

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RAY RENAN SILVA SANTOS

**DA UNIDADE ENTRE FINITUDE E INFINITUDE:
UMA INVESTIGAÇÃO A PARTIR DE PLATÃO E NIETZSCHE**

CURITIBA

2021

RAY RENAN SILVA SANTOS

**DA UNIDADE ENTRE FINITUDE E INFINITUDE:
UMA INVESTIGAÇÃO A PARTIR DE PLATÃO E NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial ao título de Doutor em Filosofia.

Prof. Orientador: Dr. Jelson Roberto de Oliveira

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

Santos, Ray Renan Silva
S237d Da unidade entre finitude e infinitude : uma investigação a partir de Platão
2021 e Nietzsche / Ray Renan Silva Santos ; orientador: Jelson Roberto de Oliveira.
– 2021.
228 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2021
Bibliografia: f. 220-228

1. Filosofia. 2. Finito. 3. Infinito. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-
1900. 5. Platão. I. Oliveira, Jelson Roberto de. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

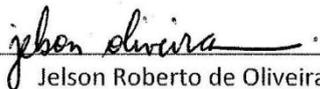
**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 55
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Ray Renan Silva Santos

Aos nove dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e um, às 16h00, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Jelson Oliveira , Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr, Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel, Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix , Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes para examinar a Tese do doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Ray Renan Silva Santos**, ano de ingresso 2017, intitulada DA UNIDADE ENTRE FINITUDE E INFINITUDE: UMA INVESTIGAÇÃO A PARTIR DE PLATÃO E NIETZSCHE. Após apresentação e defesa da Tese, o doutorando foi aprovado (com louvor) pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorgou ao candidato o título de Doutor em Filosofia. A sessão encerrou-se às 18h30min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR


Jelson Roberto de Oliveira

Convidado Interno:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. – PUCPR Participação por Videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel – UFRJ Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix – UEM Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes – UFRJ Participação por videoconferência



Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*



Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

À infinita e misteriosa bondade de Deus, sem a qual nada do que fazemos ou deixamos de fazer vem a se nos apresentar a partir de um horizonte de sentido.

À Fundação Araucária, em parceria com a CAPES, pela bolsa concedida, sem a qual certamente este trabalho não teria sido desenvolvido.

À PUCPR, pela oportunidade que me concedeu de entrar no PPGF, especialmente ao meu orientador Jelson Oliveira, por ter sido mui solícito desde o primeiro contato, quando ainda nem nos conhecíamos.

Ao meu orientador Jelson Oliveira – novamente, mas de modo diferente –, por sempre ter acompanhado o meu trabalho de perto, sobretudo servindo-me de espelho, para que eu tivesse ciência do meu próprio estilo, sem, contudo, querer barrá-lo, senão dando-me os melhores conselhos possíveis.

Aos membros que integram a banca de avaliação deste trabalho: Gilvan Fogel, Oswaldo Giacoia, Francisco Moraes e Wagner Félix. Coube-me a grande sorte e honra de terem aceitado o convite.

A todos os professores do PPGF, pela seriedade com a qual trabalham em conjunto e fazem da PUCPR uma instituição de qualidade.

Aos amigos do PPGF Flavio de Sousa, Benedito Sullivam Lopes e Thiago Ehrenfried Nogueira, pelo companheirismo ao longo dos anos em que estive em Curitiba.

Aos grandes amigos André Correia e Wesley Rennyer, com os quais sempre mantenho o genuíno exercício do pensamento filosófico.

Aos meus pais, por absolutamente tudo que não cabe aqui descrever.

Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist [...] daß zu aller Zeit nur *eine* Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die notwendigen Seiten des einen Prinzips ausmachen.

O resultado geral da história da filosofia é [...] que em todos os tempos houve apenas *uma* filosofia, cujas diferenças simultâneas constituem as partes necessárias de um princípio.

(Hegel)

RESUMO

O presente trabalho tem por referência um tema: o da unidade entre finitude e infinitude. Para a abordagem do tema em questão, partimos de Platão e Nietzsche, não para contrapô-los, perspectiva com a qual nos deparamos habitualmente; nem tampouco para ler Platão a partir de Nietzsche ou Nietzsche a partir de Platão; antes, o seu objetivo consiste em investigar o que de radicalmente essencial pensaram ambos os filósofos e, com isso, identificar os elementos mediante os quais podemos articular o nosso tema. Para tanto, o texto foi dividido em duas partes: a primeira corresponde à abordagem do pensamento platônico; a segunda, à do pensamento nietzscheano. Pensar o tema da finitude implica o questionamento fundamental acerca do que seja o homem, ao passo que pensar o que seja o homem implica remeter ao princípio que o constitui enquanto tal e o diferencia dos demais viventes. Por um lado, em Platão, temos o horizonte do homem (ἄνθρωπος) como o vivente que vê, e que, ao mesmo tempo que vê, contempla e raciocina o que viu a partir das formas originárias (τὰ εἶδη), as quais, senso invisíveis e atemporais, dão visibilidade ao mundo sensível e temporal. Para se constituir como vivente finito, o homem precisa, pois, corresponder à infinitude de que provém, o que implica sempre um empenho de recordação (ἀνάμνησις) do princípio eidético que sempre já se deu e para ele se antecipou. Por outro lado, em Nietzsche, temos o horizonte do homem (*Mensch*) como o avaliador (*der Schätzende*), isto é, como aquele que põe valor (*Wert*) e sentido (*Sinn*) nas coisas, mas sempre a partir de uma condição mais originária na qual ele se constitui e pode ver as coisas como tais, a saber: a vontade de poder (*der Wille zur Macht*) como o eterno retorno (*die ewige Wiederkehr*) de um mesmo movimento diferenciado de si. A manifestação do princípio no homem, seja mediante as formas originárias, seja por meio da vontade de poder, articula a unidade entre finitude e infinitude, entre vir a ser e ser, porquanto evidencia uma incessante dinâmica de constituição finita que só pode se consumir na infinitude que lhe é própria. O elemento comum entre as perspectivas de Platão e Nietzsche só se deixa ver, assim, mediante uma atenção àquilo que é o mesmo em todo e qualquer pensamento filosófico, conquanto se nos apresente a partir de uma diferenciação que corresponde a cada expressão. O que está em pauta, como se pode constatar, é a possibilidade originária de o mundo e as coisas se tornarem visíveis, e é este o significado filosófico das palavras gregas εἶδος e ἰδέα tanto quanto o das palavras alemães *Wert* e *Sinn*: aquilo por meio e a partir de que a totalidade do real e tudo o que nele há vêm a se tornar visíveis, de modo a preservar o próprio princípio possibilitador de tal acontecimento como invisível. Aos desdobramentos e implicações destas questões propôs-se o presente trabalho.

Palavras-chave: Finitude; Infinitude; Unidade; Platão; Nietzsche.

ABSTRACT

The present work has a theme as reference: the unity between finitude and infinity. In order to approach the theme in question, we start from Plato and Nietzsche, not to oppose them, a perspective that we usually come across; nor to read Plato from Nietzsche or Nietzsche from Plato; rather, its objective is to investigate what both philosophers thought was radically essential and, with this, to identify the elements through which we can articulate our theme; rather, its objective is to investigate what these philosophers thought in a radically essential way and, with this, to identify the elements through which we can articulate our theme. For this purpose, the text was divided into two parts: the first corresponds to the approach to Platonic thought; the second, to Nietzschean thought. Thinking about the subject of finitude implies a fundamental questioning about what man is, while thinking about what man is implies referring to the principle that constitutes him as such and differentiates him from other living beings. On the one hand, in Plato, we have the horizon of man (*ἄνθρωπος*) as the living being who sees, and who, at the same time seeing, contemplates and reasons what he saw from the original forms (*τὰ εἶδη*), which, being invisible and timeless, they give visibility to the sensitive and temporal world. To constitute himself as a finite living being, man needs, therefore, to correspond to the infinity from which he comes, which always implies a commitment to remember (*ἀνάμνησις*) the eidetic principle that has always been given and anticipated for him. On the other hand, in Nietzsche, we have the horizon of man (*Mensch*) as the evaluator (*der Schätzende*), that is, as the one who puts value (*Wert*) and meaning (*Sinn*) on things, but always from a more original condition in which he constitutes himself and can see things as such, namely: the will to power (*der Wille zur Macht*) as the eternal return (*die ewige Wiederkehr*) of the same differentiated movement of itself. The manifestation of the principle in man, whether through the original forms or through the will to power, articulates the unity between finitude and infinity, between becoming and being, as it shows an incessant dynamic of finite constitution that can only be consummated in the infinity of its own. The common element between the perspectives of Plato and Nietzsche can only be seen, therefore, through an attention to what is the same in all and any philosophical thought, although it presents itself to us from a differentiation that corresponds to each expression. What is at stake, as can be seen, is the original possibility of the world and things becoming visible, and this is the philosophical meaning of the Greek words *εἶδος* and *ἰδέα* as much as that of the German words *Wert* and *Sinn*: that through and from that the totality of the real and everything in it come to be visible, in order to preserve the principle that makes possible such an event as invisible. To the developments and implications of these questions, the present work was proposed.

Keywords: Finitude; Infinity; Unity; Plato; Nietzsche.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Sobre o propósito deste trabalho.....	10
Sobre a tônica precípua deste trabalho	12
Conteúdo e forma, espírito e letra.....	15
Em diálogo com a tradição	18
Estrutura e método.....	19
PARTE I. PLATÃO	22
I.1. <i>Crátilo</i> 399c – Homem, o vivente que vê.....	22
I.1.1. <i>Crátilo</i> 387a – Da relação entre homem e natureza	27
I.2. Alma e pensamento	33
I.2.1. <i>Timeu</i> 90a-c: o δαίμων e os pensamentos verdadeiros, imortais e divinos	36
I.2.2. Unidade entre alma e pensamento: o diálogo da alma consigo própria	52
I.3. Heráclito e Platão sobre o invisível e o visível	54
I.3.1. Heráclito (fr. 115DK) e Platão (<i>Carta VII</i> 341c-e): Da alma em sua dinâmica de autointensificação	63
I.4. Εἶδος καὶ μέθεξις: forma originária e coparticipação	67
I.4.1. Ιδέα: tensão ontológica e acontecimento unitário de luz e escuridão.....	70
I.4.2. Εἶδος, unidade da multiplicidade – <i>A República</i> Livro V 476a; Livro X 596a-b	74
I.4.3 A unidade entre ὁ αὐτός e ἐπιστήμη no <i>Laques</i> 198d: o gérmen da teoria das formas	80
I.5. A questão da ἀνάμνησις.....	82
I.5.1. A ἀνάμνησις como unidade tensional do uno e do múltiplo.....	86
I.5.2. A essência eidética como possibilidade originária do recordar	88
I.6. Finitude, infinitude, circularidade: o filósofo como μεταξὺ no <i>Symposium</i>	92
I.7. Unidade entre sabedoria humana e sabedoria divina na <i>Apologia de Sócrates</i>	103
PARTE II. NIETZSCHE	109
II.1. Da unidade entre ser e vir a ser.....	109
II. 1.1. Ser, vir a ser, vontade de poder e eterno retorno	119
II.1.2 “Imprimir no vir a ser o caráter do ser”	125
II.2. O <i>avaliar</i> e o <i>ver</i> como características fundamentais do homem	130
II.3. Unidade entre princípio e homem: interpretação a partir da formulação “ἐν πάντα” (Heráclito, fr. 50DK)	153
II.4. Ser, vir a ser, circularidade: <i>O regresso (Zaratustra)</i>	161
II.4.1. Unidade entre vida-abismo e pensamento abissal	175
II.4.2. Simultaneidade e circularidade.....	178

II.4.3. Unidade entre linguagem e origem da linguagem	182
II.5. Unidade entre ser, vir a ser e linguagem: <i>O regresso (Zaratustra)</i>	189
II.5.1. Circularidade e simultaneidade no fr. 84DK de Heráclito	201
II.5.2. Retomada e desdobramento da questão	202
II.6. O pensar (<i>das Denken</i>) e o eu (<i>das Ich</i>) sob um ponto de vista originário	205
II.6.1. O pensamento originário para além da relação sujeito-predicado.....	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	217
REFERÊNCIAS	220

INTRODUÇÃO

Sobre o propósito deste trabalho

É fundamental que o leitor atente para o propósito deste trabalho, muito antes de se propor a lê-lo. Poder-se-ia pressupor que o trabalho em questão se trate de um estudo comparativo, no qual seriam evidenciados conceitos platônicos e nietzschianos que nos levariam a analisar as concepções de ambos os autores sobre a unidade entre finitude e infinitude. Tal trabalho poderia ter por escopo, assim, as interpretações de Nietzsche acerca da filosofia de Platão, de maneira a mostrar as convergências e divergências entre ambos os pensadores. Não se trata disso. Tampouco se trata de ler Nietzsche à luz de Platão e Platão à luz de Nietzsche. E do que se trata, então?

Antes de tudo, temos um título-tema: *Da unidade entre finitude e infinitude*. Sob este título-tema, propomo-nos a pensar, a partir de Platão e Nietzsche, o que de radicalmente filosófico fora pensado por tais pensadores em relação ao conteúdo em questão. Para que possamos pensar *o que* qualquer pensador veio a pensar, faz-se necessário que o façamos *a partir* do que possibilitou a realização do pensamento. Isto que possibilita o pensamento é, pois, a sua origem e, como tal, não se configura apenas como origem do pensamento, mas também como origem de todas as coisas que nos vêm à luz e que não se deixam ver. A isto os gregos chamaram de *ἀρχή* – princípio donde todas as coisas provêm, por meio do qual se realizam e para onde retornam em uma dinâmica de circularidade ilimitada que possibilita a realização de todo e qualquer limite.

Como dinâmica ilimitada, *ἀρχή* diz a infinitude de toda finitude humana, razão pela qual, para se constituir como vivente finito, faz-se necessário que o homem já esteja sempre imerso na infinitude originária de que ele é copartícipe. A infinitude originária donde provém o pensar implica o ser do pensar. Em pensando, o pensar pensa o ser, de modo a dele coparticipar e, nisto, constituir uma unidade entre pensar e ser, entre finitude e infinitude. A articulação da unidade entre pensar e ser compreende, portanto, a relação entre finitude e infinitude.

Se, por um lado, o pensar corresponde àquilo que há de mais íntimo e próprio na finitude humana, por outro, o ser corresponde à proveniência infinita sem a qual não se dá o pensar em sua finitude. A finitude necessita da infinitude, como o pensar necessita do ser. Sob a determinação desta necessidade, vigora uma unidade que identifica um com outro e outro com um, de modo a *tudo* ser *um*. É que, assim como a finitude só pode se constituir em sua infinitude, também o pensar só pode consistir em pensar o ser desde o ser. Esta unidade é tão radicalmente

essencial, que não pode o pensar corresponder a nada que não o ser, de modo que ser é o que há para pensar, como é aquilo por que há o pensar.

Quer saibamos ou não, em tudo o que fazemos ou deixamos de fazer, somente fazemos ou deixamos de fazer porque, em nosso vir a ser, já fomos perpassados pelo vigor do ser. Sem este vigor, nada há que possa ser vivido, pensado e dito, porquanto vivemos, pensamos e dizemos sempre o destino do ser. É o ser, portanto, que nos faz viver, nos mover e ser o que somos e como somos. Trata-se da anteposição da essência em consonância com tudo o que se realiza. Esta consonância exprime uma coparticipação desde a qual a finitude, em seus limites, vem a se desdobrar a partir da infinitude ilimitada.

O nosso tema – o da unidade entre finitude e infinitude – configura-se, em verdade, como o tema da filosofia, bem como o tema que atravessa todo e qualquer tema, de vez que em todo e qualquer desempenho da vida humana o que está em jogo é a sua própria finitude no elo com a infinitude de todas as coisas. Por ser assim, pelo fato de o nosso tema apresentar certa generalidade, é precisamente a partir desta generalidade que podemos nos situar no horizonte de toda e qualquer especificidade. Assim, o que vem a ser tratado nas seções de cada parte precisa convergir para o todo da temática; e o todo da temática, por seu turno, precisa convergir para o todo de *toda a filosofia* – razão pela qual o nosso texto não pode vir a se furtar ao diálogo com a tradição, sobretudo a filosófica, mas, aqui e ali, também a literária. A tônica do nosso texto, portanto, atenta para a *mesmidade* do conteúdo filosófico presente em todo e qualquer pensador que pensou este conteúdo a seu modo e, assim, na *diferença* que lhe é própria. Onde o texto aqui presente não se configurar a partir do propósito de comparar e analisar minúcias entre as filosofias de Platão e Nietzsche; em vez disso, propomo-nos a pensar o conteúdo filosófico em sua dinâmica de diferenciação do mesmo, sempre de modo a convergir para a temática em questão.

Que uma *forma originária* (“εἶδος”) já sempre tenha se dado como a condição a partir da qual todo vir a ser se realiza, isto significa, dito de outro modo, que um *sentido* (“Sinn”) já sempre se deu, para que o vir a ser se apresente em seu aparecer. As formas são o horizonte de sentido desde o qual as coisas aparecem e podem ser comunicadas. Um horizonte de sentido, por sua vez, exprime uma forma desde a qual as coisas vêm a aparecer em seu conteúdo e aparência próprios.

O fato de nos propormos aqui a uma interpretação de dois pensadores, o modelo do trabalho dividido em duas partes pareceu-nos não apenas conveniente e apropriado, como também suficiente. Tal modelo se justifica se tomarmos por base a estilística da escrita ora aqui vigente, que se dá de maneira circular, sempre retomando, a modo de aprofundamento, os temas

já tratados, de maneira a compor uma só parte inseparável do todo da temática. Cada uma das duas partes contém as suas respectivas seções, as quais vão se desdobrando em conformidade com a temática geral, sempre no sentido de evidenciar a mesmidade e a diferença presentes nas noções e conceitos dos diversos trechos de obras que são interpretados.

Sobre a tônica precípua deste trabalho

Como já dito, o presente texto segue uma tônica *circular*. Esta circularidade consiste em uma insistência, em uma detenção e em uma demora na interpretação de determinadas passagens. Trata-se de um exercício de *paciência* e, pelo fato de um tal exercício exprimir o próprio processo de composição da escrita (e do pensamento que a gerou), o texto também exige do leitor essa paciência. Sem ela, é impossível compreender qualquer linha, porquanto não se cumpre a exigência de pensamento que aqui se nos apresenta. Tendo isso em vista, deparar-se-á o leitor com certa repetição de passagens, mas essa repetição não é mera repetição; serve-nos, antes, de orientação para a retomada do *mesmo* conteúdo *diferenciado* de si. As passagens em questão que se repetem, claro, são sempre as mesmas, mas o desdobramento interpretativo com que o texto se volta para elas, é nisto que consiste o seu vigor e rigor. Este exercício vem a nos mostrar o caráter ilimitado vigente em cada texto que se nos apresenta a partir de um limite. Uma sentença de três linhas jamais dirá tão-só e simplesmente três linhas, pois, ao dizer o que diz, resguarda o que não diz e, com isto, convoca-nos ao pensamento do dito e do inaudito.

Há livros cuja tônica é a da informação, não a do pensamento. Neste sentido, tentam sempre organizar, sistematizar, expor tais informações por meio até mesmo de um rigor lógico-formal, técnico-científico, sem que com isso haja uma pré-ocupação com o pensamento e desde o pensamento. Quando falamos, aqui, do pensamento, isto deve corresponder à sua gênese, ao seu princípio. Pensar é, pois, pensar este princípio de modo a fazê-lo presente no vigor da fala. Sob este ponto de vista, o pensador possui uma tarefa fundamental, uma pré-ocupação primordial, que está acima de qualquer outra atividade: trata-se da tarefa e da pré-ocupação de pensar o pensado inaugurando o pensamento; de dizer o dito inaugurando a fala.

Não é unicamente buscando explicações de especialistas, de eruditos; não é tão-só buscando livros de introdução à filosofia “facilitando” e tornando “acessível a todos” etc. que se vem a pensar. A tarefa de pensar constitui um desafio ao qual aquele que se propõe a pensar não pode se furtar. Assim, tais mecanismos de “facilitação” podem constituir, em verdade, um movimento contrário àquele necessário ao pensamento. Só é possível pensar à medida que se pensa. A frase é óbvia, mas pouco compreendida. A sua incompreensão se deve ao fato de não

se saber o que é e em que consiste pensar. Aristóteles nos ensina que o esforço de pensar só se dá pensando: “... o pensamento é ato. E do ato deriva a potência, e é por isso que os homens conhecem as coisas fazendo-as” (*Metph.*, Θ.9, 1051a-31-33). Cumpre ao homem, portanto, consumir em *ato* (ἐνέργεια) aquilo que é a sua *possibilidade* (δύναμις) de pensar, a fim de corresponder ao que lhe torna pleno em seu constituir-se.

Filosoficamente, o pensamento precisa corresponder à sua origem, isto é, precisa, à medida que desponta, dizer a origem *desde* a origem. Não sendo assim, confunde-se o trabalho do pensamento com qualquer outro trabalho, como, por exemplo, o trabalho de simplesmente compor uma série de estudos que dizem, que informam, e que informam bem, sobre um assunto, mas se tal assunto não for pensado, não se vem a cumprir o exercício próprio de pensar. A única razão de se estudar o pensamento de um pensador é a de pensar esse pensamento com tudo o que ele diz e não diz, com tudo o que ele mostra e oculta. Isso mesmo que não é dito e que é ocultado – *é o mais essencial*. Por quê? Porque o que não se diz e que se oculta é o *princípio*.

É evidente que todo pensador, dizendo este princípio, não pode esgotá-lo. Sua inesgotabilidade é a condição de todo pensamento e, por isto, um pensamento, quando retomado, precisa ser retomado de modo tal que não seja meramente repetido, papagaiado, propagado através de falatórios. A retomada de um pensamento só acontece devidamente à medida que, quando retomado, ele vem a ser *pensado*. Ora, pensar um pensamento é pensar o seu princípio possibilitador; é pensar este princípio radicalmente – o que quer dizer: é levá-lo às suas raízes e consequências últimas, isto é, fazer deste pensar uma *necessidade* (ἀνάγκη); é tornar esta necessidade corpo; é concebê-la, portanto, como o elemento realizador e plenificador da existência. Não há especialista algum que nos faça assumir uma tal tarefa. E se há alguém que pode nos incentivar a assumi-la, certamente são os pensadores. Trata-se de uma tarefa própria, muito própria, concernente a cada mortal que a assume como tal, o que implica um árduo exercício de solidão, de autêntica solidão – solidão que é, no dizer de Zaratustra, a nossa *pátria*, a única que nos faz efetivamente pensar, à medida que a ela regressamos e fazemos deste regresso uma necessidade. Regresso à pátria, que é regresso à solidão, é o único modo de remetermos a um pensamento conforme pensamos.

Para caracterizar o significado próprio do pensamento, Platão nomeia a este acontecimento de diálogo da alma consigo própria¹, um exercício que não tem a ver com subjetivismo ou solipsismo; antes, coincide com o exercício de empenhar-se, a partir de um esforço próprio, com vistas a conhecer-se a si mesmo em congenitura com o princípio que nos

¹ Cf. *Teeteto* 189e-190a; *O sofista* 263e.

possibilita conhecer e pensar. Pensar é, pois, deixar-se conduzir, no íntimo da alma, pela força possibilitadora e realizadora do pensamento. Nisto é-nos possível ver a proveniência de um pensamento; nisto é-nos possível ver *o que* um filósofo viu para que pudesse dizer o que disse. É sob este ponto de vista que se torna muito mais essencial do que um filósofo disse *o que* ele *não* disse, tal o sentido das palavras de Heidegger n’*A teoria platônica da verdade*: “A ‘doutrina’ de um pensador é o não-dito em seu dizer, ao qual o homem está exposto a fim de se prodigalizar com isto”². E *o que* um pensador *não* disse? Não disse, em tudo o que disse, o princípio, o qual deverá ser dito de outro modo que só é possível àquele que se propõe a pensar. É necessário, portanto, retomar o já pensado tão-só e simplesmente para pensar o não pensado. E como isso poderá ser realizado senão mediante uma profunda consanguinidade entre *aquela que diz* e *o que se diz*, entre o pensar e a origem do pensar?

A tarefa de pensar, como já é possível supor, não se limita somente à repetição e ao desdobramento de conceitos e noções que foram desenvolvidas por pensadores. Visto que se faz necessário pensar e dizer o não pensado e não dito a partir do que já fora pensado e dito, esta dimensão impensada e inaudita, para a qual nos voltamos, precisa ser pensada e dita de modo também inaugural. Assim, o pensamento poderá ter por tônica uma noção ou conceito que não necessariamente foram formulados pelo pensador a partir do qual articulamos o conteúdo de nosso pensar³. E isto, por vezes, serve-nos para esclarecer, com outras palavras, o que já fora dito pelas palavras de um pensador.

No empenho do pensamento, esta tarefa não se trata de mera utilização de palavras diversas, mas de uma correspondência à exigência do próprio pensamento, que nos atravessa e nos faz ver o real em seu todo como e a partir da palavra. Quando nos entregamos a este autêntico esforço de pensar, a “escolha” de uma palavra não advém da nossa autonomia ou arbítrio; ao invés, são as palavras que, no vigor de evidenciação da realidade, vêm até nós de modo tal, que só nos cabe acolhê-las. Ao acolhermos as palavras que nos vêm à presença, um

² HEIDEGGER, Martin. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 215.

³ Talvez isto sirva aqui de “justificativa” em relação a determinadas terminologias que neste trabalho são usadas e acentuadas, as quais, por sua vez, não aparecem nos textos dos autores em questão. É o caso, por exemplo, das palavras “antepredicatividade”, “antepredicativo”, “antepredicativamente” etc. A terminologia em questão quer evidenciar a esfera da *possibilidade originária* (termo também muito usado e condizente com o mesmo caso!), isto é, da anterioridade, do princípio a partir do qual toda esfera predicativa (isto é, visível, valorativa, óptico-perspectivista) vem a se articular. A título de explicação, falemos da etimologia do termo. O verbo “predicar” vem do latim “praedicare”, formado pela preposição “prae” (pré, antes, à frente) + “dicare” (dedicar, proclamar, pregar). Predicar diz a antecipação de um ato que proclama algo; a prévia de uma proclamação; o já dito de todo dizer. Não é este o modo constitutivo da existência humana: o já estar sempre perpassado por um *lóγος eidético*, por um *sentido*, por uma *avaliação* que nos diz e que nos informa previamente o que são as coisas? Pré-dicar é proclamar e articular o que já foi pré-anunciado pela proveniência de todo e qualquer dizer. Esta breve explicação deverá servir de orientação para o leitor se confrontar com o texto.

outro desafio se nos apresenta: o de fazermos com que isto que despontou em nós de maneira própria e singular possa se fazer visível, por meio do desdobramento do pensamento, também para outras singularidades que se propõem a pensar.

Esta possibilidade de convergência por meio da singularidade do pensamento só pode se dar a partir da manifestação da força universal que nos possibilita pensar e, assim, também transmitir o pensamento. Está em questão aquilo que nos disse Heráclito em seu fragmento 113DK: “O pensar é comum a todos”. O *comum* (κοινός) é o elemento universal que atravessa todas as particularidades finitas. Porque o pensar se refere a uma possibilidade inerente a cada mortal, quando pensamos o princípio, pelo fato de este ser universal, dele coparticipamos e, porque todos os homens dele coparticipam, o pensar se configura como comum a todos.

Fazer desta atividade uma *necessidade* – isto, somente isto, corresponde ao empenho de pensar. É neste sentido e com as seguintes palavras que Emmanuel Carneiro Leão nos convoca a pensar: “Quem na interpretação de um pensamento se ativer exclusivamente aos textos e se limitar apenas ao sentido objetivo, destruirá precisamente o que constitui o vigor de seu esforço de pensar”⁴. Portanto, a atenção a que se presta este exercício não é somente à *letra*, mas de igual modo ao *espírito da letra*. Letra e espírito exprimem, sob certa perspectiva, forma e conteúdo. Para pensar radicalmente uma forma, deve-se fazê-lo desde o vigor máximo do espírito. E isto significa: desde o vigor máximo do conteúdo, que só pode ser exercido à medida que se dá um empenho de trazer à luz o que vigorava, em possibilidade, na escuridão.

Conteúdo e forma, espírito e letra

É necessário ir além das críticas e caricaturas que um pensador faz em relação a outro(s) pensador(es). Frequentemente nos deparamos com isso no decorrer da tradição, mas talvez Nietzsche o faça a partir de uma tônica mais acentuada. Se ficarmos apenas nessas críticas e caricaturas, sem que investiguemos o conteúdo propriamente da crítica – o qual pertence a toda a filosofia, e não a um filósofo em específico –, tornar-se-á pouco provável compreendermos a própria filosofia de Nietzsche, tampouco a filosofia em sua generalidade. Se Aristóteles, aluno de Platão, passou despercebido perante alguns aspectos da filosofia de seu mestre, o que não poderia ocorrer com Nietzsche em relação não apenas a Platão, mas também à tradição como um todo? Esta questão, apesar de relevante, ainda não é a *essencial*, ainda não configura a questão precípua.

⁴ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Introdução*. In: *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 11.

A questão que de fato é essencial é a do conteúdo filosófico que atravessa todo e qualquer filósofo, toda e qualquer tradição e, assim, constitui toda a filosofia como tal. Para que possamos apreender um tal conteúdo, impõe-se para nós a tarefa de pensar com os filósofos que também o pensaram. Furtar-se a tal esforço é o caminho mais fácil. Muitas vezes esse furto está em não se propor a analisar devidamente o conteúdo originário que veio a pensar um pensador. Com isso, toda caricatura e toda crítica tornam-se “atrativas”, pois elas já nos vêm “prontas”, “acabadas” e, assim, “só” precisamos entender o que o crítico está a fazer, e não propriamente o que está sendo criticado. Evidentemente, o que aí vem a *atrair* para a *forma* é o mesmo que vem a *retrair* o *conteúdo*.

Sob o ímpeto da atração pela crítica, algo de fundamental é esquecido: a unidade inseparável de forma e conteúdo que se expressa nas linhas do que todo pensador veio a pensar. Assim, conduzir-se demasiadamente pela forma, pela estilística, pela letra, pode ser um modo de se esquivar do conteúdo, daquilo que propriamente fora pensado, isto é, do *espírito da letra*. Toda letra, compreendida como fonema e grafema, remete à sua origem não fonemático-grafemática. É, portanto, essa origem, sempre já dita e ao mesmo tempo inaudita – pela razão de ser mistério inexaurível –, que está por trás de toda fala, e é a ela que precisamos regressar, se quisermos de fato pensar filosoficamente.

Sob este ponto de vista, a saber, da origem inaudita de todo dizer, que compreende o espírito (conteúdo) de toda forma (letra), cumpre-nos investigar o que cada forma, remetendo à *mesmidade* do conteúdo que está sempre em questão, vem a nos dizer em suas múltiplas *diferenças*. Para exemplificarmos o que está em questão, tomemos por referência os próprios pensadores que ocupam lugar principal de nosso percurso: Platão e Nietzsche.

