

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ



Volume: 1 Número: 1 Ano: 2016

ISSN 2526-110X

ENUNCIÇÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UFRRJ

VOLUME : 1
NÚMERO : 1
ANO : 2016

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitora :

Ana Maria Dantas Soares

Vice-Reitor :

Eduardo Mendes Callado

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação :

Roberto Carlos Costa Lelis

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia :

Pedro Hussak van Velthen Ramos



Creative Commons 2016 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrrj.org

Editor : Walter Valdevino Oliveira Silva

Editor Adjunto : Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Cristiane Almeida de Azevedo

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Vilmar Debona

Renato Valois

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPEl)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRRJ / PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Imagem da capa : Angelus Novus (Paul Klee)

Editoração : Alessandro Duarte

Capa : Felipe Guerrero

Enunciação : Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. Vol. 1, nº 1 (Dezembro/2016) — Seropédica : Editora PPGFIL-UFRRJ.

137 p.

ISSN : 2526-110X

Sumário

O homem, o vivente histórico	1
GILVAN FOGEL	
Só sei fazer isso	26
AFFONSO HENRIQUE VIEIRA DA COSTA	
Breves considerações sobre o Mito da Caverna, de Platão	36
NAYARA CRISTINA PEREIRA	
Niilismo e hermenêutica segundo Gianni Vattimo	43
ALEXANDRE GONÇALVES BARBOSA	
Observações sobre o conceito nietzschiano de afeto do comando	52
RICARDO PEDROZA VIEIRA	
A intempestividade da filosofia em Nietzsche	71
FRANCISCO DE MORAES	
Nietzsche: história, filosofia, genealogia	87
ÍCARO MEIRELLES DE FIGUEIREDO	
A moral do nobre e a moral do escravo como formas arquetípicas de interpretação em Nietzsche	101
JUAN MARICATO SALABERT	
Nietzsche e Aristóteles: mandar e obedecer visando uma autossuperação	108
ISIS BRUNA DA COSTA CORREIA	
Reflexões sobre a tecnologia	115
ECIO ELVIS PISETTA	

Apresentação

Neste primeiro número da revista *Enunciação*, disponibilizamos ao leitor artigos elaborados pelos participantes do colóquio *Filosofia e sentido histórico*. O colóquio foi uma iniciativa do Grupo de pesquisa *Noûs – Estudos de hermenêutica filosófica e de história da filosofia* e do PPGFIL/UFRRJ, tendo ocorrido na UFRRJ, campus Seropédica, nos dias 14 e 15 de junho de 2016. Além de professores vinculados ao PPGFIL, mestrandos do programa e bolsistas de iniciação científica, também participaram do evento e enviaram seus artigos os professores Gilvan Fogel, professor titular da UFRJ, que proferiu o minicurso *Que é filosofia?*, e os professores Écio Elvis Pisetta (UNIRIO) e Ricardo Pedroza Vieira (CPII), que apresentaram palestras ao longo dos dois dias de duração do evento. Os artigos abordam, todos eles, temas relacionados à historicidade da existência humana e a seu modo próprio de constituição. Entre os filósofos abordados de maneira mais direta e detida estão Platão, Aristóteles, Nietzsche, Heidegger e o italiano Gianni Vattimo, além de outros tantos que são mencionados e discutidos oportunamente. Esperamos que tenha ficado visível o amadurecimento e a qualidade da pesquisa filosófica realizada no âmbito do PPGFIL/UFRRJ e a solidez da rede de colaboração com pesquisadores de outras instituições parceiras.

Editores responsáveis pelo número: Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes (UFRRJ) e Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ).

O homem, o vivente histórico

Gilvan Fogel¹

**...me vinha idéia de tudo só ser o passado no futuro.
Imaginei êsses sonhos. Me lembrei do não-saber.
(JGR, Grande Sertão: Veredas,p.303)**

**Tempo é a vida da morte: imperfeição.
(Idem, p. 445)**

Resumo

O texto a seguir procura pensar a pergunta "O que é o homem?" desde a sua essência tomada como História. Para tanto, será decisivo também o pensamento acerca do entrelaçamento de História, liberdade e verdade, que se revelarão a partir do que é nomeado de transcendência.

Palavras-chave: Homem, Transcendência, História, Liberdade e Verdade.

Abstract

The following text aims to understand the question "What is the Man" from its essence viewed as History. Therefore, it is also crucial the thought surrounding the interlacement among History, freedom and truth, which will reveal itself as transcendence.

Keywords: Man, Transcendence, History, Freedom and Truth

1. Professor titular de filosofia da UFRJ.

1. Pergunta-se “o que é o homem?” e já se tem a certeza que será, que *precisa* ser uma ciência que dará a resposta. E também que, em dando a resposta, estar-se-á preenchendo a expectativa do *quê*, do *quid*, criada pela pergunta, a saber, o homem é, será um *isso*, um *algo*, uma *substância*. Ele deve ter um caroço, um miolo, uma *essência* ou *natureza*.

As ciências, porém, quaisquer que sejam, não dão conta do homem, isto é, de sua compreensão, de sua determinação *essencial*. Nenhum laboratório há de responder a esta pergunta. O laboratório, a pesquisa científica estará sempre atrás e à margem, i. é, marginalizada em relação à questão — correndo atrás, pesquisando. Determinações científicas, p. ex., da física, da química, da biologia, da biofísica ou da bioquímica, da fisiologia ou da neurologia, da genética ou da biologia molecular — enfim, tais determinações científicas, de modo geral, tomando um aspecto da realidade homem, não são falsas, mas nenhuma, por um lado, vai ao encontro da *hominidade* do homem e, por outro, em não sendo falsas, não são, porém, *primárias*, uma vez que são, serão sempre tardias e, neste sentido, derivadas, secundárias. Isso quer dizer: tais determinações ou compreensões chegam, chegarão sempre atrasadas, *pois o homem sempre já terá acontecido*². A *matéria*, a *substância* do homem — o seu *quid*, a sua *quiditas*, *essência* ou *natureza* — é uma *coisa*, um *negócio* chamado história. Tempo. Não *substância*, mas história, tempo, é o *miolo*, o *tutano* do homem — portanto, *substância* ou *miolo* algum. Alguém dirá imediatamente: “Ah, então é a história, a ciência histórica que deve dar conta do homem, compreendê-lo, defini-lo”. Não.

Vamos quixotear com o tema e também quixotizá-lo.

2. Dissemos: toda investigação, toda pesquisa científica chegará sempre atrasada, pois o homem sempre já terá, *antes*, acontecido. O que quer dizer isso? Mesmo e, sobretudo, se tomamos a clássica, a tradicional definição do homem como “o animal racional”. Nem animal, i.é, animalidade, e nem razão, i. é, racionalidade, são predicados, determinações i-mediatas do homem, mas derivadas, tardias, isto é, não atingem sua *humanidade* ou *hominidade*. Antes, porém, que é *i-mediato*? De onde esta fala? O que está realmente em questão?

Para encaminhar a discussão, tomemos uma passagem de Platão, no *Fedro*. O contexto é o da necessidade “de fazer uma verdadeira, uma *reveladora* concep-

2. De nada vale, igualmente, nenhuma abordagem interdisciplinar. Nada de pajelança epistemológica. Afinal, uma soma e uma combinação de erros não dá uma verdade. Não se trata de partes e de somatório de partes, mas, a ficar no rastro da formulação, antes, trata-se de caracterizar o *um* que é *antes* das partes e que mesmo as *possibilita* enquanto e como partes. *Coisa* na direção de *hólon* e não de *pân*.

ção da natureza da alma, tanto divina quanto humana”. É dito, então: “Toda alma é imortal. Com efeito, tudo que se move a si mesmo é imortal, enquanto o que, movendo outra coisa, é ele próprio movido por outra coisa, deixa de existir quando cessa seu movimento... Um *princípio é algo in-engendrado* (*arché de agéneton*), pois é forçoso que, tudo que vem a ser, vem a ser a partir de um princípio, mas que *o princípio mesmo provém de nada* (*autén dé med’ ex enós*)”³.

Trata-se, pois, de marcar a natureza, isto é, o modo próprio de ser, de alma. Alma, *psyché*, é movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo. Isso é outro nome ou o nome próprio e oportuno de *vida*. Não tanto vida biológica, mas, principalmente, vida no sentido do que *aparece* ou *se mostra* para si próprio *como tal*, isto é, como movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo. E isto é o acontecimento do homem e no homem — o que, de modo algum, quer dizer que o homem seja o princípio, no sentido de sujeito ou causa, deste acontecimento. Antes, tal acontecimento, para o grego, é da ordem do divino, *isto é*, de transcendência. *Algo* que lhe sobrevém. Como?! Então o homem (a *alma*) *já* é homem antes de ser homem?! ...! E transcendência — como se dá? Transcendência é princípio, isto é, começo — *arché*. Isto quer dizer: princípio (*arché*) dá-se, acontece como transcendência, pois, ainda que só se dando e só acontecendo no e desde o principiado (no caso, o homem), trans-borda, ultra-passa o principiado — ou seja, toca-o, toma-o, acomete-o ou lhe sobrevém. Princípio ou começo (*arché*), diz o texto, não começa, não pode começar, pois começo, para ser começo e por ser começo não é gerado, é in-engendrado, ou seja, mais uma vez, começo sem começo. Ou, o que é a mesma coisa, *desde nada, graças a nada. De graça!* É isso que diz *salto* — súbito, imediato ou o *não gerado, o in-engendrado*. Salto, súbito, imediato é a textura da vida, a consistência do homem, melhor, de sua origem. O homem dá-se, acontece, origina-se em súbita irrupção — *salto*. Súbita ou imediatamente. Seu fundo, seu fundamento é o absolutamente sem fundo, sem fundamento, a saber, o a-byssal. Isso, a saber, esta origem ou proveniência (sem origem, sem proveniência) define, ao mesmo tempo, círculo ou circularidade e afeto, *páthos*. Círculo, circularidade, pois, ao nos darmos conta, já estamos sempre *dentro*, isto é, *inseridos* — não há *fora, antes*; e *páthos*, pois, igualmente ao nos darmos conta, nos vemos *sempre já* tocados, tomados ou *afetados* por tal acontecimento, por tal *fenômeno*.

Bem, esclareçamos este emaranhado, este feixe de insensatezes. Homem — que homem é este? Ou haverá *mais* do que *este* homem que para nós se dá no

3. Cf. Platão, *Fedro*, 245c - a tradução é um *pot-pourri*: Robin, Schleiermacher, Jorge Paleikat. Itálico G.F.

nosso frugal, trivial dia a dia?

3. O homem, a *origem* ou a *fundação* do homem aqui em questão não é a origem ou a fundação cuja fala encontramos nos tratados de evolução da espécie, nas pesquisas de paleontologia ou de paleoantropologia. Nada de *Pithecanthropus erectus*, *Neandertal* ou *Cro-Magnon*. A questão aqui não é nenhum *paleo* (antigo, primitivo), onde a preocupação seria a localização e a datação do surgimento, p.ex., fixar local e data do surgimento do *homo sapiens*. Em questão não está nem Altamira e nem Serra do Araripe. Não se trata de desvendar inscrições rupestres. Também nada de biologia, de genética, de embriologia ou de *física do cérebro*. Aqui, no caso, tudo isso é secundário, tardio, epigonal. O homem, aqui em questão, é um insólito espécime, sim, da espécie *erectus e sapiens*. É o tipo europeu, o tipo ocidental. Então, trata-se de uma compreensão/determinação ontológico/vital ou existencial do homem. E que espécime é este propriamente? Que compreensão/determinação é esta? É o homem, melhor, o modo de ser homem que irrompe na Grécia com o nascimento da filosofia, quando ele e o real aparecem ou se dão para ele (o homem) próprio *enquanto ou como tais*, isto é, *neles mesmos como eles mesmos*. É a hora da irrupção, igualmente, de *verdade* (não como correspondência ou adequação a algum estado de fato, a alguma ocorrência objetiva ou *de fato*, mas como revelação, iluminação, *alétheia*), de liberdade (não como o poder ou a faculdade de deliberação, de escolha ou de autodeterminação de um *sujeito* ou de uma vontade livre, mas como a *necessidade* de cumprimento de uma imposição a ser seguida, obedecida) e de história (não como historiografia, não como cronologia, calendário, inventário de fontes, paleontológicas ou documentais, e de datas a serem classificadas e *interpretadas*, mas como o abrir-se de um destino, isto é, de um *envio para*, a partir de cujo horizonte se fazem ou se cumprem justamente *verdade e liberdade*). Este fenômeno, a articulação que compõe este fenômeno — isso constitui propriamente o surgimento, a irrupção do homem.

4. Voltemos à citação do *Fedro*. A fala de inengendrado, não-gerado, para caracterizar o surgimento do homem, isto é, da *alma* humana, isto é, da vida ou da existência humana — enfim, esta fala se refere à origem súbita, imediata, ou seja, um modo de ser, que se define ou se caracteriza desde e como *salto*. E mostra-se ou evidencia-se ser inengendrado, pois se evidencia igualmente que o tempo da cronologia e da cronometria, que é o tempo do antes-agora-depois, não é, não pode ser medida para medir este acontecimento insólito, ab-rupto, de irrupção súbita, para se falar em pleonasmos. *Por isso* é a alma, a vida ou a existência humana *imortal*. “Por isso”, quer dizer, “em razão disso”, ou seja,

por ser súbito, de repente, salto ou abissal — *por isso ou em razão disso* é um acontecimento sem nenhum *por quê*, sem nenhuma *razão* ou *causa*. Em razão de nenhuma razão; por causa de nenhuma causa. Irrupção súbita, gratuita. Faz-se, dá-se, acontece *desde... nada; em razão de... nada; por causa de... nada!* Então, imortal, no sentido que o tempo do antes-agora-depois, que é a medida para, a partir do *agora*, marcar o antes e o depois, o começo e o fim, o nascimento e a morte — enfim, esta medida chega sempre *atrasada*, sempre *tarde demais*, uma vez que o que ela quer *objetivamente* medir, constatar e fixar, a saber, a origem da vida, o *começo* da existência humana, sempre já terá acontecido, quer dizer, sempre já terá se dado e, assim, terá ela, a vida ou a existência, se mostrado como a possibilidade do estabelecimento da medida disso que, *objetivamente*, quer medir. Tal acontecimento *a-byssal*, isto é, sem fundo, sem fundamento ou razão, ou seja, a irrupção de vida, da existência humana ou pura e simplesmente do homem, enfim, tal acontecimento é a *circunscrição absoluta*, de modo a ser impossível buscar ou *querer* buscar alguma instância *antes ou depois* dela. Impossível, arrogante, presunçosa, totalmente *insensata* a busca e a fixação de uma instância *fora* da vida para falar de vida, de existência. Impossível no sentido literal de impossibilidade, quer dizer, para *além* e para *fora* do possível, ou seja, sim, presunção, arrogância, *hybris*. Está aí lavrada a certidão de nascimento da vontade de ilimitado, de infinito.

E, em última ou primeiríssima instância, de que vida está se falando? Que vida, que *homem* está aqui em questão? Já foi dito, não é o homem da escala evolutiva, das variações genéticas possivelmente herdadas pelo *sapiens*, p.ex., do Neandertal. Não é o homem das medições e fixações no laboratório, da lâmina no microscópio — isso é secundário, tardio, posterior. Em questão está o acontecimento elementar que é o *despertar do homem para o homem* — o *salto da vida para dentro da vida*. É vida realmente se fazendo vida, isto é, movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo — *ver* isso e assim é saltar para dentro da vida. É quando ela realmente dá-se, acontece. Quer dizer, é vida saltando para a vida ou o acontecimento, a irrupção da vida para a vida, ou seja, dá-se, acontece, então, a vida da vida, a gênese de gênese. E *elementar*, pois *agora, então*, quer dizer, a partir deste acontecimento abissal, o homem passa a ser o *medium*, o *elemento* do homem — que, em última ou primeira instância, é *transcendência*, pois *salto* ou *gratuidade*, isto é, *doação*. E este elemento se concretizará como *história*, a *substância* do homem. E história enquanto e como o dar-se, o fazer-se, o realizar-se de liberdade e de verdade.

5. O que acontece quando acontece o surgimento da filosofia? O que ir-

rompe com a irrupção da filosofia? Enfim, que é propriamente filosofia? Lê-se, em Heráclito: “Pensar é a maior perfeição (excelência, *aretè*) e a sabedoria é dizer o verdadeiro (*alétheia légein*) e fazê-lo ouvindo segundo a natureza (*kaí poiein katà phýsin épáiontas*)”⁴.

A maior força, a maior virtude, a *excelência* da e na vida está no pensar e este se mostra como o abrir-se e o dispor-se a dizer, isto é, a *mostrar*, o movimento ou a dinâmica de exposição ou mostraçã/revelaçã (*desencobrimento, alétheia*) de tudo quanto é e há e isso em *ouvindo*, isto é, *seguindo* ou *obedecendo* à natureza, à *phýsis*, isto é, à gênese enquanto tal, ou seja, à gênese enquanto gênese mesma — pois foi, é visto, revelado, que real é *phýsis*, isto é, *gênese*. Ser esta estrutura ou modo de ser perfaz a *virtude, a excelência*. Ouvir não se refere chã e toscamente, isto é, *objetivamente*, tão só ao sentido da audição, mas fala justamente da disposição, da *prontidão* em seguir ou acompanhar *phýsis*, isto é, gênese, geração — *pois foi subitamente ou de repente, visto que realidade é gênese, é (auto)geraçã*, quer dizer, o dar-se e o fazer-se de *sentido, de lógos*. A *entrega, o abandono* a este acontecimento extraordinário constitui-se na *escuta de phýsis respectivamente de lógos* e justo isso, em perfazendo saber, sabedoria, perfaz própria e igualmente *pensamento, o pensar (sophronein)* — a *excelência* na, da vida, que, assim, se faz máxima ou plenamente vida. Entenda-se: mais ou plenamente *vida humana, homem*.

Tal entrega, tal abandono a tal acontecimento constitui-se também no dar-se ou acontecer do homem, da vida ou da existência humana enquanto e como *corpo* — e não *razã*. Assim e por isso pensamento enquanto e como corpo — o fazer-se corpo de corpo, a *encorpaçã*. E este é o acontecimento maior, o acontecimento da *irrupçã* (ab-rupta) do homem para o homem, o *despertar súbito (salto)* do homem para o homem enquanto tal, isto é, na sua humanidade ou hominidade própria. E isso, mais uma vez, se mostra como a própria *excelência (aretè)*, pois assim e com isso o homem cumula a sua humanidade, o seu *modo próprio de ser*, quer dizer, ele realiza máxima e plenamente sua identidade, sua essência ou seu próprio — *ver* (i.é, ser no sentido e na determinaçã do *aparecer*) e, assim, participar, ser partícipe deste acontecimento — que é justo o que marca a sua diferença em relação a todo e qualquer outro ente ou modo de ser que não seja o próprio homem. O homem *pode* isso, a saber, *dizer o verdadeiro em ouvindo, isto é, em seguindo a natureza, ou seja, em obedecendo à sua dinâmica de aparecer ou mostrar-se* — *expor-se, auto-ex-por-se*. Assim se pensa. O homem *pode*

4. Cf. Heráclito, 112, Diels-Kranz – trad. *pot-pourri* C. Leão-B.Snell.

isso, isto é, ele *precisa*, ele não pode não ser este e segundo este modo inalienável de ser. Assim, mais uma vez, ser maximamente homem é ser partícipe *de* ou consanguíneo *com* o real. Ele cresce ou *concesce* com o real, ou seja, sua vida, sua existência, coincidindo com seu modo próprio de ser em sua realização máxima ou plenitude, faz-se ou torna-se realmente *concreta*. O dizer que diz esta dinâmica de aparição ou de mostração/descobrimto (isso é, aqui, o verdadeiro, a verdade, a *alétheia*) é mostrar justamente *porque é ouvir*, isto é, porque é obedecer à medida que *seguir* ao próprio movimento de exposição ou autoexposição, que é *phýsis*, a *natureza*, isto é, a *nascividade* (gênese) do real enquanto real — a própria realização de realidade. Isto, este modo de ser, perfaz a participação *no*, a consanguinidade *com* o real, quer dizer, a *experiência* do/no real em sua própria realização. E esta experiência é uma viagem! Viagem, *per-curso* (*empeiría* ou *Erfahrung*), uma vez que *abre e põe em movimento aquele que entra nesta experiência*, aquele que é tocado ou tomado por um tal acontecimento, por uma tal irrupção — e tocado ou tomado, pois *tocável, tomável*, isto é, *apto, propenso ou aberto para*. Esta experiência ou *viagem*, veremos, é a própria história no e como o cumprir-se de liberdade.

Esta irrupção, este acontecimento, é a *decisão*, isto é, o *abrir-se* ou o *des-fechar-se* (o *des-fechar* ou *des-tampar*, diz o alemão “das Ent-schlissen”, “der Ent-schluss”) da Europa, do Ocidente. É o acontecimento que põe Europa em marcha, em movimento para o *próprio* de Europa ou do Ocidente. A Europa em movimento, em marcha para a Europa — ouça-se: *desde tua própria experiência, vem a ser, torna-te o que tu és*. Este é, sim, o mandamento, o imperativo europeu. A história europeia, ocidental. Isso é um tema, um grande tema — com tudo que tem de grande e também de pequeno. Europa tem, Europa é a fatalidade, o *trágico* do pequeno no grande... Agora e aqui, porém, o que vai nos interessar é só e tão só a vida, a existência singularíssima de um homem enquanto e como história, ou seja, uma vida ou uma existência singularíssima esculpida, forjada numa forja que se chama *tempo*, martelada numa bigorna chamada história. *Coisa* da ferraria, da metalurgia de Hefaišto. Em questão está *um* homem, melhor, *o* homem que é exemplarmente solidão. Solidão é a instância ou a dimensão vital-existencial na qual, desde a qual acontece criação. Em questão estará, sim, o modo próprio de ser do *tipo* criador. O tipo da *grande solidão*. O que se chama criação nada tem a ver com novismo, com o novidadeiro, com o insólito ou o exótico, mas só e tão só com a tarefa irrompida e assumida de tornar-se, de vir a ser o que é. Se for o novo no, desde o *velho* — que seja! E solidão nada tem a ver com intimismo, com solipsismo ou interiorização, mas só

e tão só com a disposição de abrir-se e entregar-se, de abandonar-se em espera, escuta e cumprimento a *um destino*, a *um envio*, isto é, à *necessidade de um tempo próprio*.

À coisa, pois.

6. Citamos, acima, a proverbial fala de Píndaro, que se fez mandamento para Nietzsche: *Vem a ser o que (quem) tu és*. Isso, a saber, esta imposição de tarefa, este imperativo de destino, pode (precisa!) tornar-se a *necessidade* de um povo. Realiza-se liberdade cumprindo-se uma tal tarefa, *submetendo-se* a uma tal necessidade. E isso fez-se a tarefa, tornou-se o imperativo e o destino do grego — *isto é*, da Europa, do Ocidente. O que Hölderlin, no *Hyperion*, denominou o destino de um povo *poiético*. Um povo *poético*, “*ein dichterisches Volk*”, é um povo *fazedor*, isto é, que *precisa fazer*, *fazer acontecer* e, então, *tecer seu destino*, *urdir seu envio* (sua história), e, assim, desde e como liberdade, *construir*, *moldar sua identidade*, *esculpir seu próprio*. É *poiético* e livre. Poético por constituição de finitude (é ela que põe e impõe ação ao vivente homem) e *porque* livre, isto é, *graças à liberdade*. E poético, quer dizer: *fazedor*, *realizador*, *cumpridor*, ou seja, *coisa* de ação, de atividade — o destino de finitude, isto é, de ser tempo, temporal. *Poiético e filosófico*, diz, disse ainda Hölderlin. Está aí um tema — um grande, i.é, um *essencial* tema: a história de um *povo* como cumprimento, *ação ou atividade* de necessidade e de liberdade. Mas, de novo, isso, aqui e agora, não nos interessa. Interessa-nos, sim, o homem, *um* homem singularíssimo como histórico, como *história*, como *uma* história — uma singularíssima história ou *própria*. Nisso e assim a sua, do homem, *substância*.

Vem a ser, torna-te o que (quem) tu és. Que não se leia este “*és*”, este “*ser*”, como um algo, como alguma coisa — algo ôntico ou entitativo. Se assim fosse, a frase estaria dizendo, segundo a lógica, uma insensatez, pois não é possível e muito menos necessário vir a ser *o que já é*. Por quê? Para quê? Como? — se pergunta o bom lógico, o bom e fidalgo burguês, p. ex., M. Jourdain, denunciando a inconsistência da proposta.

Na frase, é preciso ouvir-se em *ser*, no *és*, *poder ser*. Poder ser, isto é, *possibilidade* — *possibilidade de ser*. Então, temos: “*vem a ser, torna-te, o poder ser, a possibilidade que és, isto é, que podes ser*”. Este “*poder ser*”, melhor, tal possibilidade, *enquanto tal*, é uma dimensão vital, existencial. Logo, algo próprio ou constitutivo do homem, no homem. E, na vida, na existência, tal poder ser ou tal possibilidade (a vital, existencial), não pode não ser. Isto é, é radical necessidade e não uma mera contingência lógica (aquela, se diz, a lógica diz, *abaixo*, *inferior* à existência), no sentido que “*pode ser ou não*”. Por exemplo, as formas

puras a priori, de Kant, são possibilidades, condições de possibilidade, mas, à medida que, na compreensão/determinação kantiana, são dimensões constitutivas, isto é, ontológicas, da razão ou da natureza humana — à medida que assim são, tais possibilidades, tais condições de possibilidade são *necessidades*, ou seja, *não podem não ser*. Não está na *vontade*, no arbítrio ou no poder de deliberação do homem ser ou não ser tais possibilidades. Nisso, para isso o homem não é livre.

O mesmo se dá com o *poder ser* na/da frase “vem a ser o poder ser, a possibilidade que és”. E isso, a saber, tal irrevogável necessidade, faz-se ou dá-se desde o instante, desde o acontecimento revelador ou iluminador, segundo o qual se revela e se impõe que ser homem, viver ou existir é ser *poder ser*, é ser possibilidade de ser. E *como* tal revelação? *Como* tal aparição? *Quando*? Espere-mos⁵.

Tornar-se o que é, o que *já (se)* é. Melhor: vir a ser, tornar-se o *poder-ser* que é, que *já (se)* é. Isso é desconcertante, pois para vir a ser tal possibilidade, eu *já* preciso ser guiado e *determinado* por tal possibilidade. De algum modo, *antes de ser, já sou, preciso* já ser. Ou: serei o que sempre já sou, sempre já fui. Ser *antes* de ser. Isso quer dizer: tal possibilidade, que é começo, fundamento e origem, *sempre já foi, sempre já se deu, sempre já aconteceu* — *enquanto e como possibilidade*. Se assim não fosse, eu não poderia vir a ser o que sou, o que já sou. Isso e assim é posto e imposto por *salto*, por *i-mediatidade* — então, pela forma, pela estrutura *círculo* (inserção) e *afeto* (*páthos*). Assim sendo, numa possibilidade vital-existencial eu não entro, pois não estou fora, mas sempre já dentro (círculo, inserção, afeto — sempre já tocado e tomado por). Possibilidade, assim, tem ou é a forma, a estrutura da *mônada* leibniziana, isto é, sem porta e sem janela, seja para entrar, seja para sair. Como diz Leibniz a propósito da *mônada*, nela se entra e dela se sai somente “mit einem Schlag”, isto é, “com uma porrada”. “Porrada” é um modo, não muito canônico, para se dizer salto, súbito, de repente. Quando se vê, já foi, já era! Então, trata-se, não de entrar, de vir para dentro (pois não há *fora* da vida, *antes* da existência humana), mas, antes, de *acordar*, de *despertar* para a possibilidade ou o poder-ser que se é, na(o) qual já se está, na(o) qual *sempre* já se esteve e *sempre* já se foi. Neste acordar ou

5. Observe-se que, como expusemos acima, para o grego, tal aconteceu ou irrompeu com a irrupção do pensamento, da *filosofia*, segundo nossa menção e breve comentário, acima, do fragmento 112, de Heráclito. E isso marca a *fundação* de *Europa*, do *Ocidente* — mesmo e sobretudo da *história*. Não da historiografia. Tem-se aí e assim a própria *fundação*, o próprio *começo da história* — não da historiografia. História, aqui, está sendo entendida como a realização de um envio, como o cumprimento de um destino, como a realização ou concretização de liberdade *para*. Mais uma vez, porém, não é da história de um povo o nosso tema, agora e aqui.

despertar está o *abrir-se para a possibilidade própria* ou o abrir-se para a abertura que se é, ou seja, ser *realmente* possibilidade de e para possibilidade.

7. O homem é possibilidade de e para possibilidade. O homem, enquanto liberdade, no sentido de livre para (i.é, aberto a, propenso a, ou seja, ser um poder ser) e que, então, se revela como possibilidade de e para possibilidade — bem, este é o homem que não há, quer dizer, o homem que não é encontrável, detectável para provar e comprovar a definição, a formulação. Nenhuma pesquisa de campo, arqueológica ou paleontológica, jamais vai dar conta desta proposta. Pois tal homem seria o *primeiro homem*. Não se está à busca do primeiro homem, pois este não há. Jamais houve. Não pode haver. O homem, que é a realidade da liberdade como possibilidade de e para possibilidade, é o *puro* homem, o homem *essencial*. E este não há, não existe aí disponível como coisa, como osso, esqueleto, crânio, resíduo paleontológico, material arqueológico.

Assim é, pois o homem, viu o grego no nascer e com o nascer do pensamento, da filosofia, é o *vivente político*, quer dizer, sempre já numa ou desde uma *polis*, ou seja, sempre já num ou desde um *mundo*. *Inserido* ou em *inserção*. E isso quer dizer, vivendo ou existindo sempre já num mundo, isto é, *desde, a partir* de significações, instituições, valores, de *cultura*, enfim, sempre já numa história, *desde uma história*, pois sempre já atravessado de e por *estórias*. E isto significa ainda que, em sendo sempre já em um mundo sob a forma de inserção, o homem, todo e qualquer, já é ou já está sempre constituído, definido ou determinado como este ou como aquele homem particular ou especificamente. Sendo ou vivendo em inserção, o oco, o buraco que é o homem (= a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade) já está sempre preenchido, *entulhado*. Só assim acontece, dá-se homem, vida ou existência humana. Este modo de ser na e como *inserção* (= no ou num mundo e *como* mundo) é a explicitação e a fundamentação *metafísica, ontológica*, da definição do homem como animal ou vivente político.

8. O homem, de algum modo, então, pode, precisa despertar e saltar para fora deste impessoal, deste *a gente*, que marca o *político*, ou seja, a vigência e dominação da *pólis*, entendida aqui como a vigência ou a dominação do coletivo, do social, do público ou da opinião pública. Visto desde a dimensão, a *altura* de vida ascendente ou criadora, isso é tudo e, ao mesmo tempo, é nada, nenhum, ninguém. O indeterminado, o amorfo. A plasta — *a gente diz, a gente pensa, a gente faz, a gente...* O homem pode e então precisa despertar, acordar e assim saltar para fora e para *além* deste indeterminado e amorfo, pois o homem pode, e então, de algum modo, precisa acordar, despertar para um modo de ser

próprio, para uma possibilidade própria. Mas o que é isso? Há isso?

Desde e como salto, i-mediatidade, o homem se faz vida enquanto e como o aparecer, o dar-se e o fazer-se de si, a partir de si, para si. Este “si”, vimos, em sendo salto, imediatidade, está, porém, sempre já falando *de* e apontando *para* transcendência. É assim que vida acontece como movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo. Isso, a saber, desde si mesmo mover-se a si mesmo — isso constitui, isso é propriamente vida. O despertar para uma possibilidade, que se mostrará como própria, necessária, é o abrir-se para uma força, uma dimensão ou uma possibilidade (poder-ser) própria da vida, constitutiva da existência. Pode-se também dizer: um *verbo* do e no existir ou viver, no qual, desde o qual e como o qual, em ação e como ação, a vida, a existência, vem à tona e à fala. Concretiza-se, realiza-se. Acontece, faz-se, dá-se. *Verbo* fala, pois, da dimensão constitutivamente *verbal* da vida, da existência, isto é, vida ou existência se faz, só pode se fazer desde e como ação, atividade — *verbo*. Ação, atividade — este é seu caráter ontológico, sua cunhagem ou sua consistência de ser. Assim vida será, sempre, geração e gênese.

Este abrir-se *para*, melhor, *despertar para* é nascer ou despertar para um próprio, quer dizer, para uma identidade. E isso acontece e se realiza à medida que se desperta, que se nasce para a dimensão criadora da vida, da existência. Dimensão criadora, isto é, aquela em que, mais uma vez, vida se faz realmente vida, a saber, movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo e, assim, forja um próprio, cunha uma identidade. Ver-se-á, como gratuidade e gratidão. E como é, e como se faz a ação, que caracteriza a atividade criadora?

9. Acordar, despertar para uma possibilidade. Uma possibilidade, que se mostrará como necessária e própria. Como isso? Vamos a um *intermezzo*.

Certo dia, na Mancha, aconteceu a um certo e vago Alejandro Quijana, ou Quisada, ou Quijada — sabe-se lá! — que, de tanto ler livros de cavalaria, *secou-se-lhe o cérebro*. Ele *pirou, virou, e, então, meteu-se-lhe* na cabeça a ideia de *tornar-se* cavaleiro andante. Nascia assim (com a morte do vago, do indefinido Quijana, ou Quisada, ou Quijada) o ipssíssimo *Don Quijote de la Mancha*. Era como que um rascunho a ser completado, reticências a serem preenchidas. Mas, ainda assim, encheu o peito e disse, pôde já dizer: “Yo sé quién soy!” Ênfase, sinceridade e humildade tais, que Sócrates, meio ruborizado, até cala...

Em outro quadrante do globo e da vida, *coisa* descrita em *Grande Sertão: Veredas*, um certo menino, atravessando certo dia um certo rio, superou culpa e medo, doenças mortais, em ganhando *inocência*, isto é, *coragem e alegria* na, para a vida, assumiu a graça do *balango das águas*, isto é, a graça do jogo da vida-sem-

querer, e assim *amanheceu sua aurora*. Nascia aí, também como rascunho, como *esboço-proposta*, Riobaldo, um destino, um envio, uma história a se cumprir, a preencher-se, para fazer acontecer e cumprir o *Urutu Branco*.

Segundo o testemunho de Rilke, certa vez, ouviu-se Rodin dizer: “Je commence à comprendre — e isso porque empenhei-me e apliquei-me seriamente com uma só coisa. Quem compreende *uma só coisa*, este realmente compreende, pois em tudo estão as mesmas leis. Aprendi a escultura e eu bem sabia tratar-se de algo grande. Lembro-me, agora, que, quando da leitura de *A Imitação de Cristo*, especialmente no terceiro livro, por toda parte, onde estava escrito *Deus*, lia, li *escultura*. Eu estava certo, procedia.”⁶ Nascia, despertava assim o *escultor*, o *ipssíssimo* Auguste Rodin. Esculpir é preciso, viver não é preciso...

Alguém, ainda em certo dia, escreveu num “Diário”: “Sonho. Eu voava, viajava para casa, onde começo é... Pois eu era, sim, lá, onde o começo é.” Isso foi em 1906. A *casa*, o *começo*, claro, é a *casa-lar-pátria-pintura*. Na sequência da viagem, no mesmo instante ou átimo, em 1914, errando por Túnis, é dito: “Deixo o trabalho de lado. Algo pulsa fundo e doce em mim adentro. Sem aplicação apressurada. *A cor me tem. Não preciso mais correr atrás dela. Ela me tem para sempre. Sei.* Este é o sentido da hora feliz: *Eu e cor somos um. Sou pintor.*”⁷ É preciso advertir-se que, quando Klee diz “sou pintor”, isso não é uma revelação que o leva a cruzar os braços e *deitar num berço esplêndido*, isto é, não precisar nada mais fazer, tornar-se um algo parado e inerte, para engordar, vivendo de louros e de dividendos. Na verdade, ao dizer “sou pintor”, impõe-se a evidência de uma possibilidade que abre a tarefa de *fazer-se, de tornar-se pintor pintando*. Agora, sobretudo agora ou a partir de agora, não é mais possível não pintar. Agora, sim, evidencia-se e impõe-se, pintar é preciso *per saecula saeculorum*... É uma ação, uma atividade, uma proposta e um desafio. Um imperativo e um convite incontornável à ação, à atividade, ao esforço e ao trabalho. Conquista. E isso foi só um átimo, um instante. Só o tempo, que é *aion*. Nascia assim o *pintor* Paul Klee. Não. Não foi em 18 de dezembro de 1879, como reza a certidão de nascimento dele. Não. Foi por este tempo, por esta *quadratura*. Pintar é preciso, viver não é preciso...

E ainda quando, em *O velho e o mar*, de Hemingway, nasce, desperta o destino-pescar para Santiago — “nasci para ser pescador”. Um destino inútil, inútil como aquela cangalha de ossos e de homem jazendo à praia, ao final do extra-

6. Rilke, R. M., *Auguste Rodin*, em *Werke*, Band III – 2, Prosa, Insel Verlag, Frankfurt, 1980, p. 444.

7. Klee, P., *Tagebücher*, Verlag M. DuMont Schauberg, Köln, 1957, p. 206 e 307, respectivamente.

ordinário conto. Pescar é preciso, viver não é preciso...

Bem, chega! Fim do *intermezzo*, do testemunho. Voltemos à coisa e deixemos estes *documentos*, estas *fontes e dados*, de lado.

10. Acordar, despertar para uma possibilidade. Uma possibilidade própria, que se mostrará necessária. Acorda-se, desperta-se, então, para um imperativo vital, para uma necessidade. Possibilidade vital é algo que se mostra como sendo o que precisa ser realizado. Mas uma tal possibilidade, apesar de súbita, não se abre sem mais nem menos...! Ela acontece, em geral, desde uma longa espera. Espera e escuta, isto é, empenho, esforço — busca. Sim, trabalho. Então não é súbita, não é salto?!... Uma estranha busca, pois ela já se faz desde e a partir *disso* que se busca. Ou seja, de algum modo, a saber, graças ao salto (!), ao súbito ou i-mediato (!), já se está *nisso*, a saber, na possibilidade, para o que (a qual) se orienta, *nisso* que se busca. Este *de algum modo*, como já dito, se esclarece graças ao desconcertante do começo que não começa, isto é, do salto, ou seja, pelo fato que, desconcertante ou paradoxalmente, sempre já (aí, sim, o salto, o súbito) se está *nisso* que move e promove a busca — a escuta e a espera. Até porque, se assim não fosse, tal *busca* não teria como se fazer, se realizar. Tomemos, por exemplo, a referência que se fez a Klee. *Agora deixo isso de lado*, diz ele. Quer dizer, *agora*, de repente, não corro mais atrás da cor. *Agora*, de repente, não corro mais pressuroso atrás da cor — *agora* deixo a busca, a *pesquisa*. Mas *agora* quer justamente dizer: *agora, depois de muita busca, de muito esforço, de muito empenho e sempre já movido e promovido justamente por isso, a saber, pela própria cor, que busco...* Então, já movido e promovido pela própria cor. Entenda-se: *pela essência, pela força-pintura — já pela própria pintura, pelo próprio pintar. Agora, posso deixar de correr atrás, de pesquisar e, estranhamente, a cor vem até mim. Ela vem ao meu encontro. Agora, mais do que nunca, paro, escuto, espero e ela, a cor, acontece, dá-se, faz-se. E isso acontece justamente porque, desde a insinuação e a promessa, dá-se ou deu-se a disposição de espera, de escuta. Sem pressa, sem correria, sem sofreguidão. E é dito, então: “Sou pintor”. Como dissemos, agora, porém, se evidencia que pintura, pintar é uma tarefa, um fazer, um intransferível afazer — nada de inércia, letargia. Um exercício — ação, atividade, realização, concretização deste poder-ser, desta possibilidade (desta *força*, desta *essência*) que se insinua, que se oferece, que convida, que se propõe. Enfim, *que se abre*. Sou pintor — logo, pintar é preciso; viver não é preciso. Pintar, pintar e pintar. Sou esta possibilidade de ser, que *só se faz, só poderá se fazer no pintar, como pintar, enfim, pintando. Sim, agora pintar é preciso.**

11. *Algo* por realizar, por fazer. Sim, é preciso fazer. E tal possibilidade

dirige, rege o fazer. Tal possibilidade *orienta* a ação, isto é, *põe a ação ou a atividade no seu nascente, na sua gênese, a saber, a possibilidade*. Há que lançar-se, entregar-se a este afazer, a este quefazer. Põe-se, impõe-se *reorientar-se* na ação, na atividade e, para tanto, faz-se necessário empenho, esforço. Dedicção. Aplicação. Sim, trabalho. Mas como? Qual a dinâmica, a estrutura que rege, que comanda, melhor, que *orienta* esta ocupação, este fazer, este *trabalho*?