Comumente se fala, com em relação à filosofia platônica, da famosa distinção entre “ἐπιστήμη” e “δόξα”. Se, por um lado, a ἐπιστήμη é o saber, por outro, a δόξα exprime a opinião, de maneira que o primeiro corresponde à essência e o segundo à aparência. Isto é verificável em uma série de diálogos, dentre eles *A República*, *Teeteto* e *Crátilo*. Todavia, no diálogo *Mênon* essa correspondência entre saber e essência e opinião e aparência vem a ser problematizada, na medida em que é colocada a questão da opinião verdadeira, a qual, não sendo saber, corresponde, de algum modo, ao mesmo “objeto” do saber: a essência⁵.

De outra parte, já se tornou corriqueira e unânime a concepção segundo a qual Nietzsche fora um crítico ferrenho da “razão”, da “verdade”, do “ser”, dentre outras noções e conceitos da tradição filosófica. Contudo, o essencial aí está em compreender *que* razão se está a criticar,

⁵ *Mênon* 97b-c.

que verdade, que ser – o que significa: que perspectiva de razão, de verdade, de ser? Para mencionar apenas o *Zarathustra*, deparamo-nos com a concepção segundo a qual “o corpo é uma grande razão”⁶; também verificamos a concepção de “uma nova verdade”⁷; por fim, também nos é apresentada a perspectiva da unidade entre ser e vir a ser⁸, perspectiva esta que nos ocupou primordialmente neste presente trabalho.

Mediante tais observações, fica clara a necessidade radical de nos voltarmos para os textos filosóficos a partir de uma perspectiva de unidade entre conteúdo e forma, espírito e letra. Sob esta perspectiva, quer-se chamar a atenção para a atividade essencial que deve conduzir todo trabalho filosófico: a atividade da *interpretação*. Toda interpretação exerce um desempenho de *amor pelo λόγος*, isto é, de *filologia*. É por isto que Schlegel já nos alertara para algo de fundamental em toda leitura filosófica: “Ler significa satisfazer o impulso filológico, afetar a si mesmo literariamente. Pela pura filosofia ou poesia, sem filologia, não se pode ler”. (fr. 68)⁹. Mas em que consiste este “afetar a si mesmo literariamente” (*sich selbst literarisch affizieren*)? Como pode a letra vir a nos *afetar*? É que toda letra (*Buchstabe*) advém de uma consanguinidade com o *espírito* (*Geist*), de maneira que ambos, espírito e letra, exprimem uma unidade essencial a partir da qual o dizer filosófico se articula. Esta articulação, advinda de um *afeto*, de um *πάθος*, corresponde à sua gênese, a qual se faz presente em todo espírito e em toda letra como um ímpeto, com um *amor pelo λόγος* – isto é, como *filologia*: “A doutrina do espírito e da letra é, entre outras coisas, tão interessante porque pode pôr a filosofia em contato com a filologia” (fr. 93)¹⁰. Pôr a filosofia em contato com a filologia significa: por um lado, a filosofia é amor ao saber; por outro, a filologia é o amor pelo λόγος. E em que consiste o saber senão na consumação do λόγος?

Sob a perspectiva da unidade entre conteúdo e forma, espírito e letra, há de se acrescentar a compreensão segundo a qual os pensadores originários, conquanto possam realizar descobertas e trilhar caminhos diversos, persistem sempre em uma mesma trilha, qual seja: a trilha do pensamento, o qual, advindo de sua origem, vem a ser um pensamento originário por se direcionar, em sua realização, sobretudo para tal origem. Assim, uma só questão atravessará o conjunto de obras de um pensador, ainda que nesse conjunto muitas outras questões possam aparecer. É preciso reconhecer esta única questão como a questão da filosofia, de vez que, como ciência primeira, a filosofia se atém aos “primeiros princípios e causas”, no dizer de

⁶ Primeira parte, *Dos desprezadores do corpo*.

⁷ Primeira Parte, *Prólogo*, 9.

⁸ Terceira parte, *O regresso*.

⁹ SCHLEGEL, Friedrich. *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Holzinger Verlag, Berliner Ausgabe, 2013.

¹⁰ SCHLEGEL, op. cit.

Aristóteles¹¹. Ora, a atenção aos primeiros princípios e causas implica o fato de que “por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas”¹². Donde se segue que, partir dos primeiros princípios e causas, o filósofo vem a colocar e a desdobrar questões outras. Esta unidade de todo o discurso em relação ao seu ponto de partida constitui uma unidade de conteúdo e forma, espírito e letra. Daí, por vezes, não ser tão fundamental a cronologia e a linearidade com que se consumou o pensamento; antes, faz-se necessário se ater à força originária que atravessa qualquer cronologia e linearidade. Assim, o leitor não irá se deparar aqui com análises cronológico-lineares das obras de Platão e Nietzsche. Acima de tudo, a nossa trilha se desdobra a partir da temática referida no título da obra. Tanto na Parte I quanto na Parte II deste trabalho não se verifica uma preocupação com a linearidade dos diálogos ou fragmentos; antes, a preocupação essencial que perpassa todo o trabalho é a de mostrar que, a despeito de os diálogos de Platão e os fragmentos de Nietzsche não serem apresentados linearmente, uma só questão percorrerá todo o conjunto de suas obras: a questão *da unidade entre finitude e infinitude*.

Em diálogo com a tradição

Nosso trabalho se constituiu *a partir* de Platão e *a partir* de Nietzsche. Sobretudo, isto significa que partimos desses pensadores, mas não significa, de modo algum, que apenas neles permanecemos. Isso seria de todo impossível, haja vista o fato de que tanto Platão quanto Nietzsche já partem de uma tradição e só pensam o que pensam a partir da e com a tradição. Trata-se da tarefa de, a partir do que é pensado e dito, vir a dizer e a pensar junto com os pensadores, de modo a também inaugurar o dizer e o pensar. Sob esta perspectiva de referência à tradição, o nosso texto trilha o seu percurso próprio à medida que também dialoga com a tradição filosófica, seja tal tradição referida por meio do pensamento de Parmênides, Heráclito, Aristóteles e demais pensadores. Neste sentido, o nosso texto se preocupa e se ocupa mais com o diálogo em questão, a saber, com os pensadores da tradição, do que com especialistas no assunto, embora também se utilize, aqui e ali, de especialistas e estudiosos. Certo ímpeto desmesurado caracteriza os textos acadêmicos atuais: consiste em exibir numerosos textos de diversos autores, quase sempre sequer lidos pela metade, somente o suficiente para inserir numa citação e, assim, “agregar” à pesquisa. Ora, a filosofia não tem a ver com números, com quantidade, com exibição e tampouco com preocupação desmedida com o “olhar acadêmico”, tão distante, por vezes, do pensar filosófico. Isto não quer dizer, de maneira alguma, que tais

¹¹ *Metph.*, A. 2, 982b.

¹² *Ibid.*

textos devam ser desprezados. Antes, o que está em questão é a *medida* (μέτρον) do fazer filosófico, o qual se presta essencialmente a pensar, e não a acumular informação. Em conformidade com esta concepção estão as palavras de Hegel em sua *Introdução à história da filosofia*:

Não faltam volumosas e eruditas histórias da filosofia, que pecam por falta de conhecimento da matéria pela qual tanto se afadigam. Os autores dessas histórias assemelham-se a animais que tivessem ouvido todos os sons de uma música, mas que não tivessem percebido o mais importante, a harmonia desses sons¹³.

Convém-nos, portanto, atentar para a história da filosofia somente na medida em que atentamos para o vigor de realização do pensamento filosófico. Um trabalho que se pretenda filosófico consistirá, por conseguinte, em pensar, de maneira radical, a origem do pensamento. Parmênides e Heráclito pensaram radicalmente a condição primordial de que provém o pensamento em uma unidade com o próprio pensamento, seja esta unidade evidenciada pelo *ser*, gênese da qual provém o pensar e para a qual o pensar se dirige, seja evidenciada pelo λόγος, princípio ao qual os homens precisam “ouvir” para virem a se constituir. Gênese e princípio exprimem a possibilidade originária a partir da qual todas as coisas se constituem, incluindo aí o pensamento, o qual, consumando-se, o faz de maneira a pensar tal possibilidade de que ele provém.

Estrutura e método

Já mencionamos que este trabalho é dividido em duas partes. As duas partes convergem para a temática em pauta. O caminho que seguimos, o método que percorre todo o trabalho consistiu na investigação de determinadas passagens que julgamos fundamentais de ambos os autores. Não nos detivemos em nenhuma obra específica em sua integridade para a construção do nosso percurso; em vez disso, procuramos elucidar o fio condutor da temática mediante diversas passagens encontradas ao longo da obra de ambos os autores.

Na primeira parte do trabalho, partimos de uma análise do passo 399c do diálogo *Crátilo* de Platão, de modo a evidenciar o questionamento fundamental acerca do que é o homem (ἄνθρωπος) como o vivente que vê e para o qual a realidade das coisas aparece como tal (I.1.). Em seguida, evidenciamos, ainda no *Crátilo* 367a, a relação entre homem e natureza, (I.1.1.). Doravante, como modo de aprofundamento do questionamento acerca do que é o homem, buscamos elucidar a perspectiva platônica segundo a qual o homem é compreendido

¹³ HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho, In: Os Pensadores/Abril Cultural, São Paulo, 1980, p. 326.

como alma e pensamento (I.2.); e em que medida a finitude humana precisa ser compreendida em consonância e unidade com a infinitude da divindade (δαίμων), tomando por base o diálogo *Timeu* (1.2.1); e para o desfecho da primeira seção, abordamos a questão da unidade entre alma e pensamento, tomando por base *Teeteto* 189e190a, em que nos é apresentada a concepção de que o pensamento e o ato de pensar (διανοέομαι) correspondem a um diálogo da alma consigo mesma (I.2.2.). A fim de aprofundar a questão referente ao que é o pensamento, expusemos uma relação entre as concepções de Heráclito (DK54) e Platão (*Fédon* 78b-79b) sobre os âmbitos invisível e visível (I.3.) e, posteriormente, evidenciando a mesma relação entre os autores em pauta, desenvolvemos a argumentação de acordo com a qual a alma se realiza por meio de uma dinâmica de autointensificação, partindo do fr. DK115 de Heráclito e do passo 141c-e da *Carta VII* de Platão (I.3.1.). Feito isso, passamos para a análise das teorias platônicas das formas e da participação, tendo por referência inicial os diálogos *Crátilo*, *Parmênides* e *Fédon* (I.4.), para em seguida aprofundarmos a noção de *ιδέα* a partir do *Fédon* 100d e d'A *República* Livro VI 505a e Livro VII 517b-c (I.4.1.), bem como a noção de *εἶδος* a partir d'A *República* Livro V 476a e Livro X 596a-b (I.4.2.); para o desfecho dessa seção, remetemos ao gérmen da teoria das formas presente no diálogo *Laques* 198d, em que se evidencia a unidade entre *ὁ αὐτός* e *ἐπιστήμη* (I.4.3.). Com o propósito de aprofundar a teoria das formas, abordamos também a teoria da *ἀνάμνησις*, tendo por referência o *Fédon* 75c-d (I.5.) e, a nível de aprofundamento, concebendo a *ἀνάμνησις* como unidade tensional do uno e do múltiplo, utilizamos *Fédon* 74b-75a (I.5.1.), e em seguida demos um desfecho para a reflexão sobre a relação entre teoria das formas e recordação (I.5.2). A nossa reflexão culmina no diálogo *Symposium*, a fim de verificarmos a questão da finitude e sua unidade com a infinitude a partir da noção de circularidade (I.6.) e, por fim, verificamos o mesmo princípio presente na *Apologia*, agora sob a concepção da unidade entre a sabedoria humana e a sabedoria divina (I.7.).

Na segunda parte do trabalho, buscamos investigar, a partir de um *Fragmento Póstumo* de Nietzsche datado entre o final de 1886 e a primavera de 1887, o tema da unidade entre ser e vir a ser (II.1.); em seguida relacionamos tal tema com dois conceitos basilares de sua obra: vontade de poder e eterno retorno (II.1.1.); e o desfecho dessa seção retomou o primeiro fragmento supracitado, mas agora outra parte sua, e o desdobrou, com o propósito de aprofundar a relação entre vontade de poder, ser e vir a ser (II.1.2). Assim como na caracterização platônica do *Crátilo* 399c, segundo a qual o homem é o vivente que vê, buscamos compreender o mesmo princípio em pauta a partir das noções de avaliação e visão no *Zarathustra*, na primeira parte, *Dos mil fitos e do fito único*, bem como na terceira parte, *Da visão e do enigma* (II.2.). Para não perdermos de vista o tema da unidade, tomamos por referência o fr. 50DK de Heráclito para

interpretar Nietzsche (II.3.), de maneira a evidenciar a unidade entre o princípio e o homem. Doravante, retomando as noções de ser e vir a ser, introduzindo, agora, a noção de circularidade, partimos para uma interpretação do discurso *O regresso do Zarathustra* (II.4.), com a finalidade de retomar e aprofundar o tema da unidade entre finitude e infinitude, que se deixa ver a partir da unidade entre vida-abismo e pensamento (II.4.1.), bem como mediante as noções de simultaneidade e circularidade (II.4.2.) e, para o desfecho da seção, sob a ótica da unidade entre linguagem e origem da linguagem (II.4.3.). Todas as seções anteriores preparam a seção seguinte, que retoma o discurso *O regresso* para elucidar a unidade entre ser, vir a ser e linguagem (II.5.) e para expor as noções já expostas de circularidade e simultaneidade, mas agora a partir do fr. 84DK de Heráclito (II.5.1.), dando ensejo para retomada, desdobramento e desfecho da seção (II.5.2.). Finalmente, ao abordarmos a questão da finitude humana, deparamo-nos com a questão da origem do pensamento, o que implica, em Nietzsche, uma crítica à concepção do “eu” (II.6.) e a abordagem de uma concepção do pensamento em sentido originário, isto é, para além da relação sujeito-predicado (II.6.1.).

PARTE I. PLATÃO

I.1. *Crátilo* 399c – Homem, o vivente que vê

Que é o homem? Filosoficamente, esta pergunta precisa, já de antemão, diferenciar-se do modo de perguntar dos outros saberes. Assim, embora esta mesma pergunta possa ser colocada por diversos saberes, cumpre-nos saber o que está em questão quando a filosofia a coloca. Sendo o saber filosófico aquele que pensa e diz a totalidade de todas as coisas a partir de um princípio unitário e gerador de tudo o que é múltiplo, afigurasse-nos que o seu modo de perguntar já é proveniente de um tal princípio. Isto nos revela algo de estranho e enigmático, a saber: que o modo de perguntar da filosofia parte de um princípio orientador que se faz presente tanto no perguntar quanto no responder, de modo a vigorar em seu ponto de partida, em seu percurso e em sua chegada. É que a filosofia impõe, para aquele que se propõe a pensar filosoficamente, que já se parta de dentro dela mesma.

Este *partir de dentro* da filosofia caracteriza um *introduzir-se* nela a partir dela. Por isto, quando a filosofia pergunta pelo *que é* o que quer que seja, é fundamental que saibamos *o que* aí está em questão, isto é, o que se quer saber quando uma tal pergunta é colocada. Nossa pergunta, aqui e agora, retomemo-la: que é o homem? Visto que, como dissemos, é necessário tanto perguntar quanto responder de dentro da filosofia, introduzamo-nos nela a partir de um filósofo; no caso, a partir de Platão. Deixemo-nos conduzir, inicialmente, por uma resposta de Platão, a fim de que possamos constituir o nosso próprio percurso.

É o seguinte: o nome *Anthropos* significa que, ao contrário dos animais que não examinam o que vêem, nem o analisam nem o contemplam, o homem, ao mesmo tempo que vê – pois é isso, justamente, que quer dizer *opôpe* - contempla e raciocina¹⁴ o que viu. Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn ha opôpe*, o que contempla o que vê. (*Crátilo* 399c)

Está em questão o significado originário da palavra “homem”, que remete à palavra grega “ἄνθρωπος”. Quando falamos de “significado originário”, isto não remete apenas à origem da palavra, mas também à *origem do homem*. Não “origem” no sentido da designação de um “começo” que aponte, por exemplo, para um processo e uma “evolução”; não tem a ver com a “pré-história” de um vivente que no decorrer do tempo veio a ser “homem”. Em vez

¹⁴ Na tradução que estamos a usar (PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988, p. 123), em vez de “raciocina”, consta “analisa”. O verbo em questão é “λογίζομαι”. A fim de preservar o radical em correspondência direta com “λόγος”, fizemos esta sutil alteração. A alteração se deve ao desfecho de nosso percurso, o qual a todo instante irá trabalhar a partir dos sentidos de λόγος, razão, racionalidade, racional, raciocínio, etc.

disso, origem diz aqui *ἀρχή* – princípio de tudo o que é e há, em sua possibilidade de ser e em seu vir a ser. Este princípio, vigorando de um tal modo em todas as coisas, manifesta-se no homem como o elemento que o diferencia dos outros animais. Esta diferenciação já está no homem antes mesmo de ele vir a se diferenciar, pois ela é a possibilidade sem a qual o homem não vem a ser o que ele é.

A primeira parte da sentença já nos é suficiente para um primeiro exercício de interpretação. Ela nos diz que pela palavra “homem” (ἄνθρωπος), deve-se entender que, diferentemente dos outros animais, que *não examinam o que veem*, o homem é o vivente que vê e que, simultaneamente a tal ver, contempla e raciocina o que viu. O verbo no grego para “examinar” é “ἐπισκοπέω”, e designa a experiência de considerar, inspecionar, refletir com cuidado. Em sua origem, o verbo “ἐπισκοπέω” é constituído de “ἐπί”, significando *sobre, em cima de*, + “σκοπέω”, no sentido de *contemplar, observar, ater-se, tomar cuidado*. Este último sentido é evidenciado mediante o adjetivo “σκοπός”, que significa *observador, guardião, protetor, vigilante, espião*¹⁵. Em todo caso, seja em que sentido for empregado o adjetivo, necessariamente irá convergir para uma certa atividade que requer cuidado, argúcia, atenção. Este exercício, por sua vez, em relação a todos os animais, compete única e exclusivamente ao homem. Trata-se de um exercício que consiste em ver o que se viu, em perceber o que se percebeu. É o ver do ver, o perceber do perceber. Aos demais animais só é dado o mero ver; não podem, portanto, ver que viram, pois não possuem uma faculdade que lhes permita *examinar* o que foi visto. Em verdade, o ver que no homem desponta se configura como um *ver o já visto*, pois se trata sempre de um *recordar* o λόγος que nele já sempre despontou. Por isto, dirá Fernando Pessoa, no fr. 356 do *Livro do desassossego*, de maneira sucinta e radicalmente originária: “Ver é ter visto”¹⁶. Isto significa: um ter visto já sempre aconteceu, para que o próprio ver se constitua como tal. Está em questão a esfera da anterioridade da qual toda a vida humana se realiza.

Na sentença há, ainda, uma ambiguidade dos sentidos de “examinar” (ἐπισκοπέω) e “ver” (ὄραω), pois tais não se referem apenas à atividade intelectual que demanda conhecimento e sabedoria, embora esta seja a principal e mais elevada característica que distinga o homem dos outros viventes¹⁷. Contudo, há um modo *imediato* de examinar o que se

¹⁵ Por exemplo: *Odisseia*, Canto XVI, vv. 364-66: “Dias//e dias nossos *espiões* [σκοποῖ] permaneceram//em cumes sibilantes, sempre”. Ainda na *Odisseia*, Canto XXII, vv. 154-56 (fala de Telêmaco): “Eu mesmo, pai, sou responsável, mais ninguém://me descuidei e apenas encostei a porta do tálamo. O *espião* [σκοπὸς] dos procos foi mais hábil” (HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Editora 34, 2014).

¹⁶ PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras: 2011, p. 328.

¹⁷ É ainda necessário compreender que o “ver” que irrompe no homem não é mero ver sobretudo porque é acompanhado de raciocínio. Ora, o raciocínio faz com que o ver não seja identificado apenas com o ver de cunho

vê, o qual já sempre atravessa o homem como o seu modo próprio de viver. Assim, o homem nunca percebe os fenômenos como meros fenômenos, mas sempre a partir de um sentido, de um horizonte de sentido que lhe comunica um mundo. Trata-se do mundo da predicação, em que as coisas aparecem em e a partir de um lugar, e tal lugar *lhe diz algo, lhe comunica algo*, de maneira a interagir com ele e, assim, constituir uma *relação*. De súbito e naturalmente, o homem é aí tomado, atravessado por um mundo repleto de sentido. A este sentido, por seu turno, podemos chamar de λόγος – o elemento que faz do homem o que ele é e que o realiza; que vigora como possibilidade de todas as suas realizações. A vigência deste λόγος é tão radical que não importam as condições em que o homem esteja inserido; sua inserção só pode se dar à medida que tal λόγος já se deu como possibilidade de qualquer ação, razão pela qual a experiência da vida humana é essencialmente distinta da dos demais animais. Trata-se de uma experiência de intimidade já sempre vigente com a condição invisível que lhe concede visão: “Toda visão não vê apenas o visível. Vê também o invisível, para poder simplesmente ver alguma coisa”¹⁸.

O invisível coabita tudo o que é visível. Mas nas realizações do que é visível o invisível não finda. Antes, é a condição para que novas visibilidades possam se realizar. Compreender o invisível no visível implica compreender que, se o homem é o vivente que vê, isto a que chamamos de “visão” não pode ser reduzido a um fenômeno meramente físico. É somente por um princípio extrafísico que tudo o que é físico vem a se realizar em sua φύσις. Porquanto simultaneamente a todo ver o homem contempla e raciocina, é necessário compreender a contemplação e o raciocínio para além do âmbito tão-só e simplesmente da sensação e, assim, para além do âmbito físico. É que a toda realização sensível já se antepôs a presença essencial e inteligível, de modo que o sensível-visível copertence ao inteligível-invisível. A esta presença inteligível, que é essencialmente invisível e condição de toda e qualquer visão, Platão chama de “εἶδος” ou “ιδέα”¹⁹.

fisiológico; antes, com o próprio ver fisiológico coabita um ver intelectual, raciocinativo. É que o raciocínio humano não se dá somente a partir do que é visto com os olhos da visão. Mesmo no caso de uma pessoa cega, um mundo para ela se mostra, pois nela a capacidade de raciocinar também vigora.

É possível, com isto, pressupor duas esferas do ver: uma sempre vigente, na qual o homem já está sempre imerso; outra que corresponde a uma intensificação da primeira e que já não se identifica tão-só com o ver *físico*, mas é o transcender desse ver físico com vistas a um ver *metafísico*. Donde o homem poder “ver” (isto é, *pensar*) o invisível.

¹⁸ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Idea = Doação de ser*. In: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a, p. 210.

¹⁹ É necessário atentar para o fato de que tanto “εἶδος” quanto “ιδέα” derivam do verbo “ὀράω”, que significa “ver”; donde, portanto, “οἶδα” (saber), que vem de “εἶδω” (visto), que tem a ver com “εἶδος” (forma, aspecto). David Ross salienta, ainda, que o significado originário de ambas as palavras coincide com o de ver “forma visível”, de maneira que o ver forma visível só se torna possível à medida que se vê forma invisível. Cf. ROSS, William David. *Plato’s Theory of Ideas*. Cambridge University Press, 1951.

Como vivente racional, o homem se caracteriza por nunca deixar de usar, em algum nível e de algum modo, a razão. Mas quando falamos que ele “usa” a razão, pela sedução da linguagem podemos incorrer no equívoco de conceber que ele determina, mediante seu arbítrio, um tal uso, como se ele fosse a causa do uso. Longe de assim o ser, é a própria razão como capacidade intrínseca ao homem que já sempre se lhe antecipou e, assim, já sempre também lhe realizou como tal, isto é, como vivente racional. É por isto que a palavra “homem” deve poder nos dizer que, diferentemente dos outros animais, o homem, de conformidade com a sua natureza própria e peculiar, não apenas vê, mas examina o que vê. É que o próprio ver *já é*, de algum modo, um examinar, visto que este modo de realização diz respeito à condição racional que corresponde ao homem. Contudo, sendo a racionalidade a condição da qual o homem não pode fugir, é necessário supor que há graus de intensificação dessa racionalidade, uma vez que os homens se distinguem entre si: uns, por exemplo, dedicam-se incessante e verdadeiramente à filosofia, outros veem nisso um desperdício de tempo. Esse grupo de homens que vê a busca pelo saber como um desperdício de tempo não se configura como “um grupo de homens não-racionais”. Faz-se necessário compreender que todos os homens, por serem homens, são necessariamente racionais.

A racionalidade não designa apenas a busca estrita pelo saber; antes, ela perpassa e constitui toda e qualquer experiência do homem²⁰. É por esta razão que o “ver” que desponta no homem não pode nunca ser um mero ver; com efeito, tal ver se dá sempre como e a partir de um *λόγος* que faz aparecer o mundo e tudo o que há nele. O homem olha para o céu e, embora não possua conhecimentos de astronomia, percebe o céu *como* céu. Este “como” designa o horizonte de sentido a partir do qual a visão humana se constitui. Quando dizemos “visão humana”, é preciso compreender o próprio homem, pois este é o vivente que vê e para o qual o mundo e as coisas aparecem *como tais*. No exemplo do céu, suponhamos que avistemos um avião a sobrevoar o céu; a refletir no céu, o sol; mediante a luz solar, além do próprio avião, podemos enxergar nuvens, estrelas, pássaros, etc. O céu, portanto, nos aparece a partir de um horizonte de visão e de perspectiva mediante o qual todo um mundo vem a fazer sentido para nós, o qual vem a possuir, em verdade, uma pluralidade de sentidos que variam de acordo com as diversas visões que podem contemplar um tal fenômeno. Esta anteposição de sentido na vida

²⁰ Há que se considerar, assim, dois âmbitos da racionalidade: um ordinário e outro extraordinário. O essencial, contudo, consiste em compreender que o extraordinário já sempre está no ordinário e, de algum modo, o ordinário já sempre coparticipa do extraordinário. Disto se segue que todos os homens já sempre estão a coparticipar de um *λόγος*, para virem a ser o que são e como são. Na abertura do livro A de sua *Metafísica*, Aristóteles expressa essa natureza racional e inerente ao homem do seguinte modo: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão” (*Metph.*, A. 1, 980a).

humana é a anteposição do λόγος, que é a anteposição de uma *forma originária* (εἶδος, ἰδέα), a qual se manifesta em suas experiências mais ordinárias possíveis. Todavia, ocorre também de o homem ser perpassado por experiências extraordinárias. Uma delas é a experiência da filosofia – saber a partir do qual nada do que aqui articulamos poderia ser articulado.

A experiência filosófica é a experiência a partir da qual desponta tanto o dito do diálogo *Crátilo* evocado por nós, como também nossa interpretação do dito em questão. Sob a vigência desta experiência, somos conduzidos a intensificar o nosso modo de viver, o que significa: somos conduzidos a ter uma experiência intensificadora do λόγος que nos é inerente. Se recapitularmos a passagem em questão, veremos que ela nos diz que o homem, “ao mesmo tempo que vê [...], contempla e raciocina o que viu”. *Contemplar* (ἀναθρέω) e *raciocinar* (λογίζομαι) correspondem, pois, a uma capacidade própria ao homem, a qual pode despontar *ao mesmo tempo que/simultaneamente* (“ἄμα”) o/ao ver. Esta simultaneidade configura um sobressalto, uma transcendência do ver, que pode ser, como vimos, o ver corriqueiro e ordinário, mas também o excepcional e extraordinário.

Na esfera do extraordinário, o homem intensifica a *razão* (λόγος) mediante o *raciocínio* (λογισμός) levado à sua plenitude. Aqui, o homem vem a consumir a sua essência racional de modo mais pleno. Por meio de um *raciocínio de causa*²¹ (“αἰτίας λογισμῶ”), o homem pode regressar, isto é, *rememorar* a sua essência, a fim de constituir um *conhecimento* (ἐπιστήμη) tanto de si próprio quanto da totalidade de todas as coisas. Tal conhecimento se torna possível à medida que o homem contempla e raciocina o que viu e, em contemplando e raciocinando, pode ver a essência originária que lhe possibilitou ver. Como, porém? Ultrapassando o âmbito da aparência, em que os fenômenos não nos causam qualquer admiração e espanto, e contemplando e raciocinando a essência, condição originária a partir da qual todo o mundo do devir vem a se tornar visível.

Para que possa contemplar e raciocinar a essência de todas as coisas, o homem precisa ser provocado e convocado a pensar. Só poderá sê-lo, contudo, à medida que for perpassado e atravessado por um πάθος que lhe espante e, assim, venha a lhe despertar para o que há de essencial. Este *espanto* caracteriza um sobressalto a partir do qual o homem é tanto despertado para a condição na qual já sempre estava (aparência) quanto para a condição que possibilita todo aparecimento possível (essência). Ao se espantar, o homem se espanta com essência e aparência e com o quanto não sabia nem de uma nem de outra. A partir daí, insistindo e persistindo no elemento que lhe causa espanto, poderá exercer o pensamento em convergência

²¹ Cf. *Mênon* 98a, em que se fala que, para que se possa ultrapassar a opinião verdadeira a fim de que se chegue ao conhecimento, impõe-se para o homem a tarefa de exercer o “raciocínio de causa” (αἰτίας λογισμῶ).

com a condição desde a qual o próprio pensamento se dá. O pensamento, por sua vez, só pode se dar de modo próprio, razão pela qual se faz necessário um cultivo próprio de um percurso próprio com vistas a uma conquista própria. Desde uma tal necessidade, o homem vem a se constituir como um próprio, isto é, como uma identidade de si mesmo em consonância com a sua essência. Aqui se evidencia, portanto, a diferença que vige em toda identidade. Para poder vir a ser uma identidade em sentido pleno, o homem só poderá fazê-lo a partir de uma união originária com o princípio sem o qual ele nada vem a ser. Trata-se de um ímpeto que brota na alma e que a convoca a tornar-se *um* com o elemento que lhe é congênere. Para tanto, isto é, para que possa trilhar este caminho de conquista de sua própria identidade, o homem precisará, como alma que é, exercitar a alma através do pensamento.

Pôr-se a caminho do pensamento significa pôr-se a caminho de uma conquista, de uma constante retomada desta conquista. Constitui para o homem uma conquista de uma possibilidade de vir a ser o que ele é. Mas o que o homem é? É o vivente que pode racionar ao mesmo tempo que vê. Nisto está também o poder racionar o que viu remetendo à origem invisível de tudo o que é visível. A conquista do pensamento, por dizer respeito a uma conquista própria àquele que se propõe a pensar, remete àquilo a que Platão chama de “diálogo da alma consigo própria”²². Trata-se do modo a partir do qual a alma vem a se reconduzir à sua essência e, assim, a *rememorar* e *reconhecer* o que há de mais íntimo em si própria. O “si próprio” da alma é, pois, reconduzido ao seu elemento essencial, sem o qual o homem não vem a se realizar em qualquer âmbito que seja. Dialogando consigo própria, a alma vem a pensar e a reconhecer o que a possibilita se realizar de um tal modo.

I.1.1. *Crátilo* 387a – Da relação entre homem e natureza

Seja pensando ou deixando de pensar, seja coparticipando da essência cônica de uma tal coparticipação ou sem disto possuir qualquer conhecimento, o elemento primitivo-originário já sempre se antecipou como a possibilidade mesma a partir da qual o homem vem a agir e a interagir no mundo. Evidencia-se, em qualquer ação da vida humana, o vigor deste elemento, que no diálogo *Crátilo* é alusivamente referido sob o nome de “natureza”:

Logo, as ações se realizam segundo sua própria natureza, não conforme a opinião que dela fizemos. Por exemplo: se quisermos cortar alguma coisa, poderemos fazê-lo como bem entendermos ou com o que for do nosso agrado? Não será cortando cada objeto como quer a natureza que ele seja cortado e com o instrumento apropriado para cortar, que o cortaremos certo e realizaremos corretamente a operação, e se quisermos proceder contra a natureza, falharemos de todo e nada conseguiremos? (*Crátilo* 387a)

²² Cf. *Teeteto* 189e-190a; *O sofista* 263e. Trataremos deste tema mais adiante, na seção I.2.2.

Antes de tudo, a passagem fala das *ações* (πράξεις). É fundamental atentar para esse âmbito das ações, pois ele diz respeito ao modo a partir do qual o homem vem a se realizar. Sem as ações, o homem não se torna homem, razão pela qual elas, por mais corriqueiras e habituais que sejam, exprimem algo de fundamental e essencial. É este fundamental-essencial o elemento condutor e realizador das ações. Trata-se, portanto, de um parâmetro, de uma medida a partir da qual as ações podem se realizar. Esta medida é a *natureza* (φύσις), pois, diz-nos a passagem, “as ações se realizam segundo sua própria natureza”. Mas o que é natureza?

Quando falamos hoje de “natureza”, dificilmente conseguimos abarcar o sentido propriamente grego da palavra. Isto se deve a certa concepção científico-moderna que concebe a natureza (objeto), de um lado, e o homem (sujeito), de outro; ou ainda, que compreende natureza em correspondência apenas com os fenômenos físicos, sensíveis, materiais, empíricos. No mundo grego, *φύσις* diz a totalidade de tudo o que há em sua dinâmica de eclosão; de tudo o que há de sensível e visível; de tudo o que há de inteligível e invisível²³. Esta totalidade de sensível-visível e inteligível-invisível é trazida à luz por Heráclito: “Natureza ama ocultar-se” (123DK)²⁴. Quando se lê que a natureza “ama” (φιλεῖ), é preciso compreender devidamente o “amor” (φιλία) que aí está em questão. Amor, na passagem em questão, diz o ímpeto sempre vigente e incessante de tudo o que, desde si mesmo, realiza-se e retorna, de imediato, para novas realizações. Trata-se do amor mais espontâneo e mais natural, pois é o amor da natureza, o qual já sempre aconteceu, está acontecendo e virá a acontecer. Contudo, como acontecimento de amor inesgotável de sua dinâmica de realização, a natureza o faz à medida que *se oculta*. É que, sendo o todo de todas as coisas, a natureza não diz respeito apenas ao que se mostra; ela é o todo enquanto o que se mostra e se oculta, *simultaneamente*.

Todas as coisas vêm a ser, antes de tudo, a partir de um movimento natural, o qual é a condição donde todo artifício criativo se torna possível. A natureza, sendo o lugar e a hora de todas as realizações, é o princípio ao qual o homem tem de ouvir para vir a ser o que ele pode ser. Assim, todo e qualquer âmbito do aprendizado e da educação humana corresponde a um

²³ Para uma caracterização lapidar do sentido de “φύσις” no mundo grego, tomemos por referência as seguintes palavras de Emmanuel Carneiro Leão: “O que significa φύσις? É o substantivo abstrato do verbo φύ-ω que diz: surgir, brotar, emergir: Os romanos traduziram com o verbo nasci (nacer), o que os gregos designavam com outro radical, a saber, γεν - (γίγνομαι - γυνή - γενεά - γένεσις). Daí a tradução de φύσις por natureza, a natureza. Mesmo no período helenista, um grego entendia por φύσις o universo de todas as realizações subsistentes por si mesmas, de tudo que, de alguma maneira, é enquanto e na medida em que se realiza por si mesmo: a saber, o mundo no sentido da totalidade dos astros, a terra, a matéria, as plantas, os animais, os homens, os deuses” (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *O Problema Filosófico da Lógica em Aristóteles*. In: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a, p. 235-36.

²⁴ HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 129.

ímpeto natural. Isto nos mostra Demócrito mediante as seguintes palavras: “A natureza e a educação são semelhantes. Pois a educação transforma o homem, mas através desta transformação, ela cria uma segunda natureza” (33DK)²⁵. Toda e qualquer transformação exprime o transformar da natureza enquanto gênese e, por esta razão, as transformações, à medida que advêm da natureza, jamais deixam de sê-la, mas vêm a se diferenciar dela e com ela preservando uma mesmidade unitária. Que todas as coisas venham a ser segundo a natureza, isto significa: nada há que esteja fora dela; tudo vem a se consumir nela e por ela.

Esta breve digressão nos serviu para não lermos as palavras de Platão de maneira desatenta. Com isto, podemos agora regressar à passagem do *Crátilo*. Em contrapartida às ações que se realizam “segundo a natureza”, temos o que é conforme a uma mera *opinião* (δόξα)²⁶ que fazemos delas. De imediato, por meio de uma leitura apressada, poder-se-ia supor que o que é por natureza se contrapõe ao que é exercido pelo homem. Mas a passagem nos fala da *opinião* humana, e não de tudo o que é do âmbito do juízo humano. É que a opinião não constitui *conhecimento* (ἐπιστήμη) e, por ser assim, não possui uma correspondência profunda com o que é essencialmente natural.

O essencialmente natural é o naturalmente essencial. Isto nos leva a uma identificação entre *natureza* (φύσις) e *essência* (οὐσία), de modo que a natureza de que fala Platão exprime uma congenitura entre essência e homem. O homem, assim, só é homem a partir desta essência, a qual, naturalmente (isto é, espontaneamente, desde sempre), já está presente em sua alma. E é esta presença da essência na alma humana que lhe possibilita realizar as suas ações. Impõe-se para o homem a necessidade de reconhecer o elemento que lhe possibilita ser o que ele é, de modo a se apartar da mera aparência e se aproximar de sua essência. A passagem supracitada nos convoca a pensar esta essência, na medida em que nos diz o que vige por trás e no instante

²⁵ DIELS, Hermann. *Demokritos*. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

²⁶ É sempre pertinente recordarmos uma distinção fundamental que perpassa a filosofia platônica, a saber: a distinção entre *opinião* (δόξα) e *conhecimento* (ἐπιστήμη), sendo a primeira correspondente à *aparência*, ao passo que a segunda em consonância com a *essência*. Mas aqui também é ainda fundamental remetermos a uma distinção entre *opinião*, *opinião verdadeira* e *conhecimento*. A opinião verdadeira (ou correta), assim como o conhecimento, remete, em algum nível e sob certo aspecto, à essência. Embora não constitua conhecimento, devido ao seu modo próprio de operar – que consiste, por exemplo, em emitir um juízo verdadeiro sem poder explicar as razões pelas quais tal juízo é verdadeiro –, ocorre de haver nela uma correspondência com a verdade e, portanto, a opinião verdadeira caracteriza um elemento *intermediário* (μεταξύ) entre *conhecimento* (ἐπιστήμη) e *ignorância* (ἀμαθία). Contudo, na passagem que estamos a interpretar do *Crátilo* (387a) não se fala de “opinião verdadeira”, mas tão-só e simplesmente de “opinião”, o que, a nosso ver, constitui uma diferença essencial. Esta diferença se evidencia, aliás, mediante o passo 387b, quando é utilizado o exemplo do “queimar”. Aqui, fala-se que tal atividade não poderá ser exercida mediante “qualquer opinião”, mas “segundo a correta” (κατὰ τὴν ὀρθήν). Para uma compreensão mais aprofundada do tema em questão, conferir *Mênon* 97b-98^a, *Symposium* 202a e *A República* 506c; para uma problematização do tema, conferir, por exemplo, *Teeteto* 170c171a, 187b-209d (aqui, especificamente, há uma longa discussão acerca da opinião verdadeira, do conhecimento e da opinião falsa).

mesmo das ações humanas. Trata-se do elemento não-humano que vigora a todo instante no próprio humano. Para se realizar como humano, o homem o faz sempre a partir de uma força, de um princípio, de um parâmetro. Tal parâmetro é o que lhe permite realizar uma ação de tal e qual maneira, e não de outra. Evidencia-se, mediante o reconhecimento deste parâmetro, uma *harmonia*, uma *convergência*. São as ações que se realizam em harmonia com o seu princípio, de modo a convergir com ele. Para tanto, este princípio já sempre se antecipou para o homem como o elemento sem o qual nenhuma ação pode se realizar. Mesmo no caso de o homem ser acometido por uma desmedida, a ponto de se desvirtuar do princípio, só poderá fazê-lo com referência ao próprio princípio. O princípio vigora em uma *anteposição*, a qual possibilita o pôr-se de toda posição, de toda ação e de toda realização. É assim que o homem vem a agir e a interagir desde e com a natureza, correspondendo à essência primitivo-originária de todas as realizações. Esta essência é a *luz* (φῶς) que perpassa toda a *natureza* (φύσις) como elemento sem o qual o homem não pode se realizar. Está em questão, portanto, a essência luminosa e *eidética* de toda a natureza humana em suas realizações desde e como visões que possibilitam toda e qualquer aparecimento.

Foi-nos fornecido por Platão o cortar como exemplo de ação que se harmoniza e converge com a natureza. Assim, para que essa atividade seja exercida, o homem não pode simplesmente, como que a partir de seu querer e bel prazer, *achar*, isto é, *opinar* que pode exercê-la mediante o seu arbítrio. Sob a determinação desse arbítrio, o homem realiza tudo a partir de *desmedida*; em conformidade com a natureza, o homem realiza tudo a partir de uma *medida*.²⁷ Trata-se da medida *segundo a natureza* (κατὰ τὴν φύσιν) e da desmedida *contra a natureza* (παρὰ φύσιν). Se o cortar não for realizado de forma tal que chegue à medida e à proporção correta e adequada, mostrar-se-á como incorreto e inadequado e, por conseguinte, como desarmônico e divergente. Pois bem: desarmônico e divergente com referência ao quê? Ao princípio, que é parâmetro e medida a partir da qual a mesma atividade seria realizada de modo harmônico e convergente. Apesar de o cortar ser uma atividade ordinária, que faz parte da esfera mais comum do humano, sua realização se dá a partir de um âmbito extraordinário, o qual não é de cunho sensível e visível, mas é a condição para que o sensível e

²⁷ Isto nos leva a uma constatação assaz pertinente acerca do conjunto dos diálogos platônicos, os quais nos apresentam uma coerência de concepção *ontoepistemológica*. Tal coerência demonstra uma convergência entre o princípio de que parte a filosofia platônica e o que resulta da admissão deste princípio. Por isto, “a análise dos textos releva que é muito mais plausível que a rejeição do valor do saber humano assente no rigor da exigência do saber infalível do que no perfil psicológico ou ético do homem” (SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 13). O “saber infalível” em questão faz referência, pois, à dimensão de anterioridade a partir da qual o homem vem a agir e, com isto, a constituir o próprio saber (particular) de maneira a concordar com o saber de todo saber (universal).

o visível possam se realizar e, assim, *aparecer* de tal e qual modo. É o aparecimento de uma realização que provém de um *mistério originário* e sempre vigente em todo e qualquer desempenho da vida humana²⁸.

O exemplo da atividade de cortar poderá e deverá ser compreendido de maneira mais ampla. Por meio do exemplo, podemos ampliar o horizonte de compreensão e estendê-la para a esfera das ações humanas em geral. Digamos, as atividades humanas em geral constituem uma harmonia e uma convergência, que também se caracterizam como *transcendência*. O homem a todo instante se realiza mediante uma tal transcendência, pois ele não é mero animal; antes, é o animal racional – aquele que age e interage sempre a partir de um *lóγος* que se manifesta de múltiplos modos e em múltiplas atividades, desde as mais corriqueiras e ordinárias às mais elevadas e extraordinárias. Este *lóγος*, por seu turno, caracteriza uma visão sempre presente na vida humana, visto que o homem, como vimos, é o vivente que vê e para o qual o mundo aparece como tal. O que quer que venha à luz e como quer que venha à luz, evidencia-se, como meio pelo qual se dá uma tal luminosidade, a visão (que é perspectiva, óptica) humana. Este caráter essencialmente humano vigente em todo acontecer é expresso de um modo radicalmente filosófico no fr. 27 do *Livro do Desassossego* de F. Pessoa: “Os campos são mais verdes no dizer-se do que no seu verdor. As flores, se forem descritas com frases que as definam no ar da imaginação, terão cores de uma permanência que a vida celular não permite”²⁹. O verde do verdor e a permanência de cores da realidade, isto que para nós aparece e se evidencia de tal e qual modo, exprime o modo constitutivo do homem na vigência do *lóγος* que lhe é próprio.

Seja sua atividade ordinária, seja extraordinária, um *lóγος* já sempre despontou no homem para que ele possa vir a se realizar. A isto chamamos, pois, de *transcendência*, pois consiste em um modo de ser que transcende a mera animalidade e dá lugar às diversas realizações que constituem o próprio mundo, isto é, tornam o mundo visível, compreensível, passível de comunicação, de interpretação, de transposição dessas interpretações nas vivências sociais. Contudo, para que possamos compreender melhor o conteúdo em questão, tomemos por referência o próprio verbo “transcender”, que vem do latim *transcendere*. Em sua formação,

²⁸ Guimarães Rosa nos evidencia um tal mistério sob a ótica do “milagre” – o que quer dizer, aqui, a presença do *extraordinário* em tudo o que vemos e não vemos: “Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo” (ROSA, Guimarães. *O espelho*. In: *Primeiras histórias*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2016). O mistério, isto que é “o transcendente”, ao qual podemos nos reportar, faz-se e realiza-se em tudo, e “tudo, aliás, é a ponta de um mistério”, ou seja, tudo é a *evidenciação*, o *rasto*, o *signal* deste mistério. Mas é necessário, sim, transcendermos a nós mesmos e nos remetermos a este mistério, para só assim com ele nos espantarmos e o vermos em seu acontecer milagroso, magnânimo e extraordinário.

²⁹ PESSOA, Fernando, op. cit., p. 65.

contém a preposição *trans*, no sentido de *além de*, *através*, + *scandere*, significando *escalar*, *subir*, *elevant*. Transcender é o ato de *elevant através*, *escalar/subir além*...

No nosso exemplo em questão, o vivente que se eleva é o homem. Mas, para que possa se elevar, ele somente pode fazê-lo *através de*, *por meio de*. A pergunta que se nos impõe agora é: *através de quê*, *por meio de quê* o homem vem a se elevar? A resposta a esta pergunta está contida ainda na passagem supra do *Crátilo*. Se toda elevação é *através/por meio* de algo, ao tomarmos como exemplo o cortar, veremos que tal atividade é realizada, originariamente, por meio da *natureza* e, conseqüentemente, com o devido instrumento que possibilite ao homem chegar ao almejado fim que torne essa atividade plena. Dessa forma, uma ação é conduzida a seu fim à medida que também em seu meio e em seu início há um princípio condutor e possibilitador de sua realização. Este princípio é a unidade a partir da qual se constituem as realizações de passado, presente e futuro. É que tanto outrora como agora e no porvir, as realizações temporais fazem-se ver sob a ótica de um *λόγος* que no homem se manifesta e que, em se manifestando nele, vem a reunir tudo em harmonia e convergência, acontecimento, por sua vez, que somente para o homem torna-se visível.

Poder-se-ia objetar o que foi dito tomando por base o fato de que nem sempre as ações humanas se realizam sob uma medida que exprime harmonia e convergência. Evidentemente que sim, mas isto não constitui uma objeção; antes, indica o modo de ser do homem, que é mortal, finito e faltante por excelência e, assim, está sujeito a errâncias. Sua característica fundamental, denominada de racional, não diz um estado, mas um processo, isto é, não diz uma fixação, mas uma conquista. Donde lermos no diálogo *Protágoras* que ao homem não é possível *ser*, mas apenas *vir a ser virtuoso*³⁰. É que a virtuosidade implica um constante exercício de conquista da virtude. Contudo, a virtude não pode jamais ser apreendida de todo, por coincidir com o mistério essencial da natureza que, mostrando-se, ao mesmo tempo se oculta. Ao homem é dada a possibilidade de desvelar este mistério somente a partir de um constante retorno ao próprio mistério. Portanto, assim como o mistério jamais vem a se evidenciar de todo, também o homem jamais vem a se realizar de todo. Sua plenitude está na busca, no percurso, na constância deste percurso.

Uma tal constância de percurso se refere à constância de intensificação da racionalidade; refere-se, assim, à intensificação de uma realização por meio do pensamento. Por meio dela, o homem vem, cada vez mais, a evidenciar o mistério da natureza *como* mistério. É o sentido das palavras de Heráclito em seu fr. 112DK: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer

³⁰ Cf. *Protágoras* 344e.

coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”³¹. Bem-pensar designa o modo a partir do qual o homem intensifica o seu λόγος, a sua racionalidade. Para tanto, só poderá fazê-lo de conformidade com a natureza (κατὰ φύσιν), que é o princípio sem o qual o homem não vem a ser o que é. Como modo de intensificação por excelência do homem, *pensar* (σωφρονεῖν) é a maior virtude (ἀρετὴ μέγιστη), pois caracteriza uma experiência de realização que torna o homem pleno. Trata-se de uma plenitude de conquista daquilo que lhe é mais próprio, mais íntimo, mais profundo. O que vem a ser isto no homem senão o pensamento? É por poder pensar que o homem se diferencia radicalmente dos outros viventes. Mas o poder-pensar, por si só, não é suficiente, porquanto diz respeito a uma capacidade; impõe-se para ele a necessidade de consumir esta capacidade de tal maneira que seja possível reconhecê-la como tal e, com isto, remeter à sua origem. Este exercício, por sua vez, implica um exercício de *escuta*.

O agir de acordo com a natureza consiste, antes de tudo, em escutar a própria natureza. Só aí o homem poderá dizer “coisas verdadeiras”, porque estará em consonância com a própria verdade, que é a própria natureza. A natureza da verdade é a verdade da natureza. Mas natureza, vimos, *ama ocultar-se*. O que a natureza vem a ocultar? Ela oculta a verdade de si própria, que não se deixa ver mediante a ótica das coisas visíveis. Para compreender a verdade oculta da natureza, faz-se necessário fitar o oculto, e isto o homem não poderá fazer com o olhar meramente físico, pois “A harmonia invisível é mais forte do que a visível” (54DK). Donde a necessidade de pensar, pois só através do pensamento o homem pode se avizinhar da esfera oculta e invisível. Uma vez que ele se proponha a percorrer o oculto-invisível, poderá também coparticipar da harmonia oculta-invisível e, assim, escutá-la e agir de conformidade com ela. Nisto se firma uma unidade entre *pensar, dizer e fazer*, que corresponde à unidade entre *virtude, sabedoria e natureza*. Se pensar é a maior virtude, a sabedoria é dizer a verdade da natureza e, por conseguinte, agir a partir e de acordo com a própria natureza, tudo isto por meio de um exercício de escuta.

I.2. Alma e pensamento

Agir de conformidade com a sua natureza essencial e, ainda, em uma escuta atenta a ela, exige do homem um pôr-se a todo instante a caminho do pensamento. Para tanto, o homem deve fazê-lo sendo o que ele é e que não pode deixar de ser: uma unidade entre corpo e alma. A sua parte, porém, que é mais elevada é a alma, porquanto ela é a *causa* de o próprio corpo

³¹ HERÁCLITO, op. cit., p. 129.

estar em movimento e, assim, é a causa de sua vida, como podemos constatar no *Crátilo* (399d-e): “... quando ela está presente ao corpo é a causa da vida, por conferir-lhe a faculdade de respirar e de refrescar-se (*anapsychon*)”, e isto é de uma maneira tal que “do momento em que essa força refrescante abandona o corpo, ele perece e morre”.³² De vez que a parte mais essencial do homem coincide com a alma³³, faz-se necessário cultivar as capacidades da alma a fim de não se deixar corromper pelo que o corpo tem a oferecer como desvirtuamento da alma em sua trilha do pensamento, a qual torna possível uma aproximação do homem com a sua essência. Esta aproximação com a essência, por sua vez, implica um distanciamento da aparência, o que, dito de outro modo, significa: trata-se de uma aproximação pela alma simultaneamente a um distanciamento do corpo como aquele meio pelo qual só é possível chegar à aparência. Por meio desta atividade, o homem poderá se reconduzir à sua morada própria, a qual é essencialmente pura e, assim sendo, requer o exercício do pensamento puro. É que a essência só pode ser captada em conformidade com aquilo que se identifica com ela em uma união primitivo-originária. Isto que apresenta uma *identidade* com a essência é a alma – único meio de exercer o pensamento que pensa a essência que lhe é congênere. Donde a radical e decisiva pergunta de Sócrates a Símiias no diálogo *Fédon*:

E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? (*Fédon* 65e-66a)

Nosso percurso nos mostrou que o homem é o vivente que, simultaneamente ao ver, contempla e raciocina o que viu. Analisamos, ainda, que do ver em questão há dois sentidos: um que diz o modo ordinário da racionalidade do homem, outro que diz o modo extraordinário dessa racionalidade. Quando na passagem supra do *Fédon* se fala de *pensamento* (*διάνοια*) e

³² Doravante, em *Crátilo* 400a-b, é ainda de fundamental relevância constatar a intrínseca união entre alma e natureza. A alma é aí compreendida como o que mantém e movimentam a natureza. Assim como as almas particulares mantêm e movimentam os corpos particulares, também a alma, tomada em seu todo, mantém e movimentam a totalidade da natureza. Esta concepção remete inicialmente a Anaxágoras, como nos é indicado no interlúdio de Sócrates com Hermógenes: “E não estás com Anaxágoras, quando afirma que é a alma ou o entendimento o primeiro mantenedor e regulador da natureza?” (400a). Tal concepção nos é evidenciada quando da recorrência ao parentesco entre as próprias palavras “φύσις” e “ψυχή”: “Poderias, então, designar, admiravelmente como *physéchen* essa força que movimentam e mantêm (*échei*) a natureza (*physis*), denominação que pode muito bem ser arredondada para *psique*” (400b).

³³ Este caráter de elevação corresponde à unidade da alma com o divino. Sendo o divino o que tudo governa, a alma, então, deve governar o corpo, já que lhe é superior: “... a alma governa o corpo; e governar é função do divino” (CORNFORD, F. M. *Las ideas y las almas en el «Fedón»*. In: *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 1984, p. 284).

raciocínio (λογισμός), o raciocínio em questão se refere ao do “pensamento puro”, que designa o único modo a partir do qual a realidade essencial (isto é, a *verdade* – ἀλήθεια) pode ser apreendida. Cumpre, *ad hoc*, uma tarefa, a maior das tarefas: a abdicção da condição meramente corpórea e dos prazeres que tal condição proporciona em detrimento da elevação da alma em correspondência com o pensamento e o raciocínio que a realiza como tal. Portanto, a tarefa de abdicção que aí se impõe é a tarefa por excelência do filósofo: a de morrer e de estar morto. Isto nos mostra Platão com palavras primorosas também no *Fédon* (64a): “Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos”. O essencial, entretanto, está no significado próprio da “morte” a que se propõe e pela qual se deixa conduzir o filósofo. Trata-se da morte que aperfeiçoa a vida; da morte mediante a qual se torna possível a experiência mais própria, mais íntima e mais profunda da vida. Morrer para viver e viver para morrer é o modo mais autêntico de o homem vir a se realizar como homem. Mas para compreender esta morte, faz-se necessário *partir* da própria morte em questão³⁴. Caso contrário, estaremos somente a falar, mas não a experienciar a morte. É por isto que quando Sócrates se refere ao filósofo como aquele que se exercita morrendo e estando morto, Símiás, um de seus interlocutores, intervém com risos e diz que, de fato, as pessoas em geral concordariam com Sócrates quanto ao objetivo máximo do filósofo: o de morrer e de estar morto. Essa morte, contudo, estaria a fazer referência à concepção habitual do senso comum, que julga que os filósofos não aproveitam suficiente e devidamente a vida e, por isto, os próprios filósofos não mereceriam outra coisa senão a morte. Sócrates lhe responde que eles diriam a *verdade*, porém sem saber a que se refere essa morte e aos meios para alcançá-la³⁵. Disto se nos evidencia a necessidade de convergência entre aquilo que se diz e aquilo que é feito³⁶. O filósofo, como

³⁴ É preciso atentar para os diversos sentidos de “morte” que aparecem no diálogo *Fédon*. Há que se considerar pelo menos dois sentidos fundamentais: o da morte física e o da morte metafórica. No segundo sentido, está em questão a condição humana (finita, efêmera) em sua busca pelo saber (infinito, eterno). Sob esta perspectiva, a morte se faz necessária à medida que cumpre a exigência da própria busca pelo saber, de maneira que não há o saber sem o morrer. “Adquire-se o saber (66e6: τὸ εἰδέναι), portanto, só quando *morremos*, o que significa, no significado metafórico do termo morte, quando a alma investiga sozinha a verdade sem o envolvimento da sensibilidade” (CASERTANO, Giovanni. *Alma, morte e imortalidade*. Archai, n. 17, may-aug., p. 137-157, 2016, p. 143).

³⁵ “E só diriam a verdade, Símiás, com exceção do que se refere a estarem cientes desse ponto, pois, de fato, não sabem de que modo o verdadeiro filósofo deseja a morte, nem como pode vir a alcançá-la” (*Fédon* 64b).

³⁶ Em verdade, no filósofo o que se *diz* deve, por necessidade, implicar já um *fazer*. A esta interpretação, não cabe a *disjunção* entre *teoria* e *prática*, como se o dizer (âmbito teórico) fosse distinto do fazer (âmbito prático). Nisto, aliás, está de acordo toda uma tradição da filosofia. Veja-se, por exemplo, o fr. 145 (DK) de Demócrito: “A palavra é a sombra da ação”. Sob esta perspectiva, é a própria ação que já sempre antecedeu a palavra, de maneira que esta corresponde àquela. Heráclito, no fr. 73 (DK), evidencia-nos a relação necessária entre *agir e falar* (ποιεῖν καὶ λέγειν): “Não é para falar e agir como os que dormem”. Corrobora o mesmo conteúdo o fr. 112 (DK) – já citado por nós na seção intitulada *Crátilo 387a – Da relação entre homem e natureza* –: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”. Pensar (σωφρονεῖν), que é a

aquele que diz o que é a vida a partir da morte e vice-versa, só poderá fazê-lo à medida que ele próprio vive a morte da vida e a vida da morte.

Ao morrer estando em vida, o filósofo se exercita finita e mortalmente. Mas isto ele faz por meio de um princípio norteador, o qual é infinito e imortal. Trata-se da finitude concretizada a partir da infinitude de todas as coisas. Morrer a todo instante para viver a todo instante – nisto consiste a realização máxima de todo mortal. Para tanto, para que uma tal morte seja consumada no seio da finitude, far-se-á necessário exercer a abdicação própria ao pensamento puro, o qual precisa coincidir com o princípio de que provém. Tratar-se-á, assim, de um exercício de “separação” de alma e corpo, mas de uma separação que se dá na própria “união”, visto que a alma, para exercer o pensamento na vida finita, somente pode fazê-lo no corpo. Corroborar tal perspectiva as palavras de Plotino em sua *Primeira Enéada*: “O verdadeiro homem é outro, purificado dessas coisas, que tem as virtudes no modo de pensar, que estão constituídas na alma, que é separada; separada e separável estando ainda aqui” (I.1.10).

I.2.1. *Timeu* 90a-c: o δαίμων e os pensamentos verdadeiros, imortais e divinos

A morte implica a vida da vida, isto é, a vida mortal em correspondência com a vida imortal. É na morte e pela morte que se consuma o pensamento, porquanto é o pensamento o elemento imortal que vigora no vivente mortal. Está em questão a congenitura entre o homem e a divindade. Tal congenitura exprime a similitude da alma humana com o divino. Isto nos é dito por Platão com as seguintes palavras:

Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um *daimon*, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito correctamente – e nos eleva desde a terra até àquilo que é nosso congénere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena”. (*Timeu* 90a)

Fala-nos a passagem de *deus*, *daimon*, *homem*, *terra* e *céu*. O δαίμων é a força que há em todo mortal como possibilidade de *recondução* à sua morada própria, que é essencialmente celeste. Mas como mortal que é, o homem se caracteriza como *médium*, como *intermediário* (μεταξύ) entre a terra e o céu, entre o que há de perecível e imperecível. Precisa, portanto, ater-

maior virtude (ἀρετή μεγίστη), precisa ser sabedoria (σοφία), ao dizer o verdadeiro à medida do *agir segundo a natureza* (ποιεῖν κατὰ φύσιν). Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, ao se referir ao saber filosófico relativamente à política, profere que “para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil” (*Eth. Nic.* I.3, 1095a-10). Onde *desejar e agir* (ποιουμένοις καὶ πράττουσι) coincidirem com a própria razão, à medida que acontecem *de conformidade com a razão* (κατὰ λόγον). Mediante tais considerações, é possível, então, dizer que a πράξις é o lugar e a hora do filósofo. Em toda πράξις já está contida uma θεωρία, como em toda θεωρία já está contida uma πράξις. Há que se compreender os dois âmbitos a partir desta atadura, a fim de que não incorramos no equívoco pueril de separá-los, como o faz, aliás, muita gente, inclusive estudiosa da filosofia

se ao que é celeste, a fim de que compreenda tanto o que há de celeste quanto o que há de terrestre. O homem só pode se constituir como *médium*, como *intermediário* entre o que há de celeste e terrestre devido ao *δαίμων* que nele habita, pois é este *δαίμων*, antes de tudo, que se caracteriza como elemento intermediário entre o divino e o humano³⁷. Enquanto não despertar para o *δαίμων* que habita em si, o homem achar-se-á perdido em relação a si próprio e ao princípio que o constitui, de modo a viver somente o que é terreno sem mesmo conhecer o terreno como tal. Isto porque ele vive na esfera sensível sem atentar para a sua origem inteligível e, assim, desconhece tanto a própria aparência na qual já está sempre imerso quanto a essência da qual provém a aparência. Ou seja, a não contemplação do âmbito inteligível implica a não contemplação do âmbito sensível, porquanto não se vê as formas invisíveis presentes nas coisas visíveis. Neste sentido, diz-nos Platão n’A *República* (Livro V 479e): “Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira — desses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre o que as emitem”. Esse aspecto fundamental para o qual Platão nos chama a atenção em relação à contemplação das formas é para distinguir o que seja propriamente o filósofo do não filósofo³⁸. E também na mesma direção, diz-nos Plotino: “Como porém falar sobre as belezas sensíveis não era possível aos que nem as tiveram visto nem as tiveram apreendido como tais, esses ficam como cegos de nascimento; e da mesma maneira não é possível falar sobre as belezas das ocupações e a dos conhecimentos e a das outras coisas tais a quem as não tenha acolhido, nem sobre a virtude se fantasia como é belo o aspecto da justiça e da temperança, e nem a vespertina luz nem a matutina deste modo belas” (I.6.4).