Uma vez aberta, evidenciada a possibilidade, lanço-me à ação. Quando me lanço, ao me projetar para este porvir (o futuro, o por-vir), faço-o, *só posso fazê-lo* já movido e promovido pelo que já se deu, já se abriu ou se revelou (*isso* para que *despertei* — isso quer dizer *abrir-se*) como precisando ser, a saber, a possibilidade, o poder-ser — o princípio, o fundamento, a origem ou gênese. O *orienta*. Sim, *é isso*, este modo de ser, que convida, promove, até instiga e açula — movimento *para*. Estranhamente, paradoxalmente, o que move e pro-move é um *passado*, que sempre já se deu — isto é, enquanto possibilidade ou poder-ser, que sempre já se abriu, que, como tal, sempre já *aconteceu*. Estranhamente, ainda, avanço, vou adiante, *futurizo* minha vida à medida e *só* à medida que *volto*, que *recuo*, isto é, que tomo, ou seja, que re-tomo a possibilidade que se deu, que se abriu ou se revelou e, assim, me move e me pro-move. E isso se cumpre, se evidencia como realizado e concretizado *aqui, agora, hic et nunc* — isso e assim me alegra! E assim vai se cumprindo o *desde teu modo próprio de ser, desde tua possibilidade própria (= experiência), vem a ser, torna-te o que (quem) tu és*. Assim se cumpre *destino*, isto é, *envio*, isto é, *história*. Sim, “proveniência é sempre porvir”⁸. O esclarecimento, o entendimento desta afirmação está na compreensão de “proveniência” como possibilidade, poder-ser subitamente irrompido (= doação, dádiva), que é insistentemente retomada(o) e, na retomada, lançada(o), projetada(o). Cunha-se, forja-se assim um destino, uma história, enquanto e como destino, história de liberdade, isto é, de livre ou aberto (disposto a, propenso a) para... a possibilidade, o poder-ser que sou, que preciso ser, e que insistentemente se altera, se diferencia, assim se transformando no mesmo e como o mesmo. A possibilidade, o poder-ser, é o mesmo que, em si mesmo e desde si mesmo, se altera, se transforma, se diferencia. E liberdade, assim, é submissão à necessidade, ao destino — ao envio. Liberdade aristocrática, a saber, sob a lei. O jugo é doce. Assim e só assim acontece criação, dá-se vida criadora, enquanto exercício de liberdade.

8. Cf. Heidegger, M., “Herkunft aber bleibt stets Zukunft”, em *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart, 1979, S. 96. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador, em *A caminho da linguagem*, Vozes, Petrópolis, 2003, pág. 79, trad. E. C. Leão.

12. Melhorando, escandindo mais: proveniência é porvir. Não de coisa, de dado, de fato, mas sim de poder-ser, de possibilidade. Há, sim, volta, retorno, repetição enquanto e como *re-tomada* de força, de vigor, isto é, de *essência* (gênese), que é possibilidade no movimento de sua realização ou concretização. Origem, a possibilidade ou o poder-ser subitamente irrompida(o), se re-originando. Tal movimento ou dinâmica de transformação, de auto-transformação, na projeção e como projeção, é *alteração, diferenciação*. Quer dizer: movimento ou dinâmica de *vir a ser outro enquanto e como o mesmo, a saber, o possível, o poder-ser, a possibilidade — a força*. Repetida, re-tomada, é a força, que, então, se altera, se diversifica (se *transfigura, transforma*) em se concretizando. A possibilidade (tal como o *lógos*, em Heráclito — mas ela é *lógos!*) é o mesmo que em si mesmo e desde si mesmo se altera, difere ou se transforma — em *eterno retorno*. É um acontecimento de tempo (história) e liberdade. Esta dinâmica ou movimento de transformação/alteração do mesmo não é outra coisa senão o tempo se fazendo tempo ou se temporizando. O tempo, isto é, o *fundo sem fundo (o abisso)*, a *substância insubstancial* da vida, da existência humana. E o tempo se faz tempo, se temporiza, como o lançar-se ou projetar-se (futuro, porvir) do *velho, do antigo* (passado), sempre já irrompido e *acontecido*, a saber, a possibilidade ou o poder-ser fundador, inaugural (= força, *essência*), e que se evidencia *como tal* na e como concretização/realização, ou seja, aqui e agora, *hic et nunc* (presente). Sim, é vida se *futurando, se futurizando* (fazendo-se por-vir), desconcertante e paradoxalmente, enquanto e somente enquanto volta (retorna e retoma) e *porque* (graças a) volta (retoma) e, então, assim e por isso (graças a) se realiza, se concretiza. O ir adiante, o lançar-se ou projetar-se (futuro, porvir), a volta (o retorno ou retomada do possível ou da possibilidade enquanto e como possível ou possibilidade, i.é, o *passado* ou o irremediavelmente *sempre já sido*) e o realizar-se ou concretizar-se agora e aqui (presente) — *isso* constitui-se num *único e mesmo ato*, um *único e mesmo instante*. Vida, existência histórica, enquanto e como a criação ou a *escultura, a cunhagem* de um próprio, de uma identidade, é o retorno, a repetição ou a retomada deste ato, deste instante. Assim cabe ver, entender a fala de Nietzsche de eterno retorno⁹. O é de força, de possibilidade sempre já irrompida (e não de coisa, de dado ou de fato) — a *força* (essência,

9. Assim cabe entender, em Nietzsche, eterno retorno enquanto e como *vida ascendente*, isto é, criação (vida criadora). Há igualmente eterno retorno enquanto e como vida decadente, descendente — enfim, enquanto e como niilismo, em todas as suas formas ou configurações possíveis. Isso é só uma nota, mas não é tema e questão aqui e agora. Ainda à guisa de nota: vida não pode não ser *retorno, repetição ou re-tomada* — seja no modo de ser *ascendente (criação)*, seja no modo de ser *descendente, decadente (niilismo)*. Em outros termos: vida não é e não pode ser *evolução, progresso infinito*, escancarado, inflacionado. Isso e assim é o frouxo.

gênese), que sempre já se deu, que sempre já aconteceu ou se abriu.

Foi dito: movimento de transformação e esta enquanto e como alteração, diferenciação. Isso é importante, decisivo, pois aqui, assim, o que importa, portanto, o que leva para dentro da *coisa* e, então, pesa e decide não é *evolução*, *progresso*, mas *alteração*, *diferenciação*. Sobretudo, jamais há meta, *objetivo*, fim pro-postos ou pré-fixados — atitude ou postura esta que instiga, açula a ideia de progresso (ou evolução) infinito(a), isto é, *lasso(a)*, *frouxo(a)*. Aqui e assim, pois, nenhum fim ou meta (objetivo) posto(a), proposto(a) ou fixado(a) *fora*, *além* do possível aqui e agora, i.é., da possibilidade finita, é vida, é existência enquanto e como a satisfação, quer dizer, a plenitude e a *perfeição* do e no finito, do e no limite, a saber, o possível, a possibilidade na sua temporização. Assim, *por isso*, o que importa é *transformação enquanto e como alteração ou diferenciação* e estas não como evolução, progresso (engorda na e como cobiça e furor de infinito, a gula do mais e mais e mais...), mas como intensificação, agravamento e *espassamento* (compactação) da própria possibilidade, do próprio poder-ser, que se revela destino, envio. Liberdade *para*, que é liberdade na e desde a necessidade da possibilidade, do poder-ser intransferível e, tal como doação e dádiva, irrompido desde nada e para nada. Mais uma vez, liberdade nobre, aristocrática, que é liberdade sob a lei, livre sob o jugo, *um* jugo. O jugo é doce, leve. Isso é história ou o expor-se da lei do tempo, do tempo vital, existencial, enquanto e como tempo ou vida ou existência própria. É esta a lei do viver, do existir, enquanto e como apropriação, interpretação, transformação — por nada, para nada. Crescer não como soma, aglutinação, mas como agravamento, intensificação de destino, de envio, de história. Sim, clareza, evidência — do que é e como é desde e como o que pode ser, desde a possibilidade própria. Mais simples, mais sóbrio, mais grave, mais intenso, à medida que mais *econômico*. “Intensidade exige concisão”¹⁰, diz, *vê* Francis Bacon na busca da *forma*, isto é, da gênese ontológica ou da temporalidade da vida, da existência enquanto e como destino, história e liberdade.

13. Foi dito: algo por realizar, por fazer. E, enquanto e como abertura e envio de possibilidade, como se faz, então, ação, atividade? Não é como um sujeito (eu) ativo, agente, que pratica uma ação, a qual se mostra como efeito, resultado — paciente. Neste esquema, o predicativo (sujeito-predicado, ativo-passivo), o sujeito sempre já pré- ou subexiste como dado, pronto, feito e acabado e, assim, *de fora*, age, atua, faz — justo assim e por isso é *sujeito*. Ele, o sujeito, é causa e

10. Cf. Sylvester, D., *Entrevistas com Francis Bacon – A brutalidade dos fatos*, Cosac & Naify Edições, São Paulo, 1995, p. 176.

dono da ação. E tem-se um resultado, um efeito — o verbo, a ação *praticada* pelo sujeito *desinteressado, apático* — *dono* da ação. Ação esta que sequer se volta ou se reverte *sobre o sujeito* alterando-o, transformando-o — só isso e assim é, *seria* história. Ele, porque sujeito, não *precisa* disso... Mas a ação vital, histórica, livre, não se faz, não se dá assim, porém. Vejamos e tentemos descrever, caracterizar.

Acordar, despertar para uma possibilidade — *abrir-se para*, tornar-se *livre para*. Acorda-se de um sono, de uma letargia. O sono ou a letargia do hábito, do habitual, da vida comum e largada, *grosso modo*, à opinião pública, ao *social*, ao *político*, onde tudo é mecânico e tópico. Não se faz força, isto é, não há esforço. Mas então se acorda, desperta-se para o só, para a solidão — não para introspecção, interioridade e solipsismo, mas para a transcendência de uma tarefa, de um afazer, que *só pode ser minha tarefa, meu afazer*. Isso perfaz destino, envio — livre ou aberto para. Este acordar para o só, para a solidão (a *singularidade*), é o despertar para o imperativo do fazer, do afazer, ou seja, o acordar ou despertar para o imperativo, para a necessidade do limite, da finitude, ou seja, para a necessidade da ação, da atividade — de ser, de precisar e só poder ser um afazer, uma ação própria e necessária, a saber, a possibilidade que se é, o poder-ser que sou. Aqui e agora, sim, há, é preciso que haja *esforço*. Na vigência do público, do impessoal ou do *a gente*, não há esforço, empenho, pois tudo já está feito e pronto no âmbito desta vigência, deste tópico, a saber, o público, o impessoal, o *a gente*. Vida própria, nobre, porém — a saber aquela que tem e é um nome, o *meu*, e não anônima e anômala e amorfa e *plasta ou ameba*, e assim fora ou para além da horda, da massa ou do impessoal — enfim, vida própria, porém, é esforço, empenho, *trabalho* desde si próprio. *Por isso* é exemplarmente vida, a saber, movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo.

Acordar, despertar para uma possibilidade — e como é realmente isso? Acorda-se, desperta-se, porque se é tocado ou tomado por tal possibilidade (força, *verbo* da, na vida ou existência), *que já se é*. Só assim e por isso posso *acordar, despertar*. E *já se é, já sou* tal possibilidade, por ser esta uma possibilidade do homem (e *só* do homem!) e, é o caso, sou homem! Então, em se sendo homem, se é a possibilidade de ser tomado por uma possibilidade. E, claro, óbvio, se é tomado ou tocado (acometido, *afetado*) por esta ou por aquela possibilidade, porque, em sendo homem, se é *tomável, tocável, acometível ou afetável*, quer dizer, *aberto a ou para*. Exposto, disponível, receptível — capaz ou apto a receber ou ser afetado *por*. Isso é o próprio, o *específico* do homem, a saber, ser apto *a* ou aberto *para* e, então, ser possibilidade *de e para* possibilidade. Portanto, este óbvio, este evidente, ou seja, ser tomável, tocável, afetável — isso,

na verdade, é extraordinário. Absolutamente extra-ordinário. *Coisa* do homem e só do homem.

Nesta situação, evidencia-se que sou um *algo*, ou seja, um poder e precisar ser (portanto, *algo* nenhum, *coisa* nenhuma) que serei, que só posso ser ou vir a ser *se fizer*, isto é, se me lançar à ação, ao *por fazer* ou *afazer que*, enquanto e como possibilidade ou poder-ser, sou e preciso ser. Sou, na verdade, uma tarefa e, assim, um destino, quer dizer, o envio deste e para este afazer, desta e para esta tarefa — em fazendo e porque fazer, isto é, porque sou um precisar fazer. Agir, lidar, fazer o necessário é preciso — viver, o puro viver não é preciso, não é possível! Afinal, é possível ou é necessário? Na vida, na existência, não se faz esta disjunção lógica, não há tal contingência, pois na vida, vital ou existencialmente, o possível (a possibilidade vital, existencial) é necessário, não pode não ser. Evidencia-se, então, para mim: é, sou, se faço; sou um precisar fazer o poder-ser que sou. Isso e assim, sim, é ser vital ou existencialmente (ontologicamente) *homo faber*. Mas de novo, como se dá ou se faz aí e assim o fazer? Não é ação *subjetiva*, isto é, de *sujeito*. Como?

À medida que sou *aberto*, isto é, tocável ou afetável, a possibilidade (o verbo, a força), em me tocando ou tomando, evidencia-se como o que me sobrevém. Importante, decisivo: este é um acontecimento desde a superação, desde o ultrapassamento do impessoal, do *a gente*, isto é, da *decadência* que o homem, no viver ou existir, imediatamente ou sempre já é. E esta *sobreveniência*, este acometimento — um ou o salto, mostra-se assim ser um acontecimento de *transcendência*. É evidente, pois: eu não sou a causa disso, não sou o *dono* deste acontecimento, deste acometimento e, claro, nem do *acontecido*, do *acometido*. Sou lugar, hora, destinatário ou mesmo *depositário* de tal acontecimento-possibilidade-força-verbo. Serei a *passagem* do fazer-se deste fazer, desta ação, desta possibilidade ou poder-ser. Vou ser *usado por isso*. Como?

A força, o verbo, o poder-ser ou a possibilidade vital, existencial, por ser vida, é *aparecer*, é *ex-por-se*, isto é, vir à luz à medida que se realiza e *porque* se realiza ou concretiza. E por que vida é *ex-por-se*, vir à luz, *aparecer*? Não há *porquê*: é, dá-se, faz-se, acontece. Há. Puro acontecimento, pura doação. Puro, isto é, *tão só* acontecimento desde nada, para nada — doação, gratuidade. Irrupção súbita, para fazer uso do pleonasma. Como tudo que se dá em presente e dá-diva, sem *porquê*, sem para *quê*. E o homem é o único lugar e hora possíveis de tal extraordinário acontecimento — isto perfaz sua excelência, sua imparidade, sua *identidade* ou *próprio*. O homem é a terra fértil, na qual *caiu* a semente poder-ser, possibilidade (força, verbo) — ou seja, ser o fazer-se de aparecer,

dar-se. O nome desta *terra fértil*: a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade. Um oco. Um oco cheio. Cheio de promessa de ser.

14. Neste contexto, nesta situação, cabe entender a ação, o fazer como “consumar”, isto é, como “conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua essência. Levá-la a essa plenitude, *producere*”¹¹. Uma *essência* está dizendo uma *força*, um *verbo*, uma *dimensão* ou um *modo de ser* de vida, de existência. Nesse sentido, essência diz *gênese*. Poderia ainda ser dito, no nosso contexto, uma *possibilidade* — levar, *desdobrar* uma possibilidade à sua cumulação ou à sua *perfeição*, isto é, ao seu *perfazimento*. E possibilidade (força, verbo, essência) entendida sempre enquanto e como *transcendência* ou o que irrompe e toma ou acomete como *transcendência* — como *sobrevir*. Aqui e assim, agir, fazer (“das Handeln”) — o levar ou *desdobrar* (“entfalten”) uma essência ou força (possibilidade) à sua plenitude ou *perfeição* (“das Vollbringen”, “die Fülle”), se dá como *deixar ser*. E *deixar ser* não é indiferença, apatia, mas... Mas o quê? Como? Um agir, um fazer, que, em se realizando enquanto e como deixar ser, é regido por *escuta e espera*. Melhor, um deixar ser que é um fazer *desde* escuta e espera. E escuta e espera, aqui, não se definem como apatia e/ou indiferença ou como ativo e/ou passivo. Aqui, escuta e espera configuram-se como um modo de ser estranho a esta cunhagem biunívoca e disjuntiva — *ou* ativo *ou* passivo; *ou* agente *ou* paciente; *ou* causa *ou* efeito. Mas como é realmente isso? Tentemos descrever. Descrever fenomenologicamente e, assim, esclarecer. Descrição fenomenológica é descrição ou exposição da gênese do fenômeno (*isso* é essência) — da *coisa* em questão. Assim e por isso genuína ontologia.

15. Levar, *desdobrar* (“entfalten”) e assim explicitar ou *expor* uma possibilidade, i. é, uma força ou uma *essência*, à sua plenitude, cumulação ou *perfeição*. Assim, nesta estrutura ou *forma*, é preciso ver-se e entender-se o cumprir-se de: desde tua *experiência própria* (força, possibilidade, poder-ser), vem a ser, torna-te o que (quem) tu és. Este vir a ser, então, antes de ser uma ação, uma atividade de um sujeito-agente constituído (= causa), se faz como uma *auscultante* entrega à transcendência (a entrega a, o abandono a — isso é a escuta, assim dá-se, acontece escuta), isto é, a *isso* que veio, sobreveio e assim se pôs, se impôs. Esta ação, assim em entrega e desde entrega, se revela ser um seguir, um obedecer (mais uma vez, é isso a escuta — obedecer desde/como “ob-audire”, isto é, por causa do ouvir, em consequência *de* ou graças *ao* ouvir) ao que vem, sobrevém, se põe e se impõe. Melhor, ao que veio, sobreveio, então, se pôs e se impôs.

11. Cf. Heidegger, M., *Sobre o humanismo*, Tempo Brasileiro, Rio, 1967, p. 24, trad. E. C. Leão.

Esta entrega, assim desde e como escuta, constitui um modo de ser tenso — uma real tensão vital e jamais apatia, letargia, o lasso da indiferença. Isso, esta tensão vital, é a escuta — uma entrega *de corpo e alma*, costuma-se dizer. Toda. Isso, na verdade, perfaz *corpo*. Escuta e espera — a espera que é um pôr-se, dispor-se *atento*, *tenso* à escuta (à entrega) *disso* que se põe e se impõe, a saber, a experiência, a força, a possibilidade, que lança, inaugura um movimento, uma *viagem*, enfim, uma história, à medida que um *livre* (aberto, disposto, propenso, *despertado*) para este poder-ser ou experiência (*toque, afeto, páthos*). É nesta configuração, de escuta, que é espera, como tensão vital, que se lê, em algum lugar de Guimarães Rosa: “A espera é um à toa muito ativo”.

Mas atenção, cuidado! Esta exposição, querendo chegar à nervura ou textura da ação, está muito séria, muito dramática e mesmo patética. Não vá se pensar que “o cara” estará o tempo todo “ligado”, como se fora um tenso e afanoso exercício de consciência, de *responsabilidade e de dever*. Não. Isso, este modo de ser aqui em questão, é o exercício de uma vida que, na verdade, assim entregue, mesmo jogada e abandonada à necessidade de uma ação, *corre solta, largada, alegre, jovial — despojada e desprendida*. É assim que “sentir é estar distraído”, no dizer de Fernando Pessoa, na versão A. Caeiro (“O Guardador de Rebanhos”). Se, porém, fosse assim “consciente e responsabilmente *ligado*”, o *viver*, a ação, jamais seria escuta e espera, mas controle de consciência, que, por fim, é levado à insônia e ao desespero. É um *ligado*, sim, mas *frouxo, bambo, à toa*, ao sabor e à mercê da vida sem porquê, *porém necessária*. É ela quem decide e dá a *hora*. Aqui se trata, sim, do sério, do grave — do grave e do sério na vida, na existência de um homem *maduro*. E como é isso? Nietzsche responde: “Maturidade, madureza do homem — isso quer dizer: ter reencontrado a gravidade, a seriedade (“den Ernst”) que se tinha quando criança brincando, jogando”¹². Este é o fundo, o lastro da tensão vital aqui em questão.

16. A ação, a atividade, que se faz desde e como escuta, a qual é igualmente espera e cuja articulação se revela uma *solta* (!), *largada* (!) tensão vital — esta ação funda, inaugura realidade, a realização de realidade, enquanto e como um *deixar ser*. Mais uma vez, expliquemos, esclareçamos.

Estamos falando da ação criadora, de criação, que é o exercício de liberdade como o concretizar-se do tempo, que é história. E atividade criadora, criação, acontece exemplar ou paradigmaticamente na arte, como arte. E aqui, agora, tomemos o exemplo, a descrição/formulação de Klee. Em um estrato de seus

12. Cf. Nietzsche, F., *Além do bem e do mal*, III, nr. 94.

escritos, para falar da atuação do artista, de sua *lida*, ele faz uso de uma alegoria, de um *símile* (“*Gleichnis*”), que ele chama “o *símile da árvore*”. Diz ele que o artista, tal como todo bom cristão ou comum mortal, precisa lidar com o “mundo multiforme da natureza e da vida”, no qual estamos todos lançados, jogados, sem aviso, sem prévia licença ou consentimento. O que distingue o artista do outro mortal comum, porém, diz Klee, é que ele lida com a situação com seus próprios meios, sua própria capacidade de cunhar reais configurações *redentoras* — e não os *meios*, os *recursos ou expedientes* do *a gente*, do *público* ou do *impessoal*. Meio que considerando a *árvore da vida*, ele compara o artista, que assim, desde si próprio, aprendeu a se *orientar* no mundo multiforme, no ramerrão do dia a dia, às raízes da árvore, através das quais fluem os *sucos*, a seiva da Terra, do *escuro da Terra*. Assim, o artista, na verdade, ocupa o lugar do tronco — verdadeiramente por onde fluem estes sucos, estas seivas. E ele, então, o artista-tronco, *encaminha* este fluxo vislumbrado para a obra — a copa da árvore, sua *folhação e floração*. Essa irradiância, esta iridescência é, na verdade, o brilho do escuro da Terra, que então se fez obra. Ninguém, diz Klee, “pensaria em exigir da árvore que produzisse uma copa exatamente igual à raiz”. Esse “não igual à raiz”, *ao fundo escuro da Terra*, constitui a própria obra de arte em suas “deformações formais” — o trabalho do artista, o cunho da obra de arte. Por isso, o artista aparece até como falsificador, impostor, mentiroso. O *bom cristão* o vê assim. Klee, fechando este *símile*, diz: “Contudo, ocupando o lugar que lhe cabe — no tronco da árvore — tudo que ele (o artista) faz é recolher e encaminhar aquilo que vem das profundezas da Terra. Nem servir (no sentido de se submeter, fazer-se servo e sobretudo servil) e nem dominar (i.é, subjugar, coagir): apenas *mediar, intermediar* (“*vermitteln*”). Ele (o artista) assume uma posição realmente humilde. E a beleza da copa não é ele mesmo, *ela apenas passou através dele*”¹³.

O que se quer marcar é que a ação, que se faz desde experiência, escuta e espera, se caracteriza, seguindo Klee, por *humildade, (inter)mediação e/ou passagem*. A ação, respectivamente a *obra, passa* pelo *autor*. Esta é sua humildade, pois ele *deixa a ação (obra) ser, vir a ser*. Quer dizer, a rigor, não há autor, agente, causa, sujeito. E nisso não há indiferença, apatia, mas uma extrema tensão, extrema intensidade, que é o fazer-se ou tornar-se passagem enquanto e como deixar ser. Aí e assim acontece escuta, sobretudo. É um modo de ser que não é regido por *ou ativo ou passivo; ou agente ou paciente; ou causa ou efeito*. Esta tensão, que

13. Cf. Klee, P., *Sobre a arte moderna e outros ensaios*, Zahar, Rio, 2001, pág. 51/53, trad. Pedro Sússekind.

é passagem e deixar ser em se entregando e abandonando-se à *coisa*, é tensão justamente porque é escuta e espera, a saber, à escuta e à espera do fazer-se de experiência pela qual se é tomado e que, uma vez tomado, *abre* um movimento, uma viagem, um *história*, enquanto e como exercício de liberdade, isto é, o exercício do livre ou aberto para... a própria experiência (*páthos*, afeto), que se faz, que vem a ser. *A espera do inesperado*. O autor, na verdade, se faz usado, *usável*; ele, desde/como escuta/espera, *se deixa* usar pelo modo de ser (a experiência, o *verbo* do/no viver ou existir). Nesta forma ou estrutura, faz-se o movimento, a obra e, ao mesmo tempo, o autor, o criador — o que, então, inevitavelmente, se costuma chamar o sujeito da ação. O criador, o autor, é feito pelo fazer. Melhor, pelo fazer-se do fazer que nele acontece. Isso, sobretudo, isso é história, isto é, o instaurar-se de uma *substância* — o tecido, a textura tempo¹⁴. “Que cada uno es hijo de sus obras”, diz, proclama o Quixote. O autor não pré-existe ou sub-existe à obra — ele não *faz* a obra. A insistir neste esquema, antes, é preciso dizer: ele é feito pela obra. Machado de Assis, p. ex., não fez, não é o autor (agente, sujeito) do *Brás Cubas*. Não. Ao contrário, ele foi feito pelo *Brás Cubas*. É desde o escrever (*páthos*, experiência, *verbo*) que se faz, que vem a ser, que se torna o escritor. O escritor é filho de sua obra, do escrever. É no pintar (*páthos*, experiência, *verbo*) e pelo pintar ou *graças ao pintar* que se faz o pintor — ele, como sujeito-pintor, não pré- ou sub-existe ao pintar, enquanto o agente ou a causa do pintar. Assim (como/desde experiência, escuta e espera) Klee, um dia, pôde dizer: “Sou pintor. A cor vem até mim — ela me tem. Este é o sentido da hora feliz: eu e cor somos um”. “Pintura, pintar — usem-me, faça uso de mim”, está subdizendo Klee. Por isso e assim, ainda, Cervantes disse que o Quixote agiu, fez suas estórias e aventuras e ele, Cervantes, o autor, só anotou¹⁵. É como se Cervantes dissesse: “Quixote, estou aqui! Use-me, faça uso de mim. Presto-me a isso. Entrego-me, abandono-me a isso. Sou/estou à tua mercê”. Tudo isso é obra de experiência, de escuta e de espera, que põe ação enquanto e como humildade, (inter) mediação, passagem.

Neste contexto ainda, seria extraordinário acompanhar Flaubert, em sua correspondência¹⁶, e vê-lo disciplinando-se, tiranizando-se, para não colocar nada, absolutamente nada seu, da sua *pessoa* ou subjetividade, em *Madame Bo-*

14. Dá-se, dar-se-ia esta mesma estrutura ou forma quanto à *história de um povo*? Um *povo* seria assim *passagem* de/para um *destino/envio*? *Precisa* um povo ter/ser um destino, um envio, enfim, um *próprio*? Fica a pergunta.

15. Cf. *Don Quijote de la Mancha*, II, cap. LXXIV (final), onde Cervantes escreve: “Para mi sola nació Don Quijote, y yo para él; él supo obrar, y yo escribir; solos los dos somos para en uno...”

16. Ver *Cartas exemplares – Gustave Flaubert*, Organização, prefácio e notas de Duda Machado, Imago, Rio de Janeiro, 1993.

vary. A obra precisa pôr-se e impor-se — ela, por si e desde si. Ele, Flaubert, o *autor*, se põe, se dispõe no extraordinário esforço e empenho *de*, para deixar ser, enquanto e como (inter) mediador, passagem. Ele é todo humildade. Ele se dá, se entrega à obra e deixa-se usar por ela, para ela. Amém.

17. Voltemos, recapitulemos e consideremos como este modo de ser perfaz história. Ao *acordar*, ao *despertar* para uma possibilidade (p.ex., pintar, escrever ou o que quer que seja *verbo* na/da vida, existência, e que se revela como sendo, precisando ser *meu*, o meu), abre-se um poder-ser que, na verdade, se revela ser um *precisar fazer vir a ser tal poder-ser em fazendo, em agindo, em atuando*. É, há, se se faz, se se cumpre. Não se é nada, *coisa* nenhuma, a não ser a evidência deste oco por fazer, por *preencher* — ser, precisar ser o fazer, o por fazer (a tarefa). Ser, pois, este destino, este envio por cumprir, em se pondo e se dispondo a caminho — no e para o afazer, a tarefa. É nesta e somente nesta dinâmica e graças a ela, isto é, por obra e graça do cumprir-se deste modo de ser, que vai se moldando uma identidade, um próprio — brotando um *eu* pintor, ou escritor, ou... Quer dizer, vai se fazendo o pintor no e desde o pintar, o escritor no e desde o escrever, o atleta no e desde o exercício de sua modalidade, i. é, de seu modo de ser atleta — o fundista, o maratonista. Isso, este modo de ser que irrompe, é obra do tempo se fazendo tempo e o *miolo*, a *substância* do homem que brota, que irrompe deste e neste afazer ou destino (envio), não é nenhuma *coisa* ou *substância*, mas *história*, que é o nome do tempo realizado ou cumprido na ação possível e necessária. Não substância, mas *têmpera* — obra de tempo, o tempero da vida. *Têmpera* ou *intensidade* é também o nome deste *próprio*, desta *identidade* que está se formando, se cunhando e que vai identificar e singularizar um homem, *este* homem — o João-Pintor, a Maria-Escritora, o Francisco-Maratonista.

E, mais uma vez, visualizemos a temporalização deste tempo vital, isto é, não o do relógio, sempre igual, abstrato, homogêneo, mas, sim, o da vida, concreto, transformador — lembrando Proust, que, mais ou menos, disse isso: “Os dias podem ser iguais para um relógio, mas não para a vida de um homem”. Agir, fazer, cumprir o vir a ser que se é dá-se, então, como o *lançar-se* (futuro, porvir) na *possibilidade* por fazer, mas que é a que sempre já *está aí* (passado), como o que de repente ou subitamente se abriu e que se faz, se realiza ou se concretiza *aqui e agora* (presente). Vai-se ao ou para o futuro à medida e só à medida que se volta, que se retoma o passado agora e aqui. Sim, assim, o tempo se tem-

poraliza como futuro que vai ao passado em vindo ao presente¹⁷. E isso é um único e mesmo *ato*, um único e mesmo *acontecimento*, e não o sequenciamento ou a sucessão infinita de *antes* o passado, *depois* o futuro e *agora* o presente. Não. O tempo da realização vital própria, o tempo da criação ou da cunhagem de uma identidade revela-se ser este único *ato*, que pode, precisa ser denominado *instante*. A vida, a existência, assim, passa a ser a insistência ou o retorno, o eterno retorno deste *instante*, deste *ato*, que outra *coisa* não é senão a repetição ou a retomada da possibilidade, do poder-ser que sou, que, de repente, abriu-se ou revelou-se como sendo meu, o meu, e que preciso ser, que preciso fazer vir a ser, em agindo, em me pondo em escuta e ausculta e espera no fazer, na ação, na atividade. Este é ainda o horizonte de compreensão e explicitação da fala de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*, que tomamos como epígrafe, isto é, como guia, deste texto. Cheio da evidência de ser um destino e uma liberdade “no dentro do ferro de grandes prisões”, isto é, todo *necessidade e fardo* na liberdade, ele diz: “Me vinha ideia de *tudo só ser o passado no futuro*. Imaginei esses sonhos. Me lembrei do não-saber”¹⁸. Sim, “não-saber”, quer dizer, o inconceptualizável, o irrepresentável deste acontecimento abissal, a saber, o irromper sem fundo, sem porque e sem para quê do poder ser (passado) para o qual um ou alguém se lança (futuro), se projeta e que impõe a cunhagem de um destino, de um *envio*, que sempre se revela concretizado, realizado aqui e agora (presente), como o cumprir-se de *liberdade para*. História. Tempo se fazendo tempo — a tecelagem da vida, *de* vida. Há uma prevalência do futuro, do *porvir*, que se funda no livre ou aberto *para...* a possibilidade própria, que se mostra como o *imemorial* passado, pois *o que* se mostra como o sempre já aí irrompido, revelado e *dentro* ou no *interior* do qual sempre já sou, sempre já estou tomado, *apropriado* — inserção e *páthos*. E parece *sonho imaginado*, completando a citação de Rosa, pois é como o *despertar* desde um estado de sono-sonho (a própria vida, a própria existência em estado de letargia ou sonolência = o público, o social, o *político*) para esta dimensão, para este modo intransferível de ser, a saber, a própria vida, a própria existência, agora, como sendo, como precisando ser tarefa minha, própria — exercício de *minha solidão* (transcendência e não intimismo, interioridade). Aqui e assim, vida se torna maiúscula e exemplarmente vida, pois agora, *só agora*, ela se mostra, se evidencia como movimento que, desde si

17. Cf. Heidegger, M., *Ser e Tempo*, § 68, quando diz: “Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesendegengenwärtigen Zukunft”. “A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido”, na trad. de Márcia Cavalcante Schuback, Vozes.

18. Cf. J.G.Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, José Olympio, Rio de Janeiro, sexta edição, 1968, p. 218.

mesmo, move a si mesmo. *Psyché*.

18. O surgir, o irromper, o evidenciar-se e impor-se da possibilidade própria — a tarefa, que é a minha, o abrir-se do imperativo “vem a ser o que tu és” — não é nenhum ato mental, intelectual, volitivo. Nada que possa ser identificado com alguma percepção, se tal for entendido como algum ato de consciência, de vontade, alguma representação mental ou conceitual. Tal mostrar-se e iluminar-se (a evidência do imperativo da tarefa) se faz desde e como um ser tomado ou acometido *por* (afeto, *páthos*). Tal acontecimento vem, sobrevém e, assim, toca, toma. E acontece, dá-se, quando se é, quando se está “à espera do inesperado”. Isto é, sem que se saiba como, já em espera e escuta e, desse modo, já à busca. E tal *tomada ou acometimento* é possível graças ao fato de o homem ser o vivente aberto, apto ou propenso a... ser tomado ou tocado *por*. Ele é o vivente que é, que precisa ser definido como possibilidade para possibilidade, isto é, “a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade”.

Se tal irromper, aparecer e impor-se não é nenhum ato mental, intelectual, de vontade ou de consciência, então é, seria... corpo?! É-se tentado a dizer isso. Pois mente, espírito, consciência, vontade, alma, etc., etc., — tudo isso é tardio, epigonal. O primeiro, o imediato ou arcaico seria corpo. Corpo seria a hora e o lugar deste aparecer, deste irromper que é, como o mesmo ato e o mesmo acontecimento do ver-sentir-perceber. A *aísthesis* que é *nous* — o único e mesmo ato que é sentir-perceber-ver. O fato é que tal corpo já é igualmente obra deste acontecimento irrompido, explodido — a saber, o dar-se súbito ou imediato (= salto) de vida, de vida humana, de existência. O acontecimento *elementar*, o *elemento*, é a vida, a existência ou o acontecimento-homem. O *medium*. Quando corpo, alma, matéria, espírito, vontade, afeto, instinto, desejo, etc., etc., se dão, o homem, a vida ou a existência, sempre já se deu, sempre já aconteceu ou se abriu. Portanto, tudo isso já é sempre acontecimento de vida, de existência humana, irrompida na e desde transcendência. O elemento. Se se quer: o acontecimento que irrompe, que sempre já irrompeu. “O reine Übersteigung!” — “Ó pura irrupção, ó pura transcendência!”, exclama Rilke, na abertura de “Sonetos a Orfeu”. “Pura”, isto é, sem *porquê*, sem *para quê*, sem *de onde*, sem *para onde*. Gratuidade. *Pura gratuidade*.

Só sei fazer isso

Affonso Henrique Vieira da Costa¹

Resumo

Trata-se de pensar a resposta de Samuel Beckett à pergunta “Por que vocês escrevem?” com um preciso “Só sei fazer isso.” Trata-se ainda de perceber como, no âmbito dessa limitada ação, um empenho de toda uma vida nela se inscreve, fazendo aparecer isso que chamamos de escritor.

Palavras-chave: Escritor, Escrever, Experiência, Necessidade e Potência

Abstract

It is about thinking the answer that Samuel Beckett gave to the question “ Why do you write” with a precise “ That is only thing I know”. It still about realizing that, this limited action, involves a whole life effort to come to be what is called a writer.

Keywords: Writer, Writing, Experience, Need and Potency.

Ítalo Calvino diz, em um pequeno texto de 1984, intitulado “Por que vocês escrevem?”², que Samuel Beckett respondeu a essa pergunta com um simples e ao mesmo tempo lapidar “Só sei fazer isso”. Pois bem! Depois de ler o texto, parece impossível que não fiquemos com uma pulga atrás da orelha e que a toda

1. Professor adjunto de filosofia da UFRRJ.

2. CALVINO, Ítalo. Por que vocês escrevem. In: *Mundo escrito e mundo não escrito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 130.

hora nos faz coçá-la repetindo: “Só sei fazer isso”. Não era o fim da história, mas apenas o seu início.

Da perspectiva do senso comum, quem é este tal de Beckett? Resposta: Um imprestável! Pois quem apenas sabe escrever não presta nem para dar contas de sua própria vida. Porém, querendo transpor essa linha que limita a comum das gentes, logo veremos que por trás da ação limitadíssima desse senhor, inscreve-se um empenho de toda uma existência para que nela se contenha todas as forças necessárias para que essa ação particularíssima e, por que não dizer, refinadíssima, possa aparecer. Dizemos refinada porque, ao que parece, a pergunta que conduz a essa resposta foi feita para um grupo seleto de escritores. Não se trata aí de qualquer escritor. Mas de um com “E” maiúsculo.