Para que se dê uma tal evidenciação de essência e aparência, cumpre ao homem o exercício do pensamento puro, conforme vimos na passagem do *Fédon* 65e-66a. A necessidade de exercer o pensamento de modo puro está na própria natureza do conteúdo a ser pensado: o ser, a essência, as formas originárias. Como pensar o que aí está em questão, senão mediante um distanciamento daquilo que constitui o nosso modo de viver habitual? Sempre já imersos

³⁷ Veja-se, por exemplo, a caracterização de *Ἔρως* como um *δαίμων* no *Symposium* 202e, quando Diotima diz que se trata de “Um grande demônio (*δαίμων*), Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais”. Esta caracterização de *Ἔρως* como *demoníaco* e do demoníaco, por seu turno, como “intermediário entre deuses e mortais” (*μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*), corrobora o raciocínio de acordo com o qual o homem, na medida em que se faz intermédio, somente pode fazê-lo em correspondência com a força demoníaca que lhe é própria e que faz intermediação com a finitude de si próprio e a infinitude divina. O modo próprio a partir do qual o homem pode vir a constituir a plenitude de sua finitude está em poder corresponder à infinitude e, a partir disto, empenhar-se com vistas a manter-se e intensificar-se como *intermediário* (*μεταξύ*) entre a sua própria mortalidade e a imortalidade, entre a sabedoria e a ignorância.

³⁸ Cf. KAHN, Charles. *The presentation of the Forms*. In: *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge University Press, 1999, p. 329.

na aparência e em tudo o que a ela corresponde em sua natureza físico-material, as referências daquilo que constitui as nossas percepções são precisamente este mundo captável pelos sentidos. De imediato, logo nos advém uma dificuldade de conceber um outro conteúdo a ser captado que não corresponda a tais referências sensíveis. Queremos pensar sob a ótica do sensível, quando o que nos exige o pensamento é uma inserção na ótica inteligível, até então não explorada. Impõe-se para nós a necessidade de perceber a exigência de pensamento a que devemos nos submeter. Trata-se de uma exigência tamanha, que requer de nós demasiada concentração. E a concentração que é aí exigida concerne ao exercício do pensamento como diálogo da alma consigo própria.

Para poder dialogar consigo própria, a alma precisa se distanciar de tudo aquilo a que o corpo está vinculado. Ora, é a esfera a que o corpo está vinculado que nos impossibilita o exercício do pensamento, razão pela qual a exigência do pensamento implica um distanciamento da aparência com vistas a uma aproximação da essência. Esta aproximação só se dá à medida que, compreendo que a essência é sem lastro e não apreensível pelos órgãos dos sentidos, insistimos e persistimos em um exercício de abdicação. Trata-se de uma abdicação das próprias percepções ordinárias com vistas a uma apreensão extraordinária. Nisto se dá o pensamento com a pureza que lhe é própria, isto é, que é própria à sua congenitura com o ser.

Porquanto o ser não é referenciável sensivelmente, no sentido de para ele apontarmos ou o captarmos pelos órgãos sensoriais, o pensamento, ao pensar o ser, só pode se realizar como e a partir de uma consanguinidade. Isto implica uma necessária unidade entre pensar e ser, pois o pensar só pode se consumir pensando o ser *desde* o ser. Tal é o que corrobora as palavras de Parmênides: “O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento”. (B8.34-35). A *mesmidade* entre pensar e ser implica, por outro lado, a *mesmidade* entre saber e ser, porquanto o saber só se dá enquanto pensar que, pensando o ser, vem a sabê-lo³⁹. É também a esta unidade entre pensar e ser que corresponde a exigência de um distanciamento da aparência em seu vir a ser.

A realização máxima do filósofo é a vigência da tensão e da unidade de/entre ser e pensar. Só aí pode o homem, como vivente mortal, participar da imortalidade. Mas esta participação – como ela se dá? Quando nos referimos à participação do que é mortal com a imortalidade, estamos a falar do âmbito cognitivo que se assemelha a algo mais elevado e que proporciona a própria cognição. Por isto, quando na passagem do *Timeu* se fala do δαίμων, o

³⁹ Tal ponto se identifica com o de José Trindade Santos (2012, p. 16), quando este, no tocante à coerência dos diálogos platônicos, diz-nos o seguinte: “De nosso ponto de vista, o filósofo debate neles de forma prolongada as consequências do princípio que confere unidade à sua obra: a identidade do saber e do ser, que colhe no Poema de Parmênides”.

que está em questão é um elemento que há em nós capaz de nos conduzir ao pensamento do que é (do ser), isto é, do que é imutável. Um deus, então, nos concedeu este elemento, esta força, esta capacidade, a qual pode ser cultivada, para que nos aproximemos do deus. Quanto mais negligenciarmos esta capacidade, tanto mais distantes estaremos da divindade. Quanto mais a cultivarmos, tanto mais próximos. Δαίμων é aquilo que nos convoca para pensar e, em convocando, aproxima-nos daquilo em vista do que há o pensar. Esta aproximação diz, pois, uma coparticipação, que, por sua vez, diz uma identidade. O que está em questão é a identidade de ser e pensar, de imortalidade e mortalidade. Pensar o ser como ser desde o ser é o que nos aproxima do céu, isto é, daquilo que está no alto, na parte mais elevada que o homem pode vislumbrar. Deixar-se conduzir pelo que é tão somente terreno é divergir deste exercício do pensamento e se entregar aos prazeres, aos apetites do corpo. Nisto, o homem vem a definhar, porquanto não exercita aquilo que há de mais elevado dentro de si, isto é, não exercita o seu δαίμων. O δαίμων é, pois, a possibilidade sempre vigente do pensamento que pensa o que é imortal. Somente na medida em que o homem ausculta este δαίμων e se deixa por ele conduzir é que aí, então, dá-se a imortalidade em sua experiência de finitude; portanto, dá-se morte em vida, para que a vida se mostre propriamente como ela é: em sua imortalidade.

Sob a ótica da imortalidade, a vida finita se faz ver como um meio pelo qual o homem deve alcançar a imortalidade. Vida finita, portanto, compreendida e experienciada como transição, como instante de transição entre mortalidade e imortalidade. Viver para morrer e morrer para viver - isto, somente isto, plenifica a finitude. Aqui, a finitude se constitui em seu modo superabundante, porquanto pode vir a preencher o vazio sempre presente mediante a abundância do pensamento imortal. Só o pensamento que pensa a imortalidade pode efetivamente preencher o vazio sempre vigente nos homens. Mas este vazio precisa ser percebido *como* vazio, para que haja a necessidade de preenchê-lo. Isto requer o exercício do δαίμων, o cultivo deste δαίμων como o elemento que resgata o que há em nós para pensar. Mas o que há em nós para pensar?

Há a vigência do ser, da ideia, da verdade, que, por não ter sido rememorada, caiu no esquecimento e na escuridão da ignorância e, assim, tornou-se para nós ausente, a despeito de sempre em nós estar presente. Ver a ausência como ausência, para que se dê, com isto, presença – nisto consiste o vigor do δαίμων como a força que nos convoca para pensar o que há para pensar. A passagem do *Timeu* em questão conclui nos dizendo que “somos uma planta celeste e não terrena”. O que isto quer dizer? A metáfora quer nos dizer algo sobre a essência do homem. O homem, como planta celeste, é o único vivente que pode se conectar com o divino, participar do que é divino. E o homem pode fazê-lo porque nele há um δαίμων, isto é, porque

nele há a possibilidade de pensar a sua finitude a partir da infinitude. No homem há o λόγος – esta é a parte divina e celeste que há nele. Parte esta que, em estando nele, convoca-o para pensá-la, a fim de que o pensamento que pense a imortalidade seja, ele próprio, também imortal.

Como plantas celestes, precisamos cultivar o que há de celeste em nós, a fim de colher os frutos de nós mesmos. Mas para que uma planta possa se desenvolver, isto é, não apenas nascer, mas desabrochar, crescer, ramificar, expandir-se, mostrar-se em sua máxima beleza possível, faz-se necessário um empenho de cultivo, para que, em meio às adversidades climáticas, ela não venha a definhando e morrer. As plantas terrestres requerem os cuidados do âmbito terrestre - daí o trabalho da agricultura, por exemplo. As plantas requerem os cuidados do âmbito celeste - daí o exercício de cultivo do δαίμων, para que a natureza celeste seja a origem da expansão e desenvolvimento das plantas celestes. Se, por um lado, as plantas terrestres, de modo geral, precisam de água e de luz do sol para o seu fortalecimento e crescimento, por outro, as plantas celestes precisam do pensamento e da Ideia do Bem, para que venham a se constituir em conformidade com a sua gênese. No âmbito terrestre, as coisas dizem respeito àquilo que é visível - as plantas podem ser vistas e cuidadas fisicamente; no âmbito celeste, as coisas dizem respeito àquilo que é invisível – porquanto a planta celeste é a alma e requer cuidados metafísicos. Donde a luz do sol ser a condição para que haja a vista, ao passo que a Ideia do Bem ser a condição para pensar a Verdade. É necessário, então, atentar para os cuidados distintos em relação aos elementos distintos que há em nós. O sol ilumina nossa visão no mundo visível nos permitindo ver as coisas que há para ver neste mundo. A Ideia do Bem, de outra parte, pensada e consumada no saber, permite-nos o conhecimento do invisível que atua em tudo que é visível. É por esta razão que Platão nos dirá n’*A República* o seguinte: “O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e às coisas percebidas pelo pensamento, o sol é no domínio do visível com referência à vista e às coisas vistas”. (*República* 508b-c). Por conseguinte, podemos pensar o domínio do que é terrestre mediante aquilo que corresponde ao corpo - os órgãos dos sentidos, por exemplo; ao passo que o domínio do que é celeste mediante aquilo que corresponde à alma – δαίμων, pensamento. Corresponde ao domínio do que é terrestre tudo que é mutável, ao passo que ao domínio do que é celeste, tudo que é imutável.

Se, como vimos na passagem do *Timeu*, somos uma planta celeste, então precisamos conhecer esta planta que somos nós. “Planta celeste” designa o vínculo com o divino. Um tal vínculo só é possível a partir do pensamento, porquanto só o pensamento pode acessar e participar do divino. Mas por que uma tal tarefa é tão difícil? Por que há de ser tão árdua e de requerer uma constante retomada do exercício de finitude, isto é, de um exercício de morrer e

de estar morto? Se *somos* plantas celestes, então por que simplesmente *não já estamos* no âmbito divino? Por que o pensamento se configura como tarefa de abdicação? São perguntas essenciais. Nelas mesmas, porém, revela-se o modo de ser do homem, que não consiste em ser apenas celeste, mas também terrestre. A parte que corresponde à sua natureza celeste é a alma; mas o homem é também corpo. Sua alma está num corpo, vive num corpo - razão pela qual o homem precisa despertar para o que nele há de mais essencial. Porquanto a alma está num corpo e vive num corpo, também estará sujeita aos desígnios do corpo: aos prazeres, apetites, vícios. Aqui o homem vem a se desvirtuar de sua essência celeste em função de sua entrega à natureza terrestre. Mas a sua essência celeste permanece nele, embora ofuscada e submissa à natureza terrestre. O homem, encontrando-se desse modo, precisa ouvir o apelo de seu δαίμων, que é sempre um apelo do pensamento. E este apelo do pensamento é a própria essência que, estando ausente, pode se tornar presente, à medida que evocada. Cada homem, tendo seu próprio δαίμων, é um homem próprio, uma alma própria, um vivente próprio, o qual só pode exercer aquilo que compete a si próprio. Disto decorre que o pensamento também se manifesta em cada homem de uma maneira própria. Assim, como plantas celestes que somos, devemos compreender que só o somos como possibilidade de nosso ser. Trata-se de um modo de ser que precisa vir a ser à medida que dele é feita uma necessidade de realização. Fazer deste modo de ser uma necessidade de realização implica uma constante retomada do exercício de finitude, o que quer dizer uma constante retomada da morte, que é uma constante retomada do pensamento, que é uma constante retomada da essência (*Ideia*) como e a partir de recordação (*anamnese*).

O pensamento, sendo uma manifestação própria, isto é, um acontecimento tal e qual em conformidade com o modo de ser tal e qual do homem, diz respeito à relação de cada homem com seu δαίμων, o que significa: a relação de cada homem com o divino. Portanto, árduo exercício de solidão, o que quer dizer: árduo exercício de finitude, que é árduo exercício de morrer e de estar morto. Isto, dito a partir de uma única palavra, significa: *Filosofia*. Exercer a finitude em sua máxima vitalidade é entregar-se à filosofia e servi-la. O exercício da filosofia implica o exercício da finitude em sua infinitude. Trata-se do experimentar, a cada instante, sempre que possível, a imortalidade na condição de vivente mortal. Constituir-se desde e com vistas à imortalidade é o ofício do filósofo. Justamente este exercício de se constituir desde e com vistas à imortalidade nos revela algo de curioso sobre a essência do homem. O homem, na medida em que tem em si uma parte divina e celeste, ao não exercitá-la, isto é, ao não recordá-la, constitui-se tão-só, ou melhor, predominantemente desde e como mortalidade e vir a ser⁴⁰.

⁴⁰ Aqui é necessário compreender o teor “metodológico” da fala: é evidente que, como esta parte divina lhe é intrínseca, sua constituição não pode jamais se dar senão a partir de tal proveniência. Todavia, a *desatenção* e o

Não consegue ver – porque não recorda – a parte divina que há nele e, assim, não consegue exercê-la. Por outro lado, essa parte divina ofuscada se faz assim porque o homem se deixa conduzir unicamente pela parte terrestre, esquecendo-se da celeste:

Assim, quando alguém se entregou aos apetites e às ambições e cultivou excessivamente esses vícios, é inevitável que todos os seus pensamentos sejam mortais; em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu. (*Timeu* 90b).

O homem, como vivente mortal, só se realiza plenamente como tal à medida que cultiva a parte que lhe é imortal. Enquanto persistir no âmbito exclusivamente mortal, estará a definhar intelectivamente, porquanto só se atém ao âmbito corpóreo. Donde as palavras de Plotino em sua Primeira Enéada, de acordo com as quais “um homem possui a vida plena quando possui não apenas a sensitiva mas também o raciocínio e a inteligência verdadeira” (I.4.4). Constituir-se e realizar-se plenamente como mortal implica cultivar a essência imortal do pensamento. É quando o homem, de supetão, é tomado por um espanto e, assim, coloca para si uma pergunta radical: que é isto? Que é isto – o real? Que é isto – o homem? Que é isto – o modo de aparecimento das coisas? Quando deste espanto e deste interrogar, o homem já está a recordar, de modo rudimentar, a essência; já está a ser tomado, atravessado, perpassado por essência, porquanto saiu do modo ordinário de sua experiência para um modo extraordinário. Trata-se do apelo do δαίμων para que o homem pense o próprio elemento que lhe possibilita se espantar e interrogar. Espantar-se e interrogar é o modo próprio de o homem perceber-se como mortal. Os homens, em geral, não possuem a experiência da finitude porque só permanecem no âmbito finito. A experiência da finitude não provém apenas da finitude, mas do que há de misterioso nela. Este mistério, que perpassa tudo que é finito, é o mistério do ser no vir a ser. É a presença da Ideia no mundo e nas coisas. Se este mistério não for pensado, permanecerá como ausente, conquanto sempre esteja presente em cada ato da vida humana. Persistir neste mistério é o modo a partir do qual o homem o torna presente e, com isto, ilumina toda a escuridão de seu modo de constituição ordinário. Persistir no mistério significa deixar-se conduzir pelo mistério. Mas aqui o mistério, cada vez que recordado, é experienciado *como tal*, de sorte que uma tal tarefa constitui uma constante intensificação do modo mortal de se realizar. Trata-se de uma intensificação a partir da imortalidade.

esquecimento da sua própria essência implica um *distanciamento* da mesma, de maneira que o homem vem a se constituir como e partir de certa distância disto que é o essencial. É neste sentido, portanto, que sua constituição corresponde, de maneira mais predominante, ao que é mortal e ao que devém, ao passo que o que é imortal e que é sempre o mesmo não lhe causa espanto, pois para ele, em verdade, não se mostrou como tal.

Esta imortalidade de que estamos a falar não é nada “fora”, como o que está tão além, que não pode jamais ter relação e participação com o que está “dentro”. “Fora e dentro”, estas categorias não servem para pensarmos o que estamos a pensar. A partir delas, só se tem separação, de modo que justamente o que estamos a pensar, a participação, não vem à luz. Imortalidade é o instante súbito do pensamento - e, por isto, do divino - atravessando a finitude do homem no mundo do vir a ser. É, portanto, a atadura, a união de ser e vir a ser que está em questão. Assim, imortalidade é e está aqui e agora como mistério que é evocado, pensado e dito. É a articulação do ser, em sua infinitude, na existência humana, em sua finitude. Portanto, é a elevação da finitude na e a partir da infinitude. Por isto, imortalidade já sempre se deu, já sempre aconteceu, mas precisa, na medida em que é a parte que eleva a existência humana, ser recordada, ser trazida à luz como experiência de morrer para viver. Neste exercício de recordação, o homem recorda tanto daquilo que ele é em sua possibilidade de ser, como também daquilo que o constitui para que ele seja. Trata-se, assim, de uma recordação do que é como o que precisa vir a ser e do que é o princípio possibilitador deste modo de vir a ser. Recordação é sempre, portanto, do que deve ser a tarefa do homem como vivente finito e do que é o princípio imortal desta tarefa de finitude – razão pela qual o homem não pode, tão-só e exclusivamente a partir da finitude, realizar-se como vivente mortal que se pensa como tal. Para vir a se realizar de um tal modo, isto é, a pensar-se como mortal, o homem precisa transcender a sua própria finitude a partir de um elemento que não a finitude. Este elemento não-finito é a Ideia - princípio que atua e conduz as ações humanas, seja em seu modo ordinário de se realizar, seja em seu modo extraordinário. Mediante o modo ordinário de se realizar, modo este que concerne à maioria dos homens, não se pensa a própria mortalidade como tal, pois o homem aí não despertou para o que é imortal e, assim, não despertou para o que nele há de imortal. Reina, então, a escuridão de sua finitude, que não se deixa ver desde a sua origem, mas se compromete apenas com o âmbito sensível-corpóreo. Aqui o homem é, sim, mortal, porquanto se trata de sua condição primordial, mas ele não sabe o significado de *ser* mortal; logo, não sabe se realizar como mortal, devido à sua entrega à escuridão do que é unicamente terrestre. Para vir a despertar para o seu modo próprio de ser e de se realizar, o homem precisa, no exercício de sua finitude, recordar, isto é, retroceder, re-conhecer o elemento divino e celeste que há nele. O que no homem é divino e celeste é o pensamento. Por isto o homem só pode participar do que é imortal à medida que pensa a sua condição finita a partir do seu princípio imortal. No deixar-se conduzir pelo âmbito tão-só terrestre, o homem definha duplamente, pois não conhece nem a si mesmo nem ao princípio de sua constituição.

Por outro lado, para aquele que se ocupou do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros, exercitando sobretudo essa vertente em si mesmo, é absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateu ao que é verdadeiro. E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz. (*Timeu* 90b-c).

Ocupar-se do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros. O aprender é aprender a pensar verdadeiramente. Pensar verdadeiramente é pensar a verdade como verdade desde a verdade. Nisto, o homem se deixa conduzir pela verdade e, assim, a própria verdade pensa nele como o elemento que lhe concede pensamento. Os pensamentos verdadeiros (tas alêtheis phronêseis) não são verdadeiros como quando nós dizemos que “uma informação tal é verdadeira”, ou “um fato tal é verdadeiro”. O verdadeiro que aí está em questão não é neste sentido trivial que empregamos. Se assim o fosse, quantos homens não teriam pensamentos verdadeiros, bastando-lhes que relatassem um acontecimento corriqueiro tal e qual nos aparece?! Assim, também a “verdade” a que corresponde o “verdadeiro” não está no sentido em que habitualmente empregamos, como quando dizemos que “é verdade o que fulano ou cicrano disse”, ou que “é verdade que está chovendo” etc. Mas, verdade - o que é isto? Verdade não é nem isto nem aquilo. Não é nada para o que possamos apontar, como quando apontamos para um objeto material. E também não é nada a que possamos nos referir como um fenômeno sentido física e corporalmente, como quando sentimos o ar, o frio, etc. Este caráter misterioso da verdade se deve a um fato elementar e essencial: verdade não é algo, não é coisa, não é objeto; pelo que verdade não é nada que se dá a perceber pelos órgãos dos sentidos. Se verdade não é nada que pode ser percebida pelos sentidos, é por esta razão que o homem precisa morrer. Morrer é, assim, abdicar do modo como ordinariamente vivemos a fim de vivermos extraordinariamente. Um tal modo de viver extraordinário implica exercitarmos um elemento que nos é intrínseco e que não fora cultivado - razão pela qual precisa ser recordado, para regressarmos à nossa essência ora obscurecida.

Por conseguinte, isto é, se verdade não pode ser percebida pelo corpo, só se dá a perceber pela alma. Donde o pensamento verdadeiro - isto é, o pensamento que pensa a verdade como verdade a partir da própria verdade - atravessar o homem como acontecimento extraordinário, cujo elemento essencial - a verdade - vem a lhe re-conduzir à sua própria morada, à sua própria habitação, isto é, ao elemento divino que há nele. Re-conduzir significa: regressar, retornar a este elemento que fora esquecido e, então, re-memorar, recordar o que sempre já esteve no homem como sua própria essência. Todo exercício de finitude consiste, portanto, em o homem

sempre retornar, sempre regressar à sua própria morada. Sempre retornar, sempre regressar: ao que lhe é congênito; ao que, num sobressalto, adveio-lhe novamente, a partir do pensamento. Pensar não é senão remeter a esta congenitura entre a essência do homem e o próprio homem. Nisto o mundo sensível se faz ver como ele é; melhor: como ele *não é* em relação ao mundo que *é* – inteligível. Porquanto esta congenitura entre essência e homem exprime o elo entre o elemento imortal e o mortal, o homem pode vir a pensar. Pensar é transcender-se como mortal a partir do princípio imortal. Isto porque pensar não é outra coisa senão pensar este princípio. Quando, pois, o homem, como mortal, pensa o que é imortal, reconduz-se, retorna, regressa à sua essência.

Regressar à essência, isto é, recordar a sua essência, como e a partir de um exercício de morrer e de estar morto, que diz, também, um modo de a alma dialogar consigo própria e, assim, consumir o pensamento. Neste empenho vige, portanto, um avizinhamo, um entrelaçamento de vida e morte. Vida é morte e morte é vida. De sorte que só há propriamente vida na morte. Mas a vida a que estamos nos referindo é a vida em sua plenitude, em sua máxima realização - algo que só é possível aos homens que, ao viverem, fazem do viver uma necessidade de morrer. Morrer é o instante mesmo do viver; instante de luz, de sobressalto, de atravessamento de Ideia no homem e, assim, recordação, isto é, reminiscência. Logo, regresso, porque recondução à essência de tudo o que há. No dizer de Platão, este regresso só é possível porque, antes mesmo de nascermos, já vivemos. Viver, aqui e agora, é, pois, re-viver, isto é, novamente viver, experienciar o que já se conhece e que, no instante do nascimento, esquecemos. A vida provém da morte tanto no sentido físico, instante em que nascemos como um corpo, como também no sentido metafísico, instante de recordação do que outrora já viemos a saber. Não somente o homem, mas tudo o que vive provém do que está morto⁴¹. Trata-se de um círculo e de um ciclo inesgotável de vida e morte. Nesta dinâmica de circularidade da vida em sua totalidade, encontram-se os elementos imperecíveis, dentre os quais as Ideias, o conhecimento, a alma. Onde a alma carregar consigo o conhecimento do que é e, assim, já sempre sabê-lo, sendo-lhe necessário um regresso ao que lhe é congênito.

A alma tudo sabe, mas, uma vez estando num corpo, precisa exercitar-se nestas circunstâncias, num empenho infundável de finitude do homem. A alma é aqui concebida como imortal, e é por esta razão que lhe compete o conhecimento da essência imortal. Conhecer é, então, re-conhecer aquilo que é congênito à alma. E o que é congênito à alma? As Ideias, as Formas originárias. A alma, em congenitura de eternidade com as Ideias, possibilita-nos agir

⁴¹ Cf. *Fédon* 71d.

sempre mediante recordação. Nos atos mais banais e ordinários, vigora a recordação do princípio que lhe é congênito e, assim, do conhecimento. A despeito de o homem não estar cômico de uma tal atividade e de um tal elemento misterioso, isto simplesmente acontece, súbita e espontaneamente, a cada instante de seu viver. No poder ver a origem de seu agir, o homem se re-conecta e, assim, corresponde a tal origem, porquanto a conhece, isto é, sabe-a, sabe que sabe, vê que vê. Neste âmbito extraordinário, o homem nunca tão-só e simplesmente vê, mas vê que vê tudo que vê, pois remete o visto à essência invisível de todo ver. Poder ver em tudo o que é visível o invisível – eis a tarefa de todo mortal que se propõe a se realizar como mortal. Um tal modo de realização significa uma conquista de plenitude da vida. A vida, aqui, vem a se tornar plena, pois se consuma como e a partir do saber. Trata-se da vida da vida - acontecimento que possibilita a vida regressar à morte que lhe é própria, a fim de realizar-se como saber. Vida só vem a se realizar plenamente como vida à medida que o faz como e a partir do saber – donde a necessidade de viver a vida da vida à medida que se vive a morte da vida e a vida da morte. Morte e vida, sob esta ótica, já não são dois elementos, tampouco dois elementos distintos, mas a união necessária donde tudo provém.

Esta união necessária entre vida e morte, dissemos, constitui-se no aqui e agora, à medida que nos exercitamos finitamente mediante o pensamento; mas também, de outra parte, constitui-se no instante de nascimento - que é re-nascimento - das coisas, do homem. Uma vez tendo renascido da morte para a vida, a tarefa, a maior tarefa do homem, consiste em cultivar esta dinâmica de circularidade de viver para morrer e morrer para viver estando em vida, estando aqui e agora. É necessário, então, recordar o instante de seu re-nascimento. Em recordando-o, deve o homem compreendê-lo como a sua necessidade de realização. Expliquemos.

Se o ponto de partida para o re-nascimento é a morte, a vida deve remeter à sua condição possibilitadora e geradora. Quando o homem está em vida, precisa regressar a esta gênese-morte, se quiser viver em conformidade com o princípio de tudo o que há. O homem, assim, deve *imitar* a sua morte física de outrora, mas agora no próprio viver. Se veio a morrer fisicamente, agora deve morrer a cada instante, vividamente. É nesta morte vívida, que vivifica a vida ao atar-se a ela, que o homem regressa à sua essência. Morrendo, dá-se reminiscência. Onde o morrer consistir em um morrer para tudo o que é ordinário para dar lugar ao extraordinário. Trata-se de uma morte em relação a tudo o que está dado, a tudo o que já fora constituído, a tudo que se apresenta para o homem como sendo as coisas, o mundo, o real. De fato, o homem precisará morrer para tudo o que outrora julgou ter aprendido ser *o que é*. Precisarà morrer para tudo o que outrora julgou ser o essencial. Precisarà, por conseguinte,

morrer para aquilo que julgou ser a própria vida. Aqui impõe-se-lhe uma extrema necessidade de abdicção. Abdicar de tudo o que um dia julgou ser o que há de mais seguro, de mais certo, de mais exato, de mais real. Isto tudo vem a cair abismo abaixo; é o homem, pois, que cai abismo abaixo. É que tudo o que julgava ser *o real*, era, na verdade, *o aparente*; tudo o que julgava ser o *saber*, era, na verdade, tão-só *opinião*; tudo o que julgava ser *as próprias coisas*, eram, na verdade, *sombras*. Que fazer, então? Não lhe resta outra decisão: morrer para tudo isto, a fim de regressar à sua essência, que é a essência, aliás, de tudo isto.

A morte, desde esta perspectiva, há de se nos revelar como a plenitude da vida. Cada instante de morte é um instante de regresso; cada instante de regresso, um instante de recordação; cada instante de recordação, um instante de intensificação, de aprofundamento do elo entre os elementos imortal e mortal. Trata-se de uma circularidade infundável que corresponde à intensificação do homem com a sua gênese. Diz-nos Platão que “tanto os vivos provêm dos mortos como os mortos dos vivos” (*Fédon* 72a). Esta atadura de vida e morte, de uma advindo de outra, de outra advindo de uma, caracteriza uma circularidade que precisa ser retomada como instante de vida para levar o homem à sua plenitude. Visto que um tal modo de realização precisa sempre ser retomado, a morte precisará também sempre ser retomada, se se quiser propriamente viver.

Para que morrer? Para viver. Para que viver? Para pensar. Para que pensar? Para vir a se constituir como vivente que consuma a sua essência, isto é, a sua possibilidade de vir a ser o que se é. O modo de ser do homem é o modo de ser de sua possibilidade. Se não vier a consumir uma tal possibilidade, não virá a se realizar em sua plenitude. Plenitude é o despertar para a parte *divina* que há em nós. Esta parte divina é o *pensamento*. Quando o homem pensa - e pensar é pensar a totalidade de todas as coisas desde o seu *princípio* -, desperta para a vigência *real* das coisas; quando não pensa, permanece sob a vigência *aparente* das coisas. Este despertar é, pois, despertar o δαίμων que há em nós, o que quer dizer também despertar o pensamento, que quer dizer despertar a parte divina. Um tal exercício só poderá se concretizar à medida que, simultaneamente, dá-se *convergência e divergência*. Exploremos.

De um lado, a alma precisa convergir com o princípio que lhe é congênito; de outro, precisa divergir da não-congenitura propiciada pelo corpo, o qual por vezes vai de encontro à alma e a impede de se realizar. No primeiro caso, impõe-se a necessidade do diálogo da alma consigo própria; no segundo, este mesmo diálogo precisa divergir de tudo o que lhe é contrário, a fim de que o pensamento alcance sua pureza. Pureza esta que converge com o princípio que lhe é congênito. Sendo o princípio puro, isto é, sendo a essência perfeita e imperecível, o pensamento, ao se realizar, deve fazê-lo de modo que convirja com esta essência. Participando

da essência, o pensamento vem a *sê-la*. É este o sentido da expressão "pensamentos imortais e divinos", constatada no Timeu 90b. Como pode o pensamento tornar-se imortal e divino? Pode apenas na medida em que *já o é* em sua *possibilidade de vir a ser*. Aqui faz-se perceber uma unidade entre o pensar e o seu princípio. O vigor desta unidade é tão radical, que o significado mesmo de pensar nos revela que pensar é pensar o que é imortal e divino. Pelo que pensar não apenas diz respeito a um modo de despertar o imortal-divino que há em nós; mas ele próprio, o pensar, consiste em pensar o imortal-divino. Donde a imposição da convergência e da divergência. Só pode o homem convergir com o imortal-divino (o ser) à medida que divergir do transitório-mundano (vir a ser). Mas precisa fazer isto *no próprio vir a ser*, porquanto se trata de sua condição inescapável. É, então, um modo de, estando no âmbito ordinário, poder *saltar*, pelo pensamento, para o âmbito extraordinário. Este salto configura a sua elevação, a sua transcendência e, assim, a sua *imortalidade*.

Dissemos que um tal modo de se constituir, a saber, a partir do pensamento, caracteriza uma simultaneidade de convergência e divergência. Se, por um lado, a convergência é com a essência, por outro, a divergência é com a aparência. Ocorre que justamente essa essência só pode ser contemplada *solitariamente*, isto é, mediante exercício próprio, muito próprio, de finitude de cada homem, de cultivo do próprio δαίμων. De outra parte, justamente a aparência vigora no âmbito público, no coletivo, entre as multidões. Deste modo, aquele exercício de finitude que é próprio a cada homem em sua própria solidão implicará naturalmente uma divergência do âmbito coletivo. Se há um modo de regressar à essência, de se apartar da aparência, este modo certamente não está no âmbito público e coletivo. No público-coletivo vigora o ímpeto da escuridão da caverna. Caverna é isto mesmo com o que nos deparamos a todo instante na vida dos mortais: seu modo de ser mais habitual e ordinário, sua vida coletiva, suas relações sociais. Se se quer pensar, então o caminho não é esse; antes, só se pode pensar à medida que há um distanciamento disso tudo. Distanciando-se disso, o homem pode ver isso a partir de algo que não isso. Distanciando-se disso, desse âmbito público-coletivo-social, o homem pode ver o público-coletivo-social *como tal*. Não poderá ver um tal âmbito em seu modo de ser senão a partir de um elemento possibilitador de uma tal visão. Este elemento possibilitador é a essência, a qual nos permite ver ela mesma como essência e a aparência como aparência. Sobressalto - acontecimento súbito de transportação, de transcendência, isto é, encontro da Ideia com o homem e, assim, *pensamento*. Pensamento é o elemento revelador de tudo o que é, como é, de tudo o que não é, como não é: revela-nos a essência como essência, a aparência como aparência. Sem o pensamento, vivemos apenas na aparência sem nos darmos conta de se trata de aparência. Trata-se o modo de ser do homem que consiste em estar na

caverna sem saber que está. Sob a determinação desse modo de ser, o homem vem a ser todo caverna. Não somente *está* na caverna, como *é* caverna. Pensamento é, então, salto e sobressalto da caverna para fora da caverna; do abismo para a superfície; da escuridão para a luz. Como?! Desde o mistério resguardado em toda caverna, em todo abismo, em toda escuridão. É pelo fato de não ter a experiência do pensamento, que o homem pode tê-la, assim como é por não saber, que ele pode vir a saber. Novamente: como? Vivendo o mistério como mistério desde o mistério.

Isto que é mistério precisa se fazer ver como mistério, para que o homem, de súbito, desperte para um outro modo de ser. Este despertar para outro modo de ser configura um *já-estar* neste outro modo de ser. É apenas já estando neste modo de ser, que o homem pode ir ainda mais ao seu encontro. “Já estar” neste modo de ser não significa nele “já estar plenamente”; significa, antes, já estar *a caminho* dele. A caminho deste modo de ser, o homem *pode* percorrê-lo, fazer dele uma necessidade de trilha. Mas *pode* somente à medida que assume um tal modo de ser como necessário, como um modo que precisa se intensificar e, assim, ser levado às últimas consequências. Novamente: como? Cultivando o diálogo da alma consigo própria.

Estar a caminho do modo de ser do despertar significa já ter sido por este modo convocado. Prosseguir ou não é tarefa própria a cada homem. Cada homem, em sua experiência própria de vida, tem a sua própria possibilidade de intensificação de vida. Cada homem, assim, encaminha-se para o seu próprio caminho, à medida que assume a tarefa de caminhar, de viver. Viver é sempre já estar a caminho. Mas a caminho de quê? É esta pergunta que pode e que deve ser feita por cada homem em seu caminho próprio e em seu próprio caminho. O essencial, contudo, consiste em efetivamente *saber* que caminho é este que está a ser trilhado e para quê trilhá-lo. Esta pergunta, respondida sob a ótica do saber, já requer um aprofundamento no próprio saber. Desde o saber, o homem vem a saber. Mas é preciso despertar para o saber, para saber que há saber. E este despertar implica já estar no saber, partir dele, constituir-se a partir dele. Trata-se de uma circularidade do próprio princípio, que estando no começo, está no meio e no fim de qualquer acontecimento. Assim, inserir-se no saber implica já um exercício de ter o saber como ponto de partida. Não há meios de “se introduzir por fora”, “pelas beiras”, “um pouquinho”, para depois efetivamente “se conduzir para dentro”. Não. Introduzir-se é conduzir-se já para dentro desde dentro (*intro-ducere*). O que há, sim, é uma *intensificação*, um *desdobramento*, um *aprofundamento* do saber, que só pode ocorrer mediante este *estar-já-dentro do saber*.

O saber sabe *o que é*. Por saber o que é, o saber não erra, não se equivoca, não confunde *o que é* com *o que não é*. Esta constatação é radicalmente essencial, porquanto corresponde à sua essência. Se o saber sabe o que é, este “o que é” é a *essência*, a qual não pode ser confundida com a *aparência*. Ou se sabe, ou não se sabe; ou se pensa ou não se pensa; ou se conhece ou não se conhece. Laborioso exercício de finitude, pois requer uma atenção à tensão de ser e não-ser, de essência e aparência. Em seu modo habitual de ser e de se realizar, o homem não dá atenção a esta tensão. Vive no mundo da aparência e sequer o sabe como aparente. Impõe-se-lhe, aqui, um empenho de transformação, de transfiguração de seu modo de ser e de se realizar. Transformar-se e transfigurar-se tão-só à medida que, de súbito e de sobressalto, ele é conduzido, re-conduzido à sua essência. Como, porém? A partir de *espanto*.

Para regressar à sua essência, isto é, para despertar o seu δαίμων e, assim, atentar para o que há de divino e imortal em sua constituição, o homem precisa ser tomado, atravessado, perpassado por *espanto*. Espanto é o modo de ser do homem no qual vige o princípio, a essência. Espantar-se é, pois, espantar-se com este princípio, esta essência, *aqui e agora*. Espanto é uma sensação, um πάθος, que desperta o homem para o que é e para o que não é, para a essência e para a aparência. Este modo de ser, por sua vez, caracteriza o modo de ser do filósofo. É no diálogo Teeteto que Platão nos dá esta definição, quando nos diz que “esta é a disposição [πάθος] do filósofo: o espantar-se [τὸ θαυμάζειν]. A filosofia não tem outro princípio [ἀρχή]” (Teeteto 155d). O πάθος do filósofo, isto é, a sua disposição, a sua característica, consiste em espantar-se, em admirar-se, de modo que aí, nisto, ao ser tomado por este πάθος, acontece, dá-se filosofia, sendo um tal acontecimento concebido como o *princípio* (ἀρχή) da filosofia, o que quer dizer: o princípio do pensamento. Somente desde e como espanto, o homem pode vir a pensar o princípio a partir do próprio princípio. O princípio da filosofia implica o princípio de tudo o que há manifesto *como* e *desde* filosofia. Trata-se, assim, de um espantar-se com o princípio, o qual atravessa tudo o que se realiza em sua totalidade. Espantar-se com o princípio configura um πάθος, uma disposição, uma dor, que precisa ser assumida como tal, a fim de que o homem venha a saber a razão deste espanto. Insistindo e persistindo neste espanto, o homem estará a pensar o princípio desde o princípio. Deixar-se conduzir por este princípio é tudo de que o homem precisa para consumir a sua possibilidade de vir a ser virtuoso. E este modo de realização que consiste em vir a ser virtuoso significa: é o modo no qual o homem, a partir de espanto, vem a despertar para a essência imortal do que lhe faz pensar. Despertar, desde e como um espantar-se, constitui um πάθος, uma disposição que, sendo assumida como *necessidade* de realização, intensifica o modo de ser do homem a partir da parte que lhe é imortal e divina: o pensamento.

É necessário compreender o significado próprio deste “espanto”. O espantar-se, sendo um *πάθος*, caracteriza movimento súbito de algo incidindo no homem. O espanto de que estamos a falar não é quando, por exemplo, eu estou aqui sentado e, de repente, alguém arremessa um objeto na porta de modo muito intenso, a tal ponto de eu me assustar, de eu me espantar com esse acontecimento inesperado. Não é quando estamos desprevenidos e, de repente, vem alguém e nos dá um susto tal, que nosso coração até acelera. Antes de tudo, o espanto de que fala Platão não é em relação a objetos, a coisas materiais, não é relação a *coisas*, a *pessoas*. Espanto é um *πάθος*, uma afecção que atravessa a alma. Não é um espanto *físico*, portanto, mas *metafísico*, isto é, que transcende o âmbito físico. E uma tal afecção, a qual transcende o âmbito físico, tem de advir, ela mesma, de um âmbito metafísico. Assim, para podermos pensar o significado próprio de espanto, impõe-se para nós a necessidade de pensar o *princípio gerador* do espanto. Se nos espantamos, espantamo-nos com *algo*. No âmbito físico, identificamos este algo como um objeto, uma circunstância, etc. que perpassa o homem. A percepção deste algo é, então, remetida a algo físico que gera uma sensação também física. No âmbito metafísico, portanto, devemos procurar este algo que nos perpassa. Mas, ao procurá-lo, não achamos coisa alguma. É que o âmbito do princípio não se identifica com coisas, com objetos, enfim, com algo designável fisicamente. Neste âmbito do princípio, isto é, no âmbito metafísico, as explicações não se dão assim tão fáceis como se dão no âmbito sensível-físico. É necessário perscrutar, insistir e persistir nisto mesmo que é mistério e que nos convoca para pensar. Caso contrário, permaneceremos sempre na *facilidade* que é o nosso mundo ordinário e das percepções ordinárias. É neste sentido que Aristóteles, de modo lapidar, diz-nos em sua *Metafísica*: “...o conhecimento sensível é comum a todos e, por ser fácil, não é sabedoria” (A, 2, 982a). Isso a que Aristóteles nomeia de “conhecimento sensível” é um modo de dizer: o conhecimento, autêntico conhecimento, verdadeiro conhecimento, *não é sensível*; em sua essência, é *inteligível*. E há algo de curioso neste “conhecimento sensível”: é que, permanecendo tão-só nele, não há como saber que *há outro* que não ele. A única forma de despertar para o *outro modo* – aquele, por sua vez, que é o único verdadeiramente essencial – é a partir de espanto. A partir de espanto, o homem pode, pois, deixar-se conduzir por espanto. Deixar-se conduzir por espanto é deixar-se conduzir pelo princípio do espanto. O homem precisa, então, insistir e persistir neste espanto, isto é, precisa *se espantar com o espanto*, precisa *se espantar com o ter se espantado*. Espantando-se com o espantar-se, o homem se põe a caminho do princípio do espanto, o qual lhe convoca para pensar, para aprender a pensar. Pensar é sempre um exercício de aprender a pensar. Justamente pelo elemento constituinte do pensar – o seu princípio –, um tal exercício requer um aprendizado infundável de remeter ao seu

princípio possibilitador. Pensar, em seu modo radicalmente essencial de realização, é pensar a gênese, a essência, o princípio. Todavia, é-nos e sempre haverá de nos ser misterioso este princípio, porquanto não apenas é o que nos faz pensar, mas o que nos faz viver e o que nos move. No âmbito mais ordinário possível da vida humana, sempre já se deu, sempre já aconteceu este princípio. Mas princípio não diz respeito a *começo*; princípio é o que possibilita não apenas qualquer começo, mas qualquer meio e qualquer fim. Donde princípio exprimir o elemento a partir do qual e pelo qual todas as coisas são e se realizam.

Espantar-se é, pois, espantar-se com este princípio. Contudo, para poder pensar o princípio como princípio, o homem precisa deixar-se conduzir pelo espanto, o que quer dizer: precisa deixar-se conduzir pelo princípio. Trata-se de um modo de agravamento, de intensificação do próprio espanto, o qual, quanto mais se dá, mais precisa sempre retornar, a fim de encontrar a sua proveniência. Este modo de insistência e persistência no espanto é devido a uma razão muito simples e fundamental: é que em nosso modo ordinário de realização este espanto não se dá, não acontece; e isto porque estamos habituados, acostumados e entregues à letargia e ao conforto do que nos *parece* ser tudo o que há para ser. Isto mesmo que nos *parece* ser tudo o que há é o que nos *aparece* como sendo tudo o que há. Cabe-nos, assim, desde espanto, poder ver que o aparecer não é tudo o que há, mas justamente tudo o que nos impede de pensar o princípio de todas as coisas.

I.2.2. Unidade entre alma e pensamento: o diálogo da alma consigo própria

Para que possamos compreender fundamentalmente um tal acontecimento, a saber, do encontro entre ideia e homem e vice-versa, cumpre-nos pensar uma *harmonia de tensão* vigente entre ambos e que reúne ambos. O mais belo dos acontecimentos da vida humana consiste em despertar para esta harmonia de tensão, a qual só se deixa ver à medida que experienciada e, assim, intensificada como exercício da própria finitude, isto é, como exercício de morrer e de estar morto. Mas em que consiste morrer? – Esta é uma pergunta que precisa sempre nos retornar. Morrer é o modo próprio de viver a finitude a partir da infinitude. É, pois, o modo de exercer a imortalidade, *hic et nunc*, no próprio seio da mortalidade. Impõe-se para o homem, com isto, a tarefa de *descobrir a sua própria imortalidade*. E não poderá descobri-la ao longe, apontando-a e referenciando-a como algo distante, como um “assunto” a ser tratado sobre o qual se discorre; antes, só poderá descobri-la aqui e agora, na sua hora mais silenciosa, na hora de todas as horas – na hora do pensamento!

Pensamento é, pois, o que há de imortal no homem, razão pela qual este só chega à plenitude de sua finitude à medida que exerce aquele. Decerto que ele não irá exercer a partir

de seu arbítrio, mas deixando-se conduzir por um espanto, por uma admiração, isto é, por um πάθος que nele desponta e que lhe acomete, o qual, sendo acolhido e intensificado, vem a se realizar em pensamento. Porque não arbítrio, não significa que não haja esforço, empenho, insistência e persistência. É preciso ver a harmonia de tensão em tudo o que é e se realiza. Logo, o modo constitutivo do homem dar-se-á sempre como e a partir de harmonia de tensão, o que implica um encontro, uma colisão, uma relação sempre já vigente e sempre por ser intensificada entre forma e homem. Como intensificar esta relação?

Espanto é aquele elemento, aquele πάθος no e a partir do qual o homem se realiza como tal mediante o pensamento. Espantar-se é espantar-se com a possibilidade de pensar. O pensamento bate às portas. É necessário acolhê-lo. Como? Deixando-se conduzir pela própria força do pensamento, conforme ao seu advento e ao nosso acolhimento, se viermos a persistir nisto. Justamente esta persistência configura uma intensificação de um πάθος, o qual só pode se intensificar no *diálogo da alma consigo própria*. É o significado do verbo “διανοέομαι” (*pensar*) atribuído por Platão no diálogo *Teeteto*. O pensar corresponde, nas palavras de Sócrates,

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

Pensar consiste em corresponder a uma possibilidade sempre já vigente e inerente às nossas almas. Ao exercemos o pensamento, consumamos, em nossa finitude, a infinitude essencial que nos é congênita⁴². Deve-se atentar, contudo, para a compreensão do “si própria” que concerne à alma, quando esta vem a exercer o pensamento. O si próprio da alma consiste na peculiaridade, na *identidade*, no *próprio* que é cada alma, o que também quer dizer: no próprio que é cada homem. Os homens são, por natureza, distintos, de modo que precisam trilhar os seus próprios percursos a seu modo. Esta diferença natural-essencial é proferida nos versos de Píndaro:

Por natureza [φύξ̄] todos diferimos, a vida tendo recebido:
um tem isso, outros aquilo. Impossível um homem ter sucesso

⁴² Daí Hegel vir a proferir, em sua *Ciência da lógica*, que “O remeter do ser *particular finito* ao ser enquanto tal em sua universalidade totalmente abstrata precisa ser considerado como a exigência teórica e até mesmo prática primeiríssima” (HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 92).

em conquistar felicidade completa (Nemeia 7, vv. 54-56)⁴³.

Cada homem, sendo um próprio, precisa se destinar e se constituir de um modo que só a si cabe e compete. Mas para se destinar e se constituir de um tal modo, o homem precisa descobrir qual é e em que consiste o seu modo possível de realização. No caso do exercício do pensamento, o único modo de sua realização consiste em pensar, embora os caminhos para pensar possam variar de acordo com cada homem. Estes caminhos que podem variar não querem designar uma “relatividade” ou “arbítrio” do caminhante, mas dizem respeito àquilo que compete a cada alma em seu próprio desempenho de pensamento. Em última instância, os caminhos do pensar variam de acordo com cada pensante, mas devem levar a um único caminho: aquilo desde o que e em virtude de que se pensa. Múltiplos são os caminhos que levam a um único caminho: o caminho do pensamento que pensa a sua própria gênese. Pensar é pensar o que é; o que é diz respeito ao elemento imortal e congênito a cada mortal, condição possibilitadora de todo pensamento.

Os caminhos do pensamento variam, e variam porque cada alma necessita dialogar consigo própria para exercer o pensamento. Justamente por se tratar de um diálogo consigo própria, a sua trilha só pode ser uma trilha única. O essencial, porém, está no elemento constitutivo de cada trilha única. Tal elemento é comum a todas as trilhas, de modo que faz com que todas para ele convirjam. Convergência dá-se, pois, na diferença. Os diferentes percursos levam a um mesmo fim. Este fim é aquilo por que há o pensar, aquilo que o pensar pensa, aquilo em direção ao que se dá o pensar. O próprio pensar, em seu constituir-se, consiste em um dar-se conta da unidade de si mesmo com a sua essência. Dar-se conta disto somente é possível no diálogo da alma consigo própria. Pelo que pensar consiste em pensar o “si próprio” em seu movimento de constituição. Nada de “eu”, “sujeito” e “arbítrio”. Como, então? Numa *harmonia de tensão* entre *essência* e *pensamento*, entre *ideia* e *alma*.

I.3. Heráclito e Platão sobre o invisível e o visível

É necessário que o pensamento, em seu acontecer, referencie esta harmonia de tensão da qual ele provém e na qual ele se realiza. Trata-se de uma harmonia invisível que possibilita todo visível e toda visão. Esta harmonia é evocada por Heráclito com as seguintes palavras:

⁴³ PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Tradução de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kottler Editorial Ltda, 2018, p. 276.

“Harmonia invisível é mais forte do que a visível” (54DK). De que harmonia invisível está a falar Heráclito? Trata-se da harmonia do *λόγος*.

Λόγος diz a força condutora de todas as coisas, donde tudo provém e para onde tudo retorna. A este *λόγος* é necessário “auscultar”, isto é, deixar-se conduzir por ele de modo que ele convirja com o nosso percurso, com o nosso destino. *Λόγος* é, pois, princípio e, sendo princípio, é o que possibilita início, meio e fim de qualquer acontecimento. Assim como é necessário a este *λόγος* “auscultar”, também é necessário “vê-lo”, não no sentido físico-corpóreo, não com os órgãos sensoriais da audição e da visão; antes, mediante o *pensamento*. Só o pensamento pode ver a harmonia invisível como mais forte do que a visível. É que o pensamento é o elemento congênito ao *λόγος*, de maneira que a manifestação do primeiro implica a presença do segundo enquanto princípio sem o qual o primeiro não se dá. Ver esta harmonia invisível é ser *um* com ela, isto é, *coparticipar* dela *sendo-a*. Isto só o pensamento pode nos proporcionar, pois *sê-la* implica *sabê-la* à medida que se *pensa*.

Como poderá a harmonia invisível ser mais forte do que a visível? Como pode ocorrer uma tal constatação? Dizer esta harmonia invisível significa deixar-se conduzir por ela e, assim, vir a falar desde ela. Para ver e dizer o invisível é preciso fazê-lo desde o próprio invisível. O pensamento é, assim, o elemento que torna visível o invisível. O invisível é aquilo sem o que não há o pensamento. Pensar é pensar o invisível, de maneira a trazê-lo à luz e torna-lo visível. Por isto, tal exercício de trazer à luz e tornar visível, visto que compete ao pensamento, só poderá ser visto pelo pensamento. Nenhum interrogar apressurado e desmedido será capaz de poder ver este âmbito invisível; antes, para poder vê-lo, impõe-se aqui um árduo exercício de paciência, o que significa um árduo exercício de aprender a pensar. A tarefa que aqui se apresenta ao homem consiste em ele se pôr a caminho de um tal aprendizado, mas para que isso ocorra, faz-se necessário que ele se perceba *fora* deste caminho. Só assim poderá se pôr a caminho. Nisso, a saber, nesse pôr-se a caminho do pensar, insistindo e persistindo em um tal caminho, torna-se possível ver a harmonia invisível como mais forte do que a visível. É a própria harmonia invisível que aí vai-se fazendo forte e, como tal, também visível mediante o pensamento.

É a partir do elemento invisível que tudo o que é visível se faz ver. Por ser o elemento essencial donde todas as coisas provém, o invisível deve ser a medida e o parâmetro para se poder dizer as coisas do âmbito visível. Referencia-se, assim, o aparecer das coisas a partir de sua essência, de modo que aí se evidencia a própria força da harmonia invisível, sem a qual nada pode ser visto. Tal harmonia, por seu turno, diz também a harmonia entre essência e pensamento, o qual compete a todos os homens como capacidade de seu modo de ser. E

compete a todos sobretudo porque advém da harmonia invisível e universal que se faz presente em toda manifestação particular.

O pensar, compreendido como uma capacidade humana, é comum a todos os mortais. É o que nos diz Heráclito: “O pensar é comum a todos” (113DK). Mas este “comum” diz uma possibilidade a ser consumada à medida que cultivada. É comum, também, porque o princípio do pensar é comum a todos como a sua força de constituição. Todas as coisas, em consanguinidade com este princípio, realizam-se *desde* e *com* ele e, assim, carregam a sua marca. “Marca” diz um sinal, uma insinuação, uma possibilidade. É necessário, portanto, “ouvir” um tal sinal, de modo a atentar para ele como dele estando faltante, para só então se conduzir à abundância dele. Como sinal, como possibilidade em sua origem, todo pensamento se caracteriza na condição de falta. Contudo, o homem precisa dar-se conta desta falta, isto é, precisa reconhecê-la como tal. Na medida em que tal falta vem a se apresentar como tal, poderá o homem buscar aquilo que lhe falta, isto é, aquele que a própria falta exige para deixar de ser falta. Toda capacidade, assim, exprime uma falta que requer um preenchimento, isto é, uma realização da capacidade em ato e, assim, em contrário da falta: abundância⁴⁴. No caso da capacidade de pensar, o que vem a faltar para levar o homem à sua plenitude é a aproximação com a sua gênese, com o seu princípio. O λόγος, sendo princípio e estando presente em tudo, exprime o elemento mais “próximo” e mais “distante” do homem. Esta distância em relação ao λόγος tem a ver com o fato de que ele, o λόγος, é uma harmonia invisível⁴⁵ e, sendo invisível, solicita ao homem um esforço para vir a pensar além das coisas visíveis.

A harmonia invisível do λόγος requer uma força que corresponda a uma tal harmonia. Tal é a força do pensamento. Sob esta ótica, o pensamento, sendo também do âmbito da harmonia invisível, configura-se tão difícil de ser exercido quanto o λόγος ser ouvido (pois, em última instância, só se pode pensar ouvindo o λόγος; só se pode ouvir propriamente o λόγος à medida que se pensa). A convergência do pensar como o λόγος só se dá por meio de um sobressalto da dimensão meramente visível para a dimensão invisível. Um tal sobressalto é o modo próprio a partir do qual o homem vem a consumir a sua capacidade de pensar. Portanto, o pensar é comum a todos como capacidade, como possibilidade, a qual, não sendo ouvida, cultivada e exercida, permanece no âmbito tão-só da possibilidade. Necessária é a *aproximação*⁴⁶ do homem com o λόγος, para que aí se consume o pensamento. Aproximar-se do λόγος não é outra coisa senão um *reaproximar-se* e, porquanto o λόγος, sendo princípio, já

⁴⁴ Trata-se do mesmo raciocínio que nos apresenta Aristóteles com relação à *potência* (δύναμις) e à *atividade* (ἐνέργεια), tanto no âmbito sensível quanto no inteligível.

⁴⁵ Cf. fr. 54DK.

⁴⁶ Tal como nos diz, sucinta e enigmaticamente, o fr. 122DK do Efésio: “Aproximação”.

sempre esteve presente em toda e qualquer experiência da vida humana. Mas a sua presença, porque não pensada como tal, torna-se ausência. Aqui se impõe para o homem a tarefa de aproximar o distante, de trazer à presença o ausente.

Em seu fr. 72DK, encontramos as seguintes palavras de Heráclito: “Do lógos com que sempre lidam se afastam, e por isso as coisas que encontram lhes parecem estranhas”. O pensar é comum a todos porque o λόγος, antes de tudo, é comum a todos e se manifesta em todos e em todas as coisas. Porque o λόγος se manifesta em todas as coisas, os homens lidam a todo instante com ele. Cada ato da vida humana só pode se realizar a partir deste λόγος, o qual é princípio donde tudo provém, por meio do qual tudo se realiza e para onde tudo retorna. O homem “encontra” o λόγος a todo instante, mas *não sabe* que encontra e, por isso, afasta-se também constantemente deste λόγος. Afasta-se porque não o ouve, não se atém a este λόγος como a força possibilitadora e realizadora de sua vida. Enquanto o homem não ouvir este λόγος, não conhecerá nem a si próprio nem à força primordial que o constitui como tal. Não saberá, pois, falar, caso não saiba auscultar: “Não sabendo auscultar, não sabem falar” (19DK). Toda auscultação permite ao homem conhecer a si próprio e ao elemento que solicita a própria ausculta: o λόγος. Por meio deste exercício, o homem vem a se tornar um com o λόγος, e só aí pode levar a sua finitude à plenitude, pois corresponderá, como vivente mortal, à força imortal que lhe possibilita viver. Com isso, o que lhe era estranho vem a se fazer familiar e visível, de modo a ser a sua habitação própria. O que estava ausente vem a se tornar presente. O que estava distante vem a se tornar próximo. Contudo, nada disto que veio a se tornar a sua habitação própria, presença e aproximação pode permanecer aí como tais, senão como e a partir de um empenho de retomada do exercício do pensamento, isto é, como exercício de ausculta. Auscultando, o homem vem a pertencer e, assim, a obedecer⁴⁷ à força primordial e originária donde todo falar se articula. E, com isto, todo falar, vem a se articular a partir de uma harmonia, da mais forte e mais bela harmonia: a do homem com o seu princípio.

No dizer de Platão, uma tal harmonia invisível se diz *forma originária, ideia* (“εἶδος”, “ιδέα”). Sem forma originária, nada se faz visível. Contudo, não pode forma originária, ela mesma, tornar-se visível a partir da visão sensorial. Uma forma ou ideia jamais poderá ser vista por aí tal como quando vemos um pássaro, uma mesa, uma cadeira. Sendo o que torna visível, ela não é visível, mas a condição invisível de toda visão. Mas quando aqui se fala “invisível”, é necessário compreender isto para além da esfera físico-sensível. Ideia, assim, não é perceptível pelos órgãos dos sentidos, como é o caso do ar, que é invisível e o sentimos

⁴⁷ Conforme corrobora o fr.33DK: “Lei é, também, obedecer à vontade de uma só coisa”.

fisicamente. Não é dessa esfera invisível que estamos a falar. Sendo invisível, ideia só pode se deixar ver pelo pensamento, o qual só pode ser consumado pela alma. Se, por um lado, habitualmente percebemos as coisas do âmbito físicos pelos órgãos sensoriais do corpo, por outro, só podemos apreender as essências do âmbito metafísico pela faculdade de pensar da alma. Pela alma, que também é invisível, a essência invisível vem a ser pensada. Tal essência, em verdade, é tudo o que há para pensar. Sem esta essência, o pensamento não se realiza, quer queiramos ou não.

Tal discussão em torno das esferas visível e invisível é articulada por Platão de maneira primorosa no diálogo *Fédon*, sendo o início de seu desenvolvimento em 78b, indo até 79b. A questão da qual se desdobra o tema é concernente à composição e não composição das coisas. As coisas do âmbito sensível passam por processos de composição, e é esta composição que nos permite percebê-las de tal e qual modo. Além de se comporem, são sempre suscetíveis a decomposição, devido à condição movimental na qual se encontram. De outra parte, há os elementos inteligíveis e não compostos, que são as essências. Estas permanecem sempre idênticas a si mesmas, de sorte que não são suscetíveis a qualquer alteração⁴⁸, tal como ocorre no com as coisas do âmbito sensível.

Coisas compostas (sensíveis); essências não compostas (inteligíveis); umas são percebidas pelos órgãos sensoriais; outras, pelo raciocínio e pelo pensamento, “por serem todas elas invisíveis e fora do alcance da visão” (*Fédon* 79a). Aqui se estabelece, portanto, uma distinção fundamental entre o âmbito do composto e da não composto, sensível e inteligível, não pensável e pensável, visível e invisível. Tudo o que é não composto, inteligível e pensável diz respeito à essência que vigora em toda aparência. Impõe-se para o mortal a tarefa de, estando na condição física e aparente, poder transcender para uma condição metafísica e essencial. Nisto ele encontra a sua plenitude, pois consuma o elemento que lhe é mais próprio – o pensamento – e que é convergente com a sua essência, de maneira a se destinar, no vir a ser, a partir do ser.

Habitual e ordinariamente, o homem só se deixa conduzir pelo âmbito sensível-visível. Tal âmbito o atrai sobretudo porque lhe provoca uma percepção imediata das coisas via órgãos sensoriais. Mas aqui, em meio ao movimento próprio da visão em relação às coisas visíveis, não se vem a constituir “o espantar-se” (*τὸ θαυμάζειν*) necessário ao exercício do pensamento e, portanto, nessa esfera sensível não se tem esforço, o esforço necessário à elevação da finitude humana. É que, como nos diz Aristóteles, a percepção sensível “é comum a todos e, por ser

⁴⁸ Cf. *Fédon* 78c-d.

fácil, não é sabedoria⁴⁹” (*Metph.*, A. 2, 982a10). Tal “facilidade” correspondente à percepção sensível exprime o seu caráter imediato e instantâneo caracterizado sobretudo por um exercício que não requer tanto esforço, como é o caso do exercício do pensamento. Em estando tão somente imerso na esfera sensível, nada vem a espantar o homem, visto tudo ser-lhe demasiado comum, habitual, corriqueiro. Tal ausência de espanto e, portanto, de esforço, faz com que o homem habitualmente já sempre direcione a visão ao encontro das coisas sensíveis-visíveis⁵⁰. O sensível-visível diz o aparecer das coisas, a sua aparência. Esta aparência vigora na vida humana, dá-se a todo instante, de maneira que caracteriza o seu modo habitual e ordinário de realização.