Entretanto, caso leiamos o texto atentamente, veremos que o “Só sei fazer isso” ainda incomodará os nossos ouvidos durante algum tempo. Tantas coisas podem ser feitas na vida, mas “Só sei fazer isso”, a saber, escrever. Pensamos, sentindo-nos um pouco culpados: “Saberemos nós fazer bem ao menos uma coisa? Ou, ao contrário, por achar que sabemos muitas coisas não conseguimos nos inclinar a nenhuma?” É impressionante – podemos pensar conosco mesmos – como normalmente todos são “esparramados”, como normalmente as pessoas acreditam que podem dar conta de tudo, de todas as coisas! Ledo engano. Entre achar e poder há uma grande distância.

Já há uns 2500 anos Sócrates admoestava Alcibiades por este acreditar que poderia dar conta das coisas que não conhecia. Fez, com isso, que o jovem se envergonhasse ao reconhecer que não poderia indicar um remédio a um doente por não ser um médico e nem pilotar uma nau por não ter conhecimentos apropriados acerca da arte da navegação. A coisa se acentuou quando se descobriu que o jovem nada sabia acerca do que era a política. Como querer, então, comandar uma cidade sem saber nada acerca disso?

Essa atitude de Sócrates força-nos, em nossas indagações, a admitir que, por baixo de toda humildade aparentemente presente na afirmação de Beckett, havia uma força, um determinado caráter aristocrático, nobre, que exigia dele todos os esforços convergindo para a realização imposta por ele mesmo no âmbito de tal tarefa.

“Eu só sei fazer isso” traz consigo um saber. Ou ainda: Uma vida inteira destinada à busca de um saber. O que, aos olhos do senso comum, trata-se de uma inutilidade, na perspectiva de uma tarefa realizadora é o que precisa ser feito. Com isso, a grandeza de um homem, sua nobreza, provavelmente só possa ser encontrada na entrega àquilo que precisa ser feito.

Neste sentido, a pergunta “Por que vocês escrevem?” é tardia para o escritor, pois antes dela ser feita, ele já se encontrava escrevendo.

O que significa este “ele já se encontrava escrevendo”? Significa que o escritor já estava de posse de sua ação. Mais: que esta ação era, de algum modo, inocente, isto é, sem por que e nem para quê. Que esta ação se bastava a si mesma. Isso que agora pensamos adverte para o fato de que a pergunta “Por que vocês escrevem?” pode trazer consigo uma finalidade embutida, uma finalidade que se encontraria para fora e para além do próprio escrever. Os escritores, os autênticos escritores – é preciso que se ressalte isso – não escrevem para nada. São, de fato, inúteis, imprestáveis. Somente aqui damos razão ao senso comum e exigimos que isso permaneça assim, pois nesse “não escrever para nada” encontra-se toda a liberdade do escritor, todo o seu caráter voltado para a obra que quer se fazer presente, que quer nascer. Deixar-se ser tomado por aquela pergunta inicial, deixar-se ser tomado por uma finalidade anterior ao próprio escrever é, sobretudo, não deixar que a obra apareça, mas simplesmente crer que ela seja o resultado da ação de um sujeito que acredita que ele e somente ele é quem determina plenamente a sua criação. Caso acreditássemos na veracidade desta última afirmação, teríamos que acreditar também que todo escritor já é escritor antes mesmo de escrever. Mas, se ele é escritor antes de escrever, como responder a pergunta “Por que vocês escrevem?” com o simples e incômodo “Eu só sei fazer isso”? Não seria mais prudente responder “Porque eu sei escrever”? Qual a diferença entre uma e outra resposta? Há diferença entre elas?

Há diferença entre estas respostas. A diferença é, aliás, gritante! Saber escrever é uma coisa, mas só saber escrever é outra bem diferente! “Só saber escrever”, diferentemente da outra resposta, aponta para uma única ação, enquanto “saber escrever” não exclui outros “saberes” e nem confere a este determinado saber uma exclusividade.

“Só sei escrever” exclui e, por isso, é exclusivo. Pode-se dizer, no âmbito da perspectiva utilitarista, que quem só sabe escrever, ainda mais numa sociedade que exige que o indivíduo possua saberes diversificados, está, de alguma maneira, excluído do todo, do convívio maior com ela.

Quem diz “Só sei escrever”, portanto, está irremediavelmente fora, à parte, à margem daquilo que realmente se vive no convívio da sociedade. O escritor que diz que escreve porque só sabe escrever não passa de um marginal. Para que isso se confirme, basta notar o que é vendido nas livrarias e o que se ensina nas salas de aula de nosso país.

Nas livrarias só vendem, de uma maneira geral, *Best Sellers*, isto é, livros que são feitos para o mercado, para o agrado de todos. Aí é preciso saber escrever bem e, com isso, atingir um objetivo: Vender. Os grandes escritores, os tradicionais, além dos bons nomes que surgem, são tidos como chatos e como aqueles que não falam o que os jovens querem ouvir. Vejam a que ponto chegamos! O escritor deve escrever aquilo que o mercado pensa que o jovem precisa ouvir. Ele escreve para moldar um tipo de jovem de acordo com o que o mercado quer.

Nas salas de aula não é diferente. O professor ensina os chamados autores clássicos porque estes caem no vestibular. Neste sentido, tudo se justifica. O que pode ser extraído nestes autores para a construção da vida dos jovens nem é levado em consideração. Eles são estudados no âmbito de uma história da literatura e são analisados por comparação com outros autores e com outras épocas. Por isso nem há propriamente a necessidade de serem lidos (Vejam só a abundância de resumos expostos na Internet!). Comumente só precisamos saber de sua existência e enquadrá-los na história. Com isso, eles se tornam um peso a mais (e desnecessário) na grande cadeia de conhecimentos que os alunos precisam obter.

O que é preciso que se diga ainda é que nem sempre aquele que sabe escrever é capaz de escrever “certo livro”. Quem diz isso é o poeta João Cabral de Melo Neto. Ouçamos a segunda parte de seu poema de nome “O postigo”:

O que acontece é que escrever
é ofício dos menos tranquilos:
se pode aprender a escrever,
mas não a escrever certo livro.

Escrever jamais é sabido;
o que se escreve tem caminhos;
escrever é sempre estrear-se
e já não serve o antigo ancinho.

Escrever é sempre o inocente
escrever do primeiro livro.
Quem pode usar da experiência
numa recaída de tifo?³

O que nos interessa, por agora, são os dois últimos versos da primeira estrofe. Vamos repeti-los:

se pode aprender a escrever,
mas não a escrever certo livro.

3. NETO, João Cabral de Melo. Agrestes. In: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, pp. 584-585.

Eis aí a contundente resposta àqueles que respondem a pergunta “Por que vocês escrevem?” com um sonoro “Porque eu sei escrever”. De acordo com João Cabral, poderíamos, então, muito bem dizer o seguinte: “Tudo bem! Você sabe escrever direitinho! Mas isso não dá a você o direito de escrever certo livro”.

Duas perguntas sobressaem daí: 1) O que significa “ter direito” a escrever certo livro? 2) O que João Cabral quer dizer com “certo livro”?

Talvez, procurando entrar no âmago dessas perguntas, possamos compreender melhor a resposta “Só sei fazer isso”.

Para tanto, comecemos com a segunda pergunta: O que João Cabral quer dizer com “certo livro”?

O poema “O Postigo” compõe-se de quatro partes. No entanto, além da segunda parte que apresentamos acima, interessa-nos também uma passagem da primeira e uma passagem da quarta parte. Na primeira parte, mais precisamente na segunda estrofe, o poeta nos diz que “não há nada de hostil” em querer parar de escrever – pois ele se encontra em idade avançada e já pesam as dificuldades. Além disso, segundo o poeta, “poucos foram tão bem tratados/ como o escritor dessas plaquetes/ que se escreviam sem mercado”. Já na quarta parte, na primeira estrofe, logo nos dois primeiros versos, o poeta diz que voltaria a escrever, “não a pedido do mercado”.

Ora, o que se põe em questão com essas duas passagens é a contraposição entre a ideia de um escrever necessário e autêntico (sincero e que vem de si mesmo) e aquela ideia de que tal ação poderia ser conduzida pelo mercado. Mais drástico ainda, e que vem ao encontro de nosso interesse, é o fato, já exposto na primeira estrofe, de que o escritor escrevia sem mercado. O que significa “escrever sem mercado”? Qual editora bancaria um escritor que não tem mercado? Mais ainda: O que faz com que um escritor continue escrevendo sabedor de que não tem mercado? É radical que João Cabral nos diga que voltaria a escrever, “não a pedido do mercado, /se escrever não fosse de nervos, /fosse coisa de dicionários”.

Como assim? Escrever, além de precisar ser livre com relação ao mercado, não é coisa de dicionários? Espero que um professor, que vive falando da necessidade de ensinar regras e gramáticas, acreditando que tudo se cumpra nisso, jamais se depare com esse verso de João, pois poderia muito bem acontecer que não soubesse mais o que fazer de sua atividade.

O que João Cabral quer nos dizer é que escrever não é para qualquer um, mas para aquele que cai em experiência. Aquele que cai em experiência é aquele que pode vir a escrever certo livro.

No entanto, afirmamos: Só cai em experiência aquele que é inocente, aquele que não guarda consigo o escrever como uma finalidade para fora e para além dessa atividade e que, além disso, abre sempre mão do já escrito em nome de uma necessidade de refazer um caminho em direção ao que há ainda a escrever. É por isso que o poeta diz que

Escrever é sempre o inocente
escrever do primeiro livro.
Quem pode usar da experiência
numa recaída de tifo?

Cada livro é, por assim dizer, o resultado de uma nova experiência. Mas uma experiência tão nova e tão radical que já não nos cabe mais usar da experiência anterior como bengala. Ela não serve para mais nada, pois

Quem pode usar da experiência
numa recaída de tifo?

Experiência fala de limite, de situação fundamental, que põe o homem na abertura mais própria de seu modo de ser. Em meio a toda possibilidade de ser e de não ser, eis que um certo livro se dá, aparece. Um certo livro é o resultado de uma experiência de fundo, de uma experiência toda enraizada na vida. Ele é o próprio espelho da vida se fazendo vida. É o viver em seu processo de realização – a vida da vida – que se revela em um certo livro. Por isso é extremamente doloroso para o poeta, entrado em anos, que se exponha mais uma vez à experiência. Pois não dá para ele escrever certo livro só a pedido do mercado. É preciso, antes, que se caia novamente em experiência e que, sobretudo, se esteja exposto aos caminhos que vão se abrindo e que exigem novos alicerces.

Mas o que significa “cair em experiência”? O que é “experiência”? No livro *La idea de principio em Leibniz*, de José Ortega y Gasset, mais precisamente no §19, o filósofo nos diz que experiência, *empeiria*, vive da raiz *per*, que na língua germânica se diz *fahr*, daí *Er-fahrung*. *Fahren* é viajar e *per* possivelmente esteja articulado a *peritus*, aquele que é hábil em alguma coisa e que, por isso, lança-se no risco, em perigo, *periculum*.

Além disso, Ortega nos diz ainda que, em seus estudos, experiência tem a ver com *peiro*, *portus*, porto e porta. *Portus* e *pórus* dizem a saída. “A saída que, caminhando por uma montanha, encontramos”⁴. No caso do mar, quando da entrada em uma enseada, temos o porto. “O caminho que conduz ao porto, *portus* ou saída, é o *opportunus*”⁵. *Opportunus* é o que oferece uma saída, uma

4. ORTEGA Y GASSET, José. *La idea de principio em Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 150.

5. Idem.

abertura; é o que é oportuno, a oportunidade. Daí que cair em experiência é a oportunidade, a hora oportuna, a hora certa em que, em viagem – no seu sentido originário de estar lançado no mundo – caminhamos sem caminhos previamente estabelecidos, “por terras desconhecidas e sem guia prévia, o *hodós*, sem o *méthodos*”⁶.

Cair em experiência é, portanto, um dispor-se à criação em atenção a uma hora oportuna em que o que se sente é o estar lançado no aberto de caminhos imprevisos que vão se abrindo à medida que se caminha, no âmbito mesmo de uma ação realizadora, em que se é tocado pelo real em seu processo de realização de realidade.

“Eu só sei fazer isso” significa, portanto, que estou todo disposto e todo exposto a novas experiências através das quais novos livros poderão emergir de regiões antes inimaginadas, pois

Escrever jamais é sabido;
o que se escreve tem caminhos;

“Eu só sei fazer isso”, ou seja, abrir mão do já sabido, do antigo ancinho, arriscando-me em novos caminhos. “Eu só sei fazer isso”: Lançar-me novamente no escrever para poder, mais uma vez, vir a ser quem eu sou, a saber, um escritor.

Não sou eu um escritor antes da experiência que me dispõe a escrever. Antes eu me vejo em experiência e a partir dela advém a possibilidade de tornar-me um escritor.

Diante disso, retornamos agora a outra pergunta: O que significa “ter direito” a escrever certo livro? Só tem direito a escrever certo livro aquele que se entrega à experiência e carrega consigo a impossibilidade de abandoná-la em tudo o que faz. Toda a existência passa a ser constituída a partir da experiência. A experiência abre um fazer e, com ele, a impossibilidade de realizar-se fazendo outra coisa diferente daquela que se abriu. Essa impossibilidade se funda numa necessidade vital que puxa o poeta para a dinâmica do escrever. Só tem direito a escrever certo livro aquele que participa dessa dinâmica no âmbito de uma necessidade vital. Quem não sente o peso disso não pode se perguntar honestamente aquilo que Rilke perguntou em uma de suas cartas ao jovem poeta: Morreria se não escrevesse? É justamente na hora mais silenciosa, quando tudo está quieto, serenado, que esta pergunta pode ou não ser feita. Se puder ser feita e respondida com um tremendo “sim”, conforme disse Rilke, é

6. Idem.

preciso construir toda uma vida de acordo com essa necessidade.

Só assim entendemos que João Cabral tenha sido diplomata. Ele nos diz que foi diplomata para poder entregar-se à poesia. Diz ele também que a diplomacia ofereceu-lhe tempo para produzir. A diplomacia era a sua ocupação, mas a poesia a sua plena realização.

“Eu só sei fazer isso” significa, então: Toda a minha vida está definitivamente marcada por essa atividade a qual me entrego diariamente. Mesmo que eu tenha que dar conta de outras ocupações, só sinto verdadeiramente a felicidade, a plenitude de meu ser, quando delas me libero para entregar-me exclusivamente àquela que está para além e acima de todas as outras.

“Eu só sei fazer isso”, diz Beckett. Tal exclusividade expõe o seu não poder fazer outra coisa a não ser isso. Mais: expõe, de acordo com Agamben e sua interpretação de Aristóteles, um não poder fazer e um poder não fazer, não só no âmbito da ação de escrever, como também no âmbito das demais atividades.

“Eu só sei fazer isso” traz consigo todo um poder ser (fazer), mas também um poder não ser (fazer). Beckett é em potência um escritor. Mas o é justamente porque traz consigo uma privação (*steresis*). O seu poder não fazer outra coisa a não ser escrever é conduzido por um sentido que já se faz presente no próprio poder ser, na potência. Da mesma maneira esse “poder não” está presente em tudo aquilo que faz e ainda mais no próprio escrever. Ele escreve, mas poderia não escrever. É o escrever que, para Beckett, apresenta a realidade. Falando melhor: A realidade é escrever, aparece como escrever. Mesmo nos momentos em que Beckett não escreve, em que exerce o seu poder não escrever, todo esse “poder não” encontra-se fundado em um poder ser. É toda uma vida que se constrói para essa atividade que é o escrever.

A grandeza da resposta de Beckett situa-se no fato de que ela se faz diante de um limite que é imposto por um “não poder” e por um “poder não”, pois, como nos diz Agamben, “não apenas a medida do que alguém pode fazer, mas também e antes de tudo a capacidade de manter-se em relação com a própria possibilidade de não fazê-lo define o estatuto de sua ação”⁷.

Agamben acentua, desde a leitura que faz do livro IX da *Metafísica*, de Aristóteles, esse “não poder” e esse “poder não” como algo que se encontra no âmbito de todo poder, da potência propriamente dita. Diz-nos Aristóteles, na tradução de Agamben: “A impotência [*adynamia*] é uma privação contrária à potência [*dynamis*]. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo [de

7. AGAMBEN. Sobre o que podemos não fazer. In: *Nudez*. São Paulo: Autêntica, 2014, p. 72.

que é potência]”⁸. Justamente pensando essa passagem de Aristóteles é que Agamben chega a definir o homem como “o animal que pode a sua própria impotência”⁹.

Numa discussão com Deleuze e com a modernidade, ele chega, inclusive, a afirmar que o mais grave na operação do poder não é afastar o homem de sua potência, mas, sobretudo, daquilo que não pode fazer, ou melhor, daquilo que pode não fazer. O homem moderno, diz Agamben, “crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial ‘não há problema’ e o seu irresponsável ‘pode-se fazer’, exatamente quando deveria, ao contrário, dar-se conta de ser entregue em medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu o controle”¹⁰.

Talvez seja este “dar-se conta” de sua impotência a origem do “problema” de Beckett e que o leva a dizer “Eu só sei fazer isso”. Justamente por sentir-se de posse de uma privação, todo o seu poder ser e poder não ser se abre em seus afazeres. É o que em *A potência do pensamento* Agamben nos leva a refletir: “O homem é o senhor da privação porque mais que qualquer ser vivo ele é, em seu ser, destinado à potência”¹¹.

Neste sentido, como não pensar em Herman Melville e em seu *Bartleby, o escrevente*? Como não dar margem ao eco de um “preferia não” várias vezes repetido por Bartleby? Como não pensar que o “preferia não” não está relacionado a um “poder não”?

Da mesma maneira que o “preferia não” de Bartleby pode ser visto como uma espécie de suportar a dor de um poder não se entregar ao “tudo pode ser feito”, a resposta de Beckett também não poderia ser vista desta mesma perspectiva, a saber, da suportação? O que está em jogo aí? Resposta: A posição inflexível de que ele age de acordo com o seu poder ser e seu poder não ser. Tanto Bartleby como Beckett não se dobram “àquela flexibilidade que é hoje a primeira qualidade que o mercado exige de cada um”¹².

No entanto, diferentemente de Bartleby, cuja ação encontra-se suspensa naquilo que Agamben vai chamar de “pura potência”, Beckett nos diz “Eu só sei fazer isso”, a saber, escrever.

Diante disso, refletindo acerca da época histórica em que vivemos, dispostos à sua compreensão, perguntamos por fim: Como reunir esforços no sentido

8. Idem, p. 72. Trata-se de uma referência à *Metafísica*, 1046a, 29-31)

9. Idem, p. 72.

10. Idem, p. 72.

11. AGAMBEN. A potência do pensamento. In: *A potência do pensamento – Ensaios e conferências*. São Paulo: Autêntica, 2015, p. 249.

12. AGAMBEN. Sobre o que podemos não fazer. In: *Nudez*. São Paulo: Autêntica, 2014, p. 72.

de, a partir da experiência, podermos, tal como Beckett, afirmar que “Eu só sei fazer isso”?

Paraíba do Sul, 12 de junho de 2016.

Breves considerações sobre o Mito da Caverna, de Platão

Nayara Cristina Pereira Nunes¹

Resumo

O trabalho ora proposto pretende, de maneira bem introdutória, pensar o sentido do Mito da Caverna, de Platão, a partir dos estágios que conduzem o prisioneiro do interior da caverna para o seu exterior e, posteriormente, fazendo com que o mesmo retorne ao seu ponto de partida.

Palavras-chave: Paideia, Verdade, Ideia, Luz e Sombras

Abstract

The proposed work, briefly introduced, intends to think the meaning of the Allegory of the Cave, from Plato, from the level where the prisoner is led from the inside to the outside of Cave and, lately, leading him back to the starting point.

Keywords: Paideia, Truth, Idea, Light and Shadows

O mito da caverna, criação de Platão, é de suma importância para a compreensão do processo de formação do humano. Neste trabalho, será feita, de maneira preliminar, uma análise de cada etapa correspondente à alegoria e sua relação

1. Graduanda de pedagogia e bolsista PIBIC da UFRRJ.

com a educação (*Paideia*), *Idéia* e Verdade (*alétheia*). *Paideia* é o movimento de educação/formação do homem, todo o processo de estar na caverna, sair dela, entrar em contato com o mundo das ideias e retornar para a caverna. Segundo Glória Ribeiro, para um melhor entendimento, faz-se necessário dividir o mito da caverna em estágios, mas vale ressaltar que todos esses estágios não devem ser superados e esquecidos, devem andar juntos, pois todos fazem parte do movimento de falta de educação para a educação levando em consideração que o que está em destaque é o prisioneiro liberto para o mundo exterior, sua ascensão e retorno ao interior da caverna – movimento de descida.

O primeiro estágio, no interior da caverna (mundo subterrâneo), se dá onde os prisioneiros estão todos acorrentados e olhando somente para a frente, quando enxergam as sombras dos objetos e das pessoas que passam pelo caminho atrás deles. É uma “proximidade que impõe distância”, pois apesar de estarem em contato com as sombras, estão distantes do sentido delas, ou seja, a caverna pode ser interpretada como uma periferia (distante do centro). A caverna é dotada de um jogo de luz e sombra onde há uma tensão entre as duas. A sombra tem o poder de iludir através da luz, que possibilita o real, mas também dissimula. Esse jogo de luz e sombra gera nos prisioneiros a morada em um ambiente caracterizado como a não-verdade, podendo assim considerar que o mundo da caverna não é falso, é uma parte da realidade. O nosso cotidiano, por exemplo, é uma esfera para o esquecimento, onde este não pode se calcificar, e é por esse motivo que os estágios pelos quais o prisioneiro passa precisam estar juntos a ele, necessitam estar sendo reconquistados a todo o momento. Por conta de os prisioneiros estarem em contato com essa familiaridade, assim como nós, quando não paramos para refletir sobre o nosso cotidiano, desencadeia o que é chamado de relação superficial com as coisas, desprovidas de um fundamento. Diante disso, podemos até mesmo dizer que os filósofos se assemelham às crianças, onde ambos não se conformam com as coisas dadas e estão sempre questionando o sentido delas, enquanto as outras pessoas permanecem na superficialidade em relação ao seu cotidiano. Com isso, temos que a profunda relação dos agrilhoados com as sombras nos faz afirmar que há algo nas sombras que prende, que promove o esquecimento de seu fundo, pois as sombras e a luz se dão como uma unidade no âmbito de uma necessidade em que uma não existe sem a outra. O distanciamento do total contato com as sombras será desmembrado no segundo estágio.

O segundo estágio, “liberdade para as sombras”, caracteriza-se pelo fato do prisioneiro ser solto e forçado a voltar-se para trás. Porém, essa liberdade não

é uma liberdade total e sim um grau de liberdade, é uma espécie de encontrar-se “livre de”, isto é, do mundo com o qual vivia até então. Por estar em uma situação de comodidade, chega a determinado ponto em que algo precisa acontecer para que ele (o prisioneiro) seja forçado a voltar-se para trás, no sentido possibilitador de uma reflexão. A reflexão é tomada aqui como um estado de flexão, em que as coisas se voltam novamente contra aquele que se desprende do mundo das sombras. Segundo Heidegger, o que permite isso é o que ele denomina de “disposição de humor”. O prisioneiro precisou sentir-se em contato com essa disposição que está vinculada à sua situação. Quando o prisioneiro é libertado de forma inesperada, ele sente dores. Além da dor física (de ardência nos olhos por estar em um primeiro contato com o lume de fogo), também predomina a dor emocional (de ver que o mundo que ele vivia não é o mundo onde as coisas são as mais desveladas). Trata-se aqui da dor de perder o seu mundo.

É nesse instante que o prisioneiro encontra-se em aporia (sem saída) e sente vontade de retornar para a caverna. Percebe-se, então, que todo esse processo é doloroso, o prisioneiro cai, se levanta, sente vontade de retornar... Justamente pela não aceitação de que o mundo subterrâneo não é tudo o que se achava que era, é apenas uma parte da realidade. A liberdade, às vezes, pode gerar medo, angústia, caracterizada pela perda e esvaziamento de todas as certezas junto as quais, antes, o indivíduo, agora libertado, se apoiava. Para que seja concretizada essa manifestação do mais desvelado, será preciso uma liberação, um afastamento daquilo que já é familiar, desprender-se de tudo o que está relacionado ao mundo subterrâneo, como as crenças e valores, enfim, o cotidiano ao qual o prisioneiro pertencia. Mas esse desprendimento não surge a partir de um querer puro e arbitrário do humano, é um tipo de *páthos* (paixão, sensibilidade) necessário para o afastamento do conforto, da caverna. O movimento de liberação é algo que deve vir de dentro da mesma existência cotidiana, do próprio prisioneiro. É seguindo o sentido (*lógos*), a partir dessa disposição, que o prisioneiro pode despertar para a aparição do real. O prisioneiro se encontra neste momento “livre de”, ou seja, livre dos grilhões que o mantinham preso, distante da condição de uma relação com o mundo exterior. Para alcançar a condição de estar “livre para”, ele necessita ainda de uma liberdade para a luz, que será o tema para a compreensão do terceiro estágio da alegoria da caverna.

O terceiro estágio, onde há uma saída do escuro para o mais claro, faz com que o prisioneiro crie uma habitação, um enraizamento, e isso exige um certo período de tempo para que possa seguir em direção ao encontro do sentido

através do suporte necessário, conquistando, assim, aos poucos, as ideias. Essa liberdade para a luz é um deixar ser, deixar-se conduzir e cair em experiência, estar à disposição do mais desvelado. Ao lançar-se em direção ao mundo exterior, além das dores e do primeiro contato com a luz, o prisioneiro, através da habitação, olharia primeiramente com mais facilidade as sombras, em seguida os objetos e pessoas refletidos na água e, por último, os próprios objetos. Tanto o mundo subterrâneo quanto o mundo exterior carregam consigo uma proporção, são simétricos uns aos outros, e o grande destaque deste terceiro estágio é a mediação. A mediação é um entre ser, estar entre a certeza das sombras e a incerteza da luz do lume de fogo. A função da mediação é contrapor a ideia do que é imediato, ou seja, ela não interfere, é um estar entre dois se fazendo sempre por meio de algo; a saída do prisioneiro da caverna para o mundo das ideias não pode, em nenhum momento, ser imediata e sim mediada, pois o que persiste é a adaptação em cada estágio em direção à formação. Da mesma maneira que há o jogo de luz e sombra, há também o jogo entre sensível e inteligível, ou seja, jogo entre os sentidos e a razão. Uma coisa é olhar (o que acontece no mundo sensível, a caverna) e outra é ver (mundo inteligível, mundo exterior); a ideia faz com que o homem veja a multiplicidade dos objetos desde uma unidade de sentido.

Faz-se necessário, no mundo inteligível, sentir o processo de entificação (das coisas se fazendo coisas, da realidade se realizando) na esfera do pensamento, estando sempre em contato com o caminho que vai da falta de educação até à *Paideia*, caso contrário as coisas mostram-se sempre de maneira petrificada e, na dinâmica dessa luta, o senso comum sempre se encontra a todo instante tentando trazer o prisioneiro para o seu seio. A nossa necessidade de continuar uma leitura sem ninguém nos obrigando a exercer tal atividade é uma reivindicação em busca da essência, e é isso o que precisa estar na alma do prisioneiro, a busca própria, apropriada e apropriadora pelas coisas mais originárias.

O que Glória Ribeiro reforça neste terceiro estágio é o nosso olhar em relação às coisas, sempre pobre e pouco. A única unidade que pode conferir um caminho ao prisioneiro é este grau de liberdade causado pela luz. Porém, deve-se salientar que a luz é como a verdade na Filosofia, ela possibilita, mas também dissimula no mesmo âmbito, causando uma espécie de falha quando há uma tentativa de se atingir o essencial, e sem perceber acabamos por enunciá-la. Segundo Heidegger (2003) e citado por Ribeiro (20013, p.116)

Nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra. Onde falta alguma coisa, há interrupção, ruptura, rompimento. Interromper uma coisa

é retirar dela alguma coisa, é deixá-la falhar. Faltar significa falhar. Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é que confere ser à coisa.

Enunciar uma coisa é algo mais radical. A palavra diz a coisa, o que ela é, seu conceito. Para Platão, o que garante a essência das coisas é o Bem (ideia das ideias), o que dá sentido a elas. As coisas, para o prisioneiro, precisam ser apresentadas; o apresentar é o mais originário do que o representar e o enunciar. O poeta não faz poesia porque quer e nem quando quer, é preciso que ocorra uma apresentação e, para que a apresentação se dê, é necessário que tanto o poeta quanto o que ele deseja escrever, expressar, estejam dispostos e conectados através do *lógos*. Essa conexão entre a disposição e o ser não pode se desfazer, mesmo havendo a possibilidade de esquecimento enquanto ocorre o retorno para a caverna, que será compreendido no quarto e último estágio.

O quarto estágio é onde ocorre o retorno do prisioneiro liberto para a caverna. O prisioneiro não pode permanecer no mundo exterior porque este não é o lugar dele, ninguém consegue permanecer no mundo das ideias, somente os deuses que sabem de todas as coisas. O mundo exterior é atemporal e o homem não é eterno; é devido a isto que, ao retornar para sua habitação antiga, o prisioneiro não pode voltar a ter as crenças que antes possuía; e, considerando que ele precisa esquecer, todo movimento precisa ser sempre reconquistado, pois até aquilo que é mais desvelado pode ser perdido. Apesar de tudo isso, a alma dele não retorna ao estado primário de deseducação.

O que garantiu ao prisioneiro a liberdade no terceiro estágio foi a angústia, a perda e o esvaziamento ao se desprender das certezas que ele possuía na caverna e das próprias verdades as quais ele entrou em contato no mundo exterior. O retorno à origem, a descida, é onde o prisioneiro liberto está pleno de possibilidades de decadência. A disposição discutida no segundo estágio, aquilo que desencadeou a partir dele próprio a busca pela essência das coisas e o que ele aprendeu, o que o move, também pode ser esquecido. O homem está sempre em falta consigo mesmo e precisando reconquistar também aquilo que o levou ao movimento de educação propriamente dito. Pode-se constatar que o primeiro elemento da educação é a própria solidão, solidão porque não há como obrigar uma pessoa a fazer algo ou se empenhar em alguma tarefa se esta não estiver disposta a realizá-la. Isso resultaria em algo superficial e, portanto, precisaria haver um querer. Esse querer é um querer inicial que se transmuta em um deixar ser onde não há mais uma vontade, um controle, mas, antes, algo que encaminha o homem no sentido de exigir dele uma transformação do

espírito (*metanoia*).

Agora, no quarto estágio, quando percebe que o mundo exterior não é o seu lugar, o prisioneiro reflete novamente. Reflete sobre seu antes “livre de” dos grilhões e agora em um âmbito onde está “livre para” o sentido. O filósofo está sempre nesse conflito entre interior e exterior, ele encontra-se em meio a esses dois mundos. O homem é um ser aberto para possibilidades (em Heidegger isso é nomeado com a palavrinha *Dasein* – ser aí- no mundo), cujo caminhar determina o vir a ser o que ele é, onde a disposição provém da própria alma e para ela retorna. O papel do prisioneiro é levar os outros que habitam a caverna a trilhar o mesmo caminho que ele, levá-los a entender e se dispor ao sentido da liberdade para a formação do espírito.

Segundo Nietzsche (1983), citado por Glória Ribeiro (2013, p.123)

O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: O que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*.

A passagem de Nietzsche afirma o que exatamente precisa ser observado na análise da alegoria da caverna. O processo de formação do humano é contínuo, necessita ser feito e refeito. E ao constatar que o mundo da caverna é o “menos desvelado”, além de a alegoria ajudar a compreender que o movimento se faz desde o menos desvelado até o mais desvelado, o que importa é o caminho no interior do qual o prisioneiro percorre e percebe que os quatro pilares presentes nesse caminho são a solidão, a transição, o ocaso e a perda. A ênfase não é totalmente no produto, o que Nietzsche chama de meta, e sim no processo: o cair, o levantar, e a vontade de retornar, sendo todas essas ações partes constituintes do percurso até à compreensão das coisas em sua essência.

Referências Bibliográficas

- [1] CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- [2] COSTA, Affonso Henrique Vieira da. *Sócrates in Manual de iniciação à filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- [3] DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.

-
- [4] HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In *_. Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- [5] MOSSÉ, Claude. *O Processo de Sócrates*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- [6] PLATÃO. *O banquete – Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Pará: Edufpa, 2001.
- [7] RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. *O Exercício do filósofo: A Experiência da solidão e os limites da linguagem no livro VII da República de Platão*. Rio de Janeiro: Revista Teias, v 14. n.32, p. 101-128, 2013
- [8] .ROBINSON, Dave; GROVES, Judy. *Entendendo Platão*. Tradução de Kelly Koide. São Paulo: Leya, 2013.

Niilismo e hermenêutica segundo Gianni Vattimo

Alexandre Gonçalves Barbosa¹

Resumo

Tendo Nietzsche como o grande nome recordado quando dizemos niilismo, e Heidegger quando dizemos hermenêutica, Vattimo segue na proposta de buscar os delineamentos de uma perspectiva de pensamento concebida por ele como *pensiero debole*. É na busca de uma coadunação entre ambos conceitos que ele parece traçar seu caminho para alcançar um “novo” na filosofia que se distancie daquele *novum*, tido como um fundamento metafísico.

Palavras-chave: niilismo; hermenêutica; fim-da-modernidade.

Abstract

Being Nietzsche the great name remembered when we say nihilism and Heidegger when we say hermeneutics, Vattimo seeks the designs of a perspective of thought conceived by him as *pensiero debole*. It is in the search for a coadunition between both concepts that he seems to trace its way to achieve a "new" philosophy that distances himself from that *novum*, regarded as a metaphysical foundation.

Keywords: nihilism; hermeneutics; end-of-modernity.

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ.

No presente texto, objetivamos realizar uma abordagem preliminar acerca de temas importantes para a elaboração teórica do filósofo italiano Gianni Vattimo.² Tais temas são também consideráveis quando dizemos dos tempos contemporâneos da filosofia; são eles o niilismo e a hermenêutica. Sabemos das inúmeras produções acadêmicas acerca de tais temas, mas consideramos que a abordagem a partir do autor italiano ainda é novidade para o estudo filosófico no Brasil. Assim, portanto, justifica-se nosso interesse em pesquisar em tais bases aquilo que muitos de nós diríamos como já conhecido.

Para Vattimo, a hermenêutica tornou-se uma espécie de *koiné* da cultura ocidental moderna. Isto significa que ela funciona como um idioma comum que possui vários traços, como o bíblico, o jurídico, o literário; além disso, une vários filósofos em um sentido genérico e amplo, tais como Heidegger, Gadamer, Ricouer, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, Lévinas e Wittgenstein, todos unidos por uma atmosfera comum (VATTIMO, 1999, p. 13).

Mesmo descrevendo vários autores que podem figurar entre os membros da linha hermenêutica como *koiné*, Vattimo não tem o objetivo de realizar uma sistematização da própria hermenêutica a partir desse ponto. Isso porque tal tarefa parece não suprir as necessidades e mostra-se vaga e fútil por tentar ponderar diante de tamanha diversidade de autores.

Outro ponto que Vattimo descarta em sua análise sobre a hermenêutica é a de buscar/recorrer à essência da própria teoria da interpretação. De acordo com o filósofo de Turim, “ninguém possui o título ou a marca de fabricar teorias, menos ainda de uma teoria como aquela que estamos falando, que nasce mesmo para afirmar – para dizer pouco – os direitos da interpretação.” (VATTIMO, 1999, p. 14). O que caracteriza o direito de tal teoria é a liberdade para realizar uma reconstrução de ‘dados de fato’ históricos, bem como obras e filosofias, não descartando que tal atitude traz em si risco e responsabilidade. Tal gesto livre não tem a pretensão de se estabelecer como uma interpretação fiel, ou até mesmo a mais fiel, às ideias do próprio autor de determinado texto (ou

2. “Gianni Vattimo é considerado um dos maiores expoentes da filosofia contemporânea. Nasceu em Turim em 1936. Foi aluno de Luigi Pareyson na Universidade de Turim e de H. –G. Gadamer na Universidade de Heidelberg. Em 1964 começou a ensinar estética na Faculdade de Letras e filosofia da Universidade de sua cidade natal, tornando-se mais tarde seu decano. Foi professor-visitante em inúmeras universidades americanas: Yale, Los Angeles, New York University e State University de Nova York. Doutor *Honoris causa* das Universidades argentinas de Palermo e La Plata, e Madri, na Espanha. Vice-presidente da Academia da Latinidade. Escreveu inúmeros livros e artigos. Colaborador em diversos periódicos na Europa, dentre os quais destacam-se *La Stampa*, *La Repubblica*, *L’Unità* e *El País*. Exerceu também a militância política. Primeiramente como membro no *Partido Radical*; seguido da Aliança por Turim, e, por último, entre os Democratas de Esquerda no Parlamento Europeu, abandonando o partido em 2004.” (TEIXEIRA, 2009, p. 376).

filosofia) a ser interpretado, mas de ressaltar um compartimento de ideias que pode produzir ainda muito mais.

Diante disso, nosso filósofo ressalta a popularidade da hermenêutica, por possuir diversas ramificações, mas afirma que a hermenêutica moderna se mostra muito mais filosófica do que qualquer outra forma. Mas o que significa hermenêutica na elaboração de Vattimo? E qual a razão de ter uma vocação niilista? A tais questões o próprio Vattimo responde, dizendo que

Por comodidade expositiva, porém também – como se observará – por muitas substanciais razões teóricas, definimos hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco dos problemas e soluções elaborados por estes dois autores, pode-se muito coerentemente colocar todos os aspectos e diversos caminhos seguidos pela hermenêutica no curso do nosso século. (VATTIMO, 1999, pp. 14-15).

Aproximar Heidegger e Gadamer? A tese de Gianni Vattimo parece muito mais a de colher os elementos mais significativos de ambos, a saber: a ontologia e a ‘linguisticidade’ (*Sprachlichkeit*). Em Heidegger, mesmo com a ênfase que a segunda fase de seu pensamento dá à linguagem, o problema ainda continua pensado a partir do ser, da ontologia. E em Gadamer, a interpretação, acima da ontologia, se dá no amplo horizonte da linguagem que ultrapassa os limites da metodologia científica. Acerca de ambos autores, Vattimo segue a reflexão de Habermas, que afirma que Gadamer teria ‘urbanizado a província heideggeriana’; porém o caráter metodológico de tal urbanização não deve desconsiderar os aspectos ontológicos.

Para nosso autor, o problema da *koiné* é não levar em consideração os aspectos ontológicos em termos heideggerianos, ou seja, descarta aspectos que propiciam uma reflexão acerca do esquecimento do ser. A crítica é justamente ao fato de que a teoria da interpretação de Gadamer – que afirma que toda experiência da verdade é uma experiência interpretativa – tornou-se uma banalidade, generalizou de tal maneira a hermenêutica que ela se tornou *koiné*.

O problema de tal característica – *koiné* – está no fato de ela ainda possuir os elementos da metafísica; em síntese, a mesma pretensão de ser uma interpretação objetiva e final da existência humana (PECORARO, 2005, p. 93). Vattimo afirma a precariedade de tamanha ambição, dizendo que

É necessário levar a sério a contraditoriedade desta pretensão, desenvolvendo, no caso dele, uma reflexão rigorosa sobre historicidade da hermenêutica também no sentido objetivo do genitivo. A hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histó-

rica. (VATTIMO, 1999, p. 19).

O apelo a uma hermenêutica não metafísica encontra substrato no anúncio da morte de Deus, mas tal evento não deve rejeitar a tese nietzschiana que afirma 'não há fatos, somente interpretações e isto já é uma interpretação'. Tal movimento combinatório de teses (morte de Deus e não há fatos, apenas interpretações) propicia o distanciamento de uma conclusão prévia que afirma que Nietzsche, ao dizer da morte de Deus, faz uma descrição objetiva dos fatos. Mas Nietzsche não descreve objetivamente a não existência de Deus, e sim *anuncia* sua morte. Tal conclusão perde força, pois é necessário atentar para o caráter de anúncio; o anúncio não é uma narrativa dos fatos mesmos que afirma que Deus não mais existe objetivamente, mas uma interpretação realizada a partir do registro de eventos históricos que conclui, arriscadamente, que Deus não é mais necessário.

Acerca da interpretação da morte de Deus, Vattimo diz que

A complexidade hermenêutica de tudo isto consiste no fato de que Deus não é mais necessário, revela-se como uma mentira supérflua (mentira exatamente só enquanto supérflua) por causa das transformações que, na nossa existência individual e social, foram induzidas exatamente pela crença nele. (VATTIMO, 1999, p. 19).

Com a morte de Deus morrem também os valores tidos como supremos, morre a própria noção de verdade. Tal perspectiva é importante, pois se a hermenêutica deve distanciar-se da metafísica – e da sua pretensão de objetividade – para ser apenas uma interpretação, ela se torna presa à lógica niilista. É nesse sentido que não se pretende uma essencialidade da interpretação, mas caso se deseje manifestar a verdade da interpretação isso deve ser feito mediante uma resposta à história do ser, interpretada como algo que acontece dentro de um niilismo (VATTIMO, 1999, p. 20).

A hermenêutica se caracteriza, portanto, pelo reconhecimento do aspecto secundário da verdade e da finitude do sujeito. Este sujeito não é portador do *a priori* kantiano, mas se vê em uma realidade histórico-linguística finita, sendo assim, não é capaz de objetivar a verdade, mas apenas interpretá-la dentro de um horizonte herdado.

Considerar uma metateoria hermenêutica constitui-se, portanto, em afastar-se dos delineamentos expostos até agora. Uma metateoria que se pretendesse a essência interpretativa da verdade, pela generalização, seria a recusa em "[...] reconhecer o próprio estatuto de interpretação, a sua radical historicidade (ou seja: a sua ligação com a história do niilismo que, afinal de contas nada mais

é do que a história da modernidade e do seu fim) [...]” (PECORARO, 2005, p. 94).

Como então demonstrar a própria validade da teoria hermenêutica? Vattimo responde afirmando que

[...] o que o hermenêutico oferece como ‘prova’ da própria teoria é uma história, seja no sentido de *res gestae*, seja no sentido de *res gestatorum*, e talvez também, realmente, no sentido de uma ‘fábula’ ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que a desminta) e não como uma descrição objetiva de fatos. (VATTIMO, 1999, p. 22).

A recusa metafísica faz com que a hermenêutica se transforme em uma interpretação, a mais persuasiva, até então, dentro de determinado horizonte histórico; uma interpretação que também deve falar do ser e seu sentido. A história do ser é uma das questões mais relevantes da história da filosofia, e não deve ficar de fora, na acepção de Vattimo. Contra tal tese insurge-se Derrida, para quem não se deve mais falar do ser. O filósofo italiano afirma que tal conclusão é metafísica, no sentido de ser dogmática; é o mesmo sentido que teria se alguém lesse a morte de Deus como a sua não existência objetiva (VATTIMO, 1999, pp. 24-25).

Falar do ser não incorre em um retorno da metafísica, pois tal tarefa deve levar em consideração a noção heideggeriana de *Verwindung* e a compreensão de que o ser é um *sendo* dentro de um horizonte histórico linguístico. Vattimo argumenta que a leitura do problema do ser em Heidegger pode acontecer de dois modos: a partir da visão de uma chamada direita heideggeriana e outra pela dita esquerda. A direita entende a história do ultrapassamento da metafísica como fator propiciador do ‘retorno do ser’, seja em termos apofáticos, místicos, negativos. A esquerda concebe a história do ser como a de um ‘longo adeus’, e de seu enfraquecimento interminável (VATTIMO, 1999, p. 26).

Nosso filósofo se insere na linha da esquerda para permanecer fiel à diferença ontológica, que, se não respeitada, condiciona ou identifica o ser ao ente; o que seria recair na metafísica, até mesmo sem se saber. E é dentro dessa perspectiva hermenêutica da história do ser como um progressivo enfraquecimento que surge o *pensiero debole*.

O *Pensiero debole*

Uma nova perspectiva para se pensar a filosofia atual; esta é uma caracterização do *pensiero debole* que se distancia totalmente da categorização metafísica, até mesmo por não erigir dele mesmo – *pensiero debole* – um conceito forte.

É diante do cenário ilustrado ao longo deste trabalho que tal perspectiva de pensar encontra solo para se estabelecer. O fim da modernidade, a dissolução do sujeito, a hermenêutica de Heidegger e Gadamer, bem como a adoção do niilismo como destino são ingredientes que, somados, permitiram a elaboração filosófica de Vattimo.

O *pensiero debole* distancia-se de toda e qualquer forma de metafísica, ou seja, está fora daquela noção paradigmática que almejava a busca de um *Grund* que funcionasse como balizador de toda existência. Como se distancia de uma noção fundamentalista, tal *pensiero* opõe-se a um pensamento forte.

O pensamento forte, na concepção de Vattimo, entra em crise por volta dos anos oitocentos e novecentos, quando começa a emergir um processo de secularização. Tal processo, também presente na cultura atual, ocasionou o enfraquecimento de inúmeras ideologias, sejam filosóficas, religiosas e/ou científicas. (TEIXEIRA, 2013, p. 115).

A crise, mencionada acima, afetou também a produção filosófica, no sentido de gerar uma descrença nas grandes teorias que buscavam uma descrição da realidade de forma totalizante. A filosofia que, de Aristóteles a Kant, é considerada ‘fundacionista’ encontra um cenário desfavorável. Assim, a “[...] ideia de fundação, observa Vattimo, após Nietzsche, se dissolve. Uma das razões diz respeito à complexidade do mundo dos saberes, tornando inverossímil a existência de um saber que sustente todos os outros saberes de maneira fundante.” (TEIXEIRA, 2013, p. 116).

O avanço das ciências conduz a uma progressiva especialização dos saberes. Tal dado coloca em ‘xeque’ a pretensão totalizante de várias filosofias presentes no decorrer da história, da mesma forma que submetem as futuras elaborações filosóficas a uma cautela discursiva. Os saberes são tantos e tão fragmentados, que se torna impossível saber tudo para explicar o todo.

A evolução das ciências não se constitui como um único golpe à filosofia fundacional; a ela soma-se a teoria da interpretação. A hermenêutica é consciente que existir significa relacionar-se em um mundo com estruturas culturais e históricas socialmente válidas, e que não possuem valor objetivo, estático e definido. O hermeneuta sabe que sua interpretação não possui aqueles *a priori*

eternos, pois a linguagem é um elemento dinâmico e cultural. A hermenêutica, portanto, assume sua vocação niilista pela não possibilidade de tomada de um fundamento.

O fim da modernidade é delineado por Vattimo pela não possibilidade de superação, de busca por um *novum* que funcione como *Grund*. No cenário do pós-moderno, a hermenêutica niilista pode atuar como uma tentativa de pensar, filosoficamente, o mundo atual que também vive o processo de secularização. Para tanto, ela não pode desconsiderar o problema do ser, que perpassa toda filosofia e que a ciência e a técnica não conseguem responder. À ciência e à técnica a hermenêutica também pode auxiliar no sentido de precavê-las das pretensões de suas teorias em se estabelecerem como verdades últimas.

O problema do ser deve provir das raízes heideggerianas. Isso implica que não se deve desconsiderar que Heidegger, na segunda fase de seu pensamento, concebe o *Da-sein* como aquele que habita em um horizonte histórico-linguístico herdado. Não perdendo de vista a ausência de um horizonte fundacional e a metafísica como história do esquecimento do ser, torna-se possível compreender que “[...] o *pensiero debole* tem como ideia motriz ressaltar a teoria do enfraquecimento como caráter constitutivo do Ser na época do fim da metafísica.” (OLIVEIRA, 2004, p. 276).

Em um de seus programas disponíveis no YouTube, Vattimo (2008) afirma que a história do ser é a de um ‘longo adeus’, de um progressivo enfraquecimento, de um perene debilitamento. O ser não é tratado em termos de reapropriação e fundação, mas sim a partir de sua fragilidade.

Pensar em termos de uma razão frágil não implica em dizer dos alcances e dos limites da razão, como empreendeu Kant, mas conduz a uma nova perspectiva para interpretar a realidade e para ser com os outros no mundo. O *pensiero debole* também abre portas para a dimensão ética do viver em comum, pois leva em consideração a variação das culturas em suas formas de interpretar o mundo.

Além disso, o *pensiero debole* se faz sensível à esfera religiosa. Na fase mais tardia de sua elaboração filosófica, Vattimo se dedica a obras acerca da religião, e, para o autor, o cristianismo é um dos herdeiros daquele processo de secularização que mencionamos acima. Para Vattimo, é pela *kénosis* da encarnação que percebemos a dissolução de todas as características metafísicas de Deus para que este se encarne no século.

Em resumo, a aplicação do *pensiero debole* à religião provoca a dissolução dos apoios metafísicos da religião, ou seja, a estrutura dogmática. O cristia-

nismo, a partir de tal análise, se vê despido de toda e qualquer fundamentação supra-histórica. É neste cenário *kenótico* da religião que emerge a *caritas* como uma espécie de imperativo para a vida cristã. O que temos é que “[...] Vattimo resgata o horizonte da *caritas* – que não é conceito ou fundamento racional – mas caminho de sentido cristão da vida.” (PAIVA, 2015, p. 423)

O panorama do *pensiero debole*, que se pretende manter longe de qualquer fundamentação metafísica, impulsiona a uma reflexão acurada acerca da verdade. A verdade constitui-se como um problema ortogonal em toda filosofia e história da humanidade. Pela defesa da verdade muitas guerras foram realizadas, muitas mortes justificadas e muitos crimes legitimados. Ter em mente os termos de uma razão frágil nos conduz – em tempos de intenso acirramento racional acerca de qual argumento se estabelece como palavra última e fundamental – a uma nova atmosfera de vida, na qual a pretensão de descrever o mundo cede terreno para interpretá-lo, respeitando os vários horizontes históricos e linguísticos que o próprio mundo dispõe.

Referências Bibliográficas

- [1] OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos: nihilismo filosófico e crise de linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- [2] PAIVA, Márcio Antônio de. “Da veritas à caritas: a religião depois da religião”. In *Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 1997.
- [3] PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós) modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2005.
- [4] TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e nihilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- [5] TEIXEIRA, Evilázio Borges. “Gianni Vattimo”. In.: PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2009. pp. 376-395.
- [6] VATTIMO, Gianni. *Gianni Vattimo, Postmodernità - Pensiero debole*. YouTube, 30 de novembro de 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bo2fYKRG9qA>. Acesso em: 19 out. 2015.

- [7] VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

Observações sobre o conceito nietzschiano de “afeto do comando”

Ricardo Pedroza Vieira¹

Resumo

O texto visa oferecer uma contextualização interpretativa do conceito nietzschiano de afeto do comando [*Affekt des Commandos*]. Para isso, procede-se a uma análise do aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*. Procura-se discutir a conexão do afeto de comando com a multiplicidade constitutiva do fenômeno da vontade, esclarecendo em que sentido este conceito se refere a uma experiência de liberdade, e distinguindo esta experiência do que se compreende usualmente como arbítrio. Por fim, traça-se uma relação entre o afeto de comando e o conceito de vontade de poder.

Palavras-Chave: Afeto do comando; Liberdade; Vontade; Vontade de poder.

1. Professor de filosofia do Colégio Pedro II e doutor em filosofia pela UFRJ.

Abstract

The purpose of this paper is to offer a context for the interpretation of the nietzschean concept of *Affekt des Commandos*. Therefore, we proceed to analyse the aforism 19 of *Beyond Good and Evil*, in order to discuss the connection between the *Affekt des Commandos* and the manifold phenomenon of the will, to shed some light over how this concept refers to an experience of freedom, and to distinguish the experience of freedom to what one usually would call free will. Lastly, we trace a relation between the *Affekt des Commandos* and the concept of will to power.

Keywords: Affekt des Commandos; Freedom; Will; Will to power.

O objetivo deste texto é fornecer alguns elementos para uma contextualização do conceito nietzschiano de afeto do comando que possam abrir uma orientação para o desenvolvimento de sua interpretação. Para isso, pretende-se tomar por base as indicações quanto a esse conceito apresentadas em *Além do Bem e do Mal*, 19. Neste texto, o conceito de afeto do comando é situado como uma dimensão essencial da vontade. A vontade, por sua vez, é uma característica própria do humano. Assim, nossa contextualização vai na direção de indicar a conexão entre o conceito de afeto do comando e a essência do humano. Essência é aquilo que possibilita uma realização. Realizando-se, o humano relaciona-se com o real. Investigar uma essência leva à questão pela realidade do real. Nietzsche pensa esta questão de maneira peculiar, em conjunto com a questão pela essência do homem, através de seu conceito de vontade de poder. Este é o horizonte mais amplo para o qual aponta nossa contextualização. Não é nossa intenção descrevê-lo com objetividade ou circunscrevê-lo enquanto um tema de história da filosofia, mas expô-lo como o horizonte de uma questão cujo fundamento é a experiência. Sem sentir e viver a experiência, não se pode pensá-la; e é só ao procurarmos pensar a experiência desde o modo como nos toca que podemos chegar a compreender seu caráter de questão, em vez de nos deixarmos cair no mal-entendido de construir questões ao modo de abstrações sem ligação com a vida. Assim, junto ao horizonte de conteúdo de nosso objetivo, precisamos acrescentar esta orientação metodológica: procurar pensar os conceitos nietzschianos a partir da experiência. Somente assim o resultado de nossa reflexão poderá ser não a obtenção de um conjunto de informações, mas a realização de um percurso em si mesmo feito de experiências de pensamento, um percurso capaz de nos tornar um pouco mais experientes.

O afeto do comando é uma dimensão da vontade. Precisamos nos situar

quanto a essa tal vontade. O texto do aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal* começa assim:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo. Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também neste caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade - e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. (NIETZSCHE F. *Além do Bem e do Mal*, 19, p. 22).

Nietzsche começa sua reflexão alertando para a possibilidade de nos enredarmos em mal-entendidos a respeito da vontade. É preciso identificar e afastar a compreensão do senso-comum a respeito dela. Esta compreensão não seria superada, mas sim amplificada pelos filósofos, dos quais Schopenhauer aparece como exemplo. Não procuraremos aqui investigar que concepção de vontade é essa que Nietzsche atribui à filosofia enquanto um pressuposto que a perpassaria amplamente, ou qual exatamente seria a posição de Schopenhauer nesse contexto. Essa tarefa exigiria um diálogo detido e cauteloso com a história da filosofia. Nos limitaremos a procurar esboçar uma caricatura dessa compreensão filosófica da vontade, tomando como referência as indicações de Nietzsche, a fim de podermos acompanhar seu raciocínio no aforismo em questão.

Nietzsche afirma que, para os filósofos, a vontade aparece como “a coisa mais conhecida do mundo”. Encontra-se aí implícito que a vontade é tomada como uma coisa, uma substância, um objeto que pode ser pensado separadamente de tudo o mais.² Para conhecer essa coisa não é preciso conhecer simultaneamente todas as outras coisas, e nem mesmo um determinado conjunto de outras coisas. É possível acessá-la diretamente, de maneira imediata, sem precisar levar em conta pressuposições que condicionariam nossa compreensão a respeito dela ou serviriam de fundamento à coisa mesma. A vontade seria um dado bruto, fundamental, imediato, um ponto de partida. Além disso, poderia ser compreendida inteiramente, sem necessidade de considerar outras coisas com as quais se relacionasse. Significa: a vontade é apreensível, independente-

2. Esta concepção de vontade é, na linguagem de Nietzsche, uma espécie de atomismo. A esse respeito, ele afirma: "Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem" (*Além do Bem e do Mal*, 12). Cf. ainda: "Precisamos de unidades para poder contar: não havemos de supor, por isso, que há tais unidades." (...). (*Vontade de Poder*, 635, *Fragmentos Póstumos*, 1888, 14 [79]).

mente dos objetos que possa querer, daquela pessoa em particular a quem possa pertencer, da situação em que possa se inserir, da compreensão de mundo que possa lhe oferecer os referenciais para escolher, das inclinações ou sentimentos que possam lhe afetar. Todos esses outros elementos são indispensáveis para pensar a realização concreta da vontade, mas ela mesma pode ser isolada desses outros elementos. Concebe-se assim a vontade como arbítrio incondicionado. Enquanto arbítrio, a vontade é um substrato sobre cuja base se acrescentam os demais componentes que formam o ser humano, por exemplo, sensibilidade e racionalidade. O arbítrio contempla as informações e sugestões da sensibilidade, lança mão dos raciocínios e conceitos providos pela racionalidade, e compõe com esses elementos suas decisões, pelas quais se realiza efetivamente e se relaciona com os demais entes do mundo.³

Toda essa caracterização filosófica da vontade seria apenas uma amplificação daquilo que senso-comum entende por vontade. Para o senso-comum, querer é sempre simples. "Basta querer!", dizemos, sempre que uma dificuldade nos acomete. Significa: querer é sempre entendido como um ato de arbítrio. Dentre uma multiplicidade de possibilidades previamente dadas a nós e dispostas diante de nós, basta querer, isto é, tomar alguma possibilidade dentre essas já dadas o quanto antes como orientação de uma ação e lançar-se logo a agir sem maiores aflições. A possibilidade de errar é amortecida pela constatação de que, em caso de qualquer problema, sempre se pode mudar de decisão. Basta interromper a ação, recuar uma vez mais perante múltiplas possibilidades, transpassá-las com o olhar para avaliá-las quanto à sua utilidade para um agir seguro de si, e então reorientar o agir rapidamente. Mudar é fácil: basta querer. Assim, é o arbítrio que determina, em última instância unilateralmente e unicamente a partir de si mesmo, todo o agir e realizar-se humano. As influências das inclinações e até mesmo da razão só chegam a determinar a vontade se ela escolher se deixar determinar. É por isso que é próprio do senso-comum a obstinação, capaz de se fechar em uma decisão mesmo em face de contra-evidências, de bons argumentos em contrário, ou de quaisquer outros fatores que poderiam desestabilizá-la, tornando-se indiferente e até hostil a tudo que possa abalar sua autoconfiança e seus referenciais prévios. É por isso que tam-

3. Sobre esta crítica, cf. ainda p. ex.: "Minha tese é a de que, até agora, a *vontade* da psicologia é uma injustificável generalização, que *não há absolutamente* essa vontade (...) *eliminou-se* o caráter da vontade, à medida que se subtraiu o conteúdo, o 'para onde?'" (*Vontade de poder*, 692 / *Fragmentos Póstumos*, 1888, 14 [121]). ". (...) a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato" (*Genealogia da Moral*, I, 13).

bém é próprio do senso-comum a frivolidade, com que se pode empreender uma mudança sem qualquer cuidado ou consideração pela sua gravidade ou dificuldade, encontrando na mudança nada além de um escape para tudo quanto aflige e coloca em cheque.

Esse ato de decidir, no qual se concentra o núcleo da vontade tal como é compreendida pelo senso-comum e pelos filósofos, é considerado o que há de mais simples e imediato. Ele se serve de tudo o mais como de meios para se exercer. Lá está, de um lado, a sensibilidade fornecendo-lhe impressões, inclinações, sensações e todo um material de estímulos conflitantes. Pode-se ir ao encontro desse ou daquele estímulo, conforme pareça mais prazeroso ou menos penoso. A tarefa se complica, caso se considere que a contrariedade desses estímulos traz frequentemente o desejável imiscuído no indesejável e cobra por cada prazer alguma respectiva dor. Felizmente, de outro lado, pode-se vislumbrar a razão, essa poderosa ferramenta de resolver contradições, de prever e antecipar possibilidades e de produzir estados de coisas em conformidade a determinados planejamentos previamente colocados pela vontade. A vontade é simples, porque se encontra separada do sentir e do pensar. Sentir e pensar são seus instrumentos, que ela importa por acréscimo ao interior do seu próprio domínio. A vontade é um átomo autônomo: ela não se deixa influenciar demais por sentimentos, aos quais sempre se pode contrapor algum outro sentimento, nem leva demasiado a sério raciocínios, aos quais sempre se pode contrapor alguma objeção. Ela é sempre livre, incondicionada, indeterminada por coisa alguma a não ser por si mesma enquanto vontade de assegurar-se a si mesma em sua realização. E ela age *porque* quer – basta querer.

Contudo, poderíamos perguntar: se nada compele decisivamente a vontade a eleger esta ou aquela decisão, se sempre se pode recuar mesmo perante às maiores inclinações ou evidências, então o que leva a vontade a agir? Não lhe seria muito mais próprio permanecer sempre indecisa, contemplando os fatores que a “influenciam”, mas jamais a obrigam a nada? Não seria o poder de indecisão, muito mais do que o de decidir-se, o lugar de sua verdadeira liberdade? Não seria toda decisão, seja por uma inclinação mais ou menos intensa, por um objeto mais ou menos razoável, em última instância sempre arbitrária, uma espécie de capricho, que contém em seu interior um grão de uma certa indiferença, um desligamento afetivo relativamente às coisas? Pois nenhuma decisão seria então tomada a partir das coisas, dos afetos, das inclinações etc., mas *apesar* de tudo isto e unicamente a partir do próprio arbítrio. O arbítrio não age por causa disto ou daquilo, mas sempre única e radicalmente porque quis, e

os motivos e inclinações são apenas espécies de pretextos ou instrumentos para agir, mas não os verdadeiros motores do agir. Cabe então perguntar: por que este querer resolve querer? O que é que quer o arbítrio? Por que não permanece indiferente, indeciso, incólume perante o mundo, fechado em sua segurança de si? Como se pode explicar a ação, o engajamento humano no mundo, a partir de um tal conceito de arbítrio?

É contra esta concepção de vontade que Nietzsche se posiciona ao afirmar: a vontade é complicada. Só como palavra, isto é, como conceito abstrato, que falsifica a experiência, é que ela pode aparecer como uma unidade, isto é, como um átomo, uma substância autônoma e separada de tudo o mais, à qual tudo o mais adviria como um acréscimo exterior. Pois o arbítrio por fim escolhe e lança-se a isto ou aquilo - por quê?

Porque, ao tocar as coisas sem se deixar ser por elas tocado, o arbítrio pretende imprimir às coisas e a suas ações junto a elas um teor afetivo prévio e normativo, *produzindo*, de certa maneira, sua realidade, conforme uma demanda prévia e unilateral. Trata-se daquela mesma afetividade que o arbítrio encontra exemplarmente no isolamento da indecisão, no recuo defensivo em que se protege de apaixonar-se por toda e qualquer coisa. O arbítrio julga-se capaz de prescrever para si até mesmo os afetos que mais lhe hão de convir. Essa, porém, é uma ilusão. O arbítrio é um tipo de vontade pautada por uma ilusão radical e por uma radical vontade de autoengano. Pois, a despeito das aparências ilusórias proporcionadas por essas crenças, as quais se nutrem precisamente de um afastamento e uma falsificação relativamente à experiência, um afeto mais profundo e determinado já se instalou imperceptivelmente e manda aqui na vontade: para com esse afeto que a orienta, ela não tem suspeita alguma. É porque fareja e diagnostica essa contradição no interior do senso-comum e da filosofia que Nietzsche afirma: a vontade é complicada. Sentir e pensar não lhe são exteriores, mas são dimensões da própria vontade, com as quais ela está sempre entremeada, enredada. Querer desligar-se de tal modo da vida que ela por fim apareça como mero objeto e instrumento da vontade é, no fundo, ser tomado e dominado por algo que provém da sensibilidade, a saber, um medo, aliás o maior dos medos: o medo de existir. Medo de existir sempre lançado e apaixonado em meio às coisas e à mercê daquilo que elas possam mostrar ou recusar. Medo da fragilidade inerente à existência humana, sempre vulnerável à perda e à dor.

Mas esse medo não é em si mesmo nada de que se precise ter medo. Trata-se de um afeto próprio e fundamental, relativamente ao qual uma multiplicidade

de posturas é possível. O que assusta ao arbítrio, contudo, é que um tal afeto seja involuntário. Pois o arbítrio está habituado a tomar afetos como objetos que ele pode afastar ou conjurar conforme o seu capricho. Nessa instrumentalização do afeto, o único afeto que permanece impossível de submeter, e que, ao contrário, subjuga o arbítrio inteiramente, é o medo. Pois o arbítrio se fecha perante o medo em uma postura que não dispõe de nenhuma abertura para ir livremente ao encontro daquilo de que tem medo. O amedrontador aparece como uma imposição, à qual o arbítrio precisa fazer frente, a fim de obliterá-la. Sob a ótica do medo, o caráter de imposição indesejada transparece na essência de todas as coisas enquanto algo ao qual a vontade precisa fazer frente.

Em sua tarefa de construir um conceito de vontade mais essencial do que aquele que a interpreta como arbítrio, Nietzsche procura mostrar como o sentir e o pensar encontram-se sempre co-implicados:

(...) digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações [*Gefühlen*], a saber, a sensação do estado [*Zustand*] que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular [*Muskelgefühl*] concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas” entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. (*Além do Bem e do Mal*, 19)

Nietzsche se empenha por descrever o fenômeno da vontade. Seu primeiro passo é descrever o sentir, apontando para a ausência de limites claros e definidos que o separem do querer. Sentimos uma pluralidade de sensações. Coisas nos aparecem e se fazem sentir. Pensamos habitualmente esse acontecimento como se nele fôssemos passivos, inertes, e a coisa viesse a nós em um movimento unilateral. Tudo que pertence à coisa provém apenas dela mesma; nós seríamos semelhantes a “folhas em branco” por ela marcadas. A coisa, por sua vez, imprimiria em nós uma sensação que, uma vez fixada, apenas permaneceria, mais ou menos igual. Em vez disto, Nietzsche fala em sensações que se mostram em uma multiplicidade, marcada por estados. Sensação [*Gefühl*] é sensação de um estado [*Zustand*]. Ora, somos nós que estamos nesses estados. Nós os deixamos ou vamos em direção a eles. Nosso estar [*Stand*] não é um ficar fincado e parado. Nós estamos sempre premidos, pressionados por uma decisão fundamental: determinar nossa postura, desde a qual estamos em meio ao que sentimos. O ir e vir das coisas nos arrasta consigo. Também esse ir e vir, para além das coisas que vem e vão, se faz sentir para nós. Essa afecção é distinta das demais: é uma tensão muscular [*Muskelgefühl*]. Estamos sempre tensionando e distensionando todo o nosso corpo, toda a nossa sensibilidade e vontade, em

tudo que nos acontece: estamos sempre em uma dinâmica de interesse e de esforço. E isso, até mesmo quando não movemos nem um músculo, nem um “braço” ou “perna”. Assim, as coisas nos aparecem e se fazem sentir, mas à luz de um certo engajamento de nossa parte, de uma certa postura nossa quanto ao seu ir e vir e quanto ao próprio ir e vir em si mesmo. O ir e vir é uma pressão que nos tensiona e nos exige inalienavelmente uma postura diante do que se faz sentir. É porque o sentir acontece para nós em um ir e vir, que sentir já é para nós, em certa medida, querer. Isso se torna visível especialmente se consideramos o quanto certos afetos se tornam hábitos, que promovemos ativamente. Vale a pena especular sobre alguns exemplos.

Suponhamos uma pessoa que sofre a perda de alguém muito querido. Não é apenas a perda do ente querido em particular que se faz, então, sentir. É a própria perda em si mesma que também aparece, enquanto condição de existência. As coisas se perdem, elas nos deixam. Isso pode de tal maneira afetar e brilhar como uma evidência, que a influência do afeto daquela perda em particular faça todas as coisas aparecerem à luz da possibilidade de se perderem. Essa possibilidade já não parece mais fortuita ou distante, mas essencial, sempre iminente. A pessoa assim afetada se habitua a uma certa tristeza. Mesmo quando se depara com alegrias ou prazeres, mesmo quando sorri ou se diverte, a pessoa sente um fundo de tristeza permeando sua afetividade e direcionando toda a multiplicidade do que encontra à sua volta no sentido de um certo engajamento, no qual a clareza da essencialidade da perda é mantida acesa. Isso só acontece porque, em um nível profundo de sua sensibilidade, a pessoa está decidida a não fechar os olhos para a evidência da essencialidade da perda, que, uma vez que se lhe tornou clara, ela considera que é preciso agora constantemente manter junto a si enquanto uma orientação fundamental de sua existência. A tristeza se tornou para ela um *afeto fundamental e próprio*, e isso de tal maneira, que se alguém procurar insistentemente alegrá-la, oferecendo-lhe ininterruptamente distrações a fim de simplesmente obliterar a tristeza, isso pode lhe aparecer como uma violência e um desrespeito à sua dignidade. Pois para a pessoa assim triste é necessário permanecer triste por amor à verdade, à evidência que lhe apresentam as coisas mesmas, e esse afeto agora se tornou uma condição do exercício de uma postura de coragem e lucidez, pela qual a pessoa está decidida. Habituar-se à tristeza é para ela agora um engajamento necessário que ela cultiva para com sua sensibilidade segundo uma decisão por uma postura fundamental. Isso não significa que a pessoa escolha arbitrariamente ser triste. Ao contrário, a partir de um tal hábito, cujo fundamento é a atenção corajosa ao

que aparece, a pessoa se orienta de tal maneira que se torna possível que sua tristeza se transforme naturalmente em um outro afeto, à medida que novas evidências a respeito da existência se mostrem. Inversamente, alguém que se decidisse por obliterar e sufocar a própria tristeza e arbitrariamente procurasse impor a si mesma a alegria, penetraria essa alegria inadvertidamente atemorizada pela possibilidade de uma recaída na tristeza. A evidência colhida no interior da tristeza agora a assombraria, o seu véu sempre tremularia incerto e na iminência de ser levado pelo vento, ou pior, de ser violentamente rasgado por alguma circunstância repentina e crua. Os afetos dos quais se escolhe fugir, as evidências que se escolhe sufocar, nunca morrem completamente, mas crescem na sombra, como fantasmas. A segurança do arbítrio que crê sempre poder desligar-se do que aparece subestima a força com que as coisas podem vir a se impor e afetar. Essa subestimação torna muito mais despreparado para encarar o que possa sobrevir.

A afetividade humana está sempre permeada por um engajamento da vontade. Essa conexão pode ser mais bem elucidada se considerarmos uma comparação entre a afetividade do homem e a dos outros animais. Para esse fim, uma breve digressão por um outro texto pode nos ser útil:

Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, espiritualmente ligado a seu prazer e à sua dor, ao impulso do instante [*Pflock des Augenblickes*], não conhecendo por esta razão nem a melancolia nem a tristeza. Este é um espetáculo duro para o homem, este mesmo homem que vê o animal do alto da sua humanidade, mas que inveja por outro lado a felicidade ele – pois este homem só deseja isto: viver como o animal, sem tristeza e sem sofrimento; mas ele o deseja em vão, pois não pode desejar isto como o faz o animal. Talvez um dia o homem vá perguntar ao animal: “Por que tu não me falas da tua felicidade, por que ficas aí a me olhar?”. Se o animal quisesse responder, lhe diria o seguinte: “É que eu me esqueço logo o que queria dizer” - mas ele também esqueceria esta resposta, e ficaria mudo – e o homem fica admirado com isso.” (*II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, 1).

O texto se refere ao modo de ser dos animais. Assim como os humanos, os animais também apresentam uma multiplicidade de comportamentos e dispõem de uma sensibilidade. Contudo, o texto aponta desde o início para uma diferença entre os modos de ser de ambos. Pois, diferentemente dos humanos, os animais encontram-se atados à estaca do instante [*Pflock des Augenblickes*],

isto é, estão "estritamente ligados" a seu prazer e sua dor. Significa que o engajamento do animal relativamente à sua afetividade é tal que ele não dispõe de uma multiplicidade de possibilidades de postura. Ele está sempre totalmente entregue ao que aparece imediatamente. Consequentemente, o animal é determinado unilateralmente por seus afetos, e isso da forma mais imediata. Por exemplo: um leão parcialmente domesticado em um zoológico pode identificar seu cuidador humano como amigo e sentir afeto por ele, demonstrar-lhe carinho ou brincar com ele. Mas se faltar comida e o leão sentir uma grande fome, ele pode ser capaz de devorar seu amigo, sem demonstrar nenhuma perplexidade, dilema ou remorso por isso. A dor da fome simplesmente se sobrepõe ao prazer da companhia com o outro, e se torna o afeto mais imediatamente predominante. Nesse sentido, diz-se no texto que, embora possa sentir dor, o animal não sente tristeza nem melancolia. Essa afirmação soa logo estranha e exige maior elucidação.

Um cachorro doméstico pode desenvolver um imenso afeto pelo seu dono e demonstrar um prazer exuberante em sua presença. Se o dono adoecer gravemente, é possível que o cachorro consiga sentir uma certa empatia com sua dor e a demonstre, por exemplo, permanecendo quieto ao seu lado, apresentando pouco apetite e pouca energia. Se o dono morrer, a ausência dele pode permanecer fixada diante do cão, que continua a demonstrar o mesmo comportamento de dor. Contudo, esta afetividade não é essencialmente diferente da fome que percebe continuamente diante de si a ausência da comida. É a experiência da imediatidade da ausência de alguma coisa em particular. De certa forma, é a presença dessa coisa particular que permanece se fazendo sentir, mas ao modo de algo distante ou inacessível. A presença do dono, assim como a presença da comida, se apresentam para o cão de tal modo que ele está atado a elas em uma única possibilidade de engajamento, a saber, a entrega total. A coisa se distancia do cão, ele sente a distância *da* coisa. Mas não consegue enxergar a distância em si mesma, a distância que permanece vigente mesmo na proximidade. Por isso, se o dono está presente, vivo e saudável, o cão se alegra – nessa circunstância, ele nunca se angustia com a *possibilidade* de o dono talvez faltar um dia, sim, mesmo com o fato de o dono precisar morrer um dia. O cão não *antecipa a possibilidade* dessa ausência. É essa antecipação que caracteriza a tristeza humana perante a possibilidade da perda, uma possibilidade que é sempre mais profunda do que qualquer perda em particular, por mais importante que essa perda particular possa ser. Tal antecipação não é nada que se passe de modo inteiramente consciente, ao modo de um raciocínio

ou uma divagação imaginativa, mas é algo da ordem do afeto, da sensibilidade, e que geralmente só muito palidamente se deixa descrever. A tristeza humana transpassa até mesmo os prazeres e lhes dá um tom diverso, porque aquele prazer imediato é sentido segundo uma possibilidade de engajamento que abre os olhos concomitantemente para a evidência da possibilidade essencial da perda. Nesta afetividade, a imediatidade foi apropriada mediatamente, por intermédio de uma postura. A postura é, em si mesma, uma possibilidade particular de engajamento. Seu campo de variabilidade tem a ver com uma conexão essencial entre suas possibilidades e a essência da possibilidade em geral. O ser humano dispõe de uma multiplicidade de possibilidades de postura, assim como de uma multiplicidade de possibilidades de engajamento afetivo, porque o cerne de sua vontade e afetividade consiste em ser tocado pelo possível enquanto aquilo que possibilita qualquer realização imediata. O cão é tocado pelo imediato, mas não pelo possível, que possibilita e intermedeia o imediato. Por isso, a afetividade do animal é distinta daquela do humano.

Diante do modo de ser do animal, o homem tende a sentir-se seduzido por uma certa inveja. Pois sentir desde uma sensibilidade para o possível é um fardo, que pressiona e exige incessantemente uma postura decidida. É possível ao homem decidir-se por levar a sério essa inveja e tentar fechar os olhos para o possível, lançando-se de diferentes maneiras ao imediato, sonhando em aquietar-se nele. Mas mesmo isso o homem nunca logra obter sem uma constante luta, e portanto se contradiz. Procura escolher um modo de vida desprovido da angústia da decisão fundamental por uma postura, e se aflige imperceptivelmente até mesmo na quietude, pois se aquietou por medo da aflição e é trespassado por ela mesmo lá onde contra ela se entrincheira. Contudo, o medo, com todas as suas desventuras, é uma possibilidade essencial do humano. Cabe-lhe descobrir de que maneira lidar com ele. O que não lhe é possível, precisamente, é obliterar o possível, anular sua própria necessidade de construir uma postura, e entregar-se com sucesso irrestritamente ao imediato, tal como o animal. Para o animal, essa entrega irrestrita não é nenhuma questão nem nenhuma escolha, e apenas por isso ela lhe sobrevém.

Após se referir ao sentir como um componente indissociável da vontade, Nietzsche acrescenta ainda o componente do pensar:

Portanto, assim como o sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda [*eine commandierenden Gedanken*]; - e não se creia que é

possível separar este pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! (*Além do Bem e do Mal*, 19)

Pensar não é um instrumento do qual a vontade se serve. Isso não significa apenas que não é possível querer sem pensar. Pois seria possível considerar o pensamento como um instrumento imprescindível da vontade, mas ainda assim um instrumento, que, enquanto tal, tem seu sentido determinado unilateralmente pela vontade. Nesse caso, o pensamento teria de ser essencialmente algo desprovido de contexto, ou de todo modo separável do contexto do qual provém, a fim de ser desmembrado em fragmentos dos quais a vontade se apropriaria arbitrariamente. É assim que, no âmbito do senso-comum, interpretamos pensamentos como meras informações. Uma informação, por exemplo, de química, pode ter um vasto e complexo contexto de experiências científicas por detrás de sua origem e formulação, mas o estudante incumbido de uma tarefa escolar pode simplesmente acessar essa informação para recortar uma parcela que satisfaz os requisitos de um questionário ou de uma apresentação oral, sem precisar compreender nada daquele contexto, que envolve viver e experimentar a ciência. Um resumo do *Grande Sertão: veredas* pode ser memorizado a fim de permitir causar a impressão de que se leu o livro, mas no mero relato dos fatos que ocorrem com os personagens do livro fez-se a abstração de toda a polivalente e multifacetada experiência de acompanhar a linguagem própria e extraordinária através da qual aqueles fatos foram narrados no livro, criando-se um contexto único e insubstituível.

O arbítrio toma pensamentos como informações que são meios para finalidades preestabelecidas. Mas como se estabeleceram estas finalidades? Elas remetem a interesses que previamente já se abriram. O arbítrio simplesmente adere a esses interesses, à medida que eles se mostrarem vantajosos e aprazíveis. O estudante sabichão por vezes não se coloca a questão quanto a se haverá algum sentido em captar informações semidesconexas que, por isso mesmo, ele acha tão chatas. Ele simplesmente precisa passar de ano, e isso é óbvio, ainda que lhe desagrade o esforço necessário a essa meta. Ele é movido pela ansiedade por obtê-la logo, segundo a qual os obstáculos desagradam e as saídas mais fáceis entusiasмам. Ao chegar à meta, porém, algo estranho acontece. Pois, ainda que a conquista proporcione um momento de euforia, não é possível manter-se fechado nesse momento e fixar por muito tempo o prazer com a presença dos olhares aprovadores dos pais, dos cumprimentos jocosos dos colegas e da perspectiva de um futuro financeiro favorável graças ao diploma.