Para além desse modo habitual e ordinário⁵¹, o âmbito invisível, como o próprio nome o diz, não nos é acessível pela visão fisiológica nem por qualquer órgão sensorial. Aqui, de antemão, já se nos apresenta uma dificuldade, uma complexidade, um mistério, em relação ao qual é solicitado ao homem um *esforço*, uma *diligência*, um *labor*, diferentemente do seu modo habitual de constituição. Esforço, diligência, labor – em direção ao que? Simultaneamente, um *sobressalto* em direção ao âmbito invisível-inteligível e um *distanciamento* do âmbito visível-sensível. Sobressalto é de visível-sensível para invisível-inteligível; de igual modo, distanciamento é de visível-sensível para invisível-inteligível. Esta simultaneidade configura um *πάθος*, uma disposição que, se acolhida, pode intensificar o modo de existência humana. Trata-se de uma intensificação por meio do pensamento, o qual, voltando-se para o âmbito invisível-inteligível, permite ao homem *rememorar* a sua essência e dela se *reaproximar*.

Uma questão essencial que se nos apresenta é a seguinte: como poder o homem se pôr a caminho da essência e, assim, vir a saber as coisas? Só poderá na medida em que, pondo-se a caminho, ele está retomando um tal caminho, isto é, regressando a um caminho que, de algum modo, já fora percorrido por ele. Expliquemos.

Quando do espantar-se e, assim, do despertar para a condição essencialmente imortal que habita em si, o homem o faz com vistas a algo que *sempre já esteve nele*. E sempre já esteve porque se trata da essência imortal e imutável que lhe é congênita, a qual, não tendo vindo a

⁴⁹ A edição aqui utilizada (ARISTÓTELES. *Metafísica. Volume II*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005) traduz “σοφία” por “sapiência”. Esta sutil alteração foi feita para preservar a tradução já convencional de “σοφία” por “sabedoria”.

⁵⁰ O “visível”, aqui, diz toda a esfera sensível em toda a sua dinâmica de aparição e ocultação. Mesmo tal “ocultação” vem a se tornar “visível”, porque “sentível” e “perceptível”, como vimos mais acima no exemplo do ar.

⁵¹ O que também quer dizer: “concomitantemente a esse modo habitual e ordinário”, visto que tal modo de viver, conquanto não atente para a sua essência, só pode se realizar desde a essência, de conformidade com ela e, portanto, junto a ela.

ser, sempre foi, é e será idêntica a si mesma. O espantar-se propriamente filosófico não é outra coisa senão despertar para esta dimensão que *é*, simultaneamente a um dar-se conta do que *não é*. Quando se vem a pensar e a conhecer, só se pode vir a pensar a conhecer *o que é*, pois só *o que é* é apreensível pelo pensamento e, de igual modo, só o pensamento pode apreender *o que é*. Em nosso modo de ser habitual, não exercemos o pensamento, porquanto nos agarramos à aparência, a qual nunca é, por sempre vir a ser. Pôr-se a caminho da essência consiste em regressar àquela condição de anterioridade que foi, continua a ser e será de tal e qual modo – isto é: imortal e imutável.

Visto que a atividade cognitiva consiste em retomar este elemento imortal e imutável, um tal empenho se caracteriza por um reconhecimento do que sempre já foi e nunca veio a ser. Precisamente este elemento que *sempre já foi* é a essência congênita à alma humana⁵². Sendo-lhe congênita, significa que sempre esteve nela, embora o homem não se dê conta disso. Assim, tal essência não é evocada e descoberta porque o homem, nesse caso, não é atravessado pelo πάθος do espantar-se e, com isso, não desperta para essa dimensão que nele está presente. Trata-se de uma presença que, não sendo descoberta, torna-se ausência. Pensar e conhecer são, assim, atividades que constituem um regresso à morada própria do humano, isto é, ao seu elemento mais próprio, que o constitui enquanto tal. Pensamento e conhecimento se configuram como recordação da unidade entre essência e alma.

Quando aqui se fala de unidade entre essência e alma, quer-se subentender com isso uma harmonia presente em ambas, a qual só pode acontecer desde e como tensão. Harmonia de tensão designa o esforço requerido para que o homem possa se reconduzir à sua essência. Trata-se de uma confrontação com o seu mundo habitual, com o mundo da aparência. Confrontar-se com este mundo implica já estar sob o ímpeto de um πάθος, o πάθος do espantar-se, que provém de um elemento que não este mundo. Tal outro elemento que não se situa na esfera sensível se configura como a esfera inteligível. É a manifestação do inteligível no sensível que provoca o espantar-se no homem. Como?! O real não é isto que sempre fora experienciado e percebido como real? Esta dimensão sempre já dada e experienciada não é tudo o que há? O homem só pode aqui se espantar à medida que há um confronto, uma tensão entre o visível-sensível e o invisível-inteligível. De súbito, este mundo onde sempre ele viveu, o qual sempre lhe pareceu o mais seguro e confiável, desmorona, esvai-se, de maneira a não mais lhe assegurar nada, por não lhe parecer suficiente e autossuficiente. É o instante em que a caverna faz-se ver *como* caverna. Mas para que a caverna possa se fazer como tal, é necessário a presença de outro

⁵² Cf. *Mênon* 81c-d.

elemento que não ela mesma, o qual, em uma tensão com a caverna, sobressai-se em sua diferenciação essencial. Aqui o homem é como que provocado e convocado por este elemento diferente. Nele, um tal elemento se faz πάθος, isto é, afecção, disposição, de tal modo que vem a tomá-lo, atravessá-lo, perpassá-lo.

Tal πάθος proveniente da esfera invisível é o que efetivamente causa espanto, e este espanto é devido ao próprio caráter invisível e misterioso de uma tal força. Espantar-se é dar-se conta de uma presença incômoda, angustiante e dolorosa. Trata-se da patência de um πάθος que nos convoca a despertar para a essência. O necessário aqui é insistir e persistir neste πάθος, nesta dor, pois consiste na dor que faz e perfaz a finitude a partir da infinitude. Em verdade, este πάθος, esta dor há de se revelar como a presença da morte na própria vida. É a morte que aí se faz dor no homem, à medida que dele se apodera e lhe convoca a morrer. Então, de sobressalto, o homem vem a descobrir que só há vida na morte. Como assim?

A morte, como acontecimento de renascimento da vida, significa o advento do pensamento. Pensar à medida que se morre – isto constitui a plenitude da vida finita e mortal. É o que nos ensina Sócrates no diálogo *Fédon*, ao se referir ao exercício por excelência dos filósofos como uma aspiração “a morrerem e a estarem mortos”⁵³. Os filósofos são aqueles que morrem para pensar e pensam para morrer. E em que consiste pensar e morrer senão em um recordar a força originária da vida humana? Ao se lançar na morte, o homem reconduz-se à sua essência, de modo a viver desde ela e para ela. Recordar, sempre que possível, esta essência, é a tarefa que para ele aí se impõe como a mais essencial de todas, pois é a única que o leva à plenitude de sua finitude. É mediante uma tal inserção neste empenho que a própria finitude vem a se mostrar como tal. Para se poder ver a finitude como tal, o vivente finito e mortal só poderá fazê-lo por meio de uma correspondência à infinitude. A finitude em sua infinitude, o visível em sua essência invisível. Não sendo assim, isto é, não despertando para esta dimensão essencial, a finitude na qual já estamos sempre imersos não vem a se evidenciar como tal e, com isto, tomamos tudo o que é aparente por essencial, de maneira que nem o aparente nem o essencial se evidenciam como tais. De outra parte, ao nos propormos a pensar a infinitude, jamais podemos esquecer que o que está sempre em questão é a sua unidade com a finitude, de tal maneira que não podemos incorrer no equívoco de conceber que *importa mais* a dimensão da *origem* do que a dimensão *originada*. Tal é a advertência da seguinte antístrofe presente no coro da tragédia *As bacantes*, de Eurípides:

⁵³ Cf. *Fédon* 64a.

Sabedoria [σοφία] não é a do sábio [σοφός] que para além da órbita do que é mortal [θνητός] pensa [φρονεῖν]. A vida é breve: quem o alongado visa, nem o próximo alcança. Para mim, tal o viver de desatinada e desaconselhada gente (*As bancantes*, vv. 395-401)⁵⁴.

É necessário *pensar* (φρονεῖν) a finitude e a mortalidade em sua própria órbita, sem incorrer na desmedida de sair da justa medida de uma tal órbita. O sair desta órbita implica tanto o sair da esfera terrestre própria a todo mortal como o estar nela, nesta esfera terrestre e, no entanto, não atentar devidamente para o que ela é. O *sábio* (σοφός), portanto, é aquele que atenta para a sua própria finitude, para si mesmo como *mortal* (θνητός) sem negligenciar as coisas infinitas e imortais. Nisto consistirá a sua *sabedoria* (σοφία).

Essa natureza dual do reconhecimento do que é a aparência e a essência, a finitude e a infinitude, é o que caracteriza a harmonia de tensão. Despertar consiste em sempre, desde tensão, experienciar uma tal tensão entre aparência e essência, visível e invisível, sensível e inteligível, finitude e infinitude. A experiência desta tensão logo vem a se tornar uma experiência de harmonia de tensão, pois, ao dar-se conta deste elemento tensional, o homem o acolhe e se reconduz à essência de que provém. Esta recondução é uma recordação da união originária entre forma e alma. A alma é a parte do homem capaz de reconduzi-lo a tal essência. Por isto, quando ele não excita a sua alma devidamente por via do pensamento, deixa de se exercitar também finitamente. Em questão está o exercício segundo o qual, desde e como alma, o mortal pode viver a tensão entre ele próprio e sua essência. Mas por que tensão? Porque, na condição finita e corpórea que lhe é dada, tratar-se-á sempre de um confronto entre a alma e o corpo, entre a ignorância o saber.

Para se reaproximar da essência, o homem precisa fazê-lo desde a própria essência em seu confronto com a aparência. Mas ele está, a todo instante e sempre, na aparência e no vir a ser, de sorte que isto também o constitui e, assim, diz respeito a uma condição da qual ele não pode escapar. Isto significa que se quisermos exercer o pensamento, aqui e agora, na aparência e no movimento das coisas, precisamos sobressaltar e nos transpor para outra condição, também aqui e agora. Trata-se de um transcender a aparência *na* aparência; de um estar na aparência e, nisto, poder ver algo que não apenas ela. De que modo? Na medida em que, à aparência, antepõe-se a essência; ao corpo, a alma; à ignorância, o saber.

⁵⁴ EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra, 2011, p. 31. Os destaques em grego são nossos. Alteramos a tradução de “φρονεῖν” por “razoa” para “pensa”, a fim de preservar certa homogeneidade terminológica em nossa reflexão.

Se, por um lado, *auscultar* é o meio pelo qual o homem vem a contemplar o princípio de todas as coisas, por outro, *recordar* exprime também o meio pelo qual o homem pensa a essência. Recordar é, assim, recordar a própria essência desde ela mesma. “Desde ela mesma” não implica uma passividade do homem, mas um deixar-se conduzir a partir de um *aceno* da essência. Ouvir, ater-se, corresponder a um tal aceno é o que caracteriza o consumir-se da recordação e, então, do pensamento. Recordar consiste em poder ver a força invisível que está por trás de tudo o que é visível. Consiste em, desde um espantar-se, dar-se conta de um elemento que *sempre já esteve aí*, para o qual o homem *nunca havia atentado*. Pelo que recordar caracteriza um movimento de tornar presente o que se encontra ausente. Tal ausência é uma ausência de presença, visto já estar sempre aí e, no entanto, não ser vista como tal. Trata-se da harmonia invisível, a qual, sendo mais forte do que a visível, é a condição de as coisas se fazerem visíveis. Atentar para esta harmonia exige o exercício do pensamento, o qual se harmonia com a sua essência. A harmonia invisível é também a harmonia do pensamento com a sua essência. É somente no e pelo pensamento que se torna possível ver uma tal harmonia, de modo que esta se constitui à medida que aquele se realiza. O pensamento tanto pensa a harmonia que sempre *já é* quanto dela coparticipa de maneira a ser *um* com ela. Desde a harmonia, o pensamento coparticipa e é também harmonia. Tal é o que se pode caracterizar como o ofício do filósofo, a saber, aquele mediante o qual ele pode contemplar a essência em si mesma e, com isto, ver toda a aparência sob a vigência da essência. Filósofo é, pois, esse intermediário, esse médium entre a harmonia invisível e a visível. Intermediando assim, ele pensa a conjuntura de ambas, isto é, a tensão primordial sem a qual homem algum vem a se constituir.

I.3.1. Heráclito (fr. 115DK) e Platão (Carta VII 341c-e): Da alma em sua dinâmica de autointensificação

Diz-nos Heráclito que “Da alma é um *lógos* que a si mesmo se aumenta” (115DK). O que se está a mostrar e a resguardar nessa sentença? Antes de tudo, *alma* diz aí *vida*, pois corresponde ao que anima e dá movimento aos corpos, de modo que sem ela, nada há que possa se constituir em sua dinâmica de vivência e realização. Mas *vida-alma*, o que propriamente é isto? A passagem nos responde: é um *λόγος* que a si mesmo se aumenta. “*Λόγος*”, por sua vez, que diz *princípio* a partir do qual todas as coisas se constituem, no qual todas vigoram e para o qual todas retornam em sua natureza cíclica, ora fazendo-se visível, ora se ocultando como mistério invisível. É desde este *λόγος* que os homens se realizam enquanto tais e, por ser assim,

já sempre o “ouviram” sem mesmo ter se dar conta de uma tal “audição”⁵⁵. Trata-se da anteposição primordial a partir da qual é possível o pôr-se de toda posição, o realizar-se de toda realização. Por isto, isto é, por se tratar de uma anteposição primordial, o λόγος já sempre se manifestou na vida humana, conferindo-lhe vigor de intensificação.

Há de se compreender o λόγος em sentido universal manifestando-se particularmente, assim como a alma universal em correspondência com as almas particulares. É assim, pois, que o fragmento em questão nos evidencia a alma-vida como “um λόγος que a si mesmo se aumenta”, ou seja, em sentido universal e em sentido particular. Para que as vidas finitas possam se intensificar, faz-se necessário que coparticipem da vida infinita; do mesmo modo, a intensificação do λόγος na finitude coparticipa da infinitude intensificadora do λόγος universal. É ainda necessário compreender que “vida-alma” e “λόγος” não dizem “duas coisas” distintas e separadas; trata-se, antes, de uma unidade originária tão radical, que só nos é possível dizer “ψυχή” à medida que compreendemos, neste dizer, “λόγος”. O λόγος da ψυχή implica a ψυχή do λόγος, de tal maneira que o intensificar-se do λόγος é um intensificar-se da ψυχή e vice-versa. Mas que modo de intensificação é este? O que significa uma tal intensificação?

O fragmento 115DK que trouxemos à tona pode ser lido em consonância com o 45DK, em que nos é concedido um caminho possível para pensarmos os “limites” da alma a partir da profundidade “ilimitada” do λόγος: “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo λόγος possui”. Os limites da alma não são encontráveis, porquanto – lembremo-nos do fr. 115 – ela possui “um λόγος que a si mesmo se aumenta”. Em sua dinâmica de intensificação do λόγος que lhe é inerente, a alma percorre múltiplos caminhos, mas esses múltiplos caminhos levam a um único caminho, visto que *tudo é um* (ἐν πάντα εἶναι)⁵⁶. Assim, os limites da alma, ainda que o homem percorra “todo o caminho”, só podem se deixar ver a partir da sua proveniência ilimitada. Esta, por seu turno, vem a nos mostrar todo limite da alma em seu movimento de irrupção subitânea e instantânea de si para consigo mesma, isto é, de extrapolação de si própria e, com isto, de intensificação do seu λόγος.

Desconhecemos os limites da alma porque já estamos sempre e a todo instante imersos em sua infinitude sem limite. Este aspecto sem limite nos convoca a pensar em que consiste o exercício da finitude humana mediante o λόγος que lhe é próprio. Tratar-se-á, pois, de um cultivo de “escuta” ao λόγος ilimitado em convergência com todo limite que se apresenta ao homem. Tal limite sempre vem a se apresentar ao homem como uma solicitação de ultrapassagem e transcendência. Só assim o homem poderá se constituir de maneira a ouvir e a

⁵⁵ Cf. fr. 1DK.

⁵⁶ Cf. fr. 1DK.

corresponder à sua gênese primordial, a qual lhe encaminha para o ilimitado de si mesma em uma dinâmica da intensificação do seu λόγος. O fato de o λόγος da alma ser de uma profundidade tal que é ilimitado, o seu advento, enquanto manifestação instantânea, somente poderá ocorrer de modo súbito. A alma, assim, intensifica a si própria à medida da intensificação do λόγος em sua dinâmica subitânea. Cumpre ao homem estar à espera deste λόγος, o qual irrompe de modo inesperado. É o sentido do que nos testifica Heráclito no fragmento 18DK: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso”.

Toda dinâmica de intensificação se configura como *salto*, porquanto corresponde ao advento sempre inesperado do λόγος. Há que se cultivar “ouvidos”, a fim de que, em ouvindo o λόγος, o homem possa pôr-se a caminho e à espera do inesperado. Este “ouvir” o λόγος implica corresponder à força geradora de todas as coisas, da qual o homem coparticipa para vir a ser o que é. Para exercitar-se finitamente, isto é, racionalmente, conforme e de acordo com o λόγος que lhe é inerente, o homem deve atentar para a presença de ausência de uma força antecipadora e possibilitadora de todo e qualquer horizonte de sentido e, portanto, de ação da vida. Esta força faz-se presente em sua ausência porque já sempre se antecipou e, em razão disto, também já sempre se resguardou em seu antecipar-se. Visto dar-se assim um tal resguardo instantâneo e subitâneo da gênese universal, toda e qualquer constituição particular e finita precisará corresponder a uma dinâmica inexaurível de autointensificação. Trata-se, pois, da autointensificação da vida-alma a partir do seu λόγος e do λόγος a partir da sua vida-alma – dinâmica de cultivo de escuta e espera ao inesperado.

Ao se referir à filosofia como um saber que não pode ser transmitido aos homens tal como os outros saberes, Platão nos recorda a razão desta peculiaridade do saber filosófico, de maneira a evocar o caráter inesperado e luminoso que brota na alma à medida que esta se põe a caminho e à espera do inesperado. Suas palavras são as seguintes: “Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria” (*Carta VII* 341c-d). Porquanto o caminho do saber filosófico se apresenta como infundável, o homem necessita empenhar-se também de maneira infundável, a fim de que possa corresponder à exigência do saber que aí se impõe. Deve, portanto, insistir e persistir em um modo de ser que é o da busca e da conquista: uma busca que tão logo conquista o que busca, imediatamente retorna à condição de carência daquilo que é buscado, de modo a lançar a alma humana em um movimento cíclico. Inserir-se neste movimento circular implica uma tarefa penosa, de concentração e paciência. Habitual e ordinariamente, já estamos sempre lançados

na desconcentração e na impaciência. Por isto, a primeira pergunta que aqui pode surgir é: por que e para que empenhar-se com vistas a uma tal busca?

A dinâmica de circularidade da alma que intensifica a si própria em correspondência à exigência do saber filosófico precisa advir já *de dentro* deste saber. Caso contrário, as perguntas colocadas acima partirão de uma perspectiva alheia à filosofia e, por ser alheia, intenta contra a sua integridade, ao lhe exigir uma “finalidade”, que não a da própria consumação do saber enquanto tal. É que a finalidade da filosofia está no próprio filosofar. A vida filosófica é, pois, a finalidade da filosofia. É o sentido das palavras de Aristóteles na *Metafísica*, quando, ao se referir à filosofia, diz-nos que “o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível” (*Metph.*, A. 2, 982b). Do ponto de vista filosófico, portanto, a autointensificação da alma só se dá em conformidade com a busca pelo saber e conhecer cujo *fim* (τέλος) é o próprio saber e conhecer. Para se pôr a caminho e à espera do λόγος inesperado, impõe-se para o homem a exigência de inserção numa dinâmica de circularidade inesgotável. Esta circularidade, que é uma circularidade da alma em sua busca pelo saber e pelo conhecer, configura-se como inesgotável sobretudo porque corresponde à própria natureza do saber e do conhecer, a qual é essencialmente inesgotável e misteriosa. Desta busca inesgotável advém uma fadiga, um cansaço, um esgotamento. Trata-se do esgotamento próprio aos limites da finitude humana. Que fazer, então?

Cumpra ao homem o acolhimento de sua constituição finita a partir da infinitude primordial desde a qual ele se constitui. Será precisamente nesta fadiga, neste cansaço e neste esgotamento que poderá brotar uma luz na alma – a luz de que fala Platão, a qual se alimenta a si própria. Esta tarefa compete a poucos mortais e, por esta razão, Platão profere a seguinte advertência: “É preciso indicar a essa gente que todo o assunto exige trabalho, e que no trabalho vem a fadiga” (*Carta VII* 340b). Fadiga tal que vem a retrain aqueles que não estão aptos a ouvir o λόγος, mas que, por outro lado, vem a atrair aqueles que para este mesmo λόγος têm ouvidos. Esta atração, por sua vez, implica deixar-se conduzir pelo ímpeto de uma busca infundável, para só então, “depois de muitas tentativas”, isto é, insistindo e persistindo em uma dinâmica circular de autointensificação, “com a convivência gerada pela intimidade”, ou seja, a intimidade da alma com a sua essência, irromper uma luz “que nasce na alma e se alimenta a si própria”. De que natureza é esta luz e em que consiste o seu nascer?

A luz (φῶς) diz o princípio desde o qual a alma percorre o seu caminho pelo saber, pelo qual ela se orienta em seu buscar e ao qual ela se direciona com a *finalidade* (τέλος) de sua conquista. Poderemos designar esta luz de λόγος *eidético*, porquanto é princípio de toda

racionalidade que se manifesta como forma originária de todas as visibilidades. Em virtude de esta luz ser princípio e, assim, fazer-se presente em início, meio e fim de qualquer percurso, ela se caracteriza essencialmente por já estar sempre anteposta a todo empenho da alma. Assim, o *nascer* (γίγνομαι) da *luz* (φῶς) na *alma* (ψυχή) exprime um *renascer* oriundo de sua anteposição, de modo que o seu acontecimento luminoso implica uma autointensificação de si mesma enquanto aquilo que já sempre esteve presente, mas que, não tendo sido cultivada verdadeiramente, tornou-se ausente. Contudo, à medida que o homem atenta para esta presença luminosa como uma presença de ausência, isto é, como uma presença invisível que até então permanecia desconhecida, a sua nascividade se dá *hic et nunc*, de maneira a se autointensificar e manter a alma em uma dinâmica de circularidade, em que, quanto mais ela se lança no ilimitado da essência de que ela é congênita, tanto mais ela quer para aí retornar e permanecer. O seu lançar-se e retornar se deve ao fato de que a luz que nela nasce e se autointensifica não permanece fixado somente em seu caráter luminoso. Pelo contrário, a autointensificação da luz só pode se dar à medida que a alma, em seu mover-se em direção à essência, também conflui para esta autointensificação. Portanto, quando nos referimos à luz essencial que na alma nasce e “se alimenta a si própria”, está em questão uma convergência da alma com a luz e da luz com a alma, de tal modo que ambas vêm a constituir uma unidade.

Tal unidade da alma com a luz que nela nasce e renasce consiste na sua similitude com a própria luz. Sem essa similitude, alma e luz não vêm a convergir. Em razão de essa similitude se apresentar como uma congenitura e, portanto, já estar sempre em vigor, o instante em que a alma passa a ver a luz *como* luz é o instante em que a própria luz, em sua dinâmica de autointensificação junto à alma, confere-lhe visão e elevação. A autointensificação que desta visão e elevação advém consiste na plenitude da finitude humana em uma unidade com a infinitude de que ela provém.

I.4. Εἶδος καὶ μέθεξις: forma originária e coparticipação

Despertar o δαίμων que há em si implica despertar para a vida que só é possível no supremo exercício de sua finitude: morrendo e estando morto. Trata-se do despertar no espantar-se com o mistério originário de todas as coisas, o qual, por intermédio do δαίμων, evidencia-se *como* mistério e, com isto, provoca e convoca o homem ao pensamento. Tal mistério, por sua vez, diz respeito àquilo que Platão chama de *ideia* ou *forma*, o que no grego, já dissemos, diz-se εἶδος ou ἰδέα.

Pela palavra “εἶδος”, compreende-se *forma originária*. Forma, aqui, é originária porque dá origem às coisas tornando-as *visíveis*⁵⁷. Εἶδος, como forma originária, não pode ser compreendida como coisa, como forma física, como algo a que possamos fazer referência tal como fazemos com as coisas do mundo físico. Como forma originária, εἶδος é a forma de toda a multiplicidade de formas materiais e visíveis e, por isso, é a essência imaterial e invisível que possibilita a visão de qualquer materialidade. Assim, sua manifestação não pode ser pensada sob a ótica de uma manifestação de um fenômeno físico. Não se pode apontar para uma ideia; não se pode referenciar o “início” do seu surgimento espaço-temporalmente. É que ideia não se localiza em espaço algum, nem se desdobra em tempo qualquer, embora em todo espaço e em qualquer tempo sua presença já tenha sempre se antecipado⁵⁸. Contudo, aqui também não se pode apreender a sua presença como uma presença física; antes, é a presença pensada essencialmente e, por esta razão, ela é a condição de qualquer presença que possa se fazer visível, pois se trata de presença de todas as presenças. Conquanto o vigor de sua presença já sempre tenha acontecido, para pensarmos um tem acontecimento é necessário atentarmos para a simultaneidade de sua ausência. É na ausência de qualquer referência física e material que podemos remeter à verdadeira presença metafísica e imaterial da ideia. Só assim conseguimos pensar radical e filosoficamente a essência de todo aparecer e de todo realizar-se.

Aquele parâmetro a partir do qual o homem realiza as suas ações, o qual lhe permite fazer isto ou aquilo *segundo a natureza* (κατὰ τὴν φύσιν) – tal como vimos no *Crátilo* –, é nomeado por Platão de εἶδος. Tomemos por referência, agora, uma passagem do diálogo *Parmênides*, decisiva para a compreensão da assim chamada “teoria das formas”. Diz-nos Platão que “estas formas permanecem na Natureza como paradigmas⁵⁹, e as outras coisas parecem-se com elas e são semelhanças delas; e a participação das outras coisas nas formas não é senão assimilarem-se a elas” (*Parmênides* 132d). Assim, *as formas* (τὰ εἶδη), permanecendo na *natureza* (φύσις) como *paradigmas* (παραδείγματα), caracterizam a causa, o princípio a partir do qual o homem vê as coisas de tal e qual modo. São, portanto, o elemento sem o qual

⁵⁷ “Em contraste com o fluxo incessante dos fenômenos, que entram e saem do campo de nossa visão, as idéias seriam as estruturas que, invisíveis, dariam visibilidade tanto à visão, como a suas visões” (LEÃO, op. cit., p. 194).

⁵⁸ Fundamental, nesta linha de interpretação que aqui seguimos, é o que nos diz Mário Ferreira dos Santos: “Por um vício natural do espírito humano, cujo esquema tem uma base muito mais profunda na nossa experiência vital, tendemos, naturalmente, a substancializar as coisas, para dar-lhes uma firmeza que as sustente. É natural que, por um pensamento filosoficamente incipiente, procurassem alguns dar às formas uma substancialidade qualquer, mesmo de grau intensamente fraco, considerando-as, assim, como algo com uma estrutura ôntica limitada. Daí a necessidade de colocá-las em um lugar, o que já revela debilidade filosófica. Jamais o pensamento platônico se pode confundir com esse pensamento vulgar. Considerar como tal a concepção de Platão, é um modo de caricaturizar a sua filosofia” (SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia da Crise*. São Paulo: É Realizações Editora, 2017, p. 86-87).

⁵⁹ Na tradução consta “modelos”; no original consta “παραδείγματα”. Optamos por “paradigmas” (Platão. *Parmênides*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 42).).

não há qualquer realização humana. E como as realizações humanas dizem respeito a um *ver* – pois o homem é o vivente que vê e, ao mesmo tempo que vê, contempla e racional o que viu –, sem as formas o mundo e as coisas não aparecem, não se fazem visíveis. As ideias não são coisas nem conceitos; são, antes, a possibilidade originária de toda coisa e de todo conceito⁶⁰. As ideias também não são “objetos”, como se nós, na condição de “sujeitos”, apreendêssemos, subjetivamente, a objetividade de seu ser⁶¹. É necessário, assim, compreender as ideias para além dos “nomes”, pois são elas a condição de todo e qualquer nomear. Se, como vimos, um λόγος já sempre se deu para que o homem se constitua como vivente racional, isto se deve à presença do mistério originário das formas, que já sempre se antecipou na vida de todo mortal. Cumpre ao mortal o reconhecimento deste mistério como mistério, a fim de que possa se reconduzir e coparticipar deste mistério sabendo de uma tal coparticipação. O que significa, porém, esta coparticipação?

No grego, “coparticipação” se diz “μέθεξις”. A palavra vem do verbo “μετέχω”, que é constituído pela preposição “μετά”, no sentido de *com, junto com, junto a*, + “ἔχω”, no sentido de *ter, possuir, manter, conter, segurar*. Donde μέθεξις nos dizer *coparticipação, consanguinidade, compartilhamento*, de maneira que “coparticipar” poderá traduzir “μετέχω” designando as realizações do âmbito sensível que tomam parte do âmbito essencialmente inteligível das formas⁶². Os objetos sensíveis, por *coparticiparem* das formas inteligíveis, realizam-se à medida que as *imitam*. As realizações da esfera sensível-visível só podem assim se concretizar porque coparticipam da esfera inteligível-invisível, razão pela qual uma coparticipação já sempre aconteceu, para que o mundo, as coisas, o homem se realizem. Este mistério sempre presente das formas originárias na natureza é o que possibilita ao homem agir

⁶⁰ Cf., nesta direção, NATORP, Paul. *Parmenides*. In: *Platos Ideenlehre – Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921, p. 222.

⁶¹ Neste sentido, dirá Lebrun: “O que as Formas têm em comum com as coisas percebidas pelo olho é *somente* o fato de que elas também devem ser *iluminadas* para aparecer. Platão não sugere que Formas e coisas sensíveis sejam espécies do gênero ‘objeto’. A própria palavra ‘objeto’, sem dúvida indispensável aos tradutores, exprime imperfeitamente os plurais neutros (como *noetá*) de que Platão se utiliza para designar os ‘inteligíveis’. É o saber de estilo cartesiano que domina e possui os ‘objetos’” (LEBRUN, Gérard. *Sombra e luz em Platão*. In: NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 25).

⁶² Outras terminologias que Platão utiliza para expressar a teoria da “coparticipação” são “παρουσία” (copresença) e “κοινωνία” (comunhão, comunicação) – daí lermos no *Fédon* o seguinte comentário: “E se, para justificar a beleza de alguma coisa, | alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença [παρουσία] ou comunicação [κοινωνία] daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar” (*Fédon* 100d). Ainda no *Fédon* (101c-102b), outros termos equivalentes que dizem “coparticipação” são encontrados, como “μετάσχεσις”, “μετάληψις”. Para uma melhor compreensão do tema, cf. FUJISAWA, Norio. *Échein, Metéchein, and Idioms of 'Paradigmatism' in Plato's Theory of Forms. Phronesis*, Vol. XIX (1974). pp. 30-58; assim como IGLÉSIAS, Maura. *A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis?* In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

de conformidade com a natureza (*κατὰ τὴν φύσιν*) e, assim, corresponder a um princípio que lhe é congênito e que perpassa todos os âmbitos de sua experiência.

A correspondência ao *princípio eidético* é o que caracteriza o homem como vivente racional. Por isto, para lançar-se e constituir-se no mundo como tal, o homem precisa já ter sempre correspondido e coparticipado deste princípio, de modo a rememorá-lo, *segundo a natureza*, em todas as suas ações e realizações. Tendo em vista o fato de que os homens, em geral, não se dão conta deste princípio como aquilo desde o que eles agem ou deixam de agir, faz-se necessário pressupor que haja níveis, isto é, graus de intensidade de correspondência, de coparticipação e de reminiscência. Tais níveis e graus se situam entre os horizontes de saber e não-saber. A plenitude da vida humana consistirá, assim, no exercício de sua finitude como e a partir da reminiscência em coparticipação com o que é divino.

I.4.1. Idéia: tensão ontológica e acontecimento unitário de luz e escuridão

Sendo o princípio a partir do e com o qual podemos ver as coisas de tal e qual modo, e sendo o “ver” o modo de realização por excelência do homem – porquanto não se trata apenas da visão físico-fisiológica –, as formas originárias exprimem o uno possibilitador das ações múltiplas. Nesta direção é que nos conduz a pensar a passagem do *Fédon* 100d: “...é só pela beleza em si que as coisas belas são belas”. A experiência das ações e coisas belas, da ótica que desponta em nós da beleza, diz respeito a uma correspondência da esfera finita com a esfera infinita, das realizações particulares com o princípio eidético e universal, do uno com o múltiplo⁶³.

Remetendo à passagem do *Fédon* 100d, de acordo com a qual “é só pela beleza em si que as coisas belas são belas”, podemos dela extrair um questionamento fundamental: o que possibilita que uma coisa ou uma ação seja o que ela é? Por exemplo, o que possibilita que uma coisa ou uma ação sejam belas? Ao colocarmos esta pergunta, queremos saber o seguinte: qual é o princípio a partir do qual é possível falarmos do que é belo? As coisas deste mundo sensível só podem se tornar visíveis como belas porque há a beleza em si, a qual não é visível, mas permite que as coisas belas se tornem visíveis. A beleza em si, portanto, a partir da qual as coisas belas se evidenciam como tais, não pode ser confundida com coisas e ações belas, quando, como, por exemplo, digo que “aquela ação de fulano foi bela” ou que “aquele animal é mui belo”, pois estes enunciados se identificam com o âmbito visível-sensível, ao passo que aquele princípio é essencialmente invisível-inteligível. Quando falamos, assim, da idéia da

⁶³ “A beleza está para as coisas belas como o universal está para o particular e como o uno está para a multiplicidade” (TRABATTONI, Franco. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012, p. 87).

beleza, o que está em questão é sempre o princípio possibilitador de toda e qualquer *aparição* de coisas e ações belas. A *ιδέα*, concebida sob esta ótica, é o princípio de iluminação, pelo que nada tem que ver com a concepção ordinária segundo a qual uma “ideia” se encontra “em nossa cabeça”, no sentido de que seria possível “ter uma ideia”; antes, porque *ιδέα* é princípio, é ela que, em verdade, à medida que nos atravessa, que vem a nos ter, concedendo-nos visão a tudo o que é visível. Os objetos visíveis que percebemos só podem assim se manifestar porque participam de uma *ιδέα* invisível, que é condição de toda visibilidade. Toda *ιδέα* é, em si e por si, perfeita, nada lhe falta. Por isso, para Platão, nunca se pode perder do horizonte as ideias, pois elas são o paradigma, o parâmetro a partir do qual o homem deve se guiar para buscar se realizar em sua máxima plenitude. Donde todo empenho finito de realização coincidir sempre com um voltar-se para o âmbito eidético-infinito, de modo que a consumação da finitude implica uma necessária unidade com a infinitude de que a própria finitude provém.

É necessário também compreender que, para Platão, dentre as formas originárias, a forma que é mais elevada coincide com a do *bem* (“ἀγαθός”), tal como constatamos n’*A República* 505a: “... já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências [...] para ela é que a justiça e as outras virtudes se tomam úteis e valiosas”. Mas em que consiste dizer que a *ideia do bem* (“τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα”) é a *mais elevada* (“μέγιστον”) das ciências (“μάθημα”)⁶⁴? Consiste na compreensão segundo a qual todas as ideias convergem, enquanto princípio das ações e realizações, para uma só ideia: a ideia do bem. Trata-se da finalidade de todas as ações e, por isto, da convergência entre as ideias que possibilitam as ações. Não se pode compreender uma tal “hierarquia” sob o ponto de vista da “importância”. A ideia do bem não é “mais importante” que as outras ideias. A hierarquia em questão é de cunho *ontológico*. A natureza própria do bem consiste em ser princípio e, sendo princípio, é a forma originária a partir da qual, com a qual e com vistas à qual todas as outras formas, convergindo para ela, vêm a se consumir. Trata-se, pois, da “ideia mais elevada” sobretudo porque é por ela e para ela que toda e qualquer elevação humana acontece. O elevar-se humano está em poder estar à altura da ideia do bem, a qual perfaz a finitude mediante a sua infinitude.

⁶⁴ Fundamental é atentarmos para o sentido próprio da terminologia “μάθημα” e sua relação com “μάθησις” (ensino, educação, ciência), ambas as palavras derivadas do verbo “μανθάνω” (ou “μανθάνειν”), no sentido de “ensinar” e também de “aprender”. É daí que advém o termo “μαθηματικός”, de maneira que, originariamente, o “matemático” não seria (ou pelo menos não se reduziria a) esse homem que realiza operações de adição, subtração, multiplicação, divisão e tudo o que envolva a “matéria”, a “disciplina” matemática de hoje. Matemático seria, pois, aquele que ensina e que aprende. É-nos de todo pertinente atentar para o que nos diz Harada sobre o assunto em questão: “A palavra ‘matemática’ se refere às palavras gregas: *mathesis*, *manthanein*, *ta mathémata*. *Ta mathémata* são coisas que se podem aprender e ao mesmo tempo ensinar. O verbo é *manthanein* que significa *aprender*. O substantivo *mathesis* significa então ensinamento, ensino, mas também a ação de ir ao ensino, isto é, aprender o que se ensina. Aprender e ensinar estão intimamente ligados no verbo *manthanein*” (HARADA, Frei Hermógenes. *Iniciação à Filosofia*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2009, p. 140).

O acréscimo que ocorre no mesmo passo em questão (505a) é de todo fundamental, pois nos diz que “não conhecemos suficientemente essa ideia” – daí por que a designarmos, aqui e ali em nosso texto, de *mistério originário*. Não está ao alcance do homem o poder conhecer suficientemente as formas originárias, pois estas, enquanto doadoras de realização e sentido, fazem-se presentes em toda realização e em qualquer sentido, mas sempre conservando a sua ausência, pelo fato de ser sem lastro e sem referência físico-visível à qual o homem possa se agarrar. Em cada acontecimento da vida humana, permanece, em meio ao vir a ser, o rastro do ser; perdura, em todo movimento, um aceno eidético. Contudo, este aceno eidético, por estar em meio a uma dinâmica de realização constante, escapa à visão humana, a qual, seduzida pelo mundo visível, vem a se atrair tão somente por isto que lhe é acessível e fácil. Quando Platão diz, por meio de Sócrates, que “não conhecemos suficientemente essa ideia”, nos encaminha a pensá-la sempre para além do que o próprio Platão diz acerca de sua essência⁶⁵, isto é, para além do que a sua escritura nos expõe⁶⁶, devido ao próprio caráter daquilo que é exposto. Necessário é compreender a essência da ideia como ela própria em seu transluzir e em seu tornar visível tudo o que se nos mostra. O que se nos mostra assim em seu aparecer remete, pois, à presença luminosa da ideia em sua anterioridade sempre vigente. Ideia é, pois, o transluzir e aquilo mesmo que transluz e que nos evidencia o mundo em seu aparecer. Tal horizonte de compreensão vem a ser constatado por Heidegger:

A *îdeä* é o puro brilhar no sentido da expressão “o sol brilha”. A “idéia” não deixa “brilhar” ainda outra coisa (por trás de si), ela própria é o que resplandece, a única coisa que reside no resplandecer de si mesma. A *îdeä* é o resplandecente. A essência da idéia reside no caráter de luminosidade e visualidade.⁶⁷

⁶⁵ Por isso, dirá Gadamer: “De modo particular, não se deve esquecer que Sócrates, na República (506 D ss.), recusa expressamente o convite que lhe foi dirigido pelos seus ouvintes para dar uma adequada definição do Bem [...]. Ao contrário, ele se preocupa em propor uma espécie de metáfora em grande estilo, a saber, a história da imagem da caverna e da subida ao sol do dia. Trata-se do autêntico Platão, com o seu não-saber. Mesmo nos diálogos tardios, como no Filebo, 64 E, e no Político, 284 D ss., vai-se nessa direção” (GADAMER, Hans-Georg. *Introduzione*, in: GIRGENTI, G. (Ed.), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano*, Introduzione di H.- G. Gadamer, Milano, Rusconi, 1998, p. 21).

⁶⁶ Szlezák nos chama a atenção para um ponto fundamental da escritura de Platão, a qual resguarda sempre algo a se pensar para além de si mesma: “Platão fez seus diálogos apontarem para além de si próprios mediante três meios criativos: pela estrutura dramática de suas ações, pelas passagens de retenção de conhecimento e pela imagem do dialético, que, como condutor do diálogo, sempre dispõe de mais e tem prontas coisas mais valiosas do que ele, de fato, traz à conversação” (Szlezák, Thomas Alexander. *Platão e a escritura da filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Tradução de M. Camargo, São Paulo, Loyola, 2009, p. 10).

⁶⁷ HEIDEGGER, op. cit., p. 237.

Apesar de ideia dizer respeito à origem de nossas visibilidades e realizações, o aprendizado fundamental sobre sua presença misteriosa nos deixa Platão no Livro VII d'A *República*:

Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (*A República* 517b-c).

Sobre “a ideia do bem” (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), diz a passagem, “é preciso vê-la”, para só então o homem vir a se constituir como “sensato na vida particular e pública”. Um tal “ver” concerne à capacidade de visão da alma⁶⁸. Esta capacidade consiste em se *reconduzir* a uma reunião originária com o princípio eidético, com a ideia do bem de que as ações humanas provêm. Sendo princípio, ideia diz respeito ao que é “primeiro” e, por isto, situa-se “no limite do cognoscível” e, em razão disto, só se pode apreendê-la “a custo”, porquanto exige do homem um empenho de finitude mediante o saber da infinitude. Aquilo que é primeiro e originário, por ser do âmbito do mistério, só poderá ser percebido por último. Mas o que significa o fato de o homem captar o que é primordial por último? Significa que o que realmente é tardio e derradeiro, ou seja, o âmbito do aparecer, de um modo geral não é apreendido a partir do âmbito da anterioridade do ser. O ser do aparecer se evidencia em toda aparição e ao mesmo tempo se resguarda no mistério que é. Por isto, “algo” sempre nos escapa, e isto que nos escapa não é coisa alguma, não pode ser referenciado de maneira sensível. Tais limites da condição humana finita só podem ser transcendidos à medida que o homem se conduz à origem ilimitada do ser de todo aparecer.

Pensar a natureza da ideia nos exige um esforço para não a compreendermos de maneira unilateral. Visto que ideia é o princípio a partir do qual as coisas aparecem, poder-se-ia com isto conceber que, na medida em que ela é luz, coincidiria apenas com claridade. É necessário, contudo, que tenhamos em vista a natureza da ideia sob a ótica de uma *tensão ontológica*⁶⁹. Esta tensão aponta para a simultaneidade de claridade e obscuridade. O que está em questão é a compreensão segundo a qual a luz não é apenas claridade; antes, ela é a claridade da

⁶⁸ Cf., nesta direção, TRABATTONI, Franco. *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Naussbaum e Paci*. Milano: Vita e Pensiero, p. 28

⁶⁹ Esta interpretação se apoia na abordagem que Emmanuel Carneiro Leão faz da concepção de luz (“φῶς”) no mundo grego em geral: “Não se deve reduzir luz à claridade. A escuridão também pertence à luz e por isso mesmo nunca deixa de ser luminosa. Luz é tensão ontológica, a tensão da unidade de claridade e escuridão no próprio ser dos seres” (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *A Luz na Arte Grega*. In: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a, p. 88).

obscuridade na e a partir da obscuridade; de igual modo, ela é também a obscuridade da claridade na e a partir da claridade. É que quando falamos de ideia como acontecimento luminoso, precisamos compreender, nesta luminosidade, o retraimento da obscuridade que já está sempre junto a toda visão. Para constituir-se como tal, a visão não parte de e nem se direciona apenas ao que é visível; ela parte do invisível e também se direciona ao invisível. O invisível é a presença de tudo o que se mostra e se retrai num só tempo. É neste átimo de luz e escuridão que as coisas vêm a se realizar.

Um tal átimo de luz e escuridão nos encaminha a pensar um tal acontecimento como *acontecimento unitário*. Não se pode, assim, vir a cindir luz de escuridão, como também não se pode cindir as formas da manifestação das formas. Para concebermos a questão radical e essencialmente, cumpre-nos pensar as formas *hic et nunc*, em cada empenho e desempenho de realização e desrealização. Quando um acontecimento sobrevém, são as formas que sobrevêm no e como acontecimento, de maneira que sem a presença misteriosa destas formas, nada há que possa acontecer. As formas originárias vêm a formar todas as estruturas de mundo com as quais lidamos, a partir das quais nos formamos e nos constituímos. Pensar este *acontecimento unitário* consiste em poder ver o invisível no visível, o sem lastro em todo fundo, em suma, as formas nas coisas, no mundo e, sobretudo, na alma humana como a possibilidade sem a qual o mundo não se torna visível para nós. Atentar para a obscuridade presente em toda claridade, para a escuridão presente em toda luz, consiste em atentar para o mistério *como tal*, isto é, não apenas como aquilo que se resguarda, mas também como o que a todo instante se evidencia em cada acontecimento.

I.4.2. Εἶδος, unidade da multiplicidade – A República Livro V 476a; Livro X 596a-b

Faz-se necessário compreender o *princípio eidético* como a unidade que opera e organiza toda multiplicidade. Porque as formas originárias são o que nos confere visão e horizonte de sentido em todo e qualquer âmbito, seja ordinário ou extraordinário, destas formas já sempre coparticipamos, para que toda e qualquer experiência se dê. Para pensarmos a unidade em questão, tomemos por referência duas passagens d’A República: uma do Livro V 476a, outra do Livro X 596a-b.

Quando falamos de “unidade”, o que está em questão é o “um” ou o “uno” do todo. O um aqui não corresponde a uma quantidade numérica, mas a um princípio a partir do qual toda quantidade vem a se tornar possível. Neste sentido, o “um” tomado em sentido *numérico-quantitativo* advirá do um em sentido *eidético-primordial*. Este um, que no grego se diz “ἓν”, é articulado por Platão nos dois sentidos em questão. As palavras com as quais se articulam este

conteúdo são as seguintes: “E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as ideias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com acções, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla”. (*A República* 476a)

O uno se faz presente no múltiplo, e isto de tal modo que, sem o uno, nada há que possa se constituir e se fazer visível na fenomenologia do múltiplo. O uno diz aí forma originária (εἶδος), isto é, essência inteligível-invisível de que as coisas sensíveis-visíveis coparticipam, para virem a ser o que são tal como são. Quando falamos da “presença” do uno no múltiplo, faz-se necessário compreendermos uma tal presença sem as referências físico-fenômênicas com as quais as nossas senso percepções estão habituadas. Mas então, como compreender? Aqui está uma dificuldade intrínseca ao próprio conteúdo em questão, o qual é do âmbito da *possibilidade originária das coisas, e não das coisas*. Necessário, portanto, com vistas à apreensão do conteúdo essencial, é um esforço de retirada do âmbito ordinário, a fim de que nos conduzamos ao âmbito extraordinário.

As coisas, em seu modo de realização múltiplo, não podem se realizar sem que haja uma possibilidade que lhes seja própria. Assim, a possibilidade própria de uma realização sensível faz referência àquilo sem o que o próprio sensível não se compõe e não se faz visível. O que possibilita uma composição não é, pois, um composto; antes, é uma unidade simples a partir da qual se constitui uma multiplicidade compósita. Esta “unidade simples”, que assim denominamos para caracterizar as formas originárias, devem ser pensadas como a esfera inteligível de que as coisas sensíveis coparticipam e adquirem as suas realizações.

As formas de que as coisas coparticipam exprimem uma unidade essencial sem a qual o vir a ser, em sua multiplicidade, não se realiza. Por outro lado, é no vir a ser que o homem pode remeter ao ser das coisas. No e desde o vir a ser, o homem retrocede à possibilidade originária a partir da qual o vir a ser se articula. Está em questão um modo de constituição do real que só pode se dar como e a partir de um paradoxo: se, por um lado, a unidade essencial exprime a condição a partir da qual as coisas sensíveis se realizam, por outro, é somente na manifestação sensível que o homem pode vir a pensar a unidade inteligível. É que quando falamos do âmbito inteligível, a condição desde a qual falamos não pode ser outra senão a do âmbito sensível. Assim, as formas originárias, sendo uma unidade essencial, relacionam-se sempre com uma multiplicidade de coisas, pelo que εἶδος exprime *a simultaneidade do um e do múltiplo*⁷⁰, haja

⁷⁰ Nesta direção, dirá Casertano: “Cada ideia, do belo, do justo etc., é em si mesma uma, mas encontra-se também em relação com tudo o que ela pode explicar, e torna-se, portanto, múltipla. De fato, a ideia serve para conhecer e fazer compreender fato, ações, corpos sensíveis, e até as outras ideias. Portanto, não há a separação da ideia para um lado e das coisas para outro (o chamado ‘dualismo’ platônico!), mas a relação necessária que liga a ideia à

vista o fato de que não podemos jamais pensar uma forma relacionada a apenas uma coisa ou fato, nem tampouco concebê-la dissociada de outras formas.

A articulação de pensamento e linguagem que pensa e diz o que quer que seja, corresponde à sua possibilidade originária, sem a qual não há qualquer articulação; de outra parte, o âmbito da possibilidade originária não pode ser trazido à luz senão como e a partir da esfera que ele próprio vem a iluminar. Trata-se da consanguinidade entre luz e coisas iluminadas: as coisas iluminadas fazem referência à luz que as ilumina; mas a luz que ilumina as coisas não pode se evidenciar *como* luz senão a partir das próprias coisas iluminadas.

Em uma formulação conspícua do livro X d'*A República*, Platão nos orienta a pensar o sentido da expressão “εἶδος” com as seguintes palavras: “Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome” (*A República* 596a)

Ideia, que é forma originária, diz respeito ao princípio reunidor de toda dispersão. Trata-se da força que confere unidade à multiplicidade, do elemento universal que abarca as coisas particularidades. É somente pelo um originário e eidético que podemos perceber o um epigonal e fenomênico. Tal é o sentido das palavras de Plotino: “A ideia então se aproxima e coloca em ordem, combinando-as, as partes múltiplas das quais um ser é feito; ela as reduz a um todo convergente e cria a unidade conciliando as partes entre si, porque ela mesma é uma, e porque o ser informado por ela deve ser um enquanto uma coisa composta de várias partes pode sê-lo” (I. 6. 2).

A todo instante e sempre, já fomos e estamos perpassados por ideia, porquanto nos lançamos no mundo sempre a partir de um sentido, de uma perspectiva, de uma óptica unitária que nos possibilita ver as coisas de *tal e qual modo*. Sem ideia, nada há que possa se fazer visível de *tal e qual modo*, pois este modo, tal e qual, mediante o qual as coisas aparecem, é o *modus operandi* proveniente da ideia. Trata-se, portanto, do princípio a partir do qual podemos nomear tanto ela própria quanto as coisas do âmbito sensível. Por isto, o nome referente a uma coisa, por exemplo, nunca é mero nome, nunca pode exprimir a força de uma arbitrariedade humana, mas corresponde ao vigor primordial e *eidético* a partir do qual articulamos os fonemas e grafemas para nos referirmos às coisas. Nesta articulação do nomear, em questão está uma atividade originária em relação à qual cabe perguntar “quem nomeia?”. Por ser uma atividade originária, se quisermos falar originariamente, teremos de dizer: o nomear nomeia. O nomear,

multiplicidade das suas manifestações: em suma, a ideia é o instrumento do conhecimento das coisas e das ideias” (CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2011, p. 111)

aqui, diz o irromper essencial em coparticipação com o mortal. Esta coparticipação exprime a unidade entre o homem e o real, entre a capacidade inteligível e a própria esfera inteligível para a qual o pensamento se direciona. O homem, então, é copartícipe de uma realidade que para ele sempre já se antecipou, nele já sempre se manifestou, embora ele próprio possa disto não se dar conta.

As coisas particulares, referidas sob um único nome, remetem a um paradigma universal que é fonte de sua realização. Tal paradigma é a *ideia* (εἶδος) compreendida como o *um* (ἓν) de tudo o que é múltiplo. Assim, nos referimos a uma multiplicidade de mesas, todas elas distintas entre si, mas sob a unidade nominal “mesa”, unidade esta que nos permite reconhecer toda e qualquer mesa, conquanto não tenhamos tido a experiência de todas as mesas. A unidade, assim, é o que nos possibilita ver as mesas *como* mesas; e, sendo a possibilidade sem a qual não podemos ver as mesas como tais, precisa já ter sempre se antecipado⁷¹ e se manifestado em seu vigor essencial de realização. Trata-se da luz sem a qual nada pode ser visto. Porquanto é luz, faz-se sempre presente na visão humana e nas coisas que tal visão vem a captar. Trata-se do *médium originário*, presente em cada realização como a força de reunião e de visão.

Embora já esteja sempre presente em cada realização das coisas particulares, ideia não é coisa, não é objeto, não é referenciável físico-visivelmente, mas é a condição de possibilidade a partir da qual podemos nos referir a todo âmbito físico-visível. Para vivermos, nos movermos e sermos de tal e qual modo, ideia já sempre se antecipou e se manifestou para nós e em nós, nas ações mais ordinárias e também nas mais extraordinárias.

Platão se utiliza dos exemplos da cama e da mesa como objetos que, em seu compor-se, remetem à ideia, à forma originária. Diz-nos que o artífice, ao fabricar e compor tais objetos, o faz “olhando” para a ideia:

Ora, não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objectos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefactos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo? (*A República* 596b)

⁷¹ Neste sentido, dirá Heidegger: “Aquilo que um ente particular, por exemplo, uma mesa, é – seu aspecto, sua figura e, com isso, sua junção estrutural – não é composto inicialmente a partir de mesas presentes à vista, mas, ao contrário, essas mesas particulares é que só podem ser fabricadas e só podem se encontrar prontamente presentes à vista se e na medida em que elas são produzidas de acordo com o modelo prévio de algo assim como uma mesa em geral. O modelo prévio é a aparência de antemão visualizada daquilo que constitui o aspecto de uma mesa – a ‘ideia’, a essência” (HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 111).

Como pode o homem, entretanto, “olhar” para a ideia? É que não está em questão um olhar físico-sensível; antes, trata-se de um olhar já sempre vigente e operante e constitutivo do homem como tal⁷². Em qualquer circunstância e em qualquer lugar, já fomos sempre perpassados por ideia. O exemplo da cama e da mesa deve servir de referência para expandirmos o horizonte de visão da ideia, por isto se diz que ocorre “da mesma maneira para os restantes artefactos”. Os objetos sensíveis, em seu compor-se, à medida que coparticipam das formas inteligíveis, vêm a *imitá-las*. Mas o fundamental aqui consiste em atentarmos para o caráter desta imitação, pois não se pode confundir uma imitação sensível do inteligível com uma imitação sensível do sensível. Não é como quando, ao nos depararmos com uma mesa, imitamos tal mesa por meio de uma pintura em um quadro. Aqui já se trata de uma imitação da imitação, de modo que a primeira imitação já é o surgimento, a criação da mesa; a segunda, a pintura de mesa. Ambas, por sua vez, só se constituem a partir da forma originária, que não possui referência físico-visível, mas é a possibilidade originária sem a qual a mesa físico-visível não se constitui. Mas a primeira imitação está mais “próxima” da ideia, da forma originária de que ela provém, pois é o fazer em seu primeiro movimento de irrupção sem referência físico-visível, ao passo que a segunda imitação, conquanto também coparticipe da forma originária, encontra-se um tanto mais “distante” desta forma, uma vez que toma por base, em seu compor-se, a referência físico-visível⁷³.

No que se refere à *forma originária*, à *ideia* (“ιδέα”) de todo fazer e de todo imitar, diz-nos a passagem supracitada que “não há artífice que possa executá-la”. Não se pode executar uma ideia, mas toda execução só é possível a partir de uma ideia. Isto nos chama a atenção para um aspecto fundamental em relação ao qual comumente passamos despercebidos: referimo-nos às “ideias” como “posses” ou “criações”. Dizemos, por exemplo, “eu tive uma ideia”, “fulano ou sicrano criou uma ideia”, “esta ideia foi criada quando de tal momento”. Nestes exemplos, evidencia-se uma inversão da compreensão de ideia em seu sentido originário. Jamais poderemos “ter” ou “criar” uma ideia; antes, é a ideia condição de possibilidade de tudo o que temos ou não temos, de tudo o que criamos ou deixamos de criar. Por isto, por este aspecto fundamental, o mais acertado seria dizer que é “a ideia que nos tem”, ou ainda, que é “a ideia que cria”, pois não se pode ter nem criar coisa alguma senão a partir da presença e da vigência da ideia.

⁷² Ou seja, deve-se remeter esta interpretação àquela que expusemos referente ao *Crátilo* 399c (seção “I.1. *Crátilo* 399c – Homem, o vivente que vê”), em que se diz que o homem é o vivente que vê e que, ao mesmo tempo que vê, “contempla e raciocina o que viu”. Embora neste passo do *Crátilo* não se faça menção à “ideia” como o princípio a partir do qual podemos ver e fazer o que quer que seja, o sentido é exatamente o mesmo.

⁷³ Para uma compreensão aprofundada deste problema, cf. *A República* 596a-597b.

A questão fundamental sobre a *idéa*, referida no passo 596b, diz respeito ao fato de que *não se pode criá-la*. Ocorre, antes, o contrário: é a *idéa* que é condição de toda e qualquer criação. Por isso, o questionamento final da passagem soa intrigante e irônico: “Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo?” A pergunta ressoa mais ou menos assim: como seria possível criar uma *idéa*, se a própria natureza da *idéa* consiste em que ela seja maximamente perfeita⁷⁴, ao passo que o homem, na condição de finito e errante, é imperfeito?⁷⁵ Ou ainda: na medida em que a *idéa* é o princípio que possibilita ao homem se constituir no mundo em seu modo essencial de aparição e visualização, como ele poderia criá-la? O que aqui está em jogo é a questão primordial da *idéa* concebida como *ἀρχή*. A *ἀρχή*, como tal, precisa se configurar como sem *gênese* (*ἀγέννητον*), conforme nos ensina o diálogo *Fedro*⁷⁶, precisamente porque ela já é o princípio de toda a *gênese*. O princípio não pode ser gerado e, assim, é de todo incabível pressupor outro princípio para o princípio dos princípios. Assim também Cícero, retomando o ensinamento de Platão, diz que “Para o princípio, porém, não há nenhuma origem, pois todas as coisas se originam do princípio, mas o mesmo não pode nascer de nenhuma outra coisa, pois não seria princípio o que fosse produzido por algo outro”⁷⁷. Como seria possível, então, criar uma *idéa*, se a essência da *idéa* está em que ela é o princípio que possibilita toda criação? Fica claro, portanto, que isso é de todo impossível. De outra parte, na medida em que as formas originárias são o princípio condutor de toda criação, conhecer essas formas é o que constitui a grande tarefa do filósofo. Nisso residirá o conhecimento (*ἐπιστήμη*) essencial que constitui a filosofia e o filósofo.

⁷⁴ Em contraste com o âmbito inteligível, o âmbito sensível é a imperfeição que toma por parâmetro a perfeição. Cf. TAYLOR, A.E. *Plato*. London: Constable and Company, 1922; e também NEHAMAS, Alexander. *Plato on the Imperfection of the Sensible World*. In: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, 1999.

⁷⁵ Um paralelo interessante com Descartes que podemos aqui traçar seria o seguinte: analogamente a Platão, que concebe a *idéa* em sua máxima perfeição e como princípio não-gerado da geração, também Descartes segue o mesmo raciocínio, quando trata a ideia de Deus em sua máxima perfeição, relativamente às características do “eu”, que são essencialmente imperfeitas. Assim, dirá ele, na *Meditação Terceira* das *Meditações Metafísicas*, elucidando o raciocínio que leva à prova da existência de Deus: “Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que tenho dele possa tirar sua origem só de mim. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir de tudo o que disse anteriormente que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martin Fontes, 2016, p. 72).

⁷⁶ *Fedro* 245c-d.

⁷⁷ CÍCERO. *Discussões tuscianas*, XXII, 54.

I.4.3 A unidade entre *ὁ αὐτός* e *ἐπιστήμη* no *Laques* 198d: o gérmen da teoria das formas

O genuíno conhecimento se configura como conhecimento das formas originárias, pois é somente a referência às formas que faz ver o invisível em todo o campo de visibilidade, que é condição constituinte da finitude humana. Pelo que falar das formas implica falar do que é sempre o mesmo nas múltiplas manifestações de visão. O saber essencialmente filosófico é esse que diz a unidade da multiplicidade de visões humanas em seu modo de realização. A pergunta pelo que pode reunir as múltiplas visões é a pergunta pelo princípio, que culmina na formulação da teoria das formas. Em seu diálogo intitulado *Laques*, tido por primeiro pela ordem cronológica dos diálogos, embora não se refira ao princípio condutor de sua filosofia a partir das expressões *εἶδος* e *ἰδέα*, Platão nos encaminha a pensar a teoria das formas em seu gérmen⁷⁸, valendo-se da noção de “mesmidade” para exprimir um princípio unitário e atemporal que abarque toda e qualquer multiplicidade temporal.