A vida continua, e logo outras metas precisam ser postas: e lá volta a mesma ansiedade insatisfeita novamente, que deixa para trás com impaciência o já conquistado e mede-o com crescente desdém frente à sua insuficiência perante as novas demandas. O arbítrio diz para si mesmo que ele é o senhor de suas finalidades e as coloca ao seu bel prazer; que as informações são suas ferramentas e que ele retira delas apenas o que previamente lhe interessa. Contudo, há um pensamento prévio orientando discretamente essa vontade assim arbitrária. O pensamento constitui a vontade, porque não há vontade desprovida de orientação. Essa orientação não é nenhuma informação pré-fixada, mas um contexto de compreensões que remetem às experiências e evidências que já se apresentaram ao longo da vida. O aluno sabichão quer ser rico e bem-sucedido, pois assim são as figuras que todos aplaudem e que parecem ser as mais satisfeitas com a vida; quer ser inteligente, pois encontra à sua volta imagens de personagens inteligentes, ligados frequentemente à ciência e à tecnologia, que sempre saem vitoriosos e se gabam disso etc., etc. Em cada caso, a avaliação de que algo é útil decorre de uma compreensão prévia sobre a natureza das coisas. Esta ou aquela compreensão apareceu de uma tal maneira que fascinou e seduziu a vontade a agir orientando-se por ela. No caso da vontade arbitrária, o fascínio é com as imagens de sucesso e prazer intenso, nas quais o aguilhão da dor parece ter sido esquecido.⁴ O arbítrio dificilmente levanta a questão quanto a se essas imagens não serão ilusórias, pois essa possibilidade lhe soa devastadora e destruidora de sua única orientação de ação. Sua *orientação fundamental* é o pensamento de que a dor inerente à vontade pode ser superada através de uma satisfação ideal e maximamente intensa, na posse da qual ocorreria uma transformação na realidade à qual a vontade se acha de início ligada, de tal modo que certas características incômodas seriam obliteradas. Ao encontrar a dor no interior do agir, o arbítrio se reconforta com o pensamento de que sempre pode recuar, sempre pode unilateralmente produzir uma mudança em direção a uma situação que mais lhe apeteça.

O arbítrio não tem realmente o poder de alterar ou produzir novas orientações fundamentais de existência. Tais orientações não têm a superficialidade daquilo que corriqueiramente se chama de “opiniões”. Somente através da postura decidida do questionamento torna-se possível desencadear uma transfor-

4. Essas imagens provêm do âmbito amorfo dos “outros”. Cf. p.ex.: “*Nossas valorações* – Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são próprias ou adotadas – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por **medo** [grifo nosso] – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza.” (*Aurora*, 104).

mação no âmbito dos pensamentos fundamentais, isto é, aqueles que genuinamente guiam a vontade. O questionamento é uma postura que abre os olhos para o pensamento enquanto uma possibilidade, e contempla em cada pensamento particular o reflexo da amplidão estranha e em si mesma fascinante do possível. Essa postura liberta o pensamento do fechamento encarniçado em que ele é aprisionado pelo olhar que quer fixá-lo ansiosamente, tornando possível que novos acontecimentos de pensamento se mostrem por si mesmos.

Por fim, Nietzsche refere-se ao querer "propriamente dito", isto é, à decisão humana por uma postura engajada de tal ou qual maneira com a sensibilidade e o pensamento:

Em terceiro lugar, a vontade não é **apenas** [grifo nosso] um *complexo* de sentir e pensar, **mas sobretudo** [grifo nosso] um *afeto*: aquele afeto do comando [*Affekt des Commando's*]. O que é chamado "liberdade da vontade"⁵ [*Freiheit des Willens*] é, essencialmente, o afeto de superioridade [*Überlegenheits-Affekt*] em relação àquele que tem de obedecer: "eu sou livre, 'ele' tem de obedecer" - esta consciência [*Bewusstsein*] se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção [*Spannung der Aufmerksamkeit*], o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz "isso e apenas isso é necessário agora", e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* - comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (*Além do Bem e do Mal*, 19).

Aqui, ao invés de caracterizar o núcleo do querer como um ato de arbítrio, Nietzsche o caracteriza como um afeto: o afeto do comando. É de saída curioso diferenciar sentir de querer, para então caracterizar o querer essencialmente como um afeto. Não seria um afeto alguma coisa da ordem do sentir? Mas, com essa pergunta, pressupomos tacitamente aquela separação entre querer e sentir que contrapõe ambos ao modo de ativo e passivo. Afetos seriam então impressões sensoriais que recebemos passivamente. Já afastamos de nossa reflexão essa concepção de afeto. Não obstante, é válido chamar a atenção para o fato de que o afeto do comando, aqui, é trazido como alguma coisa distinta dos afetos que poderíamos mais imediatamente associar à dimensão do sentir. Pois Nietzsche afirma expressamente: a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar. A clarificação desses dois elementos não é suficiente para elucidar a essência da vontade. Vontade é, sobretudo, querer. Esse querer precisava já estar pressuposto de alguma maneira na compreensão do sentir e do pensar, de

5. Divergimos neste termo da tradução de Paulo César de Souza, que opta por "livre-arbítrio", devido à ressonância que demos a este termo em nossas construções, vinculando-o à concepção moderna, subjetivista, de vontade, em favor de uma tradução mais literal e abrangente.

modo que é imprescindível trazê-lo à tona em seu caráter distintivo, para que a caracterização daqueles dois outros elementos não permaneça injustificada.

Sentir e pensar são um "complexo". Uma multiplicidade de possibilidades é a cada vez articulada em um contexto, no interior do qual a realidade em sua totalidade aparece. No entanto, a realidade aparece para um ente que se encontra no interior dela mesma e enredado em sua complexidade. Esse ente, o homem, está sempre jogado em um contexto particular, dentre incontáveis possibilidades, mas ao mesmo tempo nunca está fechado nesse contexto. Ele sente e compreende o contexto enquanto contexto, isto é, enquanto uma possibilidade, e nisso se diferencia do animal, que está totalmente identificado com a particularidade de sua realidade. O homem também experimenta essa identificação, mas simultaneamente experimenta uma diferença: ele não se resume ao contexto que lhe é dado, ele sente e compreende simultaneamente um ir e vir inerente ao real, a partir do qual possibilidades se mostram de maneira antecipativa. Cabe ao homem, portanto, uma decisão fundamental perante isso que a ele assim se mostra: a saber, suportar a tensão deste aparecer, ou empenhar-se por esconder-se do que aparece. Ambas as decisões são próprias da humanidade do homem. O que lhe acontece em cada uma dessas possibilidades?

Se procuramos nos esconder daquilo que nos aparece, nem por isso nos é dado o poder de efetivamente realizá-lo. Pois, assim como não somos nós a, unilateralmente, por algum capricho subjetivo, colocar o que aparece diante nós, tampouco podemos suprimir, sufocar ou impedir inteiramente que o que aparece se manifeste. O real tem um *poder próprio* de se mostrar e se impor, independentemente de nossa vontade. Ao procurar medir forças com o real, o homem não consegue nada além de enredar-se em uma experiência na qual sente-se essencialmente *subjugado* por um poder maior, contrário à sua vontade. Esse poder se impõe sem negociações, à revelia de qualquer planejamento ou demanda. Ele irrompe até mesmo no interior da fortaleza dos artifícios humanos, pelos quais se busca dotar a vontade humana de um autoasseguramento onipotente e de uma capacidade de relacionar-se com o real de maneira desprovida de fragilidades, isto é, desprovida da possibilidade de sofrer a tristeza propriamente humana, a vulnerabilidade perante a possibilidade sempre iminente e insuperável da perda. O real sempre tem o poder de atacar e desmentir o subjetivismo e o voluntarismo dos homens, destruindo suas defesas; quanto maior a resistência humana, maior e mais monstruoso parece o poder desse ataque. O real se converte no inimigo mais tirânico e cruel, no monstro ou fantasma que sempre espreita, aguardando a hora do ataque, e que concede

aos homens algum tempo para gozarem suas fantasias unicamente como parte de uma brincadeira de gato e rato, que culmina sempre na desilusão. Perante uma tal realidade, o homem sente-se e compreende-se como essencialmente um escravo, arrastado contra a sua vontade, subjogado e impotente. É possível, então, que a partir de uma desilusão com o voluntarismo e a onipotência do arbítrio, esse tipo escravo desenvolva uma compreensão da vontade ao modo de um determinismo fatalista, em que tudo se inverte e a fanfarronice se converte em resignação e lamento. O homem pretensamente livre graças ao arbítrio se revela então como nada mais que um escravo rebelado, porém impotente e iludido. Contudo, toda essa autocompreensão do homem a respeito de sua própria essência enquanto escravo ao qual cabe apenas ser mais ou menos lúcido a respeito da própria impotência não é nada radical, mas apenas o fruto de uma determinada postura que coube ao próprio homem decidir. O homem é um ente que se decide por sua própria essência. Essa decisão supõe um campo de possibilidades. A possibilidade de ser um escravo – um *escravo do real* – é uma possibilidade originária da essência do humano. Essa essência se concretiza deste ou daquele modo através do agir e viver no mundo de tal ou qual maneira e conforme tal ou qual postura.

O tipo escravo age e vive a partir de um sentimento, mais ou menos velado, mais ou menos assumido, de impotência e submissão, de ser essencialmente alvo de um abuso ou injustiça de proporções metafísicas. Ele pode interpretar essa condição como algo que lhe cumpre, de alguma maneira, superar em um futuro ideal, ou até mesmo a cada dia imediatamente, através de uma inversão pela qual ele se torna o senhor e dono do real. Essa inversão não anula, mas apenas confirma a condição de submissão à qual se liga. O escravo quer ser senhor. O decisivo, nesse caso, é o querer. Ele crê que o senhor é aquele que quer, que vence e subjuga porque quer, que reverte uma submissão unilateral em um assenhoreamento unilateral. O escravo tem um espírito dialético. Seus pressupostos são totalmente lógicos. Todavia, o pressuposto de que o real é assim lógico é apenas uma suposição arbitrária, que só pode ser decidida quanto à sua veracidade, não a partir da própria lógica, mas a partir do próprio real, isto é, da experiência.

Pertence ao homem uma segunda possibilidade essencial. Trata-se de reconhecer e afirmar o vazio e a penúria de sua própria vontade. Este reconhecimento não é nenhuma resignação impotente e amarga. A resignação é sempre um dissabor, que continua a pressupor que o real não é como deveria ser, embora não haja nada o que fazer quanto a isto. Ao contrário, reconhecer a dor, o

vazio insuprimível da própria vontade, é para o homem um tipo de poder. Pois só assim ele aprende a poder não-poder. O escravo, ávido pelo poder, pode tudo, menos não-poder. É por isso que seu não-poder se converte em uma impotência, isso é uma privação de um poder que deveria estar disponível, e no entanto falta. O contrário do escravo é o nobre: ele pode não-poder. Ele pode perder, errar, desperdiçar, esquecer, não saber, não ter. Ele pode ser o humano que é, sempre tocado pela possibilidade da perda e sempre à mercê do poder superior que é o próprio real. Assim decidido e disposto, o nobre aprende a obedecer ao real, isto é, a deixá-lo ser e aparecer tal como é e aparece. O nobre assim se decide e se dispõe, desde a profundidade de sua afetividade, de maneira livre: ele *conquista*, assim, a liberdade, enquanto exercício tenaz e sempre difícil de obediência e atenção concentrada. Essa obediência não é submissão, nem este não-poder é impotência. Ao contrário, a disciplina dessa obediência e desse não-poder significam aqui participar e partilhar daquilo que manda e que instaura a partir de si a medida do poder autêntico e real. Por isso, obedecer é, aqui, um *co-mando*, isto é, um mando que não provém unilateralmente de si mesmo a fim de subjugar algo oposto, mas que é um tomar parte no mando através de uma sintonia obediente com a dimensão mais própria do mando.

Este é o afeto do comando: a experiência da decisão concentrada e tenaz, em que o homem olha para si mesmo e diz, paradoxalmente, “eu sou livre, ele tem de obedecer”. Mas “ele” sou “eu” mesmo! Sou livre, isto é, me decido por obedecer àquilo que é digno de obediência, aquilo que, perante o olhar mais corajoso e sincero, se mostra como digno. Liberdade é sinceridade: deixar aparecer, corajosamente. Por isso, Nietzsche acrescenta à descrição da liberdade que se trata de um “retesamento da atenção” [*Spannung der Aufmerksamkeit*], um olhar de um tipo que deixa aparecer a diferença e a determinidade inaudita daquilo que não se deixa reduzir a nenhum planejamento ou dever-ser previamente constituído e fixado pelo homem. Isso que quer aparecer a cada vez, que quer crescer e vir à luz como uma possibilidade que vem espontaneamente à realização, é avaliado como maximamente valioso: “isto e apenas isto é necessário agora!”. É o amor pela criação, pela gestação, pela fecundidade do real. Sintonizado com este amor, o interesse de autoasseguramento da própria vontade fica para trás como algo mesquinho e infértil.⁶ Pois esse interesse envolve sempre precisamente o inverso: amar o real unicamente à medida que ele

6. É o que se expressa na famosa passagem: “Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente teu olho deve informar-me: livre *para quê?*” (*Assim falou Zaratustra*, “Do caminho do criador”).

se conforme aos planejamentos, fantasias e projeções previamente instituídos pela vontade, e odiá-lo sempre que uma possibilidade rasga a cartilha do que deveria ser. O amor nobre pelo real é "incondicional", é sincero e vem desde as profundezas, disposto de bom grado a sacrifício e perda em nome disto que ama. É assim que, analogamente ao animal, que se entrega totalmente ao real tal como lhe aparece, o homem pode conquistar também seu próprio tipo de entrega ao real, a saber, uma entrega ao ser tocado por possibilidades que instituem para o homem um espaço de decisão marcado por fragilidade e dor.

O afeto do comando é a experiência afirmativa da liberação do que é próprio ao humano. Nessa experiência, dor se transfigura. Pois a dor só é um mal quando acossa e oprime, quando ataca contra a vontade e se multiplica exponencialmente devido à atitude que nega a sua negatividade intrínseca. Negar a dor não leva a vencê-la, mas a multiplicá-la sem medida. A medida própria da dor, contudo, abre um espaço para um tipo peculiar de alegria. É a alegria de compreender e sentir que toda perda é a dor de uma alegria que se deu. Esse dar-se não tinha nenhuma obrigação de acontecer. Por isso, é permitida ao homem uma possibilidade afetiva que está fechada ao animal: lembrar-se de suas perdas e sentir a alegria comedida e profunda da gratidão. Nessa experiência, a perda deixa de ser uma espécie de abuso que priva de algo que deveria estar disponível, e converte-se na dor de uma alegria primordial: a alegria de existir, presenteado pela doação do real.

Contudo, o homem sempre é e permanece a angústia de ter de decidir-se por sua postura, o perigo de deixar-se enredar por afetos e compreensões involuntárias, a fragilidade da penúria da vontade perante o poder do real. O afeto do comando é a possibilidade da autossuperação da vontade, isto é, da conquista da liberdade. Mas, à medida que esta conquista é ela mesma apenas uma possibilidade, revela-se muito mais primordial para o homem a *necessidade* de conquistar liberdade. O paradoxo consiste em que afirmar essa necessidade já é instantaneamente ser transfigurado e transportado para o âmbito da liberdade. Deixar vir à luz necessidade, luta e dor, para incorporá-las no agir e viver concretos: essa é a tarefa, que só pode se desenrolar no tempo. Para ser assim livre, é preciso, paradoxalmente, poder não ser livre. Poder perder-se, extraviar-se, para novamente conquistar-se. O escravo quer ser nobre por vergonha e amargor de ser escravo. Isto é, seu querer ser nobre é, no fundo, apenas um não querer ser escravo. O nobre, por sua vez, sustenta em uma árdua brecha afetiva o poder vir a ser escravo, e assim torna-se apto para a nobreza enquanto uma possibilidade, uma aventura. É por isso que, no nobre, se pode encontrar

a manifestação mais elevada e própria da *vontade de poder: o instinto de liberdade* assumido obedientemente como instinto dominante. Vontade de poder é ambição de tornar-se senhor, partilhando do co-mando do real. É o horizonte de necessidade e aventura desde o qual é preciso procurar interpretar o afeto de comando enquanto experiência de liberdade.⁷

Referências Bibliográficas

- [1] NIETZSCHE, F. *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. Trad. Noéli correia de Melo Sobrinho. In: *Escritos sobre História*, São Paulo, Loyola, 2005.
- [2] _____. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- [3] _____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- [4] _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- [5] _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- [6] _____. *Fragmentos Póstumos 1887-1889: vol. VII*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- [7] _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- [8] _____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Berlin: Walter de Gruyter & co, 2011.
- [9] VIEIRA, R.P. *Vontade de poder como consciência moral*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF/UFRJ

7. A interpretação do pensamento de Nietzsche que permeia este artigo encontra-se mais extensamente desenvolvida e justificada, com análise mais detalhada de um maior número de referências textuais, na tese de doutorado do autor. Cf.: VIEIRA, R.P. *Vontade de poder como consciência moral*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF/UFRJ.

A intempestividade da filosofia em Nietzsche

Francisco de Moraes¹

Resumo

O presente artigo busca sondar o caráter intempestivo da filosofia a partir de Nietzsche. Trata-se de explorar a hipótese fundamental de que a crítica nietzscheana à Época Moderna, ao cientificismo e à ideologia do progresso não representa nenhuma fuga do presente ou recusa do tempo histórico, mas antes se origina de uma abertura ainda mais radical à historicidade da existência humana. Tal abertura constitui o solo a partir do qual passa a realizar-se a filosofia como forma de pensamento essencialmente terrena, isto é, como forma de redenção do assim chamado 'espírito de vingança'. Com isso, tivemos de tratar igualmente do conceito de vontade de poder e da experiência fundamental da 'morte de Deus', tais como compreendidos por Nietzsche. Consideramos que esta última experiência representa o começo da filosofia contemporânea propriamente dita, tal como o *thaumázein* representava, para Platão e Aristóteles, o começo da filosofia, isto é, sua origem essencial.

Palavras-chave: Vontade de poder; Espírito de vingança; Morte de Deus; Intempestivo; Historicidade.

1. Professor adjunto de filosofia da UFRRJ.

Abstract

The purpose of this paper is to investigate the untimely nature of philosophy from Nietzsche. We want to probe the fundamental assumption that the Nietzschean critique of the Modern Era, of the scientism and the ideology of progress don't represent a denial of historical time, but rather is originate from an more radical understanding of the historicity of human existence. Such understanding is the way to the conversion of the philosophy to a essentially earthly thinking, that is, a way of redemption of the so-called 'spirit of revenge'. Therefore, we had to also deal with the concept of the will to power and the fundamental experience of the 'death of God', such as understood by Nietzsche. We believe that this last experience is the beginning of contemporary philosophy itself in the same sense that the *thaumázein* represented for Plato and Aristotle the beginning of philosophy, that is, its essential origin.

Keywords: Will to power; Spirit of revenge; Death of God; Untimely; Historicity

Introdução

Sabemos que Nietzsche advoga para si o caráter intempestivo de sua filosofia. Ele próprio declara que se considera filho do tempo atual, assumindo-se, porém, igualmente, como discípulo de tempos mais antigos: dos gregos, precisamente.² Esse deslocamento em relação ao presente, em seu caso, esse verdadeiro anacronismo, não se traduz em uma atitude supostamente superior em relação ao tempo histórico, que seria a atitude dos que se pretendem "supra-históricos". Faz parte essencial da intempestividade da filosofia em Nietzsche justamente não reconhecer nenhuma instância superior à do próprio tempo histórico. Nietzsche não denuncia as ilusões de seu tempo em relação ao progresso para melhor colocar-se acima da história, muito pelo contrário. O pensamento aqui se previne contra toda e qualquer tendência escapista e evasiva, contra toda e qualquer aspiração por um outro mundo, por um 'trans' ou 'ultra' mundo. A crítica à ideologia do progresso histórico e ao cientificismo é feita em nome de uma abertura, pretensamente superior, ao tempo e à história.

2. "Auch soll zu meiner Entlastung nicht verschwiegen werden, dass ich die Erfahrungen, die mir jene quälenden Empfindungen erregten, meistens aus mir selbst und nur zur Vergleichung aus Anderen entnommen habe, und dass ich nur, sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen komme." Friedrich Nietzsche. Werke in drei Banden (Band I). Könnemann, 1994, p. 155. Nas citações posteriores desta obra utilizaremos a abreviatura UB, em referência às *Unzeitgemässe Betrachtungen*.

Busca-se assumir, de modo ainda mais decidido, a historicidade como o modo de ser do homem. Ser intempestivo significa, assim, ser radicalmente histórico. Buscaremos averiguar, no presente artigo, a historicidade do pensamento em Nietzsche explorando alguns de seus componentes essenciais.

I

Para começar, precisamos investigar como seria possível viver de modo plenamente histórico, sem ceder, por pouco que seja, ao desejo de que a história tenha um fim último que a redima ou que a plenifique. Quer parecer-nos, ademais, que ser “amante do processo” sugere algo mais do que o simples desejo de que a vida melhore indefinidamente, um desejo que, ao fim e ao cabo, coincide com o desejo de escapar do presente. A resposta de Nietzsche a esse desafio, que ele próprio se coloca, consiste na tarefa imensa de ser inteiro no presente. E ser inteiro no presente, ser contemporâneo, significa justamente estranhar-se do presente, combatê-lo, a fim de permitir que deste último emergja o próprio futuro. O futuro já está no próprio presente, o futuro é o obscuramente presente. Ver o futuro no presente, deixar-se atingir por sua obscuridade essencial, é isso mesmo ser contemporâneo. É o que diz belamente Giorgio Agamben, em um texto inspirado em Nietzsche:

o contemporâneo é aquele que percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o fecho de trevas que provém do seu tempo.³

O futuro não é escuro por ainda desconhecermos as leis que regulariam *sub specie aeternitatis* o acontecer histórico; o futuro é escuro simplesmente por ser futuro. Isso é o que sabe todo aquele que deve agir. Fora do horizonte do possível e da incerteza a ação não teria lugar. Desse modo, ser intempestivo e assumir-se como ser resolutamente histórico, isto é, como ser de ação, significam uma só e mesma coisa. A intempestividade da filosofia inaugura um novo solo para o pensamento, para um pensamento porvindouro. Este se caracteriza pela tentativa de coincidir com a própria vida em seu acontecer, não negligenciando ou censurando previamente nenhum de seus aspectos constitutivos, entre os quais encontra-se, precisamente, a necessidade do declínio e

3. Giorgio Agamben. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, Sc: Argos, 2009, p. 64.

da própria morte. É somente para aquele que busca coincidir com a vida em seu acontecer que a morte e o declínio não mais aparecem como fatores inibidores da vida.⁴ Hoje, ao contrário, tornaram-se imperativos o prolongamento da vida e a fuga da morte: de toda e qualquer morte. O ideal de uma eterna juventude continua a seduzir-nos, juntamente com o mito do progresso. Todos querem aproveitar ao extremo a vida. Por esse motivo, soa ainda inacreditável a máxima de Zaratustra: morrer no tempo certo!⁵

II

No aforismo 125 do livro *A gaia ciência* intitulado “o homem louco”⁶, vemos um homem irromper subitamente, empunhando uma lanterna em pleno dia, perguntando por Deus entre os homens do mercado, dentre os quais muitos não criam em Deus. Estes são os homens do tempo, que riem e deboçam do homem louco e de seu desespero. Para eles, Deus nada mais seria do que uma crendice supérflua e grosseira. Do alto de sua cultura científica, tais homens só podiam mesmo achar graça de uma pergunta assim tão intempestiva. Ao perceber isso, o homem louco apresenta-lhes, em tom profético, o acontecimento enorme para o qual eles ainda não haviam despertado: a morte de Deus. Não apenas a falta de Deus, sua simples ausência, mas a putrefação divina é acentuada. Deus fede como um cadáver insepulto. Mais ainda, Deus ele mesmo não apenas morreu mas foi assassinado pelos homens. Com isso, tudo o que havia de mais forte e mais sagrado na Terra, e que conferia orientação e sentido à existência, “sangrou inteiro sob os nossos punhais”.⁷ O que deixa mais que tudo transtornado o homem louco, aquele que ainda procura Deus, é a enormidade do ato cometido. “Nós o matamos, brada ele, - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a Terra de seu sol?”⁸ Quem assim se pronuncia, quem assim se experimenta, está longe de poder coincidir com o espírito de seu tempo. Alguma

4. “Onde está a beleza? Onde *tenho de querer* com toda a vontade; onde quero amar e declinar, para que uma imagem não permaneça apenas imagem.

Amar e declinar: há eternidades essas coisas combinam. Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte. Assim falo eu convosco, ó covardes!” F. Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 117.

5. *Ibid.*, p. 69.

6. F. Nietzsche. *A gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 148.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

coisa de grande aconteceu, alguma coisa de grande e mesmo de incomensurável foi praticada, mas precisamente seus autores ainda não se aperceberam disso. O ato, mesmo já cometido, ainda está por vir. É como se os homens, presos ao ideal de ciência vigente, continuassem a acreditar-se possuidores de Deus. Deus tornou-se, para eles, progresso; tal foi o assassinato cometido, mas os homens que assim assassinaram Deus se comportam como se apenas tivessem afastado uma hipótese inconveniente. Por isso, o homem louco afirma ter chegado cedo demais: “O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos”.⁹ Seria, então, o homem louco um simples crente, desesperado com o ateísmo de seu tempo, e que desejaria o retorno da antiga fé e do Deus doravante assassinado e em estado de putrefação? Essa aparência logo se desvanece quando o vemos mudar subitamente de tom e louvar o futuro decorrente desse ato. É que, segundo diz ele, “nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!”¹⁰ O homem louco, também ele um assassino de Deus, percebe, no entanto, que Deus está morto e que esse ato enorme precisa ser expiado. Seria essa expiação a preparação de um pensamento porvindouro? Seria a tarefa primeira e mais urgente desse pensamento inventar “ritos expiatórios” e “jogos sagrados”? Que seria isso senão criar condições para uma forma outra de habitação humana nesta Terra, uma forma outra e ‘melhor’?

“Também os deuses apodrecem!” Como entender essa afirmação absolutamente intempestiva do ‘homem louco’? Como entender que nós todos tenhamos sido seus assassinos? Como compreender a morte violenta do que “de mais forte e de mais sagrado o mundo até então possuía”? O fato de que Deus esteja morto, o fato de que Deus *continue* morto, representa, no entanto, o ponto de partida fundamental do pensamento que, desde Nietzsche, busca a sua palavra. Aquilo que o espanto (*thaumázen*) representava para a filosofia em Platão e Aristóteles corresponde em Nietzsche à experiência de que Deus está morto. É que não se pode perceber a putrefação divina sem reconhecer-se a si mesmo como assassino de Deus, sem reconhecer que ‘nós’ o matamos.

É preciso, então, forçar o caminho para a interpretação dessa morte violenta, desse assassinato. Começamos sugerindo uma perspectiva de conjunto para a narrativa do homem louco. Numa leitura mais atenta, percebe-se que a morte de Deus é assumida de forma ambígua. Ela é, sem dúvida, um acon-

9. Ibid.

10. Ibid.

tecimento terrível, pesado, carregado, algo que justamente os homens esclarecidos do tempo não chegam a perceber. Por outro lado, trata-se também de um acontecimento grandioso: um verdadeiro divisor de águas na história da humanidade, o começo de uma Época superior. O homem louco nos convida, assim, a não enquadrarmos, rapidamente, o significado desse acontecimento. É que na putrefação divina reside também a fecundidade do que está por vir; nela é a própria vida que também se retoma e se renova. Por isso, não podemos subestimar esse assassinato. É preciso que penetremos no cerne do desespero do homem louco. O que há de realmente desesperador no assassinato de Deus? Qual o conteúdo mesmo desse ato? Alegrar-se com Deus, possuir Deus, significa a própria beatitude, uma espécie de saciedade infinita, e a tal ponto que nessa saciedade mesma suprime-se toda e qualquer dignidade da falta enquanto falta. É como se a falta encontrasse a sua própria solução e justificação nessa plenitude. Se sentimos fome é para saciá-la, se estamos a caminho é para o ponto de chegada. Não há carência alguma, tudo está pleno de ser. E, no entanto, sempre ressurgem a fome, sempre necessitamos caminhar novamente. Ora, se assim é, por que chegar finalmente a algum lugar? Por que desejar não mais sentir fome? Quem sabe se não é a fome que nos permite saborear o alimento? Quem sabe se não é a doença que torna desejável a saúde? Quem sabe se não é o caminhar que abriga em si o ponto de chegada? Aquele que sente e experimenta desse modo já não espera suprimir a própria falta. E eis que, de repente, para o assassino de Deus (todos nós!), são a *sua* fome, a *sua* doença e o *seu* caminhar que unicamente estão em jogo. Nada mais parece digno de nota! Sofrendo, experimentando dor ou prazer, sou apenas eu que sofro, sinto prazer e sinto dor. Bastando-nos desse modo a nós mesmos, Deus já não faz sentido algum. Matar Deus equivale a querer produzir toda a saúde, toda a saciedade, todo ponto de chegada somente a partir de si. Tudo isso seria apenas um produto nosso! Tudo isso seria inteiramente relativo! Mas tal tentame não parece fora de nosso alcance? Como poderíamos estabelecer, unicamente a partir de nós, o que é saúde e o que é doença? “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” “Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol?”, pergunta-se, desesperado, o homem louco.

E nós o matamos! Não há mais nada que vigore inteiramente a partir de si e que assim tenha o poder de conduzir e condicionar a nossa existência. Tudo é relativo! No entanto, Deus *continua* morto, Deus *segue* em putrefação. Matar Deus não elimina Deus? Como assim? Seria isso dizer que não podemos simplesmente eliminar o ideal de saúde, o ideal de saciedade, o ideal de um ponto

de chegada? Esses ideais continuam se fazendo presentes, mas como ideais anulados, nulos, vazios. Já não podem nada. Estão mortos. E justamente eles deveriam justificar e dar sentido à existência. O que acontece, então? Com o advento da putrefação divina, precisamos agora responder por uma fome sem fim, por uma doença sem fim e por um caminhar infinito. Somos capazes de fazê-lo? De que modo querer a saúde, querer a saciedade, não deve, agora, representar nenhuma desqualificação da fome e da doença? Fome e doença reafirmadas? Com a morte de Deus, com a morte de todo e qualquer ideal autossuficiente, surge como tarefa necessária a afirmação da Terra. O ideal deve converter-se, agora, em ideal terreno.

III

Com Zaratustra começa a tragédia. *Incipit tragoedia!* O começo da obra *Assim falou Zaratustra* aparece antecipadamente no aforismo 342 de *A gaia ciência*, logo após o aforismo intitulado: *o maior dos pesos*. Também no prólogo de *Assim falou Zaratustra* encontra-se uma referência ao advento da morte de Deus. Desta vez, porém, não há nenhum vestígio da atitude desesperada do homem louco em face desse acontecimento. Zaratustra está sereno e chega a manifestar surpresa diante da ignorância do ‘santo’ que insiste em sua beatitude e no desprezo aos homens. Diz ele, de fato, após deixar para trás o santo: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”¹¹ Zaratustra é talvez aquele homem louco que convalesceu por dez anos e se curou de sua doença, de seu desespero. Zaratustra já não procura por Deus mas antes anseia pelo ‘super-homem’.

Quem é o Zaratustra de Nietzsche? Um convalescente? O que pretende esse personagem enigmático e intempestivo? Zaratustra quer declinar para assim anunciar o super-homem. O super-homem é, para ele, o sentido da Terra. O homem é algo que deve ser superado. Todavia, superar o homem nada mais significa do que ir além e ultrapassar a figura do último homem. Ora, este último homem é precisamente aquele que “inventou a felicidade” mediante o uso instrumental da razão. Mas por que tal homem, chamado de “o último”, deveria ser superado? Resposta: porque, a partir dele, tudo tende a apequenar-se e a tornar-se nulo. Onde tudo deve servir ao conforto e ao bem estar, onde ninguém mais pode destacar-se de ninguém, onde já não há mais nada que deva

11. *Ibid.*, p. 13.

importar por si mesmo, onde a vida e a Terra já não são dignas de nenhum sacrifício e de nenhuma promessa, onde não há mais gratidão e olhares amorosos, então tudo tornou-se um grande deserto. Esta é a obra do niilismo e do assim chamado 'espírito de vingança': a força desertificadora desse imenso deserto.

Mas o que se deve entender por 'espírito de vingança'? Qual a relação deste último com a morte violenta de Deus?

No discurso "Da redenção", um dos últimos que compõem a segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, o que está em jogo é algo bastante inusitado: a redenção do espírito de vingança. A palavra redenção traz aqui o significado de libertação. Trata-se de libertar a vontade daquilo que ainda a aprisiona, daquilo que a mantém cativa. Isso que mantém a vontade prisioneira é descrito como uma aversão, ou melhor, como uma má vontade da vontade (*Widerwille des Willens*) em relação ao tempo e ao "foi". O "foi" não é aqui um integrante do tempo, junto ao 'é' e ao 'será'; ele é antes apresentado como o traço característico do tempo ele mesmo. O 'foi' é o tempo se fazendo tempo em seu caráter de oposição ao presente. O 'foi' é o tempo tal como este se manifesta primeiramente à consciência, em oposição à insciência do tempo presente: o tempo da ação e do esquecimento. No puro presente estão os animais, presos à "estaca do instante";¹² o homem, porém, acometido pelo passado, lembra, e assim, expulso do paraíso, perde a inocência e a felicidade animal. É desse modo que Nietzsche, em seu escrito sobre a história já anteriormente mencionado, chega mesmo a declarar que, por esse motivo, o homem inveja o animal.¹³ É que o animal esquece, ou melhor, é esquecimento; o homem, porém, não pode deixar de lembrar. O que parecia um privilégio: a memória, o poder de acessar o passado e ser um com ele, configura-se doravante como uma verdadeira maldição.

O "foi" aparece, de início, como um empecilho à vontade. Por quê? É que o passado não pode ser mudado, o passado não permite que o manobremos livremente. Ele está aí, inerte, incômodo, impassível, e nós nos revoltamos contra isso, pois não apenas o passado não pode ser manobrado como ele insiste em coincidir conosco. O passado insiste em dizer quem somos e quem podemos ser. "Foi assim", dizemos, "mas no futuro será diferente". "O futuro há de redimir o passado", pensamos. "É bom conhecer o passado a fim de não cometer os mesmos erros", repetimos. Do 'foi', no entanto, não podemos simplesmente passar ao largo e fingir que ele não é conosco. O 'foi' é a pedra que a vontade não pode rolar e disso ela, vontade, se vinga rolando pedras. Em relação ao 'foi'

12. "an den Pflock des Augenblick". UB, p. 156.

13. Ibid., p. 157.

ele próprio a vontade revela-se perfeitamente impotente!

O que Nietzsche entende por 'espírito de vingança' é, na verdade, a estratégia adotada instintivamente para contornar e afastar o próprio tempo e seu domínio: o passar, a transitoriedade. E isso não apenas para furtar-se a ele. O que se objetiva mediante essa estratégia é a supremacia em relação ao tempo. O passar, o passante, o transitório, a transitoriedade são sumariamente condenados. O transitório e passageiro é rebaixado a um ser de segunda categoria, a um *mè ón*. Tudo quanto transita de um ainda não para um já não mais seria alvo dessa censura. Desse modo, pretende-se perseguir o 'foi' e retirar-lhe seu poder. Culpa-se a transitoriedade pelo 'foi' e busca-se a vingança em relação a ela. Nesse contexto são erigidos os chamados ideais supratemporais. Com eles, afirma-se não apenas a positividade do que é sempre idêntico a si mesmo como também a perfeita nulidade do que vem a ser. Se a ação, o desejo, a paixão se passam no tempo, a contemplação, ao contrário, estaria imune a ele. Portanto, tanto melhores e mais sábios seríamos nós quanto mais desprezásemos a ação e a vida. Assim se origina o que Nietzsche chamará, mais tarde, de ideal ascético, cujos representantes típicos são os "desprezadores do corpo": os homens do 'conhecimento imaculado'. Sobre esse proceder vingativo, tal como Nietzsche o compreende, que subestima a fim de superestimar-se, condenando o tempo e a transitoriedade, Heidegger afirma:

Vingança é a recalitrância da vontade contra o tempo e isto quer dizer: contra o passar e sua transitoriedade. A transitoriedade é para a vontade isto contra o que seu querer insistentemente se choca. O tempo e seu "era" é a pedra que a vontade não pode rolar. Enquanto passar, o tempo é o adverso no qual a vontade padece. Como vontade que sofre e padece, ela se faz a dor do passar, dor esta que então quer seu próprio passar e com isso quer que tudo mereça, que tudo seja digno de passar. A recalitrância contra o tempo subestima o transitório. O terreno, a Terra e tudo que a ela pertence é o que verdadeiramente não deveria ser e no fundo também não tem nenhum ser verdadeiro. Platão já o denomina o *mè ón*, o não-ente.¹⁴

Mas quem são e o que almejam (ambicionam) os desprezadores do corpo? Sabemos que uma antiga tradição procurou associar a própria sabedoria a uma espécie de purificação do corpo. O corpo foi visto como a sede das paixões e dos desejos mesquinhos, capazes de impedir a realização de uma vida verdadeiramente livre e autárquica. Uma vida de saber, uma vida filosófica, deveria tornar o corpo dócil e submisso aos comandos da alma. A alma deve ser a soberana do

14. HEIDEGGER, Martin. *Ensaíos e conferências*. Trad. Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuck, Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 101.

corpo e, na medida do possível, buscar anulá-lo. Não por acaso, esta tradição encontra-se associada a Platão e ao platonismo. Como se sabe, foi Platão que caracterizou o corpo como cárcere da alma no diálogo *Fédon* (65 b – 66e). Na separação entre corpo e alma, apenas esta última contava positivamente: o corpo é perecível e nos alija da verdade, a alma é imortal e confiável. Daí que o corpo tenha sido desqualificado como o grande inimigo da liberdade e do saber. Buscar a verdade correspondia a despojar-se de toda a particularidade e de todo o interesse. Conhecer devia ser um ato perfeitamente desinteressado e mesmo imaculado,¹⁵ isto é, isento de todo e qualquer afeto ou paixão. Na contramão dessa tendência, Nietzsche busca, por meio de seu Zaratustra, acentuar a originalidade do corpo, justamente no que diz respeito à dimensão consciente da vida e à produção do conhecimento. Parece-lhe absurdo supor algo como um conhecimento desinteressado ou desapaixonado. Seria uma *contradictio in terminis*. Ao desapegarmo-nos do corpo também nos desapegaríamos da própria vida e assim também da própria paixão de conhecer. O conhecimento que não deseja possuir aquilo que conhece, que não ambiciona apropriar-se do conhecido, que não se origina de uma fome de saber, não seria um verdadeiro conhecimento, mas apenas uma estratégia de dissimulação de um corpo doente e debilitado. Esse corpo, no entanto, acaba denunciando a si mesmo e ao seu interesse à medida que se mostra impotente para fazer o que mais gostaria: criar para além de si. Daí que ele se irrite com a vida e com a Terra e busque diminuir e amesquinhar tudo o que vive, ou seja, tudo o que se assume como parte interessada e desejante. “Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo”,¹⁶ sentencia Zaratustra.

IV

Para o homem, ser no presente é a maior dificuldade, e isso porque não pode ser como o animal e simplesmente esquecer. A bem dizer, o animal nem sequer esquece. O animal é antes o próprio esquecimento. O homem, ao contrário, gostaria de esquecer como o animal, mas não pode. O ‘foi’ é o que o impede disso. O ‘foi’ é o que o prejudica e o fere. Ser um com o ter sido é sua grande maldição. No discurso “Da redenção”, já mencionado, Zaratustra é cercado por

15. A esse respeito há dois textos de Nietzsche que merecem especial destaque. O primeiro deles é o aforismo de número 333 de *A Gaia Ciência* intitulado “O que significa conhecer?” e o segundo é o discurso da segunda parte de *Assim falou Zaratustra* que recebe o título “Do imaculado conhecimento”.

16. Cf. “Os desprezadores do corpo”. *Ibid.*, p. 36.

aleijados que, justamente, não cessam de ver-se como aleijados. Todos eles são sofredores, todos eles sofrem de não poderem esquecer seu 'foi', isto é, sua determinação. Um deles, o corcunda, pede a Zaratustra que este o liberte de sua determinação, de seu involuntário "foi assim", ou seja, de sua corcova. Este seria o melhor meio de granjear o apoio e a fé de toda a sorte de aleijados à doutrina de Zaratustra. Mas Zaratustra desdenha da "proposta indecente" do corcunda dizendo, à maneira do povo, que "quando se tira ao corcunda sua corcova tira-se-lhe também seu espírito".¹⁷ O que se percebe neste diálogo é uma reafirmação da necessidade do tempo e do 'foi'. Para o homem, o mais desejável não pode ser a simples insciência do animal. Mesmo que fosse possível livrar-nos das determinações indesejáveis, isso ainda não seria, de forma alguma, a verdadeira libertação, a verdadeira redenção. Dito está nas entrelinhas que o problema reside antes no desejo de suprimir as determinações.

A mesma má vontade ou repugnância da vontade em relação ao tempo pode ser encontrada agora, de forma ainda mais extremada, na figura paradoxal do "aleijado às avessas". "Trata-se dos homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais".¹⁸ Aleijados às avessas são todos aqueles homens que exercitaram a vingança de modo a se destacarem dos demais pela via de uma especialização extremada e sem espírito. Buscam a redenção do tempo afirmando a unilateralidade de uma competência, a qual gostariam de sacrificar tudo o mais. São os homens que se empenham em ser aquela única determinação que escolheram ser. Tudo o mais que eles não escolheram, tudo o mais que se impõe como "foi", passa a ser então afastado e desidratado. O aleijado às avessas é aquele que se aliena de si na própria atividade, ocultando para si mesmo o caráter livre de toda genuína dedicação. Busca, na verdade, absolutizar certa atividade, de modo a utilizá-la como escudo e proteção contra o sem sentido da vida, ao qual manifesta total repugnância. Para esse aleijado às avessas, a competência nunca é conquistada como hábito e expansão de vitalidade, mas sempre como o resultado de um treinamento metodicamente orientado. Pode-se chegar a ser assim extremamente competente em alguma coisa, mas não um homem! Quer dizer, pode-se chegar a exercer poder unilateralmente, mas nunca a ser integralmente o poder que se exerce. Toda a competência torna-se então estranha ao ser próprio, torna-se impessoal e mesmo artificial, ou seja, alienada. Homens que são apenas competentes ainda não chegam a ser simplesmente homens, são "aleijados às avessas".

17. Ibid., p. 131.

18. Ibid.

Em seguida, Zaratustra apresenta a seus discípulos a imagem daquela que para ele é a mais terrível realidade, a realidade que ele é forçado a testemunhar. Nela, os homens se encontram despedaçados, como em um campo de batalha ou em um matadouro. Há apenas pedaços de homens espalhados, mutilados, mas não homens. E isso não apenas hoje, nos dias atuais, mas também no passado: “E, quando o meu olhar escapa do agora para o outrora, depara sempre com o mesmo: pedaços e membros, e apavorantes acasos - mas não homens!”¹⁹ O homem mutilado, o despedaçamento do homem, é assim o resultado necessário da história, compreendida como o desdobramento do espírito de vingança. É a realidade terrível da morte de Deus. Ao mesmo tempo, porém, é o lugar e a experiência necessária para a redenção desse mesmo espírito de vingança. Daí a frase decisiva de Zaratustra: “eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso.”²⁰

V

O discurso “Da redenção” trata, assim, da redenção do chamado espírito de vingança. Esta teria sido, nas palavras de Nietzsche, “a melhor reflexão dos homens até agora”.²¹ Sabemos que Nietzsche concentra toda a sua esperança na redenção desse espírito. É o que fica claro nesta passagem do discurso chamado “Das tarântulas”, também pertencente à segunda parte de *Assim falou Zaratustra*: “Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco íris após longos temporais”.²² Nesta “reflexão”, que constitui o espírito de vingança, está em jogo a maneira tradicional de relacionamento do homem com o real em sua totalidade: a metafísica. Trata-se, portanto, de redimir o homem da metafísica, ou seja, dessa necessidade mesma de buscar um além redentor do “castigo existência”! Mas como isso seria possível, já que o ‘foi’ sempre nos acompanha e não cessa de nos acometer, provocando em nós a conhecida experiência do ‘em vão’, talvez a mais terrível experiência entre todas, a experiência da qual nenhum de nós pode simplesmente se furtar?

Nietzsche afirma que a redenção do espírito de vingança consiste em transformar todo ‘foi’ em ‘assim eu o quis’. Mas o que significa isso? Será que Nietzsche pretende riscar da experiência humana a dimensão do passado, fazendo

19. Ibid., p. 132.

20. Ibid., p. 133.

21. Ibid.

22. Ibid., p. 95.

com que esta retroceda ao estágio pré-humano do puro esquecimento? Não seria o auge da vingança justamente a pretensão de diluir, desse modo, o ser contraposto do próprio passado? Afinal, se podemos viver como os animais, já não ambicionaríamos evadir-nos para um além inatingível, e assim não nos frustraríamos com isso!

Não nos parece que seja essa a intenção de Nietzsche. Muito ao contrário, é preciso encarar o 'foi'. É desse modo que se torna possível restituir uma vez mais o peso às coisas. É preciso mesmo experimentar o passado humano como um matadouro ou um campo de batalha. Nesse sentido, a morte de Deus é ineludível. Não se trata de evadir-se do assim experimentado, mesmo que semelhante coisa fosse possível. Mas encarar o 'foi', o que mais isso significaria senão assumir a própria negatividade e ser um com ela? Quando, por exemplo, um escultor trabalha um bloco de pedra, talhando-a para expor a forma bela a céu aberto, ele também trabalha em si mesmo, busca autossuperar-se a partir da sua inércia de ser, do seu 'foi', e o mesmo se passa com toda ação criadora. Livrar-se da forma bruta da pedra, eludi-la, é o que menos desejaria o escultor. Transformar todo 'foi' em 'assim eu o quis' seria, então, o perfeito contrário de uma tentativa desesperada de dissolver o passado num puro presente. Seria antes a ousadia de assumir na criação o contrapor-se do que jamais se deixa absorver e domesticar pelos nossos sonhos extravagantes de onipotência. Paradoxalmente, ser um com o passado é ser inteiro no ato em que o negamos enquanto puro passado. "Todo passado merece ser condenado",²³, afirma Nietzsche em seu escrito sobre a utilidade e desvantagem da história. É que o passado, na perspectiva da criação, já está sempre se enviando para além dele mesmo. O passado não é nunca tão somente passado. Não há o presumido 'castigo existência', mas antes o que há, originariamente, é o imperativo de criar para além de si: vontade de poder. Criar para além de si é o que quer a vontade que é vontade de poder. Nisso ela deposita todas as suas esperanças, todo o seu interesse. Criar para além de si é ser para aquilo que maximamente é, que revela um "plus de poder", que se apresenta, de início, reivindicando todo um esforço de concentração e disponibilização, ou seja, todo um esforço de escuta e obediência. Trata-se de um exercício de domínio e de expansão para além do que está simplesmente dado e disponível. Nesse movimento, nós nos negamos enquanto simples identidade dada, estranhamo-nos e passamos a abrir caminho para um outro que vem a ser como ação e atividade de liberação de um próprio,

23. "Jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden." UB, p. 177.

de um poder ser singular. Certamente há um risco inerente em negar assim o passado e nossa primeira natureza, pois em geral, como afirma Nietzsche, “as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras”.²⁴ No entanto, para os combatentes, há sempre o maravilhoso consolo de saber que também aquela primeira natureza foi um dia um segunda natureza e que toda segunda natureza vitoriosa torna-se, por isso mesmo, uma primeira natureza.²⁵ Transformar todo ‘foi’ em ‘assim eu o quis’ significa, portanto, o ato fundamental de assentir a si mesmo, de decidir-se. Este é o sentido da abertura superior ao tempo e à história ousada por Nietzsche. Somente como ser decidido e criador é possível ser histórico, e não como “o passeante mimado no jardim do saber”.²⁶ Desde a perspectiva da criação e do ser criador, o ‘foi’ não comparece como um empecilho ou obstáculo à vontade, mas como um imperativo de transformação. O ‘foi’ somos nós mesmos, em nossa absoluta inércia de ser, que necessita ser acordada, negada, sempre de novo, em nosso empenho intempestivo de ser quem mais propriamente somos. Não há homem em sentido próprio que já não seja cindido e isso ao modo de ter de assumir constantemente, sendo, essa cisão que se instaura a despeito de toda vontade ou propósito seu. É isso o que poderia ser chamado de “consciência”: dar-se conta do estar apartado e cindido de si mesmo. Este é também e simultaneamente o lugar de acontecimento de todo e qualquer real. O real é como *páthos*, como vontade de poder. Aqui não há que se falar em progresso. Tampouco há o assim chamado “castigo existência”, culpa e expiação eternas; há apenas a vida: “aquele poder obscuro, impulsionador, insaciável, que deseja a si mesmo”.²⁷

Conclusão

Voltando ao nosso ponto de partida, e depois de percorrido o caminho que percorremos até aqui, devemos agora procurar determinar, à guisa de conclusão deste artigo, em que consistiria a intempestividade do pensamento em Nietzsche. Devemos dizer, em primeiro lugar, que *o advento da morte de Deus inaugura o tempo da história*. A história ela mesma não se deixa mais conceber como

24. “die zweiten Naturen meistens schwächer als die ersten sind.” UB, p. 178.

25. “Aber hier und da gelingt der Sieg doch, und es gibt sogar für die Kämpfenden, für die, welche sich der kritischen Historie zum Leben bedienen, einen merkwürdigen Trost: nämlich zu wissen, dass auch jene erste Natur irgendwann einmal eine zweite Natur war und dass jede siegende zweite Natur zu einer ersten wird.” UB, p. 178.

26. “der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens”. UB, p. 154.

27. “jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht”. UB, p. 177.

um processo teleologicamente conduzido, como alguma coisa imperfeita e à espera de uma plenitude ou culminação que lhe advenha de fora. A história tornou-se o espaço absoluto. Nessas circunstâncias, a filosofia não pode mais realizar-se, metafisicamente, como grande síntese superior, ultrapassando as formações dadas na direção de sua verdade interior. Não cabe mais à filosofia evadir-se do presente proclamando, de cima, a essência de cada coisa. Cabe à filosofia ser “a consciência perversa de seu próprio tempo”, e isso no duplo sentido essencial de perseguir e condenar as superficialidades do tempo presente, com as quais os homens se distraem e se envaidecem, e também no de preparar o advento do que, neste mesmo presente, se oculta e se reserva como sua melhor possibilidade. É a tarefa de criar para além de si o que doravante constitui a marca da filosofia. Precisamos negar o que nos incita a um adesismo fácil e buscar amorosamente o que em nós é inóspito. Precisamos preparar um caminho que não é feito só de conquistas e recompensas, mas de muitos e dolorosos reveses. Somente assim é possível ser inteiro no presente, isto é, ser amante do processo, sem, com isso, ansiar por um além redentor qualquer. A filosofia, em sua intempestividade, nos desafia a ser homens por inteiro e a assumir nossa difícil historicidade. A sabedoria, agora, não consiste em desprezar os homens e em voltar-se para Deus. A sabedoria agora reside toda ela em preparar a futura habitação humana nesta Terra. A sabedoria agora é, essencialmente, uma sabedoria terrena. Ao invés de querer produzir toda saúde e toda plenitude unicamente a partir de si, ao invés de contentar-se com a relatividade de tudo, a filosofia agora se pergunta, intempestivamente, a partir da morte de Deus, “que homens mostrar-se-ão os mais fortes nessas circunstâncias?” E ela mesma antecipa a resposta:

os mais moderados, aqueles que não têm *necessidade* de princípios de crença extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem: os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e por isso não se assustam tanto diante das infelicidades – homens que *estão seguros de seu poder* e que representam com orgulho consciente a força *alcançada* pelo homem.²⁸

Referências Bibliográficas

- [1] AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Vicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

28. F. Nietzsche. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, nº 55, p. 55.

-
- [2] FIGAL, G. *Nietzsche: Uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- [3] FOGEL, G. *Homem, Realidade, Interpretação*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- [4] _____. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: Uma leitura de 'Da visão e do enigma' de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- [5] GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- [6] HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. Gilvan Fogel, Emmanuel Carneiro Leão e Márcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- [7] NIETZSCHE, F. *Werke in drei Banden (Band I)*. Köln: Könnemann, 1994.
- [8] _____. *Also Sprach Zarathustra; Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Aubier, 1969.
- [9] _____. *Assim falou Zarathustra*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- [10] _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- [11] _____. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- [12] _____. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- [13] VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Nietzsche: história, filosofia, genealogia

Ícaro Meirelles de Figueiredo¹

Resumo

O presente trabalho tem por pretensão tecer algumas considerações acerca do valor e do papel da história no interior do pensamento nietzschiano, especificamente nas obras *Humano, demasiado humano*, de 1878, e na *Genealogia da Moral*, de 1887. Desempenhando um papel fundamental na luta contra as ilusões postuladas pela filosofia metafísica, a história passa a ser reivindicada por Nietzsche como uma aliada fundamental na atividade filosófica. Entretanto, a proposta que o filósofo traz à tona na obra de 1878, de uma filosofia histórica, posteriormente, no escrito publicado em 1887, cede lugar ao que ele denomina como genealogia.

Palavras-chave: História; Filosofia; genealogia.

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ.

Abstract

This work has the intention to make some observations about the value and role of history inside the nietzschean thought, specifically in the works *Human, All Too Human* of 1878, and *Genealogy of Morals* of 1887. Playing a key role in the fight against illusions postulated by metaphysical philosophy, History becomes claimed by Nietzsche as a key ally in the philosophical activity. However, the proposal that the philosopher brings out in the work of 1878, a historical philosophy, later in writing published in 1887, gives way to what he calls genealogy.

Keywords: History; Philosophy; Genealogy.

É sabido que o combate ao modo metafísico de pensar é uma das mais sólidas motivações que acompanha a produção filosófica de Nietzsche. Nosso filósofo se insurge, com contundentes e violentas críticas à metafísica tradicional, não apenas por seus desmesurados voos às alturas, mas principalmente por seus insistentes dualismos, que perduram de Platão à Schopenhauer, ao continuarem a sustentar a tese da duplicidade do real. Seja o par conceitual sensível e inteligível de Platão, fenômeno e coisa em si de Kant ou vontade e representação schopenhauerianas, esse modo binário e opositivo de proceder está impregnado nos grandes construtos filosóficos, com seus sistemas supostamente detentores da verdade e reveladores da essência do mundo. Trata-se da antiga e desgastada dicotomia essência/aparência, que se encontra presente na filosofia desde suas raízes.

Sendo um perseguidor dessa crença, ele afirma na sua *Gaia Ciência* que

o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contra-partida, este mundo, *nosso* mundo? (GC, 344)

Ele constata que essa pressuposição do “outro mundo”, que não é o “da vida, da natureza, e da história” é tão preponderante na cultura ocidental, que não marca apenas os sistemas religiosos e metafísicos, mas se transpõe para o âmbito científico, sob a égide da ideia de verdade.

É curioso notar que, conforme o filósofo destaca, “o outro mundo”, que se esconde por trás dos postulados metafísicos bem como da ideia de verdade, se opõe ao mundo da história. Ou seja, segundo essa maneira de pensar, acredita-se em uma instância trans-histórica, que não esteja submetida aos processos de mudança, geração e corrupção.

A filosofia histórica

Sendo um incansável denunciador do equívoco por trás desse modo de proceder, já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, o filósofo alemão opõe a filosofia metafísica ao que ele denomina filosofia histórica. Nesse escrito de 1878, ele compreende como filosofia metafísica aquele modo de pensar que fala de determinadas coisas como se elas sempre houvessem existido – o bom, o belo, o justo –, como se possuíssem uma existência por si, inteiramente independente do turbilhão do fluxo do vir-a-ser. A ideia platônica, por exemplo, é assim pensada. Tal modo de proceder desvincula essas identidades do mundo de aparências e transformações, instaura um regime metafísico, no qual as coisas possuem seu verdadeiro ser, independentes do âmbito material e sensível. O filósofo declara que a filosofia metafísica supõe “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”.²

A filosofia histórica de que Nietzsche fala em *Humano, demasiado humano* não pode de modo algum ser confundida com uma filosofia da história, mas se coloca, também, em contraposição a esta. Ele ataca as grandes filosofias da história, que concebem os acontecimentos como se desenrolando a serviço do *têlos* do curso geral das coisas, que conferem um sentido à história universal. A filosofia da história, portanto, do modo como vinha sendo feita na modernidade, não rompe com o dogmatismo dos metafísicos, mas antes pensa teleologicamente, postula que há um fio condutor da história, coloca já um fim no começo. Ao fazer isso, engessa o processo, não há nada que se possa esperar de novo. Tudo marcha em uma direção, cumpre um desígnio, se dá em prol de uma finalidade. Há uma essência prévia, em torno da qual a história da humanidade se descortina. Mesmo o presente fica subjugado ao futuro, ao desfecho aguardado, para o qual tudo supostamente caminha.

O filosofar histórico de Nietzsche, entretanto, não está ligado a uma filosofia da história, não diz respeito a desvendar seu sentido, a descobrir seus caminhos ocultos, mas com essa expressão ele tem em vista, em oposição à filosofia metafísica, mostrar a realidade histórica do que parecia eterno. Com isso ele tem por pretensão evidenciar o caráter histórico e dinâmico do real. Há que se destacar aqui a herança do pensamento pré-socrático, sobretudo de Heráclito, que, em sua filosofia do fluxo, concebia a passagem das coisas para seus contrários, o trânsito entre os opostos, a geração a partir da tensão entre os contrários,

2. Cf. *HH*, 1.

sem que esse processo remontasse a um substrato estável, a um ente exterior ao fluxo, não gerado pela tensão. De modo coerente com esse raciocínio, no primeiro aforismo da obra de 1878, o filósofo alemão aponta que o positivo nasce do negativo, “o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros” (HH, 1). Ele constata que no âmbito da filosofia histórica não há opostos no sentido radical, mas a contraposição exagerada, o abismo metafísico entre as coisas de valor mais elevado (verdade, razão, essência, moral) e as desprezíveis (erro, instinto, aparência) resulta de certo erro da razão.

No segundo aforismo da mesma obra, ele proclama que o defeito hereditário dos filósofos, referindo-se à tradição metafísica, é a falta de sentido histórico. É prudente sublinhar que há, nesse ponto de seu pensamento, uma virada decisiva em relação ao tema do sentido histórico. Se em seus escritos de juventude, sobretudo na *II Consideração Intempestiva*, o valor da história é visto de modo negativo, na medida em que esta se mostra perigosa à vida e asfixia o presente, em *Humano demasiado humano* há uma mudança radical, o sentido histórico passa a ser exigido como um recurso fundamental à atividade filosófica. Partindo da premissa de que “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (HH, 2), ele prescreve o filosofar histórico como sendo doravante necessário, “e com ele a virtude da modéstia” (idem). Ora, a virtude da modéstia é evocada justamente por se fazer necessário, nessa prática, descer dos altos patamares instituídos pelos grandes construtos metafísicos, para que seja possível enxergar, na torrente do mundo transitório, os processos de geração dos valores, das crenças, e dos seres. A história, a partir de então, passa a ter um valor essencial na batalha contra a metafísica.

Se a história vem lembrar precisamente que tudo veio a ser, que tudo é temporal, transitório, contingente, que as coisas são produzidas a partir dos processos no mundo natural, o homem não fica de fora dessa regra. Na medida em que o recurso à história joga por terra os pressupostos metafísicos que postulavam uma causa elevada acerca de determinados elementos, e descarta sua pretensa estabilidade, ele também rompe com a ideia de uma natureza humana, dada, fixa e eterna. Ele é enfático em denunciar que

inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que

mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que algo seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. (idem)

A filosofia histórica, portanto, encontra seu ponto de aplicação no próprio homem. Nessa perspectiva, a despeito da tradição filosófica ocidental, o homem em sua constituição não é dotado de uma forma fixa, não possui uma essência ou propósito dado, mas está submetido e é produto dos eventos e configurações do fluxo do vir-a-ser. Esse procedimento revela que ele não possui uma causa *prima*, uma origem divina, mas seu ser é histórico, moldado a partir das casualidades do mundo terreno.

No segundo capítulo de *Humano demasiado humano*, o que se torna objeto da filosofia histórica de Nietzsche são os sentimentos morais. Ele intitula o capítulo como *A história dos sentimentos morais*, o que deixa explícito que, por trás dos códigos e valores morais, há uma história dos sentimentos, que são transformados e moldados por esses juízos. A partir de então, como destaca Bertrand Binoche, ganha lugar em seu pensamento não tanto mais o valor da história, mas os valores na história.³ A esses valores passa a ser dedicada uma atenção especial, na medida em que eles atuaram no processo de transformação do próprio homem.

Para escapar das filosofias da história teleológicas alemãs, que viam na história um fio condutor, nesse período Nietzsche busca amparo em algumas ideias do utilitarismo inglês, que enxergava na origem do apreço de determinados valores em prol de outros o critério da utilidade. Partilhando da ideia de Rée, e da tradição utilitarista inglesa, ele acredita que a origem de ações elogiadas e aclamadas — as ações altruístas, por exemplo — encontra-se na utilidade que proporcionam, mas como essa causa foi esquecida pelo hábito, posteriormente inventou-se uma causa fictícia, que obscureceu a primeira. Ou seja, segundo essa hipótese, as ações não egoístas teriam sido celebradas como boas e justas por aqueles que eram beneficiados por estas. Nisto, e em nada

3. Cf. o célebre artigo de Bertrand Binoche intitulado *Do valor da história à história dos valores*.

mais, reside a origem de sua valorização. Sua filosofia histórica anunciada em *Humano, demasiado humano*, portanto, tem o utilitarismo como um importante mecanismo explanatório; com seu auxílio, é possível conceber que as coisas mais elevadas não derivam do intransitório, do seio do ser, do transcendente, mas são consideradas como boas e elevadas simplesmente por serem altamente úteis.

Nos escritos posteriores a essa obra, no entanto, nosso filósofo começa a olhar com suspeita a tese utilitarista como modelo de explicação acerca do surgimento dos valores. No aforismo 37 de *Aurora* ele declara que “quando se demonstra a grande utilidade de uma coisa, não se deu um passo na explicação da origem dela”. A partir de então, Nietzsche vai rejeitando, aos poucos, a ideia que antes funcionava como a bússola de seu filosofar histórico, a saber, que os valores possuíam sua origem na utilidade. Apesar de rejeitar, entretanto, a utilidade como causa, o valor da história para a atividade filosófica não é abandonado, mas, sendo pensado em novos moldes, continua tendo uma relevância fundamental em sua filosofia de maturidade.

A genealogia

Em *Além do bem e do Mal*, obra de 1886, mesmo tendo abandonado alguns dos pressupostos de seu pensamento da denominada fase intermediária, sobretudo alguns princípios norteadores de *Humano, demasiado humano* (HH), seu programa crítico da metafísica tradicional continua a todo vapor, ganhando novos contornos e delineamentos. No segundo aforismo dessa obra, ele reitera o que já vinha sustentando desde HH no que tange ao modo de filosofar dos metafísicos, a saber, que estes têm como crença fundamental a oposição de valores, fundamentando não apenas seus grandes construtos metafísicos e epistemológicos, mas também e principalmente o campo ético e moral — por exemplo, as noções de bem e mal, justo e injusto, verdade e mentira alicerçam os juízos de valor. Segundo Nietzsche, ao estabelecer essas oposições inconciliáveis, a lógica dos metafísicos pensa:

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse

turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intran-sitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso, e em nada mais, deve estar a sua causa!” (ABM, 2)

Essa lógica pressupõe, involuntariamente, que as coisas mais importantes e elevadas - como valores lógicos, morais, a verdade, a razão, o eu, e o próprio homem – ocupariam um patamar distinto, teriam uma origem pura, misteriosa, superior, independente do turbilhão de aparências e contingências do mundo ordinário. Ainda engajado na necessidade de desfazer esse engodo metafísico, que pressupõe um âmbito exterior ao mundo das aparências e do movimento, em 1887 Nietzsche apresenta sua ideia de genealogia,⁴ que se mostra uma ferramenta profundamente eficaz na batalha contra o modelo metafísico de pensar. Pode-se inquirir, porém, de que maneira, precisamente, a genealogia combate a metafísica? Em que medida esta se distingue da *filosofia histórica*, que já havia sido arquitetada em *HH*?

Evocando a etimologia da palavra, genealogia remonta ao *logos* da gênese, ou seja, operar uma genealogia implica em refletir sobre a gênese. A hipótese de Nietzsche é que, refletindo minuciosamente sobre a gênese de crenças, conceitos, valores, instituições, acabar-se-á encontrando suas emergências precisamente onde menos se esperava encontrá-las. Essas descobertas têm o poder de abalar drasticamente aquele ingênuo modo metafísico de conceber o mundo.

Essa reflexão sobre a gênese, no entanto, conta com um conceito⁵ que ganha expressão na fase de maturidade do pensamento nietzschiano, sua doutrina da vontade de poder.⁶ Segundo o filósofo, o conceito de vontade de poder pode ajudar a decifrar o que ele entende por vida. Há uma pluralidade de vontades de poder, antagonicas, relacionais, que buscam a intensificação, apontam para a superabundância da vida. “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de poder” (ABM, 13). Nessa perspectiva, todas as expressões de “vida” devem ser vistas no amplo contexto do enfrentamento de forças que buscam a elevação, o crescimento, o domínio. Há

4. Na *Genealogia da Moral* (1887) não é a primeira vez que o termo aparece na obra do filósofo alemão, mas há algumas ocorrências esparsas em escritos anteriores. Porém, antes da *GM* este ainda não possuía o sentido vasto específico que ganha nessa obra.

5. É importante esclarecer aqui que utilizamos o termo ‘conceito’ não no sentido mais comum e tradicional, o que seria um equívoco em se tratando de Nietzsche. Partimos do princípio de que, em Nietzsche, há uma conceituação que não é rígida, imutável, mas antes fluida, suscetível a reapropriações e ressignificações, coerente com sua tese da fluidez dos sentidos presente na seção 12 da segunda dissertação da *GM*.

6. Esse termo, nas obras publicadas pelo filósofo, aparece inicialmente em *Assim Falou Zaratustra*, na segunda parte nas seções “Da auto superação” e “Da redenção”, mas já havia parecido no espólio, fragmento *KSA*, VIII, 23 [63] de 1876-1877, no qual a expressão “*Wille zur Macht*” aparece pela primeira vez. Cf. também os fragmentos da *KSA*, IX: 4 (239), 7 (206), 9 (14) de 1880-1881.

uma multiplicidade de vontades de poder conflitantes, que disputam dominar e subjugar umas as outras.

Esse conceito pode ser visto como o pano de fundo da ideia de genealogia, pois as hipóteses genealógicas de emergência e transformação das coisas pressupõem que há poderes atuando e direcionando esses processos. A principal referência ao poder como um conceito explanatório da genealogia ocorre na seção 12 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (GM). Ali, ele enfatiza que o que está a declarar é o princípio mais importante para a ciência histórica:

não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento no mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se, é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. (...) todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; (GM, II, 12)

Com isso, ele postula o princípio da descontinuidade, que previne o genealogista de reduzir o fenômeno presente as suas formas precedentes. Não se pode ter a ingenuidade de pensar que o olho foi feito para ver, a mão para pegar, o castigo para castigar. Assim, compreender o sentido ou a função de algo não significa compreender nada acerca de sua gênese. Mas o sentido, a função, são sempre obliterados e transformados. Os deslocamentos e mudanças de propósito e finalidade são explicados em termos de poder.

A genealogia nietzschiana, ao escavar o que está por trás, ao procurar a proveniência, não descreve gêneses lineares, não vai em busca das primeiras causas ou da origem essencial das coisas. Agir desse modo seria ainda proceder metafisicamente. Nietzsche opõe-se à pesquisa da “origem”, e vem lembrar à ortodoxia filosófica que as coisas, os valores, os órgãos, as instituições, e mesmo o homem, possuem uma imensa história atrás de si, não sendo um percurso teleológico, tampouco remontando a um caminho intencionalmente planejado, reto e livre de cruzamentos. A pesquisa genealógica revela, porém, um complexo emaranhado de poderes e relações cambiantes, que em seus exercícios

e descontinuidades constituem arranjos que se mostram férteis à produção de determinadas interpretações.

Com isso, Nietzsche nos induz a sempre suspeitar dos sentidos engessados, das causalidades facilmente visíveis. Ele chega mesmo a afirmar que “definível é apenas o que não tem história”(GM, II, 13). Ou seja, se o sentido é fluido, o enorme processo de apropriações e reapropriações de sentidos que algo carrega é sempre desprezado no ato de uma definição.

Para ilustrar, tomemos como exemplo a genealogia do castigo operada por ele na segunda dissertação da GM. Contrapondo-se à visão do senso-comum a respeito do sentido da prática de castigar – a qual acredita que a finalidade essencial do castigo consiste em provocar no culpado os sentimentos de culpa e arrependimento pelo dano cometido –, nosso filósofo exhibe um leve apanhado dos sentidos e finalidades da instituição e prática do castigo que ele encontrou em seu levantamento genealógico ao longo da história:

Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como uma espécie de compensação, pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (...). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória (...). Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz e da ordem (...). (GM, II, 13)

O filósofo revela esses dados com o intuito de exemplificar como o “sentido” de algo é incerto, suplementar e acidental, “como pode ser utilizado, interpretado e ajustado para os propósitos radicalmente diversos” (idem). Ele faz questão de destacar que essa variedade de sentidos encontrados é resultado de um material pequeno e casual. Isso leva a crer que estabelecer o mapeamento absoluto das razões do castigo, compreender plenamente por que se castiga, é uma tarefa impossível.

Tendo-se compreendido a essencial descontinuidade da história de um objeto, um conceito, um valor, uma prática, uma instituição, o fato de que sua

função, sentido e propósito podem mudar ao longo do tempo, deve-se explicar a ocorrência de tais mudanças em termos de poder e dominação, em termos de lutas violentas entre concorrentes formas de vida. Insistir na historicidade e fluidez de sentido é a regra básica para a nova maneira de decifrar eventos históricos, instituições sociais e culturais.

Se a genealogia está vinculada à ideia da fluidez dos sentidos, que por sua vez remontam a exercícios de poder e dominação, Nietzsche não mais identifica a utilidade como estando, necessariamente, na causa da origem dos valores – é neste ponto que sua genealogia se distingue da filosofia histórica de *HH*. Na *GM*, ele faz ácidas críticas aos psicólogos e historiadores da moral ingleses, sobretudo a Paul Rée, que viam na utilidade a origem dos valores. Rée, em sua tentativa de resgatar a origem do conceito “bom”, especula que, a princípio, as ações não egoístas foram consideradas boas por aqueles que eram beneficiados por elas, eram tidas como superiores por conta de sua utilidade. Com o tempo e o costume de julgar boas as ações não egoístas, foi esquecida sua origem, que está relacionada à utilidade, e estas passaram a ser sentidas como boas, como se fossem algo bom em si. Nietzsche adverte, porém, que a esses historiadores da moral falta o espírito histórico; os acusa de pensar de maneira essencialmente a-histórica, “como é velho costume entre os filósofos”.⁷ Não respeitam o princípio histórico básico da descontinuidade, mas, a partir do sentido atual do conceito “bom”, querem deduzir hipóteses acerca da sua gênese. Eles não entendem que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final diferem totalmente. Pelo mero fato de atualmente o juízo bom estar relacionado a ações altruístas não significa que esse valor, em seus começos, tenha relação com esse tipo de ação. É importante destacar que essa crítica operada por Nietzsche é também e principalmente, uma autocrítica – ele mesmo se valia da ideia de utilidade para se livrar das teleologias, e agora se desembaraça do próprio utilitarismo.

Apesar da mudança de posicionamento entre as duas obras acerca do modo como os valores emergem, há que se enfatizar que a ideia de historicidade das coisas e dos valores permanece e se radicaliza. É justamente devido a essa radicalização que a causa na utilidade é solapada. De acordo com a postura genealógica, com o espírito histórico que esta reivindica, não é possível conceber apenas uma causa e um sentido por trás de algo, mas o que se encontra é uma variedade de sentidos e reapropriações em sua história.

7. *GM*, I, 2.

Outro elemento que já havia brotado no filosofar histórico de 1878 e que permanece e ganha uma radicalização maior na empresa genealógica de 1887, é o ponto de aplicação principal dessas propostas, seu objeto comum, ser o homem. Se antes, considerando que “o homem veio a ser”, era importante escavar a história dos sentimentos morais, que por sua vez são cultivados e orientados pelos valores, agora, a obra de 1887 tem por título *Genealogia da Moral*, que se compromete a operar, como o título deixa bem explícito, uma genealogia dos conceitos e valores morais que atuaram no processo de produção do homem ocidental. O termo genealogia, nessa perspectiva, pode ser encarado como um novo modo de designar a história dos sentimentos morais.

A moralidade é uma instituição complexa, que enquadra e molda os indivíduos. Escrever sua história, portanto, é escrever parte da história da humanidade. A maioria das instituições e práticas sociais e culturais molda e orienta a conduta do homem, por isso se tornam objeto da genealogia. Os objetos pensados por esta – conceitos morais, ideais éticos, projeções da consciência, práticas sociais, atividades científicas e artísticas – influenciam e delinham a ação e autocompreensão humana, são elementos da rede de determinações que fabricam individualidades. Por isso, ele declara, no prefácio da *GM*, a fundamental necessidade de “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral”, desvendar “as condições nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” esses valores.

Operar uma genealogia da moralidade, pois, configura-se também como um abalo nas convicções metafísicas e éticas que povoavam a cultura, pois essa empreitada destaca, antes de qualquer coisa, o caráter histórico dos valores morais. Mostra que mesmo os valores que foram tidos como universais, atemporais e invioláveis, emergem de contextos culturais específicos, são manifestações contingentes de um longo e tortuoso processo de desenvolvimento. Sob a insígnia de genealogia, nesse sentido, ele desafia radicalmente as convicções filosóficas sobre a moralidade.

Considerações finais

A filosofia de Nietzsche, portanto, na contramão de grande parte da tradição que a precedeu, tem a história como um instrumental de reflexão indispensável na tarefa de pensar o homem e o mundo. Se a metafísica, com sua mumificação

de conceitos, pensa e postula identidades,⁸ o auxílio da história, o sentido histórico, por sua vez, é eficaz em lembrar a transitoriedade das coisas, dos valores, e do próprio homem. Esta seria um instrumento capaz de auxiliar na recuperação do dinamismo do fluxo do acontecer.

Como ele declara, em um belíssimo aforismo de *Crepúsculo dos Ídolos*,

Qual pode ser a *nossa* doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio*. (...) A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele *não* é conseqüência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar seu ser para uma finalidade qualquer. (...) O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode mais ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é estabelecida a *inocência do vir-a-ser*... (CI, VI, 8)

Considerando que o filosofar histórico, ou genealógico, destrói a ideia de *causa prima*, de valor absoluto, de ideal supra-terreno, e mostra que tudo emerge casualmente, a partir da tensão de forças neste mundo, tendo em vista que ele resgata o dinamismo das coisas, revela o acaso, a contingência, o acidente, o salto, o inesperado, a surpresa, a geração, pode-se afirmar que essa ferramenta é um instrumento eficaz para “a grande libertação”, para recuperar “a inocência do vir-a-ser”. Devolve à existência seu caráter de salto, de tensão, de gratuidade, de “sem porque”.

Referências Bibliográficas

- [1] BINOCHE, Bertrand. *Do valor da história à história dos valores*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 35-62, 2014.
- [2] BRUSSOTI, M. – ‘O autoapequenamento do homem’ na modernidade. In, *labirintos da Alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: PHI, 2014.

8. “Vocês me perguntam o que é a idiosincrasia nos filósofo?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipicismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, sub specie aeterni [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos (...) A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento são para eles objeções, até mesmo refutações.” (CI, III, 1)

-
- [3] FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, a genealogia, a história*. In: Ditos & Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- [4] GEUSS, Raymond. "Nietzsche and Genealogy". *European Journal of Philosophy*, Volume 2, Issue 3, December 1994. pages 274–292. JANAWAY, Christopher. *Guilt, Bad Conscience, and Self-punishment in Nietzsche's Genealogy*. In: *Nietzsche and Morality*: Brian Leiter and Neil Sinhababu. Oxford University Press: New York, 2007.
- [5] _____. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's 'Genealogy'*. Oxford: Oxford University Press.
- [6] JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's philosophy of history*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- [7] MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- [8] NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- [9] _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- [10] _____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- [11] _____. *Aurora*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- [12] _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- [13] _____. *El Anticristo*. Madri: Alianza Editorial, 1974.
- [14] _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- [15] _____. *Fragmentos póstumos: 1987-1989: volume VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- [16] _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- [17] _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- [18] _____. *Obras incompletas*. Trad. Bras. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1982.
- [19] SAAR, Martin. (2008) *Understanding Genealogy: History, Power, and the Self*. *Journal of the Philosophy of History* 2 (2): 295 – 314.
- [20] SCHACHT, Richard. *O Naturalismo de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, p. 35-75, 2011.

- [21] SCHACHT, Richard (Org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.
- [22] TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*; Curitiba: Champagnat, 2012.

A moral do nobre e a moral do escravo como formas arquetípicas de interpretação em Nietzsche

Juan Maricato Salabert¹

Resumo

O objetivo deste trabalho é mostrar como o tipo nobre e o tipo escravo são expostos dentro do livro *Genealogia da Moral*. Segundo o filósofo, ambos são criadores de valores, no entanto, o primeiro valora dizendo Sim à vida, já o segundo cria seus valores de forma reativa. Isso quer dizer que há sempre a necessidade de Outro. Sendo assim, neste último caso, não são valores de primeira grandeza, pois ao invés de expressarem força, vida e vontade, são apenas um reflexo distorcido da fraqueza, pobreza e cansaço, traços típicos da moral escrava.

Palavras-chave: moral, valores, nobre, escravo.

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ.

Abstract

The purpose of this paper is to show how the noble type and the slave type are exposed inside the book *The Genealogy of Morals*. According to the philosopher, both are creators of values, however, the first one values saying Yes to life, and the second one creates its value in a reactive form. It means that there is always the need of the Other. Thus, in the latter case they are not values of the first magnitude, because instead of expressing strength, life and will, they are only a distorted reflection of weakness, poverty and tiredness, typical traits of the morality of slavery.

Keywords: moral, value, noble, slave.

Iniciemos fazendo uma breve consideração às tipologias expostas no texto para classificar o nobre e o escravo. É comum, ao estudarmos Nietzsche, surpreendermo-nos com alguns personagens e tipos um tanto quanto curiosos. Longe de percorrer tais veredas, porém não furtando a nossa curiosidade o prazer de vislumbrar determinadas nuances, podemos dizer que ambos carregam em si uma gama de referências, interpretações e classificações temperadas ao gosto do filósofo que, com frequência, costuma exagerar na mão. Mas isso não significa um “vencer pelo grito”. Parece que Nietzsche dá uma, duas ao até três mãos de tinta — ou melhor — de sangue, para nos alertar o quão imediata são suas sinalizações, ainda que o mesmo saiba e reitere que alguns homens já nascem póstumos.

Adiantemos que a assimetria entre os tipos em questão é algo que se mostra de forma tão evidente que podemos dizer que uma moral é diametralmente oposta à outra. Ambos são forças, ou seja, impulsão, movimentação, energia. No entanto, o que irá diferenciá-las é a capacidade de intensificação — que também pode ser chamada de afirmação — presente ou ausente em cada tipo. Ao falarmos em tipo e força também falamos em interpretação, e isso fica claro quando, segundo Nietzsche, a força intensificadora — o senhor — possui um modo bem peculiar de interpretar: sua interpretação é produção a partir de Si. Já a outra força — o escravo — tem seu crescimento entravado justamente por trocar seu ponto de referência. Se temos no nobre uma interpretação que leva em consideração e como única instância ele próprio, não podemos vislumbrar a mesma postura no escravo, pois este admite de antemão a prevalência do Outro para, a partir de então, responder aos seus anseios e, conseqüentemente interpretar. É importante notar, todavia, que o “escravo”, enquanto tipo característico, vela para si mesmo essa situação fundamental. Para ele, trata-se

de afirmar um “em si”: o “bem ou bom em si”, com o qual ele se identificaria. Ao contrário, a força centrípeta que impele o nobre é concernente, segundo o filósofo, aos homens da nobreza cavaleiresco-aristocrática, cujos juízos de valor:

[...] têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre, contente.²

Todas essas características expostas para referir-se às peculiaridades dos senhores soam aos nossos ouvidos como uma ode narcisista que tem por finalidade um demasiado enaltecer-se. No centro desse teatro, pouco importa a reação do público, o único âmbito é o de si mesmo. O outro, para o senhor, mostra-se como algo desconhecido, por vezes até como uma caricatura composta por algum comediógrafo. O nobre não é a personificação do egocentrismo tal qual o conhecemos, ele está para além disso. Na verdade, o que se nota é um resplandecente orgulho de si mesmo, a altivez que é digna de uma admiração singular que engloba a única esfera conhecida pelo senhor: ele próprio.

Quando o modo de apreciação aristocrático se engana e peca contra a realidade, é uma esfera que não lhe é suficientemente conhecida, uma esfera que desdenha conhecer tal como ela é: ocorre-lhe, portanto, desconhecer a esfera que despreza, a do homem comum, a do baixo povo (...). Com efeito, há no desprezo demasiada superioridade e indiferença, demasiada alegria íntima e pessoal, a ponto de o objetivo do desprezo transformar-se em uma verdadeira caricatura, em monstro.³

O princípio de interpretação do senhor, que se mostra de uma forma totalmente independente, aparece de maneira oposta no escravo. Sua força é reativa, é passiva. Atua sempre como consequência, precisa necessariamente de um mundo externo, de outro que lhe dê um motivo para servir de subterfúgios às suas incapacidades. A passividade que permeia essa moral é um traço marcante e decisivo para entendermos que é apenas com a atividade – e isso inclui uma força oposta, a afirmativa – que a vida pode ser intensificada.

A moral do escravo necessita sempre e antes de tudo, para nascer, de um mundo oposto e exterior: são-lhes necessários, para nascer, para falar fisiologicamente, estimulantes externos para agir, sua ação é fundamentalmente reação.⁴

2. NIETZSCHE, 2009, p. 25.

3. *Idem*, p. 26.

4. *Idem*, p. 26.

O senhor instaura, o escravo deforma. Essa é a conclusão a que Nietzsche chega após observar como ambos os tipos criam seus valores. No primeiro instante, o escravo nega a interpretação do senhor, haja vista que os valores criados pelos superiores são reflexos de si mesmos. Sendo assim, ao negar seus valores, o escravo também os está negando. Essa reação se dá como uma maneira de tentar refrear a ação, pois toda força reativa tem como finalidade limitar a ação. A preponderância das forças reativas sobre as ativas é digna da moral dos escravos que tenta a todo custo e com todas as forças evitar o sofrimento decorrente de uma ação. Essa noção vai ao encontro do que Nietzsche chama de Outro. É no âmbito externo e nas suas mais diversas possibilidades que essa força reativa tenta calçar-se para manter-se o mais afastada possível. Esse afastamento traduz-se em medo, covardia, pessimismo e ódio.

Para a força ativa que cria seus valores a partir de Si mesma, vemos que *"bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses"*. Ao ver-se como bom, o nobre instaura sua interpretação de maneira equânime ao que ele próprio é. Nesse sentido, tudo que é bom denota superioridade. Ser bom é ter poder, é não ser um covarde. A partir da estrutura etimológica da palavra bom, Nietzsche descobre um significado bastante interessante:

Acredito poder interpretar o latim bonus como "o guerreiro", desde que esteja certo ao derivar bonus de um mais antigo duonus (compare-se *belum=duelum=duen-lun*, no qual me parece conservado o duonus). Bonus, portanto, como homem da disputa, da dissensão (duo), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma Antiga constituía a "bondade" de um homem.⁵

Dessa forma, o conceito de *nobre* e *aristocrático* possui uma conotação não apenas social, mas, sobretudo, moral. Pode-se notar a espontaneidade presente nesse modo de valoração, pois parte do princípio de que sua ação e crescimento independem do Outro. O externo só atua como medida quando o senhor, ao comparar-se com o escravo, percebe o quão longe do mesmo ele está. Ou seja, o orgulho está em vangloriar-se por interpretar a partir de Si, e isso se mostra evidente na distância existente entre ambos. Se para o nobre tudo que diz respeito a ele próprio é necessariamente "bom", tudo aquilo que lhe for contrário será tido como "ruim", "mau", "baixo", "vulgar", "infeliz", "medroso", "covarde", "mentiroso", "desgraçado", "miserável". Todos esses conceitos são secundários, são um contraste nascido de conceitos positivos, ativos, afirmadores que exalam vida e paixão.

5. *Idem*, p. 20.

O outro modo de interpretação, o do escravo, no primeiro momento, nega tudo que lhe for diferente, e no segundo momento cria um mecanismo de inversão, ou seja, inverte aquilo que antes fora negado e que faz parte da valoração do Outro. Nietzsche utiliza o termo “homens do ressentimento” para se referir àqueles que partilham dessa interpretação. Ao falarmos desse modo de valoração, temos, necessariamente, que nos remeter ao momento de seu surgimento. Mas isso não quer dizer que tal interpretação possua um momento temporal bem delimitado. Nesse caso, o que está no cerne da questão não é quando surgiu, mas em que momento obteve força a ponto de se disseminar e até certo ponto suprimir aquela moral que atribui ao “bom” as qualidades aristocráticas e de expansão e não de mera conservação da vida – traço distintivo da valoração escrava.

“Mau”, na interpretação escrava, abrange o conjunto das virtudes nobres, principalmente aquelas ligadas à luta, força e atividade. Dessa forma, tudo que estiver ligado ao domínio, espoliação e opressão não será apenas “ruim”, que é como a moral nobre interpreta tudo aquilo que difere de si e que deve ser cada vez mais afastado como demonstração de superioridade, será sinônimo de “malvado”, “perigoso”, “inescrupuloso”. A atividade que se comporta como uma força geradora das virtudes nobres é ausente no escravo. Este possui apenas, segundo Nietzsche, a força reativa, a qual necessita da exterioridade para constituir sua interpretação. Esse tipo reativo age pura e exclusivamente por reação. Não podendo dar vazão à tendência expansiva – que é o que caracteriza a força – acaba por reprimir e interiorizar essas pulsões – atividade, dominação, opressão – voltando-as para si. Essa é a engrenagem da interpretação vil que encontra na figura dos homens do ressentimento seus grandes mestres, operadores e, principalmente, disseminadores. Se tínhamos, no primeiro momento, uma interpretação moral superior, como tal valoração pode ser diluída no mar de interpretações vulgares e a tal ponto que, atualmente, lancemos dúvidas sobre sua existência por justamente não enxergarmos quaisquer resquícios dessa nobreza?

Segundo Nietzsche, a inversão de valores se deu com a casta sacerdotal que, mesmo sendo aristocrática, sucumbiu ao sentido contrário ao da aristocracia guerreira.

O modo de valoração nobre sacerdotal tem outros pressupostos: para ele a guerra é um mal negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstru-

osas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram os sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece.⁶

Para disseminar e impor a sua interpretação – ressentida – aos homens, os “pastores” (sacerdotes) transvaloraram os valores instaurados pelos nobres. Nesse sentido, o “bom”, que era o forte, corajoso e ativo, tornou-se o fraco, medroso e covarde. O espírito de vingança intrínseco a esses homens, além de inverter os valores dos homens superiores, ainda alça o “bom” de sua valoração a termos de verticalidade. Isso significa dizer que ser bom é ser espiritualmente elevado, e essa ascensão – também religiosa – toma tais proporções que tem por finalidade não só o abafamento das virtudes ativas, mas antes e, principalmente, a sua aniquilação. O postulado é que o nobre deve sentir vergonha por ser o que é: ativo. Essa foi a inversão moral promulgada pela casta sacerdotal que diz que quanto mais pobre, miserável, medroso e ressentido se é, tanto ‘melhor’ alguém se torna.

Essa história da vingança sacerdotal perdurou via cristianismo e, após dois mil anos, continua imperando. É uma moral que se estabeleceu, uma moral religiosa. O ressentimento tornou-se criador e gerou seu oposto. É uma moral de reação, de reação contra a própria vida como vigorosa. É uma moral pálida, mas que se fortalece como vampira da vida e colocando a vida em função de tudo o que é negativo, um negativo que essa moral criou. Mas essa reação nem reação é, porque não age. Pressupõe uma “reação” imaginária e atinge o adversário pelo espiritual, “puramente” espiritual. É um golpe do sacerdote sobre o guerreiro.⁷

A reação típica da interpretação escrava deriva de uma natureza que possui como marca distintiva a impotência, que pode ser classificada como a ausência em si do princípio de sua ação. Pode dizer-se que aquele que não consegue uma autorreparação de sua impotência e vinga-se daquele que lhe causou algum dano, é – a partir dessa reação – um impotente. Nesse sentido, todo ressentido é necessariamente um sofredor. E o princípio de seu sofrimento não reside tão somente em sua dor – que fora incutida por outrem –, mas, sobretudo, na impotência para a ação. Esse desenvolvimento, pode-se até dizer mecânico, precisa de uma fagulha que lhe principie o movimento. O estopim para todo esse processo reside preponderantemente no âmbito externo – no Outro – que precisa incansavelmente e meritoriamente ser galardoado com uma sentença

6. *Idem*, p. 20.

7. SOUSA, 2014, p. 36.

unânime e resguardada de quaisquer dubitabilidades. O veredicto, embebido em muito ódio, vingança e ressentimento é finalmente promulgado ao som de incontáveis palmas, sobre o cume de uma imaginária escada espiritual esculpida por virtudes, supostamente sagradas, vemos da boca da casta sacerdotal sair a centelha que se transfigura em uma palavra: culpado. Sua pena é uma condenação eterna por causar dor, sofrimento, aniquilação, espoliação e opressão por justamente ser uma força ativa, que age, luta e encontra na atividade a única condição para viver.

Referências Bibliográficas

- [1] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica Trad, notas e posfácio* de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- [2] SOUSA, Mauro Araujo de. *Nietzsche e a genealogia da moral: uma obra-chave no pensamento Nietzscheano*. 1. Ed., São Paulo: Zagodini, 2014.

Nietzsche e Aristóteles: mandar e obedecer visando uma autossuperação

Isis Bruna da Costa Correia¹

Resumo

Este artigo possui como objetivo principal a análise das relações de poder com base no pensamento nietzschiano e na filosofia aristotélica, visando com isso uma aproximação entre esses dois. A partir do momento que verificamos certa afinidade entre o fraco de Nietzsche e o 'escravo por natureza' de Aristóteles, reconhecemos também que há semelhança entre seus discursos, e ela está fundada na importância do agir para a vida humana. Dessa maneira, a dinâmica do "mando" e da "obediência" não só determina o lugar de cada um, mas também é encarada como sendo essencial à própria vida.

Palavras-chave: Fraco; Escravo por Natureza; Nietzsche; Aristóteles.

1. Graduanda de Filosofia e bolsista PIBIC da UFRRJ.

Résumé

Cet article a comme objectif principal l'analyse des relations de pouvoir basées sur la pensée de Nietzsche et la philosophie aristotélicienne, visant un rapprochement entre ces deux. A partir du moment que nous avons vérifié une certaine affinité entre le faible de Nietzsche et le «esclave par nature» d'Aristote, nous reconnaissons aussi qu'il existe une similitude entre leurs discours, et elle est fondée sur l'importance de l'action pour la vie humaine. Ainsi, la dynamique de le « commandement » et de « l'obéissance » non seulement détermine la place de chacun, mais elle est aussi considérée comme essentielle à la vie elle-même.

Mots-clés : Faible ; Esclave par Nature ; Nietzsche ; Aristote.

Na segunda parte da obra *Assim falou Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém*, Nietzsche fala sobre o 'superar a si mesmo', colocando em discussão dois aspectos que ele considera fundamentais à vida. Refiro-me, aqui, ao mando e à obediência. Segundo Nietzsche, tanto o ato de "mandar" como o de "obedecer" são inerentes ao modo de ser do vivente, como se onde não houvesse tais dinâmicas, também não existisse a possibilidade de vida, pois, para ele, o viver implica ação, determinação, destinação, ou seja, designação de uma tarefa, de um fim. Portanto, pode-se dizer que a própria definição de vida é completamente carregada de desígnios.

Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor.

Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde.

E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder — a vida mesma.

Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte.

E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade

de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso — e ali rouba poder.

E este segredo a própria vida me contou. "Vê", disse, "eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo". (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 109).

Em Nietzsche, o conceito de vontade de poder sustenta todo seu pensamento filosófico, pois se trata de uma força geradora de vida, e, especificamente,

vida humana. Essa força faz com que o ser desejante, o homem, deseje, incessantemente, ser mais do que aquilo que ele é. Por isso também, pode dizer-se que ela mesma é um *pathos*. E é por causa de sua característica estimulante que torna-se impossível suportar vida sem a presença e a força dessa vontade, pois é ela o que instiga e impulsiona o indivíduo, levando-o a romper com a sua individualidade e a tornar-se ele mesmo uma espécie de cisão; e vida é isso, uma sucessão de estímulos que descontrói para, então, continuar construindo, fazendo e refazendo estórias.

Percebe-se que, dentro disso que foi dito, existe um âmbito pré-determinado e definido para o homem, e que o põe em um constante movimento. Por isso, quando falamos em um ser cindido, não estamos nos referindo exclusivamente a uma mera desconstrução, mas sim, a um fluxo próprio do viver humano, o qual visa sempre uma espécie de renovação, a partir de uma força criadora, pois aquele que fez de si mesmo uma cisão é o mesmo que foi capaz de obedecer e ordenar a si próprio. Assim, o superar a si mesmo revela a característica mais peculiar do homem, a de se reinventar, mas ele não se reinventa depreciando o que foi e nem ambicionando um melhoramento, mas apenas para dar continuidade ao que ele é, ou seja, esse seu ímpeto criador é revolucionário, justamente, porque preserva a vida.

Dessa maneira, mandar e obedecer são necessidades vitais, à medida que é a partir do mando e da obediência que a vida se desdobra e se organiza. Todo agir é em si mesmo um obedecer a uma ordem, e caberá a cada um agir, seja obedecendo a si mesmo, ou a um outro, pois o homem não possui condições de fugir dessa sua incumbência. Entretanto, da forma como é colocada por Nietzsche, parece que é uma necessidade dos homens se organizarem de maneira hierárquica, e tal necessidade seria imposta pela própria vida. Sendo assim, a distinção entre fracos e fortes é nada mais do que um desígnio natural, o que, por sua vez, livra a obediência de qualquer aspecto agressivo, identificando-a com um tipo de servidão voluntária. E quanto ao mando, este traz consigo uma pesada responsabilidade, o que acaba por torná-lo algo mais difícil do que se acredita.

Portanto, Nietzsche ilustra bem dois tipos de homem: um deles é o que ele está reconhecendo como fraco, pois é incapaz de ordenar e obedecer a si mesmo, se pondo a serviço de outros (no caso, outros mais fortes), para que estes possam atribuir-lhe um objetivo, uma função, comandando, assim, o que ele não consegue comandar, ou seja, sua vida. O outro é aquele que Nietzsche identifica como forte, o qual possui, exatamente, uma postura oposta à do

homem fraco, pois, diferente deste, ele próprio se dá ordens, se comanda, e se obedece, não necessitando se submeter a terceiros para possuir um fim. O forte não teme qualquer compromisso com a vida, se responsabilizando tanto por ele como também por outros mais fracos, se colocando em risco à cada decisão tomada.

Percebe-se que não há como conceber vida, e refiro-me à vida em seu sentido pleno, sem esse âmbito do arriscado, ou seja, o vivente deve ser comprometido com cada uma de suas ações, pois só dessa maneira pode-se dizer que este é dono de si mesmo. A superação reside, necessariamente, nesse assumir-se humano, reconhecendo que ser homem implica em ter que retomar a cada situação vivida o seu caráter mais próprio: a deliberação.

Tal pensamento, mesmo que em outros termos, também está presente em Aristóteles, pois o mesmo evidenciou as relações de poder entre os homens a partir de um âmbito natural, e talvez o exemplo mais forte e que melhor evidencia esse acontecimento seja o seu conceito de “escravo por natureza” em contraposição ao que ele denomina de “homem livre”.

Tanto Nietzsche quanto Aristóteles interpretavam a vida humana como algo que se constitui a partir da ação, e penso que seja esse o ponto que mais aproxima o pensamento desses dois filósofos, fazendo com que eles se deparem com um tipo de determinação que se encontra no nível do necessário para o homem.

Para Aristóteles, a escravidão não é nenhuma deficiência natural, muito pelo contrário. Segundo ele, todos possuem a mesma possibilidade dada pela natureza de amadurecerem racionalmente, mas para que essas possibilidades se concretizem em algo real, o crescimento racional deve ser permitido, e no caso do escravo este foi prejudicado em algum momento do seu processo educativo.

Nota-se que estamos falando, portanto, de um algo a mais que não é, de forma alguma, dado pela natureza. Devido a isso, faz sentido ver essa alma servil do homem como algo tão natural, ao ponto deste não se sentir desconfortável com esta situação. Muito pelo contrário, ele se põe na posição de escravo sem que haja necessidade de qualquer tipo de violência ou coação para isso, diferente daquele que é escravo por lei. O escravo natural encontra certo amparo em seu senhor. Digo mais: ele é completamente dependente deste último, como um filho depende de seu pai; e tanto na relação de pai e filho como na de escravo e senhor não há uma necessidade da justiça, pois esta é a própria relação, já que tanto em um caso como no outro um é parte do outro.

O escravo natural, na verdade, longe de ser privado do que a natureza oferece aos outros homens, quando adultos, é aquele que

permanece, quando se torna adulto, ao natural e em quem a educação do homem livre falta ou não tem poder. Acompanhado por um caráter dócil, ele é feito para obedecer. (BODÉÛS, 2007, p. 45)

Dentro dessa perspectiva de Aristóteles, o caminho rumo à liberdade, a qual aqui pode ser muito bem identificada como a autossuperação de que trata Nietzsche, é, sem dúvida, um caminho a ser construído pelo próprio homem, por meio de uma projeção que terá de realizar para que sua vida não se limite a uma mera sobrevivência; em outras palavras, o homem sujeito da ação deve levar a sério essa incumbência, realizando todas as suas ações de forma a suprir a demanda que lhe é posta pela vida. Sendo assim, a liberdade humana está intrinsecamente ligada à responsabilidade que o homem deve assumir com sua natureza deliberativa, logo, se refere também ao processo educativo do homem. Porém, vai muito além disso, já que, em suma, trata da postura do homem perante a vida, postura esta que é determinante para sua autonomia.

Em resumo, o que Aristóteles está evidenciando é que não existe liberdade sem que haja também responsabilidade com o viver e coragem para deliberar, ou seja, que a liberdade é determinação. Dessa maneira, o homem livre é aquele que não se pôs ausente enquanto a vida acontecia, e teve de, conseqüentemente, possuir muita coragem para isso.

Para Nietzsche, aquele que não é capaz, a partir de si mesmo, de obedecer a si próprio, ou seja, aquele que não consegue estabelecer para si mesmo um fim, um rumo, deve, então, ser comandado por outro, pois a necessidade de um objetivo é real. Sendo assim, se ele não consegue traçar para si uma finalidade, outro deverá assumir essa incumbência, esse fardo. Esse mesmo homem incapaz de obedecer a si mesmo pode ser claramente identificado com o conceito aristotélico de “escravo por natureza”. É importante destacar, também, que essa maneira de interpretar as relações de poder entre os homens esclarece melhor o significado do ‘mando’ e da ‘obediência’ que estamos tratando aqui, pois esses nada têm a ver com autoritarismo ou coação, e, para esses dois filósofos, essa é outra característica essencial para ser evidenciada.

Outro ponto forte em comum entre eles é certa negligência, ou até mesmo preguiça com o viver que se pode identificar tanto no homem fraco de Nietzsche como também no “escravo” de Aristóteles. Pois a partir do momento que alguém se acomoda com o básico que lhe foi dado, e não procura possuir um comprometimento maior com isso que é o viver, ele acaba abrindo mão das rédeas de sua vida, permitindo, por exemplo, que algum outro o comande ou imponha metas à sua vida. Assim, o homem, pelo simples desleixo com o viver,

acaba deixando sua vida definhar, se descaracterizando por completo.

Entretanto, por mais que ambos abordem esse fenômeno do mando e da obediência de maneira muito semelhante – já que tanto Nietzsche como Aristóteles encaram essa relação de poder (senhor x escravo) como parte de um âmbito anterior e indispensável ao próprio homem –, não há como ignorar que existe uma diferença crucial na perspectiva desses dois filósofos. Nietzsche evidencia muito bem que, por trás da submissão voluntária do servente, existe o desejo de ser senhor, e é justamente, por conta desse desejo que o fraco se põe, espontaneamente, na condição de servo.

Sendo assim, o que sustenta a obediência do fraco, em Nietzsche, é a vontade que este possui em ser senhor, e, não tendo ele condições para isso, se submete ao forte para que este sirva como uma espécie de apoio e lhe garanta alguma autoridade com isso. É furtando um pouco da energia e da ousadia do forte que o fraco consegue certo domínio sobre um ainda mais fraco. Essa dinâmica não está presente em Aristóteles, pois, para ele, a servidão voluntária do homem está sendo legitimada não por um desejo de comando, mas sim por uma dependência que faz parte do âmbito da própria sobrevivência humana, porque, para ele, o servo se liga ao senhor pois precisa dele para conservar sua existência. Por isso, pode-se dizer que a servidão, em Aristóteles, difere fortemente da servidão a que se refere Nietzsche, no que tange suas ambições e interesses, já que para Nietzsche aquele que é servo se mostra muito mais “ambicioso” do que em Aristóteles, pois, mesmo o servo sendo fraco, ele almeja o poder, e enxerga na servidão o caminho mais fácil para conseguir alguma parcela desse poder desejado, o qual ele não teria forças para obter sozinho.

Em contrapartida, aquele que é autossuficiente para comandar a si mesmo e ao outro manda e obedece visando algo mais nobre, mais elevado, que é a autossuperação, e parece que até mesmo a forma de desejar desse tipo de homem é distinta, pois sendo ele livre, possui também a capacidade de realizar grandes coisas com sua vontade, atribuindo sentido não só a sua vida como à de outros que dependem dele para isso. Assim, pode-se dizer que o homem livre, tanto em Nietzsche como em Aristóteles, é aquele que se arrisca tanto por ele como pelos outros, suprindo brechas presentes na vida, pois somente ele possui condições para supri-las.

Referências Bibliográficas

- [1] ARISTÓTELES. *Política*. Tradução: Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Editora: Vega, 1998.
- [2] _____. *Ética a Nicômacos*. Trad. M. da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.
- [3] BODÉÜS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.
- [4] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra — Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Editora: Companhia das Letras.
- [5] VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo. Editora: WMF-Martins Fontes, 2010.

Reflexões sobre a tecnologia

Ecio Elvis Pisetta¹

Resumo

O texto possui a forma de ensaio, enveredando e fracassando em assunto difícil. Assume os limites e provocações de um caminho que se ofereceu. Ele tem como objetivo construir um olhar reflexivo acerca da tecnologia cultivando questões e chamando a atenção para alguns pontos em especial. Buscamos uma interpretação ontológica da tecnologia. Para tanto, exploramos os termos “meios” e “fins” como fios condutores rumo a uma compreensão unitária da realidade. Com isso queremos tornar nosso pensamento minimamente sensível à questão do ser. Buscamos, igualmente, ultrapassar qualquer interpretação otimista ou pessimista da tecnologia, pois não possuem lastro para suportar a gravidade de nosso tempo. No que se convencionou chamar de tecnologia experimentamos um modo possível de existência humana, onde o ser humano é convocado a viver a tarefa de se encontrar e o perigo de se perder.

Palavras-chave: tecnologia, filosofia, existência, meios, fins.

1. Professor adjunto de Filosofia – UNIRIO.

Abstract

The text is in the form of essay, embarking and failing in a difficult subject. It takes the limits and provocations of a path that offered itself. It aims to build a reflective look about technology issues and drawing attention to a few points in particular. We look for an ontological interpretation of technology. Thus we explore the terms "means" and "ends" as leads towards an unitary understanding of reality. By this we make ourselves minimally sensitive to the question of being. We seek also overcome any optimistic or pessimistic interpretation of technology because they have no capacity to support the seriousness of our time. In what is called technology we experienced a possible way of human existence, where the human being is called to live the task of finding himself and the danger of getting lost.

Keywords: technology, philosophy, existence, means, ends.

1. Introdução: A tecnologia não é imediatamente visível.

Sob o título “reflexões sobre a tecnologia” desejamos nos aproximar do fenômeno da tecnologia. Trata-se de totalidade que envolve nossa existência atual, que abarca ser humano e mundo num jogo de sentido que não é imediatamente visível. Por isso a necessidade de treino, de exercício. De certa forma, não vemos a luz, mas os objetos iluminados; o que nos faz ver — a luz — não é sem mais visível; e ainda: quando direcionamos nosso olhar para a luz, ao contrário do que esperávamos, ficamos sem ver, paralisados e inconformados. Esta situação assemelha-se, em parte, àquela tragédia vivida pelo prisioneiro na alegoria platônica da caverna.

Com isso acenamos para dificuldades típicas. Estas não nos devem assustar e desviar porque, de fato, não *vemos* em que consiste esta invisibilidade da tecnologia nem suas possíveis razões. O próprio tema nos parece confuso e um tanto absurdo. Pode nos ajudar se nos lembrarmos de uma razoável oposição entre substantivos concretos e abstratos. Os abstratos possuem algo de invisível. No entanto, o exemplo não é perfeito. Isto porque mesmo em tudo o que é concreto não se mostra uma visibilidade perfeita. Afinal, o que nos faz ver a coisa *pedra* ou uma *colher* ou uma *caneta* ou um *smartphone*? De forma similar, em tudo o que é abstrato também não ocorre uma invisibilidade perfeita. Afinal, encontramos e nomeamos experiências subjetivas tais como a *amizade*,

o ódio, a *angústia*, a *globalização*, etc. Nós vemos estas experiências em múltiplos sentidos e, por isso ou a partir disso, as nomeamos. Mas, *o que nos faz ver* ou torna possível a visibilidade destes fenômenos, tanto concretos quanto abstratos?

Segundo nosso interesse, a invisibilidade da tecnologia carece daquele aspecto de poder se tornar em algum momento algo meramente visível, algo evidente, que não correria mais o risco de mergulhar na invisibilidade. Semelhante raciocínio estaria tratando estes termos — visibilidade e invisibilidade — como coisas simplesmente existentes, segundo o modo de pensar corriqueiro. Mas não é aqui o caso! Por certo, podemos ver qualquer coisa de concreto e de abstrato e, mais, dizer isso que vemos! Mas o que nos move nessa direção permanece invisível. Chamar a atenção para isso que nos move requer esforço de outra ordem. Assim, o fenômeno da tecnologia, por nós visado, poderá se manifestar somente através de uma transformação de nosso modo de pensar.

Acenando para as dificuldades deste caminho, diz-nos Heidegger em seu texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*:

Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar [como cibernética] todas as manifestações no planeta e o posto que o homem nele ocupa (HEIDEGGER, 1983, p. 73).

De certa forma, não vemos nada do jogo de sentido que compõe a tecnologia porque, segundo o filósofo, desapareceu a necessidade de questionar a técnica moderna, sobretudo em sua “nova” face: a da cibernética. Dessa forma, será sempre pouco investigá-la como algum conjunto complexo de aparelhos ou de processos. Quando perguntamos acerca de qualquer coisa, a coisa interrogada atinge ou queima num certo grau nossa retina: ela se torna um tanto visível, ela chama nossa atenção e pode se tornar tema de algum discurso organizado ou investigação teórica. O discurso, a fala, tanto hoje como desde os princípios da tradição ocidental, continua sendo o lugar das coisas se manifestarem e da realidade se tornar visível! Mas para perguntar é preciso, de certa forma e num sentido um tanto cômico, que *tropecemos* em algo, que nos tornemos sensíveis para estas quedas! Assim, precisamos dar atenção aos sinais deixados pela tecnologia e a valorizar certos momentos de interrupção e de descuido. Nesses pequenos tropeços poderemos segurar nosso passo e atentar para *o que* nos interrompeu. A tecnologia, *em seu ser*, raramente nos atinge, não se torna frequentemente tema e não se manifesta sem mais. Quanto maior o predomínio tecnológico, menor a necessidade de se investigar esta situação de nossa

existência atual. O que se manifesta num primeiro momento, e que pensamos sem mais compreender, são os objetos técnicos, os instrumentos científicos, os aparelhos tecnológicos e assemelhados. E os compreendemos como criações humanas. Chegamos ao ponto de nem nos preocuparmos muito com sua diferenciação em relação a outros objetos, os artesanais, por exemplo. A partir daí, os vemos como meios para alcançarmos certos fins. Esta visão é correta. No entanto, o essencial não é atingido (Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 13). Estes pontos deterão nossa atenção no curso deste modesto trabalho.

Somos chamados por nosso interesse filosófico a colocar perguntas não muito frequentes. E temos certeza que não as responderemos à altura. Ei-las: Que são objetos técnicos e/ou científicos? O que os distingue dos objetos não tecnológicos, por exemplo, aqueles produzidos artesanalmente? O que queremos dizer quando designamos os objetos tecnológicos (um computador, televisão, carro, etc.) como *meios para fins*? Que significa a compreensão antropológica e instrumental da técnica, compreensão correta, mas não verdadeira? Será que podemos pensar em alguma espécie de *fim* para o qual tende de modo extremo o império tecnológico à medida que este pode ser pensado como *um grande meio*? Se sim, estaria este *fim* extremo já sendo apresentado ou pré-anunciado no advento e predomínio da tecnologia ou da cibernética (e das teorias da informação) como sistemas de informação e organização em redes cada vez mais funcionais que orientam e determinam *a priori* todo desenvolvimento das ciências naturais e sociais, ou seja, da vida humana? Será que na cibernética e na funcionalidade crescente por ela anunciada não se manifesta a tecnologia, ou seja, o *lógos* técnico? *Que possibilidades de nossa livre existência estão em gestação e ainda não foram suficientemente pensadas no seio do domínio tecnológico?* Destacamos que estaremos a pensar os termos “técnica” e “tecnologia” sobretudo em sua cunhagem moderna e contemporânea, apesar da extensão dos termos.

Tal como uma luz que tudo revela segundo seu próprio modo de iluminar, esse *lógos* técnico reorganiza numa nova totalidade de sentido o real, de tal maneira que até mesmo aqueles entes costumeiramente compreendidos como não técnicos (a pedra, a planta, o animal, o vaso de cerâmica encontrado numa escavação arqueológica e fabricado artesanalmente, a poesia e a literatura, a arte em geral, os afetos, a religião, etc.), em seus diversos âmbitos, vêm *primariamente* desta maneira ao nosso pensamento e nos são *assim* revelados. Por certo, uma revelação que deveria nos surpreender! Tudo o que não é técnico é, em geral, acessível a nós a partir desta perspectiva, ou seja, como variação tecnológica! É o que encontramos de modo caricato, no discurso do pesquisador especializado

e que se coloca como arauto das ciências. Este, interpelado a responder acerca de um campo que usualmente foge à sua objetividade, prontamente diz: “Isso a ciência ainda não consegue explicar!” Assim também é nossa costumeira interpretação e expectativa!

Mas queremos outra coisa. Heidegger fala dela no texto *O fim da filosofia...*, já citado:

Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem (Heidegger, 1984, p. 74).

Que será isso que, de modo inusitado, fala e nunca cala no interior do destino não decidido do homem?

2. O que vemos de início?

O que nós vemos de início não é, de um ponto de vista ontológico, o que é primeiramente. De início vemos algo que, ontologicamente, é secundário. O que vem em primeiro lugar é o que nos faz ver. Logo, nosso olhar costumeiro segue em outra direção. Assim, o que nos faz ver oferece resistência à nossa visão comum. Ver a luz é sempre algo mais complexo do que ver o objeto iluminado. Mas esta inversão com suas dificuldades, como já apontado, não é resolvida segundo o raciocínio: ou a luz ou as coisas iluminadas, *ou a causa ou a consequência*.

Tão naturalmente o primado técnico se manifesta em todos os setores da vida (natureza, sociedade, individualidade, espiritualidade, arte, “pensamento”, etc.) que se dispensa a tarefa de um novo questionamento. Tudo funciona tão bem! Que há de errado nisso? Tudo tende para uma perfeição, funcionalidade, produtividade, conforto, segurança, etc., ainda maiores! E por que não tenderia? Mas o que se tornou lugar comum, em geral, nunca é fundamentalmente investigado. Os questionamentos se restringem ao uso comum, a procedimentos éticos ou não, democráticos ou não, científicos ou não, desejáveis ou não em determinado contexto. Percebemos isso na discussão acerca da imparcialidade dos meios, como a que encontramos na dos meios de comunicação de massa. Não estamos a dizer que semelhante discussão não tenha o seu direito! Esta-

mos acenando para a envergadura ontológica deste direito. No caso citado, não se está ali a investigar os meios de comunicação de massa enquanto meios, isto é, o seu *ser meio*, mas apenas o seu uso pontual. Ou seja, a certa altura de nossa consciência histórica e social vemos que o uso dos meios segue em determinada direção, mas desejaríamos que seguisse rumo diverso, segundo certos princípios desta mesma consciência! Assustamo-nos, então, quando um teórico dos meios de comunicação de massa nos apresenta o moto dotado de inversão: “O meio é a mensagem!” (MCLUHAN, 2006, p. 21). Um tropeço produtivo! Um convite à reflexão!

De forma distinta — não remetendo meramente aos usos — o essencial por nós visado não é imediatamente visível à medida que dispensa ou que não demanda esforços de visibilidade segundo o que é costumeiro. Constitui-se como algo que ultrapassa nossas vontades conscientes. Apenas tardiamente nos damos conta deste fenômeno, isto é, daquilo que ora permanece na invisibilidade. De qualquer forma, o exercício é imprescindível. Não podemos entrar nesse jogo sem preparação intelectual. Vale lembrar que “questionar é a piedade do pensamento” (Heidegger, 2002, p. 38), devoção essa considerada obsoleta pelo primado tecnológico. Como assim? A partir da tecnologia, o pensamento converteu-se em planejamento, cálculo prévio, com vistas a alguma execução. Todo outro pensamento que não possua esta estrutura foi transformado, quando muito, numa existência terapêutica, tolerada e secundária.

Novamente: *Como* vemos de início e sem mais? Neste “como” chamamos a atenção para a existência humana efetiva lidando com estes objetos. O questionamento deve trazer à tona aspectos de nossa situação humana no mundo. Nosso esforço terá como propósito retirar certa rigidez presente, sobretudo, na compreensão de meios e fins.

Ora, vemos ferramentas, utensílios diversos, objetos, máquinas, complexos fabris diversos, siderúrgicas, plantações industrializadas, usinas de energia, centros de consumo, processadores de informação, arquivos e programas, etc.; vemos processos de codificação e decodificação de textos, imagens e sons, de programação, fabricação, armazenamento, distribuição e consumo de tudo o que pode ser produzido. Vemos um conjunto de técnicas produzidas pelo ser humano e, de certo modo, a seu serviço. Vemos *meios*. Não há nada de invisível nisso. Pelo menos, é o que costumamos dizer! Mas isto, que *vemos efetivamente* meios, e como os estamos vendo e entendendo, não está claro. Nós não vemos, simplesmente, porque temos olhos. Assim, precisamos alargar nossa compreensão e ter em mente a pergunta: o que nos faz ver e encontrar algo como *meio*?

Por certo, trata-se de algo óbvio: um carro é um meio de transporte para...; uma caneta é um meio para escrever; uma hidrelétrica é um meio para a produção de energia elétrica; um *notebook* é um meio para brincar, trabalhar, escrever, ler, estudar; um pacote de macarrão instantâneo é um meio para matar nossa fome; um conservante é um meio químico para preservar os alimentos; o parque natural é um meio para relaxarmos em nosso fim de semana; a reserva natural é um meio para preservarmos espécimes da fauna e da flora *para...*, etc. Em cada exemplo, *como* a existência humana se estrutura? Na evidência se oculta o que investigamos: que significa nomearmos algo como *sendo meio para* determinado fim? Significa que somente podemos entender algo como *meio* (como aquilo que veicula ou transporta algo de um lugar para outro!) se o fim, antecipadamente, já se tornou evidente e inquestionável. Do contrário é impossível transportar-se algo de um lugar *para* outro lugar. Se, por algum motivo, a evidência do fim não está clara, sofreremos uma estranha estagnação do movimento! Um meio, somente o é, *sendo para... algo de outro!* Significa também que o ser deste meio (sua compreensão, isto é, o que entendemos por *este carro*, etc.) se determina a partir de algo que lhe é alheio, a partir de determinada finalidade despercebida ou não suficientemente esclarecida para nós. Podemos dizer, então, que não há isso, o *meio*, como algo isolado. O sentido da *coisa-meio* se perderia. Quando, corriqueiramente, determinamos algo como *meio* (este carro, esta mídia, etc.), estamos a desviar nosso olhar, buscando certa atitude sonâmbula, dócil e funcional. E nos habituamos a isso. Na reflexão que traz à tona esses sentidos ocultos estamos a exigir que nosso olhar tenha em vista outra coisa. Aprender a ver mostra-se como atividade de *desver* ou desaprender o que corriqueiramente nos habituamos a ver. *Compreender* um meio específico — um carro, caneta, hidrelétrica, etc. — é, então, *não ter em mira simplesmente este meio pontual*. Compreender o que vem a ser determinada máquina, um computador, etc., é exatamente não ter em mira este computador singular, este carro singular, etc. Quanta exigência para o olhar: aprender a ver em determinado meio efetivo o sentido de totalidade que o ultrapassa, e aprender a ver essa totalidade em cada meio efetivo, para que, assim, o que chamamos de meio se torne visível em seu ser ou sua estrutura. Assim, a alteridade ignorada na compreensão usual de meios, aquele lugar externo e estranho, deve ser aproximado e compreendido como a própria habitação da identidade atual!

De início, parece-nos algo de artificial! De imediato esta compreensão ontológica da técnica e da tecnologia permanece oculta à medida que não a matuamos desta forma. Nós a consideramos apenas como conjunto indiferenciado

de meios. O que é imediatamente visível perturba nossos esforços na direção do que não é imediatamente visível. A própria natureza dos meios permanece obscura.

Normalmente esta visão comum é expressa como a compreensão antropológica e instrumental da técnica (Cf. HEIDEGGER, 2002, pp. 11-13). Esta considera a tecnologia como um conjunto de meios para certos fins previamente estabelecidos a serviço do ser humano e sob sua tutela. Embora correta e útil, esta compreensão não nos permite visualizar o que está em jogo nas relações tecnológicas. Ela trata seus elementos como simplesmente estando aí não tendo olhos para sua gênese. Foge desta compreensão, por exemplo, o fato singular de que a origem da técnica — de toda técnica — é mítica, isto é, é simultânea ao surgimento do ser humano. Por isso, a técnica — em nossa leitura — não se mostra meramente como um conjunto de habilidades ou de produtos indiferentes e, simplesmente, sob o controle humano. Essa compreensão, embora correta, não é verdadeira. Porque ela não revela ou descobre o que há de essencial na técnica e, no caso, no que chamamos de tecnologia. E o que seria o essencial?

3. A natureza dos meios: apontamentos.

Estamos hoje diante de *um modo de ser* dotado de um dinamismo próprio, com suas possibilidades de encontro e desencontro, onde o ser humano pode se achar e se perder, e que designamos como sendo a técnica moderna ou a tecnologia. Um exemplo, bastante simples e propício para nosso contexto de trabalho, onde observamos uma inadequação na avaliação da técnica, nos é apresentado pelo estudioso em comunicações de massa Herbert Marshall McLuhan, em seu livro *Os meios de comunicação como extensões do homem (Understanding Media)*. O personagem citado argumenta tendo como pano de fundo a compreensão de que a técnica moderna é algo de neutro, feito pelo ser humano, e que está a serviço dele e sob seu controle. Apesar do foco nos objetos tecnológicos, o raciocínio beneficia uma compreensão da técnica em sua totalidade.

Ao aceitar um grau honorífico da Universidade de Notre Dame, há alguns anos, o Gen. David Sarnoff declarou o seguinte: 'Estamos sempre inclinados a transformar o instrumental técnico em bode expiatório dos pecados praticados por aqueles que os manejam. Os produtos da ciência moderna, em si mesmo, não são bons nem maus: é o modo com que são empregados que determina o seu valor'. Aqui temos a voz do sonambulismo de nossos dias. É

o mesmo que dizer: (...) 'As armas de fogo, em si mesmas, não são nem boas nem más: o seu valor é determinado pelo modo como são empregadas'. Vale dizer: se os estilhaços atingem as pessoas certas, as armas são boas; se o tubo de televisão detona a munição certa e atinge o público certo, então ele é bom. Não estou querendo ser maldoso. Na afirmação de Sarnoff praticamente nada resiste à análise, pois ela ignora a natureza do meio, dos meios em geral e de qualquer meio em particular, bem no estilo narcisístico de alguém que se sente hipnotizado pela amputação e extensão de seu próprio ser numa forma técnica nova (MCLUHAN, 2006, p. 25).

Considerar a tecnologia como um conjunto de meios, meios neutros, é exatamente não pensar *a natureza dos meios* — sua proveniência, seus interesses subterrâneos, seu vir-a-ser — nem a própria tecnologia como este *fim* ou *meio dominante*, no qual nos encontramos e que naturalmente nos disponibiliza uma infinidade de instrumentos. O personagem foca o aspecto subjetivo que remete a fins igualmente subjetivos, eximindo-se de qualquer tipo de análise. Sobrevive apenas a típica avaliação narcisística (depende do ser humano!) capaz de nos salvar do desconforto de qualquer exame maior. No entanto, tendo como pretexto a citação acima, enveredaremos por caminho distinto visando uma ampliação da compreensão do problema. *Por que o uso que fazemos* — mesmo que arbitrário — ou o modo como são empregados estes objetos não determina simplesmente o seu ser? Aqui há um belo tropeço e um convite à reflexão de variadas formas.

Sucintamente, que entendemos por uso, emprego ou serventia? Pensemos nas mais diversas atividades que executamos. Ora, é estar a lidar com algo, servindo-se de algo, em determinada atividade, por exemplo. É no uso e a partir do uso que o usado se mostra como sendo útil para determinada serventia. Ele, aquilo que está sendo usado, aparece somente ali, sendo para determinada serventia e a partir desta serventia! Assim, a partir do contexto de uso, compreendemos a ferramenta ou o objeto que está sendo empregado ou acionado como útil para determinada empreitada. Todo um mundo de relações se revela a partir do uso: usuário, objetos empregados, contexto instrumental, os outros, o mundo.² Aquilo que se mostra adquire visibilidade participando a cada vez num mundo de sentido. *Algo serve para* significa: indicação de uma abertura ou possibilidade de sentido, de mundo de relações que, de certa forma, nunca dominamos ou antevemos por completo! Este aspecto indômito da serventia deve

2. Estamos a sugerir, como pano de fundo, atividades artesanais. Mas não é nossa exclusiva intenção. Seria bom observarmos o mesmo raciocínio na utilização dos objetos ou aparelhos tecnológicos.

ser preservado como um dado ontológico: ali se abriga a liberdade e a possibilidade e, talvez, aquela "... determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem" (Heidegger, 1984, p. 74 já citado).

Mas a serventia pode se apropriar de modo pouco comum do que está à mão em seu entorno. Existem também usos impróprios, como pregar com um tamanco substituindo um martelo, como encostar a porta da casa para que ela não feche com um teclado desativado, como servir-se de uma pilha de livros como mesa de jantar, etc. Os museus nos ajudam neste tipo de reflexões. A arte igualmente. Precisamos, é claro, soltar a imaginação para possibilidades um tanto absurdas, mas reais e desafiadoras! Diante de uma necessidade e faltando o objeto ou ferramenta adequada, nossa mão pensante procura fundamentalmente substituir aquilo que no momento falta ou aquilo que quebrou ou aquilo que já não pode mais ser usado. Estas possibilidades impróprias de uso são tão viáveis e legítimas a partir da atividade em vigor quanto as possibilidades próprias e comuns. A ação, a atividade, é o "sujeito" destes comportamentos. Necessário é pensar o sentido da ação, de toda atividade. Serve como indicação o seguinte: quando um ser humano se dá conta de si, ele somente o faz ou já o faz, estando envolvido ou atido a uma situação ou atividade de fato. Ele, o sujeito homem, diz quem é a partir de alguma atividade. Não há um sujeito que precede a ação. Para que se possa usar desta abstração, como o faz a ciência moderna em sua forma clássica, é preciso que o investigador mergulhe na mente, na razão, e assumindo esta posição como um novo princípio interpretativo, imagine todo um novo projeto de realidade (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1989, pp. 26-27; Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 108). Mas, existencialmente, ainda será uma atividade ou comportamento teórico-científico. Delegar a um sujeito arbitrário a determinação de sentido dos objetos e instrumentos tecnológicos contém certa preguiça e perversão. Tudo é planejado a partir da ação narcisística de um sujeito que ignora (e cultiva este comportamento!) o sentido de fundo do que seja atividade, serventia, produção, técnica e vida humana. Esse próprio comportamento priva-se de auto-análise. Por isso, permanece também amorfo no discurso do personagem aquele comportamento que reduz todas as atividades a elementos racionais: cálculos, pesos, medidas. Por outra: a atividade científica, produtora dos objetos técnicos, não é pensada. Assim, os seres humanos cultivam e se embriagam no sentimento fictício de que está sob sua exclusiva responsabilidade o uso — bom ou mau — dos objetos tecnológicos, porque estes nada mais são do que instrumentos neutros e disponíveis. Nada

mais equívocado! Trata-se de uma interpretação sonâmbula, da qual o general é arauto, e que desobriga os seres humanos de terem que se haver, no caso, com o domínio tecnológico (Cf. HEIDEGGER, 1983, p. 73, *já citado*).

Tanto no uso impróprio de certos objetos, uso possível, quanto na atitude narcisística citada, algo permanece oculto: a natureza dos meios ou sua estrutura. Nesta possibilidade, o instrumento ou objeto não vem a ser a partir e segundo seu ser, mas a partir de outro lugar que, ora, predomina. Pregando com um tamanco, percebo: o ser-tamanco se oculta na função atual de ser-martelo. Admirando o avião de combate ou o tanque de guerra na praça pública, percebo: o ser-tanque-de-guerra ou ser-avião-de-combate efetivos se oculta na função atual de ser um memorial em praça pública. Posso imaginar um silvícola encontrando um objeto completamente estranho, uma caneta. Percebo que o ser-caneta permanece oculto nesta sociedade ágrafa. Usando uma arma a meu favor, percebo: o ser-arma permanece oculto em seu ser nas vantagens ou benefícios que ela me traz. Em sobreposições deste tipo, continuamos a perceber o domínio da atividade. No entanto, e segundo certa interpretação, o que permanece oculto não desaparece. Está presente como algo estranho.

O que se apresenta neste aspecto oculto? Sua natureza. Assumiremos uma perspectiva invertida em relação ao ser-atividade acima apresentado, isto é, olharemos a partir dos objetos e de sua gênese. Afinal, os objetos nos convidam à vida de modos diferenciados! Pensemos na provocação ou convite que nos faz a engrenagem de um relógio, as lentes de um telescópio, a forma ou o sabor de uma maçã, o som de uma música, os contornos de uma escultura de Rodin ou as linhas de um quadro de Klee, etc. Há uma estrutura que antecede e ultrapassa nosso subjetivismo. Em geral não lhe damos muita atenção. A interpretação do personagem acima desconsidera a natureza ou estrutura dos meios ou, por outra, ignora aquele ambiente a partir do qual nascem os instrumentos e objetos: sua intencionalidade. Vemos nele um exemplar do ser humano mediano, típico dos tempos tecnológicos, como expressa Ortega y Gasset: "O característico do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem o denodo de afirmar o direito de vulgaridade e o impõe por toda a parte" (ORTEGA Y GASSET, 1962, p. 67). Não se cultiva o olhar para o apelo do real presente nos mais diversos objetos.

De fato e a cada vez já estamos sempre num contexto de sentido do qual não podemos nos eximir. No que diz respeito a nossa preocupação teórica, a tecnologia, devemos dizer que, em geral, *nos eximimos de pensar a natureza ou a estrutura dos meios*, aqui, dos meios tecnológicos, quando os consideramos

subjetivamente. Aliado à citação anterior de McLuhan, podemos *contrapor* à fala do personagem citado um texto de Koyré retirado de seu artigo *Do mundo do mais ou menos ao universo da precisão*:

[o telescópio, o cronômetro, p.ex.]... é um *instrumento*, ou seja, uma criação do pensamento *científico* ou, melhor ainda, a realização consciente de uma teoria. É verdade que, uma vez realizado, um objeto teórico pode se tornar um objeto prático, objeto de uso corrente e cotidiano. (...) É verdade também que considerações práticas (...) podem inspirar o pensamento teórico. Mas não é a utilização de um objeto que determina a sua natureza: é a estrutura; um cronômetro continua sendo um *cronômetro* mesmo que marinheiros o empreguem. E isso nos explica porque não se atribui aos relojoeiros mas aos sábios (...) as grandes invenções decisivas (...) (KOYRÉ, 1991, p. 283).

4. Fazendo uma distinção: o todo e a parte.

É possível que a compreensão de *meio* por nós anunciada seja tão extensa que abarque a totalidade do ente, da realidade se fazendo realidade, isto é, que tudo que há e é possa ser entendido como “meio para algum fim”. Sim. Mas devemos tomar mínimas precauções para que nossa reflexão progrida.

Tudo o que há e é, adquire seu ser e seu sentido ou significância numa remissão a outros entes, de tal forma que um ente isolado torna-se impossível (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 441). Vemos e compreendemos algo determinado, um computador, por exemplo, a partir de um conjunto de remissões que acenam para uma totalidade conjuntural. Em geral, não damos atenção para este contexto maior. No entanto, é a partir dali que podemos ter uma compreensão de seu ser: ele, o computador, é. Mas, de que espécie é essa totalidade conjuntural? Qual o modo de ser desse “ser junto com” que, a rigor, pertence fundamentalmente a todo ente? Ela possui um quê de invisibilidade, uma diferença ontológica em relação ao ente, de tal forma que se quisermos olhar para ela — a exemplo do rei Midas que converte em ouro tudo o que toca — nós apenas toparemos com o ente, e só! E perderemos o aprendizado de outro tropeço! A natureza ou estrutura do objeto não pode ser vista no imediatismo de alguma serventia momentânea, pois esta tem no visível seus limites. É preciso que liberemos em nós um comportamento pensante que ultrapasse estes limites sem abandoná-los, ou seja, que aprendamos a ver os objetos *também* a partir de sua própria natureza! Isso nos chama a atenção para o seguinte: o todo não pode ser visualizado com os mesmos olhos que a parte. Mas onde estará o todo? Não

lhe resta outro lugar de ser que não na parte! Mas esta identidade não pode ser compreendida como alguma igualdade lógica. Por certo, a compreensão que envereda neste jogo semântico se dinamiza, se transmuta: a partir do ser (do todo, da totalidade) o ente se mostra em sua teia de remissões e significâncias; em se mostrando assim o ente, a cada vez, mostra-se ou compreende-se melhor o ser. Então, a própria compreensão se modifica: ela não pode ser mais entendida como alguma forma teórica rígida. De tal forma que desconfiemos do entendimento lógico categorial quando este nos diz: *ou* o ente *ou* o ser! Como anúncio desta outra compreensão, nos diz Heidegger: “O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente” (HEIDEGGER, 1984, p. 17). Será que podemos também dizer: a natureza do objeto ou do meio (sua estrutura) é o objeto efetivo, é o meio efetivo? Por certo, não se encontra nesta afirmação uma planificação gramatical que converte tudo em tudo. Mas uma inversão do olhar! Na superfície, o fundo; no ente, o ser. Não há um ser por detrás do ente; não há uma tecnologia por detrás do objeto técnico como algo de estrangeiro. No objeto tecnológico efetivo está a tecnologia. No notebook que utilizo pulsa nossa civilização tecnológica. E isto à revelia de minha consciência individual.

Podemos pensar a estrutura ou natureza dos meios e objetos — ampliando a compreensão — em diversos contextos “pré-tecnológicos” ou “pré-científicos”: na arte, na política, no artesanato em geral, na religião, etc. Mundos distintos de sentido ecoarão porque diferentes objetos nos convidam a diferentes experiências. Dependendo da totalidade que está em jogo — do fim — todo o sentido, toda a compreensão dos entes envolvidos se modificará.

5. Uma breve excursão: o artesanal e o científico.

Retornar reflexivamente a este mútuo pertencimento de homem e técnica possui seus saudáveis perigos. Demanda tempo, paciência e trabalho. Contra este projeto encontramos a tendência já grandemente implantada pelos processos tecnológicos de que tudo o que é demorado é ineficiente. Esquecemos rapidamente que, sobretudo no último século, aos poucos, o progresso tecnológico criou em nós a mentalidade de que as *imperfeições* da natureza, do homem e da sociedade, não são apenas indesejáveis. São o que não deveriam ser! Estas imperfeições, ainda dizemos, serão suplantadas através da construção de meios autônomos e independentes do ser humano. Pois este, o ser humano, é

falível.³ Percebemos que uma vida artificial elevou-se a modelo desejável de vida. Um estranho desejo que deveria chamar nossa atenção como um novo tropeço! Pois nos exime de todo compromisso com a vida: esta é delegada a modos de vida previamente organizados (calculados, tecnológicos) com vistas a alguma execução futura, assegurando-se contra toda falha. Neste caminho toda discussão ética, política, social, econômica, pedagógica, etc., dos meios, embora imprescindível, chegará tarde, sempre tarde. Pois o ontológico cultiva um olhar diferenciado do ôntico, interferindo nesse segundo outra medida.

Continuemos nossas problematizações. Está em jogo não considerarmos a tecnologia como um meio no sentido corriqueiro. Pois nessa compreensão de meio estamos a pressupor sem exame um ser humano determinado que, servindo-se de um meio já dado e sabido, atinge certos objetivos previstos ou esperados. Uma luneta estende o alcance de nossos olhos; um machado a força de nossos braços e mãos; um facão, o poder de nossos dentes! São exemplos de técnicas artesanais ou empíricas que se dirigem ao mundo físico ou natural⁴. São meios para...

No entanto, um telescópio ou um microscópio ampliam simplesmente o poder de nossa visão? Vendo o que nunca se viu? O carro, o avião e o foguete ampliam simplesmente nossa experiência do espaço e do tempo? A experiência simultânea de todos os eventos em todos — razoavelmente propiciada pela mídia atual na cultura de massas — amplia o quê? Estamos diante de técnicas científicas, da tecnologia em sentido moderno e contemporâneo! Não estamos diante de uma mera ampliação de nossas possibilidades corporais ou artesanais. Podemos dizer que estes dois modos tecnológicos (o empírico ou artesanal e o científico) demonstram dois modos distintos e autônomos de existência técnica. Adiante, faremos outras observações. De tal forma que devemos ter ressalvas à consideração de um como sendo mais limitado em relação ao outro. Segundo este viés, é inadequado interpretar uma espécie de técnica a partir de pressupostos característicos de outra. E também: em cada técnica ou época tecnológica e a partir dela mesma encontra-se e encobre-se um modo de vida com

3. O cinema nos oferece muitos retratos desta situação. Podemos ver como um exemplo cômico deste projeto de existência, onde se busca eliminar toda possibilidade de erro humano delegando aos aparelhos tecnológicos a segurança, a eficiência e a imparcialidade, o filme dirigido por Stanley Kubrick "Dr. Fantástico" (1964).

4. Por certo, o espírito também está presente em tudo que é natural e físico. Mas que dizer, pontualmente, de outras técnicas artesanais que não estendem e ampliam as possibilidades humanas atuais na direção do mundo natural, mas na do "espiritual", como o pincel do artista, as mãos do oleiro, a ferramenta do escultor, a palavra do poeta, do profeta, do pensador, a oratória do legislador? Como se dá esta espécie de ampliação?

suas próprias aventuras.

De forma mais restrita, é o eco que encontramos nas questões construídas por Vilém Flusser em sua *Filosofia da caixa preta*:

Fotografias são bens de consumo como bananas ou sapatos? O aparelho fotográfico será instrumento como o facão produtor de banana, ou a agulha produtora de sapato? (FLUSSER, 2002, p. 20);

O fotógrafo será proletário? (FLUSSER, 2002, p. 21).

A partir da natureza dos meios, o autor nos convida a ouvir o som de outro modo de ser que veio e impõe sua força por toda parte. Ele o faz, aqui, comparando corpo e mente, atividades artesanais e científicas. Costumamos dizer que os instrumentos técnicos prolongam os órgãos do corpo. Como será esse prolongamento? “Será então, o aparelho fotográfico máquina por simular o olho e recorrer a teorias óticas e químicas, ao fazê-lo?” (Cf. FLUSSER, 2002, p. 21). A que tipo de prolongamento ou extensão o autor nos chama a atenção?! Vemos, a partir dos exemplos citados, uma compreensão de meios e fins que não é unívoca. Ela se mostra no termo “empírico” (o facão, por exemplo) e nos termos “teóricos”: aparelho, simulação, ciência da ótica e da química, etc. Quando pensamos este prolongamento nos instrumentos produzidos a partir de teorias científicas (o telescópio, o microscópio, o cronômetro, a máquina fotográfica, o acelerador de partículas, etc.) estancamos: não estamos mais diante de ferramentas, de utensílios, de instrumentos ou técnicas empíricas, nascidas do esforço no “ensaio e erro”, mesmo quando adquire perfeição na arte (*techné*) e no olhar do mestre artista (KOYRÉ, 1991, p. 287). E que se distingue ainda, em certo sentido, do saber teórico mais elevado — das causas e princípios últimos — cultivado pela tradição filosófica. Estamos diante de objetos que possuem uma origem não-empírica, isto é, racional e tecnológica. Estamos diante de instrumentos, máquinas, objetos e ferramentas produzidos em sentido moderno contemporâneo a partir de teorias científicas fundadas no cálculo e visando a precisão, enfim, *a partir da racionalidade tecnológica*. Estes não se distinguem simplesmente pela mera troca dos materiais, isto é, pela substituição da madeira, cordas, pesos, força hidráulica, etc., pelo ferro e aço, fios de cobre, força a vapor ou elétrica, etc. Uma descrição do nascimento e desenvolvimento da ciência moderna nos forneceria uma noção destas diferenças (Cf. KOYRÉ, 1982; 1991). Possuem uma natureza distinta dos objetos artesanais, por exemplo.

Assim, de que modo nosso corpo é prolongado ou estendido nestes instrumentos? Ou como estes novos instrumentos e máquinas o fazem? E, de modo contrário ou reativo: a partir destas novas técnicas, como o corpo é descoberto?

Como a natureza é descoberta? Como o ente se mostra? Por fim, nossa constante pergunta: que compreensão de totalidade ali impera? Que tipo de remissão e que tipo de significância se apresenta a nós quando tudo é abarcado segundo este viés tecnológico? Quando designamos algo como meio, todo um jogo de sentido já atravessou nossa retina e atingiu o objeto tornando-o, assim, visível. Talvez possamos alcançar a seguinte visão, visão existencial, e que não é imediatamente clara: “A técnica moderna constitui-se como uma determinada filosofia, constitui-se como uma tentativa de resposta para a inesgotável questão acerca do enigma do ser (FINK, 1958, p. 67).⁵ Uma tentativa, uma determinada filosofia. A recuperação deste aspecto finito da tecnologia é fundamental para o diálogo com outros modos possíveis de existência. A parca investigação rumo à natureza ou estrutura dos meios, dos objetos, nos conduz dentro dos limites deste texto a esta compreensão existencial.

6. Tecnologia e existência.

Chamaremos agora uma modesta atenção à construção da existência tecnológica, se é que podemos assim designá-la. Estaremos a elaborar questões acerca desse ser humano e das mudanças que perfazem esse mundo de possibilidades.

Tudo o que podemos designar como *meios* ou *objetos tecnológicos* — que algo serve para algo — se inclui num contexto onde preparação, execução e resultado confluem. A escrita por *e-mail*, em *blogs*, nos *notebooks*, nos jornais da *web*, etc., *não é indiferente* aos aparelhos tecnológicos (bem como aos aparelhos industriais, ideológicos...) que as executam, aos agentes que a planejam e ao público que a recebe (FLUSSER, 2002, p. 19 ss; ZIMMERMAN, 2001, p. 308). Todos estes elementos nascem, desenvolvem-se, sucumbem e são substituídos por novos numa certa tendência. O meio, por exemplo, interfere ou influencia a produção da escrita. Pensemos nas transformações ocorridas a partir das diferentes técnicas de escrita que usamos: à mão, à máquina de escrever, nos processadores, nas manchetes de jornais, nos *outdoors*. Não se escreve da mesma maneira em cada um destes veículos. Não há um único e mesmo modo de escrever. A própria compreensão do que seja a escrita e de sua função se modifica. Percebemos isso facilmente quando atentamos para o predomínio visual e midiático na sociedade da informação. Há quem diga que estamos agora numa era vi-

5. “Die moderne Technik ist eine bestimmte Philosophie, ist eine versuchte Antwort auf die unerschöpfliche Frage nach dem rätselhaften ‘Sein’” (Tradução nossa).

sual, pós-histórica, já não mais determinada pela leitura linear que caracteriza a escrita e a história (Cf. FLUSSER, 2002, pp. 13-18). Em tudo isso, como já salientado, há algo de alheio à nossa vontade individual. Por certo, somos agentes e tomamos decisões. Mas o fazemos num horizonte de possibilidades tecnológicas que se impõe assiduamente. Não se considera, a não ser em círculos menores, que a ampliação da alfabetização e agora, da leitura *on line*, exige uma simplificação crescente do texto. Este princípio — o da simplicidade — foi largamente aplicado no desenvolvimento das ciências da natureza. Sua posterior utilização em larga escala nas ciências humanas ou nos negócios humanos acarreta consequências que aqui e ali chamam a atenção dos investigadores. Vide por exemplo os mecanismos de manipulação de massas! A contínua, natural e inconsequente comparação entre o político e o administrador de empresas! O fato de que nossos filhos já nascem em meio aos aparelhos e a eles se adaptam com rapidez e eficiência! As discussões formativas — na escola, na família, nas diversas instituições — sentem-se suplantadas por estes aparelhos de diversas formas. Em nenhum momento estes meios são questionados em seu ser. Busca-se sempre canalizar o seu uso em coerência com valores já estabelecidos pela sociedade e a partir disso emitir julgamento de valor. É o que ocorre quando os usamos no ensino e no aprendizado de algum saber escolar. E, com isso, cedemos àquela interpretação antropológica e instrumental da técnica.

Numa pedra de granito cortada à mão (artesanalmente) e noutra cortada por uma sofisticada máquina com jatos d'água finos e potentes não encontramos uma progressiva e linear evolução técnica ou tecnológica (do "empírico" para o "tecnológico") e um mero aumento do controle sobre os materiais e os métodos de produtividade. Há, igualmente, uma modificação radical de ser humano, de mundo, de meios, de fins, etc. Todos participam de uma totalidade que tende a alcançar tamanho grau de funcionalidade que dispensará qualquer suspeita acerca desta mútua interdependência. O imediatamente visível tende a eliminar toda carência para que não se crie a suspeita acerca do invisível. Apesar deste objetivo nunca ser alcançado com perfeição, encontramos seus mecanismos no afã pelo sempre novo, pela rapidez e eficiência na obtenção de objetos e de prazeres (sociedade pós-industrial, estado de bem-estar social, etc.), pelo consumo constante, pela aversão a tudo o que é demorado e lento! Como já destacado, a tendência é que todo questionamento se compreenda exclusivamente a partir de algum defeito na cadeia de funcionalidade e de produção!

Talvez, mas isto não é certo, consigamos ver esse fenômeno tecnológico na descoberta da natureza material (tal como o fez e faz o conjunto das ciências

naturais) como fonte inesgotável de energia e de recursos, que se estende ao homem e à sociedade em sentido amplo. Dessa natureza — que não é a natureza mítica, nem a dos poetas, nem aquela sobre a qual o movimento romântico se ocupou — diríamos:

A energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento (...). Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador (Heidegger, 2002, p. 20).

Será que a partir deste texto já encontramos, como aceno para uma resposta, aquele *fim* extremo para onde tende o império tecnológico? Segurança e controle não correspondem a este *fim último*? Como fim último, ele já não está antecipadamente presente, embora não percebido como tal, em tudo o que chamamos de *meios para fins*? Na linguagem heideggeriana, a técnica moderno-contemporânea (tecnologia) é apresentada como *um modo* de desencobrimento, isto é, da realidade fazer-se e constituir-se como realidade. Extração de energia em múltiplos sentidos, controle e asseguramento perfazem este processo de auto-constituição. Esse processo é descrito em seu teor verbal e não substantivo, ou seja, está-se nomeando e descrevendo uma atividade predominante e que está em curso. Este modo da realidade vir a ser (desencobrimento) possui seus próprios caminhos. Segurança, controle, produtividade crescente, racionalização, quantificação, uso predominante da linguagem físico matemática, funcionalidade, etc., pertencem a este caminho.

No entanto, antes de fazer ciência o ser humano já se encontra vivendo num mundo de relações ou atividades: guerreando, construindo povos e cidades, amando e odiando, trabalhando desta ou daquela maneira, falando e escrevendo, produzindo de múltiplas formas, etc. A ciência e técnica modernas não são um fato existencial primário em nossas vidas, mas secundário. *Antes de tudo e na maioria das vezes* não estamos no mundo da ciência e da tecnologia! Trata-se de afirmação ontológica! Sem os avanços técnicos e científicos também viveríamos. Mas pensemos também: a tecnologia domina de tal forma nosso saber acerca do real, que ela se converteu numa espécie de tribunal, isto é, algo vale se puder ser provado segundo certos métodos científicos e tecnológicos! A saída para não incorrerem em relativismos desviantes é cultivarmos a pergunta pela origem ou proveniência de cada modo de ser, no caso, a proveniência do modo de ser tecnológico. “Proveniência”, aqui, não está indicando

origem história no sentido usual. Mas ontológica: a ciência e a técnica modernas pressupõem — embora não façam disso tema e nem o necessitem — um mundo vital (*Lebenswelt*). Nesta linha, cada modo possível de vida (aqueles citados como pré-científicos e artesanais, mas também a vida científica e tecnológica) constitui-se como um modo de desencobrimento (*alétheia*), segundo M. Heidegger. A partir do modo de ser tecnológico, “o que é [o ente, o real] já não está para nós em frente e defronte, como um objeto” [*Gegenstand* — como uma coisa que se opõe ou resiste às nossas investidas, conservando certa alteridade]” (HEIDEGGER, 2002, p. 21). Podemos perceber esta “des-objetivação” do real e de suas mais diversas serventias na noção científica de *corpo* desenvolvida pela ciência da física. Ela elimina todo encontro nas mais diversas atividades da vida, concentrando-se apenas nas propriedades quantitativas do real, passíveis de medição e, então, de certeza e de asseguramento. Assim, todo ente se torna disponível para este processo.

A técnica e a ciência modernas se constituem como nosso modo de ser ou de existência histórico. De um ponto de vista que leva em conta a técnica e a fabricação de instrumentos para produção, isto significa que outras épocas da existência ocidental (antiga e medieval), bem como outros povos do globo terrestre, desenvolveram e desenvolvem técnicas distintas daquela que apareceu na modernidade europeia e que hoje “cresce” por toda a terra “unindo todas as gentes”. Mas não é a técnica uma e a mesma? Se, por um lado, não há ser humano sem técnica, por outro não existem apenas várias técnicas conforme as mais diversas habilidades desenvolvidas. O conjunto da técnica também se diversifica nas mais diversas civilizações forjando identidades. Neste sentido, a técnica e a ciência moderna também possuem o seu diferencial. Sempre é útil, se bem compreendido, elaborar uma separação metodológica entre técnicas artesanais e/ou empíricas e a técnica científica moderna e contemporânea. Pode-se então pensar a identidade e a diferença entre elas sem misturá-las. Os textos dos autores citados neste trabalho partilham deste caminho. Nesta distinção foca-se o modo ou jeito de ser dominante em cada uma, e que subjaz a todas as atividades mais especializadas, sendo inclusive hoje de utilidade na construção de um diálogo entre os mais diversos saberes e aqueles que recebem o título de “ciências”. Dessa forma pode-se evitar a tentação de uma compreensão progressista ou linear da técnica. Embora útil em certo sentido, esta compreensão mais obscurece do que esclarece os problemas ontológicos com os quais nos deparamos. O ser humano, historicamente, encontra-se sempre desejando, interpretando a si e ao mundo que o rodeia de modos distintos. Muito

obtemos quando nos perguntamos, diante dos mais diversos produtos da técnica em sentido amplo, que espécie de homem real e ideal está ali presente! (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 17 e ss e também p. 34 e ss). Uma roda d'água e uma hidrelétrica não são simplesmente estágios de um mesmo processo de desenvolvimento. São também expressões diferentes e históricas de como o ser humano compreende a si e ao mundo e busca solucionar os problemas que cada época lhe impõe (Cf. KOYRÉ, 1991, p. 275). Se alguns problemas são sempre os mesmos, por exemplo, a manutenção da vida biológica, por outro lado cada época sente estes problemas, analisa-os e os encaminha de forma distinta.

Podemos também dizer que a ciência e a técnica focadas distinguem-se de outros comportamentos espirituais tais como a arte em geral, a religião, a educação, a política, a história, a linguagem, etc. O ser humano não fabrica apenas objetos materiais, mas também cultos religiosos, ideias e doutrinas, comportamentos os mais diversos, éticas, valores, decisões, etc. Assim podemos compreender a realidade como uma diversidade de possibilidades, a partir de distintas *technés*. A técnica moderna e contemporânea seria apenas uma ao lado de tantas outras. Descobrimos que a essência da técnica não é nada de técnico (HEIDEGGER, 2002, p. 11) pode-se enveredar no diálogo com outros modos de ser.

Até certo ponto e pensando a partir dos pressupostos envolvidos na técnica moderna e contemporânea, reparamos na presença de uma força que se impõe com um sucesso nunca antes presenciado na história humana. O “telescópio” de Galileu não era superior às “lunetas” holandesas devido a alguma novidade material. Galileu poliu manualmente as lentes de vidro, juntou as partes segundo uma nova ordem nos devidos ângulos, etc. Era superior devido ao princípio orientador: o cálculo, a precisão, a ideia! (Cf. KOYRÉ, 1991, p. 278 e 288). O cálculo e o que ele representa assumem precedência diante da prática. Pode parecer estranho, mas a ciência moderna é teórica e não prática! Nela a teoria suplanta a prática e *orienta para uma nova prática*. (Cf. p. ex. KOYRÉ, 1991, pp. 274-275). A figura do técnico e do funcionário, os mecanismos informacionais e industriais são exemplos dessa nova prática. Por isso, a atividade tecnológica de nossos tempos constitui-se como um conjunto de ações precisas, racionais, calculadas, e que visam à possibilidade de um asseguramento, previsão, ordenamento calculado progressivos da realidade. Na visão “artesanal” (antiga e medieval), de certa forma, a prática precedia o cálculo e a teoria. A própria teoria, decantada a partir do discurso científico antigo, tinha por princípio e como modelo a realidade empírica. Assim, não era uma teoria calculada e precisa

para orientar as ações práticas. Ao contrário. Como os engenheiros o demonstravam, calculava-se a partir de um problema específico e para solucioná-lo (Cf. KOYRÉ, 1991, p. 251 ss). Nesta inversão, cabe-nos a tarefa de compreender um comportamento que calcula para que todos os problemas, antecipadamente, sejam previstos e resolvidos. Como uma fórmula que ao ser descoberta pudesse liquidar todo esforço, todo problema, todo trabalho, toda imperfeição! Um esforço para não se fazer esforço que fosse finalmente alcançado (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1963, pp. 27-33). Que tipo de vida seria essa! Mas não é nesse propósito de vida que estamos inseridos em nosso projeto atual de existência?

7. Para concluir...

Nosso percurso até aqui se assemelha a uma estrada de terra interiorana exatamente após longa chuva: cheia de buracos e de perigos que se oferecem ao motorista. Que fazer? Como devemos nos posicionar em nossa efetiva situação existencial no mundo tecnológico!? Há que se advertir que a resposta não está simplesmente subordinada à nossa vontade subjetiva e que devemos sempre desconfiar de toda pressa. Paradoxalmente, muito ganharemos se suportarmos nossa impotência individual diante da força desmedida da tecnologia e aprendermos a aguardar! Na espera adequada e cuidadosa há uma estranha certeza. Na impossibilidade de se saber o dia e a hora um novo modo de cuidar encontra gestação. Nosso trabalho ocupou-se com uma transformação do olhar e um alargamento da compreensão. Almejamos uma sensibilização para o que chamamos de *invisível*. Há ainda muito que se pensar acerca de um novo comportamento em meio ao império tecnológico.

Deixamos aqui um pequeno comentário de Saint-Exupéry, de seu *Terra dos homens*. Nos toca de modo especial o sentido que o escritor confere ao termo "fim".

O uso de um instrumento sábio não fez de você um técnico seco. Sempre me pareceu que as pessoas que se horrorizam muito com nossos progressos técnicos confundem o fim com o meio. Na verdade, quem luta apenas na esperança de bens materiais não colhe nada que valha a pena viver. Mas a máquina não é um fim. O avião não é um fim: é um instrumento. Um instrumento como a charrua. Se às vezes julgamos que a máquina domina o homem é porque ainda não temos perspectiva bastante para julgar os efeitos de transformações tão rápidas como essas que sofremos. Que são os cem anos da história da máquina em face dos duzentos mil anos da his-

tória do homem? Ainda nem acabamos de nos instalar nesta paisagem de minas e de centrais elétricas. Ainda nem nos sentimos moradores desta casa nova que nem sequer acabamos de construir. Tudo mudou tão depressa em volta de nós: relações humanas, condições de trabalho, costumes... Até mesmo a nossa psicologia foi subvertida em suas bases mais íntimas. As noções de separação, ausência, distância, regresso, são realidades diferentes no seio de palavras que permaneceram as mesmas. Para apreender o mundo de hoje usamos uma linguagem que foi feita para o mundo de ontem. E a vida do passado parece corresponder melhor à nossa natureza apenas porque corresponde melhor à nossa linguagem.

Cada progresso nos expulsou para um pouco mais longe ainda de hábitos que mal havíamos adquirido; na verdade somos emigrantes que ainda não fundaram a sua pátria.

Somos todos bárbaros novos que ainda se maravilham com seus novos brinquedos (SAINT-EXUPÉRY, 1986, p.45-46).⁶

Referências Bibliográficas

- [1] FINK, Eugen. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1958.
- [2] FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta. Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- [3] FOGEL, Gilvan. "Do coração-máquina – ensaio de aproximação à questão da tecnologia". In: *Da solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- [4] HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os pensadores. São Paulo : Abril Cultural, 1984. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.
- [5] _____. *Ensaio e conferências*. Vozes: Petrópolis, 2002. A questão da técnica.
- [6] _____. *Ser e tempo*. Vozes: Petrópolis, 2006.
- [7] KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1982.
- [8] _____. *Estudos de História do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

6. Também seria o caso de investigarmos uma estória do pensamento chinês que fala da máquina e de seu uso. A certa altura da mesma o sábio responde: "Não que eu não conheça tais coisas: eu me envergonho de empregá-las". O leitor poderá encontrar esta estória na íntegra bem como uma interpretação em FOGEL, Gilvan. "Do coração-máquina – ensaio de aproximação à questão da tecnologia". In: *Da solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 91-130.

- [9] MCLUHAN, Herbert Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem (understanding media)*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- [10] ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação da técnica*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.
- [11] _____. *A rebelião das massas*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1962.
- [12] SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terra dos homens*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- [13] ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a modernidade. Tecnologia – política – arte*. Lisboa : Instituto Piaget, 2001.