A passagem em questão se encontra no passo 198d do *Laques*: “... quando há ciência ou conhecimento [*ἐπιστήμη*] de alguma coisa, não se trata de um conhecimento dos fatos que passaram, para saber como se passaram, nem de outro do que acontece, para saber como acontece, nem de outro, ainda, sobre a melhor maneira por que poderá vir a realizar-se o que ainda não se tornou realidade, porém do que é o mesmo [*ἀλλ’ ἢ αὐτῆ*]⁷⁹”. Para o que aponta propriamente a expressão “o mesmo” (*ὁ αὐτός*)? Ela aponta para o elemento comum e

⁷⁸ Não é nosso propósito o aprofundamento neste tema, mas há de se considerar o fato de que Platão, em sua teoria das formas, foi fortemente influenciado pelos pitagóricos. Aqui convém algumas decisivas passagens de Mário Ferreira dos Santos, que se debruçou com muito afincamento, ao longo de sua carreira, ao estudo do pensamento pitagórico: “Toda a terminologia platônica das idéias-formas é pitagórica: *eidōs, idea, skhema, morphē*” [...] “A doutrina das formas tem, sem dúvida, aquela origem, e quando Platão, em seus diálogos fala dos ‘amigos das idéias’, quer referir-se a eles” [...] “Quando se perguntava aos pitagóricos: ‘qual a essência de qualquer coisa’, respondiam, invariavelmente, com uma dupla asserção: ‘As coisas consistem em números’ e ‘as coisas são formadas à imitação dos números’” [...] “A verdadeira doutrina [dos pitagóricos] só pode ser interpretada assim: as coisas consistem em números sob o plano *eidético*, e são formadas, no plano natural, graças às leis matemáticas, que as regulam, à imitação dos números. Materialmente, as coisas imitam os números e são, por isso, também números” (Santos, Mário Ferreira do. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo: IBRASA 2000, pp. 71-72). É claro que aqui também convém verificar o que nos diz Aristóteles em sua *Metafísica*, caricaturando a filosofia platônica com as seguintes palavras: “Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas existe por ‘participação’ nas Formas. No que se refere à ‘participação’, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por ‘imitação’ dos números. Platão, ao invés, diz ‘por participação’, mudando apenas o nome” (*Metaph.* A. 6, 987b10-14). Para um aprofundamento do tema do pitagorismo e suas influências na filosofia platônica, cf. também: KAHN, Charles. *Pythagorean Philosophy before Plato*. In Mourelatos A. *The Pre-socratics*. Anchor/Doubleday, New York, 1974; KAHN, Charles. *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Hackett Publications, Cambridge, 2001; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich Von. *Platon und die Pythagoreer*. In: *Platon*. Zweiter Band. Beilagen und Textkritik. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920, pp. 82-94; CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CEHC, 2011.

⁷⁹ PLATÃO. *Laques-Eutífron*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015, p. 91. Tradução modificada.

primordial a partir do qual as diversas ações no e do tempo são reunidas num só princípio. Assim, quando falávamos que o saber filosófico é saber essencialmente das formas originárias, tais formas expressam o αὐτός de todos os múltiplos modos de manifestação da ἐπιστήμη. Toda ἐπιστήμη refere-se, assim, ao αὐτός que a integra e a constitui como ἐπιστήμη, isto é, como saber radical e essencial que, manifestando-se temporalmente, transcende o âmbito temporal pela sua própria origem atemporal. Há, assim, múltiplos modos de o princípio da ἐπιστήμη, concebido como ὁ αὐτός, vir à luz como aquilo que é: o meio a partir do qual a vida finita vem a ser iluminada e, com isso, o mundo e as coisas venham a *aparecer* como tais. É somente a partir da unidade do αὐτός que toda a multiplicidade fenomênica se evidencia em sua mostração e aparição.

O saber filosófico, por dizer respeito à mesmidade do princípio que atravessa todas as épocas, é essencialmente atemporal. A filosofia só se realiza no tempo. Ela é o meio pelo qual o tempo vem a ser compreendido em sua essência. Mas justamente por se referir à essência do tempo, ela só pode fazê-lo trazendo à luz a possibilidade originária de o tempo vir a se temporalizar. Tal elemento, por sua vez, o qual não é o tempo, mas que é condição de possibilidade para que haja o tempo, é atemporal⁸⁰, e ele é o αὐτός donde parte todas as visualizações do mundo sensível e toda concretização do saber inteligível. A filosofia não apenas se refere a tal elemento como se ele estivesse distante; antes, o seu dizer é essencialmente atemporal, de modo que lhe cumpre a tarefa de ser, de dizer e de mostrar o princípio que, sendo invisível e eterno, é a possibilidade originária de toda viabilidade e temporalidade. A radicalidade do dizer filosófico está, pois, em poder referir a mesmidade do ser de todo vir a ser. Trata-se do resgate de uma presença sempre ausente no horizonte da vida ordinária dos homens. O empenho de todo filósofo, por conseguinte, consiste em poder trazer à luz esta presença como presença, isto é, em fazer com que isto que na vida ordinária é ausente venha a se tornar presente em um modo de vida extraordinário.

A apreensão do αὐτός na ἐπιστήμη é o que configura a filosofia como tal, isto é, como ciência primeira que se volta para o que há de primitivo-originário. Ao mesmo tempo, quando pensamos a mesmidade do princípio em meio às suas múltiplas diferenças, o que está em pauta é a unidade entre a finitude e a infinitude: de um lado, apenas ao homem é dada a constituição de seu modo de ser a partir da ἐπιστήμη; de outro, tal constituição de seu modo de ser, que é essencialmente finito e, portanto, *carente* de saber, somente é possível à medida que nele já

⁸⁰ Aqui se evidencia uma fundamental distinção entre o tempo cronológico (χρόνος) e o tempo da eternidade (αἰών). Tal distinção fica clara a partir do passo 37d do *Timeu*, em que o tempo (χρόνος) é definido como “uma imagem móvel da eternidade” (εἰκὼ κινητὸν τινα αἰῶνος).

sempre manifestou e para ele já sempre se antecipou o princípio, ὁ αὐτός, enquanto aquilo a partir do que ele vem a se constituir como vivente que vê, pensa e conhece o mundo em que está inserido.

Pelo que dissemos, mediante a expressão ὁ αὐτός e o significado que ela abarca, é possível pensarmos a sua relação com as expressões εἶδος e ἰδέα, que exprimem precisamente a unidade primordial que abarca toda e qualquer multiplicidade de fenômenos e visões. Não à toa n’*A República* – diálogo de maturidade, portanto – a questão sobre *o mesmo* emerge com mais força e com vistas a assegurar uma distinção radical entre os filósofos e os não filósofos. A passagem se encontra no passo 484b do Livro VI, em que se fala que “os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos”. Filósofos são aqueles capazes de apreender o que é sempre (αἰών) o mesmo (ταὐτός), ao passo que os não filósofos são aqueles que se detêm tão-só no que é múltiplo e variável (πολύς καὶ παντοῖος). Enquanto os filósofos se voltam para a esfera inteligível e imutável, os não filósofos se limitam à imediatez da esfera sensível e mutável. Filósofo, assim, é aquele que, estando no tempo, regressa à possibilidade originária do tempo, a qual não pode ser temporal, mas é essencialmente atemporal. Por isto a filosofia consiste em um treino de viver e de estar morto (*Fédon* 64a). Morre-se, a cada instante de exercício do pensamento, para a condição mais próxima e imediata da vida, pois vive-se, neste mesmo instante de pensamento, a vida da vida, isto é, a essência de tudo o que vem a ser. Morrer para a aparência com vistas a viver para a essência – tal é o modo de vida do filósofo, o qual, em sua finitude, já está sempre na infinitude.

I.5. A questão da ἀνάμνησις

Já vimos que a harmonia invisível é mais forte do que a visível⁸¹, porquanto o vigor da primeira está em ser condição de possibilidade para a segunda. A harmonia visível precisa remeter à proveniência que lhe constitui e lhe concede visibilidade. Mesmo se restringimos a esfera visível ao fenômeno da vista, a relação entre a visão e o objeto visto só pode acontecer a partir de um terceiro elemento, sem o qual não há nem a visão nem o visto: a luz. Entre a visão, o visto e a luz que possibilita o encontro de ambos, há também uma força reunidora desses três elementos. A força que reúne luz, visão e objeto visto não pode ser vista pelos olhos fisiológicos. É passível vê-la sob a ótica do pensamento, pois constitui a tarefa do pensamento a visão daquilo que é invisível. O pensamento, por sua vez, ao se direcionar para o âmbito

⁸¹ Sobretudo na seção I.3. Heráclito e Platão sobre o invisível e o visível.

invisível-inteligível, o faz de modo a se identificar e a se assemelhar com/a tal âmbito. Visto que tal âmbito é sempre igual a si mesmo porque imperecível, o pensamento, embora se manifeste na finitude humana, converge para a infinitude de que ele provém e para a qual ele se direciona, razão pela qual também ele, ao se consumir, em meio às suas diferentes manifestações, permanece sempre o mesmo, pois apreende sempre o mesmo. Esta “mesmidade” apreendida pelo pensar faz-se também presente na própria percepção dos objetos sensíveis que vem a nos atravessar. Assim, é somente porque já possuímos o conhecimento do igual em si, que podemos pressupor, em relação aos objetos desiguais, a igualdade. Vejamos esta questão a seguir por meio do diálogo *Fédon*.

Assimilamos coisas iguais à medida que carregamos em nós, de algum modo e em algum nível, o conhecimento do igual. Tal conhecimento nos é congênito, isto é, já sempre esteve presente na alma humana, e visto que a alma é imortal, o conhecimento sempre foi e nunca veio ser, de maneira que antes de nascermos, já estávamos de sua posse⁸²: “Antes do nascimento, por conseguinte, ao que parece, é que necessariamente o adquirimos” (*Fédon* 75c). O conhecimento em questão concerne às formas originárias, as quais são a condição de toda e qualquer aparição e visibilidade. As ações que realizamos correspondem a tais formas, pois elas são a medida, o parâmetro, o princípio a partir do qual agimos ou deixamos de agir. Todo a dimensão do fazer humano, o qual se realiza *segundo a natureza* (κατὰ φύσιν), ao corresponder à natureza, está a corresponder ao *princípio eidético* vigente em tal natureza⁸³. Trata-se, pois, do inteligível presente no sensível. Porque este princípio eidético é do âmbito inteligível, diz respeito à anteposição de toda e qualquer realização sensível e, portanto, antes de exercemos nossa finitude na esfera sensível e percebermos as coisas sensíveis, nossas almas já carregavam tal princípio e, assim, já possuíam o saber essencial antes de nascermos enquanto vida corpórea e finita:

Logo, se o adquirimos antes do nascimento e nascemos com ele, é porque conhecemos antes do nascimento e ao nascer tanto o igual, o maior e o menor, como as demais noções da mesma natureza. Pois tanto é válido nosso argumento para a igualdade

⁸² A teoria da anamnese nos leva a uma circularidade da unidade entre finitude e infinitude expressa por meio do saber. Giovanni Casertano evidencia essa circularidade por meio de duas premissas: P1: aprendizagem é anamnese; P2: aprendemos num tempo anterior aquilo que recordamos. “Óbvio: só podemos recordar o que aprendemos num tempo anterior. Mas se pudermos em interação P2 e P1, teremos um círculo cicioso, ou, se se quiser, um processo *ad infinitum*: aprender é recordar, recordamos só o que aprendemos, mas o que aprendemos foi por sua vez adquirido por uma recordação, etc.” (CASERTANO, Giovanni. *A reminiscência no Fédon*. Archai, n.º 18, sept.- dec., p. 17-73, 2016, p. 26).

⁸³ Deve-se compreender este raciocínio em consonância com a passagem do *Crátilo* 387a, articulada por nós a partir da seção I.1.1, e que nos fala das ações humanas que se realizam “segundo a natureza” (κατὰ τὴν φύσιν). Embora não se tenha aí uma explicitação da teoria das formas, todo o desfecho da argumentação nos encaminha para uma tal convergência.

como para o belo em si mesmo e o bem em si mesmo, | a justiça, a piedade e tudo o mais, como disse, a que pusemos a marca de O próprio que é, assim nas perguntas que formulamos como nas respostas apresentadas. Desse modo, adquirimos necessariamente antes de nascer o conhecimento de tudo isso. (*Fédon* 75c-d).

A questão da anamnese é de todo fundamental para a compreensão da filosofia platônica, pois ela fundamenta e legitima o conhecimento de maneira universalmente radical, daí Gadamer vir a dizer que “é precisamente pelo fato de que Platão compreende todo conhecimento da essência como reconhecimento, que tal está factualmente fundamentado”⁸⁴. Sem esta compreensão, o conhecimento culminaria em uma mera criação arbitrária e, além disso, teria de ocorrer *ex nihilo*. Sob a determinação da fundamentação do conhecimento em seu caráter antecipativo e prévio, o reconhecer exprime, pois, uma correspondência com o princípio de que um tal ato provém, de maneira que a sua realização consiste na coparticipação da copresença que se nos antepõe e, assim, em se nos antecipando, gera em nós o rememorar, o recordar. Conhecer é, assim, sempre um recordar e, sendo um recordar, vem a recordar o que é e não pode não ser⁸⁵. Este recordar é, sim, uma *repetição inaugural*, porquanto consiste em rever o já visto e, portanto, refere-se ao *mesmo diferenciado de si*.

A pergunta fundamental que agora se nos impõe é a seguinte: na recordação, que se dá como *reconhecimento*, o que propriamente se recorda? De maneira geral, nos referimos a um “objeto” da recordação que é recordado. Mas o objeto em questão já é um resultado do processo mesmo de reconhecimento. O objeto físico-visível coincide com a luminosidade de um fenômeno tardio, o qual corresponde à sua luz originária⁸⁶. José Trindade Santos trata do modelo cognitivo da reminiscência, de acordo com o qual “o processo cognitivo funciona em três momentos. Inicialmente dá-se um episódio perceptivo P. Esse episódio vai evocar um outro episódio, agora cognitivo C, que, por sua vez, vai possibilitar um episódio, agora recognitivo, RC”⁸⁷. Há de se considerar, contudo, a própria reminiscência como *acontecimento único de percepção, cognição e reconhecimento*, de maneira tal que, quando da recordação, o homem possa exercer tudo isto num átimo, num instante súbito. Metodologicamente, tais “momentos”, que são três, precisam ser compreendidos sob a ótica da *união originária*, a qual a todo instante se dá como aquilo mesmo que possibilita ao homem vir a se constituir de tal e qual modo⁸⁸.

⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 120. Tradução nossa.

⁸⁵ Cf. *A República* 476e-477a.

⁸⁶ Recordação, assim, é sempre das formas inteligíveis, as quais são essencialmente não-sensíveis. Cf. Irwin, T.H. *The Theory of Forms*. In: *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, 1999. p. 144.

⁸⁷ SANTOS, José Trindade. *Platão. A construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 57.

⁸⁸ A interpretação aqui proposta consiste em que o homem *já é sempre reminiscência*. Não pode não ser, porquanto seu modo de constituição *precisa* corresponder, a todo instante e sempre, às formas originárias, seja para agir em

Vive-se, em cada recordação, uma experiência de repetição inaugural que cada vez mais intensiva a vida e faz surgir novos olhares e novas criações. É que toda criação provém deste âmbito inexaurível da ideia. Ora, precisamente pela razão de o âmbito ideal ser inexaurível que o âmbito real, coparticipando e imitando aquele, vem a se realizar também de modo inexaurível. Por isto é que as criações humanas jamais cessam de se consumir e de se renovar, pois em todo acontecimento criativo vigora um mistério primordial e invisível como possibilidade sem a qual a criação não se faz visível. É também este mistério ideal e invisível que possibilita toda e qualquer articulação do pensamento. A linguagem do pensamento corresponde à linguagem do mistério, a qual, não sendo som nem letra, configura-se como o silêncio originário a partir do qual todo fonema e todo grafema se articulam. Trata-se da unidade entre a linguagem divina e a linguagem humana, entre o pensar divino e o pensar humano – no dizer de Plotino: “um primitivamente, outro diferentemente e a partir daquele. Pois como a linguagem falada é imitação da linguagem na alma, assim também a linguagem na alma é imitação da linguagem em outro” (I.2.3). O λόγος humano, em coparticipando do λόγος divino, o faz de modo a exercer a μίμησις, a qual não é e nem pode ser uma imitação no sentido da “repetição” ou da “cópia”, mas no sentido de um *fazer-com*, isto é, de um *cofazer* a partir de uma *copresença* (“παρουσία”) antecipadora, a qual é *diferenciada* à medida que se vem a *imitar* a sua *mesmidade*. Esta μίμησις, por sua vez, configura já uma ἀνάμνησις, porquanto todo imitar é já um recordar.

Sob este sentido, ideia, enquanto forma originária, é aquilo que concede forma e conteúdo às realizações do real. Enquanto forma originária, ideia não coincide com nenhuma forma no sentido de formato, de figura, de modelo visível que as coisas vêm a copiar. O que, no mundo sensível, vem a se desdobrar como imitação da esfera inteligível, não é quando como, já de posse de uma criação, por exemplo, uma cadeira, podemos criar outra cadeira como imitação da cadeira anteriormente criada. Não se trata disso. No âmbito sensível, toda imitação das formas originárias corresponde a um movimento de inauguração que, enquanto tal, é consanguíneo de um *paradigma* inteligível. Mas este paradigma inteligível não é um modelo

conformidade com elas, seja para agir em dissonância com elas. De qualquer modo, a este princípio eidético o homem corresponde e dele o homem coparticipa em tudo o que faz ou deixa de fazer. Pelo fato de o princípio se fazer presente em início, meio e fim de qualquer ato, faz-se necessário pressupor que, uma vez que tal princípio esteja assim presente na existência humana, esta constituir-se-á *como* e *a partir* de *reminiscência*, visto necessitar sempre recordar, para só então se fazer e se realizar como tal. Todavia, o fato de o homem *já ser sempre reminiscência* não implica ele já estar sempre de posse do saber. Este requer uma *intensificação* de seu modo próprio de constituição. Tal intensificação consistirá, pois, na busca, na constante busca pelo saber, de modo tal que o homem precise ser e se realizar como e a partir de um esforço, constante esforço, com vistas a recordar a sua essência. Sob esta perspectiva, a saber, da *intensificação* do modo próprio de constituição humana enquanto reminiscência, poder-se-ia falar de *graus de reminiscência*, os quais também são *graus de coparticipação*, diferenciados, por sua vez, de acordo com o modo como o homem *intensifica* a humanidade (isto é, a racionalidade) que lhe é inerente.

dado, não se trata de uma figura já posta, de um formato já disposto. Não. Quem pensa as formas originárias sob essa ótica, não consegue pensar essencialmente o âmbito inteligível, mas permanece ainda preso às referências tão-só e unicamente sensíveis. Para pensar a radicalidade do âmbito inteligível em sua essência ideal, faz-se necessário compreender que o âmbito sensível, compartilhando e imitando o inteligível, não realiza uma tal atividade à maneira de quando o sensível tem por referência o próprio sensível. Em não ocorrendo de uma tal maneira, o âmbito inteligível ao qual o sensível remete não se nos apresenta mediante forma nem figura nem formato algum que tenhamos por referência. Antes, a inteligibilidade essencial-ideal, por ser forma das formas visíveis, não é forma alguma, porque não nos é visível⁸⁹. A anterioridade primordial da ideia está em nos conceder visão enquanto possibilidade invisível. É sob tal condição, pois, que se dá percepção, cognição e reconhecimento.

I.5.1. A ἀνάμνησις como unidade tensional do uno e do múltiplo

A anamnese nos apresenta a natureza tensional e ambivalente do conhecimento a partir do uno e do múltiplo. Por um lado, é a *unidade ideal* e sempre já anteposta que possibilita ao homem uma ordenação de suas experiências múltiplas; por outro, é a *multiplicidade experiencial* o τόπος de onde partimos para conferir unidade às nossas próprias experiências. Trata-se de uma unidade entre o múltiplo finito e o uno infinito. Tal unidade tensional do uno e do múltiplo é exposta de maneira implícita na argumentação do conhecimento como anamnese no *Fédon*. Senão vejamos.

No passo 74b-d principia a exposição de um problema pelo qual podemos passar despercebidos, caso não sejamos suficientemente atentos. O problema é precisamente aquele a que chamamos aqui de unidade tensional do uno e do múltiplo.

«E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a ideia de igualdade, que difere delas? Ou não te parece diferir? Considera também o seguinte: por vezes, a mesma pedra ou o mesmo lenho, sem se modificarem, não se te afiguram ora iguais, ora desiguais?»

«Sem dúvida.»

«E então? O igual já se te apresentou alguma vez como desigual, e a igualdade como desigualdade?»

«Nunca, Sócrates.»

⁸⁹ Ou ainda: as formas das coisas correspondem a uma *forma irreferenciável*, a qual é condição de todas as formas e, como tal, diz respeito ao ser das coisas. Este “ser das coisas” é o ser primordial: “Portanto, para o pensamento platônico, as formas, que se dão nas coisas, são apenas imitações das formas subsistentes no Ser Supremo” (SANTOS, Mário Ferreira dos. *O Um e o Múltiplo em Platão. Com “Parmênides” diálogo de Platão*. São Paulo: Editora Logos Ltda, 1958, p. 61).

«Por conseguinte», continuou, «não são a mesma coisa esses objetos iguais e a igualdade em si».

«De jeito nenhum, Sócrates.»

«Não obstante», disse, «foi desses iguais, diferentes da igualdade, que concebeste e adquiriste o conhecimento desta última» (*Fédon* 74b-d).

A argumentação de Sócrates ocorre da multiplicidade das experiências sensíveis para a unidade da recordação inteligível. Ou seja, é por meio dos objetos desiguais que podemos nos referir à igualdade em si, a qual faz-se presente nos objetos, embora estes não sejam propriamente aquela unidade em si e por si, mas uma certa multiplicidade, uma certa dispersão que vem a ser ordenada a partir da unidade eidética. Evoca-se, portanto, a experiência sensível como algo de fundamental no despertar do recordar inteligível. Essas coisas que ora se nos mostram como iguais, ora como desiguais, constituem a multiplicidade do vir a ser e da experiência humana em sua finitude. Com efeito, diz a passagem, “foi desses iguais, diferentes da igualdade, que concebeste e adquiriste o conhecimento desta última”. Da experiência sensorial dos iguais – os quais *não* são propriamente iguais, já que podem variar –, conduzimo-nos, então, à recordação da igualdade em si mesma. Entrementes, não era de se supor o contrário, a saber, que é somente a partir da igualdade em si que podemos experienciar os iguais da sensibilidade?

Justamente neste ponto é onde reside a unidade tensional do uno e do múltiplo. Prova disto é o argumento que vem a seguir, nos passos 74d-e-75a, em que nos é mostrado que o movimento se dá de modo contrário, a saber, da unidade ideal para a multiplicidade experiencial:

«Estamos, por conseguinte, de acordo que quando alguém vê determinado objeto e declara: “O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior”, essa pessoa, dizia, ao fazer semelhante observação, necessariamente tinha o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior.»

«Forçosamente.»

«E então? Não se passará a mesma coisa conosco, em relação às coisas iguais e à igualdade em si mesma?»

«Sem dúvida nenhuma.»

«É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores.» (*Fédon* 74d-e-75a).

O que está em questão não é um mero movimento de inversão da argumentação. Não se trata, assim, de desconsiderar que partimos da multiplicidade das experiências sensíveis para a unidade da recordação inteligível; trata-se, antes, de evidenciar que, tal como partimos do sensível para o inteligível, também o fazemos do inteligível para o sensível. Portanto, muito mais do que uma mera inversão, a argumentação é de cunho *tensional*, pois nos mostra a unidade essencial do uno e do múltiplo, do inteligível e do sensível, da infinitude e da finitude. Com isto, a própria anamnese vem a se evidenciar como este acontecimento tensional, o qual é também uma tensão entre corpo e alma. O próprio homem é, pois, uma tal tensão. Se, por um lado, a parte que lhe é mais elevada é a alma, por outro, a elevação da alma precisa se consumir estando no corpo, de maneira que nisto vige uma unidade tensional e originária sem a qual o próprio conhecimento não se realiza. A mesma unidade em questão é aquela do uno ideal e do múltiplo experiencial. Sempre já imersos na experiência sensível, dela não podemos escapar, de sorte que ela também vem a nos ser uma referência e um ponto de partida para nos elevarmos. Mas, considerada como ponto de partida, a experiência sensível não pode aqui ser vista como o único e exclusivo ponto de onde partimos; a constituição desta experiência há de se configurar como uma tensão com a esfera ideal que sempre já se nos antepôs. É sob a determinação desta tensão que em nós vem a despontar percepção, cognição, reconhecimento – tudo isto, pois, como acontecimento unitário, súbito e espontâneo.

I.5.2. A essência eidética como possibilidade originária do recordar

A questão essencial é *o que* ilumina esse acontecimento de modo a fazer com que o objeto venha à luz de tal e qual modo e, com isto, possamos exercer percepção, cognição e reconhecimento. A pergunta pelo que ilumina é a pergunta pela essência invisível que confere viabilidade à visão. Tal essência se faz presente na visão que capta o objeto e no próprio objeto captado. Trata-se do que propriamente intermedeia o encontro entre o percipiente e o percebido. Não é, porém, uma intermediação apenas no sentido de estar entre ambos como um elemento complementar; é, antes, a possibilidade sem a qual ambos, percipiente e percebido, sequer podem se constituir.

Por conseguinte, mediante o encontro ente percipiente e percebido, a possibilidade originária de tal encontro é o que originariamente é recordado. A recordação sensível se realiza de conformidade com a possibilidade inteligível, sem a qual o sensível não se torna visível. Radical e originariamente, não recordamos os objetos sensíveis; recordamos as formas

inteligíveis que dão visibilidade aos sensíveis⁹⁰. Tais formas, porém, não são recordadas como “objetos”; são, antes, os paradigmas primordiais a partir dos quais os objetos podem vir à presença. Para que os objetos venham à presença em sentido físico-visível, a condição desta possibilidade é uma “presença de ausência”, porquanto não se trata de uma presença sensível à qual possamos fazer referência; mas também não condiz com uma ausência de um fenômeno, como quando dizemos que alguém ou algo não está presente em um lugar. Todas essas categorias se configuram como insuficientes para nos referirmos à *essência eidética* de nossas visões.

A concreção da sensibilidade corresponde à anterioridade de sua inteligibilidade. Mas esta dimensão inteligível não possui referenciais semelhantes na esfera sensível. Pelo contrário, é a esfera sensível que, em seu concretizar-se, faz referência e se assemelha, no sentido de corresponder, ao âmbito inteligível. Isso é assim porque quaisquer predicados que venhamos a conferir ao âmbito inteligível são, na verdade, predicados em um grau comparativo à esfera sensível, ainda que a comparação aí se dê via dualismo. Trata-se do limite e da finitude humana com referência ao ilimitado e à infinitude. Não podemos “perceber” o âmbito inteligível; toda percepção é fundamentalmente sensível. Só podemos pensar o inteligível. E isto nós o fazemos devido à similitude da alma com o próprio âmbito inteligível⁹¹. O nosso esforço, assim, é com vistas a que este pensamento se consume de acordo com a necessidade de uma pureza em convergência com o que é pensado. Para exercer o pensamento em sua plenitude, faz-se necessário deixar-se conduzir por isto mesmo desde o que o pensamento se articula.

Isto desde o que o pensamento se articula é também tudo o que há para pensar. O verbo pensante (o pensar), para se consumir como capacidade humana (o pensamento), precisa convergir para a sua essência (o pensado). Aqui se evidencia uma unidade entre o pensar, o pensamento e o pensado – unidade esta que jamais pode ser compreendida sob a ótica de uma divisão ou sucessão. Esta unidade exprime uma união originária já sempre acontecida e, por isto mesmo, precisa ser recordada como tal. Na recordação, no sentido da recongnição por meio da qual o homem é reconduzido à sua essência, o que se recorda é a congenitura entre o pensar e o ser, entre a finitude e a infinitude.

⁹⁰ “Se conheço pela primeira vez um objeto do mundo sensível, que nunca vira antes, não há um *recordar* da *forma dêste objeto*, como muitos pretenderam entender em Platão, mas a *forma* dêste objeto *imita* os arquétipos que permitem conhecê-lo, do contrário seria para mim nada, como o é tudo quanto para o qual não tenho esquemas”. (SANTOS, Mário Ferreira dos. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Editora Logos Ltda, 1958, p. 138).

⁹¹ “A alma é simples, enquanto o corpo é composto; tal como as Formas, a alma é imutável e uniforme, em si e por si, além de invisível, enquanto o corpo é mutável e visível” (SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 42).

Percorrer o caminho do pensar significa retomar o pensado porque o pensamento já se deu. Esta circularidade implica o processo de *anamnese*, que é uma retomada do invisível já sempre visto de toda visão. Todo reconhecimento configura, assim, uma *revisão*, isto é, um remeter ao já antecipado de todo ver mediante uma luminosidade eidética⁹².

Embora a maioria dos mortais viva na aparência e não atente para a essência, a experiência de vida que aí está em questão nunca é uma experiência tão só e unicamente da aparência. A própria aparência, em seu aparecer, implica uma evidência da essência, sem a qual não há qualquer dinâmica de aparecimento. Toda e qualquer dinâmica de aparecimento só pode acontecer porque uma luminosidade radicalmente essencial vigora como a possibilidade de um tal acontecer. Todo acontecer vem a mostrar e a ocultar algo. É necessário atentar para o que se mostra tanto quanto para o que se oculta, pois nisto se revela o mistério vigente em todo acontecer. Mistério é, pois, o que se mostra e se oculta em suas possibilidades inexauríveis e realizadoras do real e do homem. De modo que atentar para o mistério implica atentar para a evidência da aparência em consonância com o rastro de sua essência. Poder ver em todo aparecer o mistério primordial que concede visibilidade ao aparecer e ao ver do aparecer - nisto consiste a elevação máximo do homem enquanto vivente que possui *λόγος*. Por meio de um tal exercício, cabe ao homem recordar o que nele despontou como um raio luminoso de vida e de experiência de vida. Trata-se sempre de um exercício de recondução, pois o modo de acontecer deste raio é tal, que já sempre aconteceu, está acontecendo e virá a acontecer como princípio que perpassa passado, presente e futuro.

Sob a luminosidade deste raio primordial, o qual não tem hora nem lugar certos para acontecer – porque está em toda hora e em todo lugar, ao mesmo tempo em que não cabe em tempo nem em espaço algum –, o homem e o mundo se constituem em uma unidade de diferença que correspondem a um mesmo princípio. É a forma originária o que aí reúne o mundo e o homem a ponto de o mundo ser mundo do homem e o homem ser homem do mundo. O genitivo em questão não é de posse, mas de proveniência: o mundo só se faz mundo desde a visão humana; o homem só se faz homem desde a sua inserção no mundo. Um mundo humano e um homem mundano já sempre estão unidos e reunidos a partir da essência possibilitadora de toda e qualquer realização.

Como fundamento de nossa visão, ideia é fundo sem fundo, porquanto não constitui solidez física, material ou visível. É, antes, a essência metafísica, imaterial e invisível que nos

⁹² Dirá Gadamer sobre a *anamnese* platônica: “Se reconheço algo como algo, então vejo, nessa luz, algo que conheço” (GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 59.

concede visibilidade à física de toda matéria visível. O âmbito ideal diz respeito a tudo o que se mostra como real. Nada há que possa se tornar real que não provenha de sua possibilidade Ideal. Por outro lado, nada há que possa ser ideal que não coparticipe das coisas reais. Uma realidade ideal e uma idealidade real exprimem uma unidade já sempre vigente em todo e qualquer âmbito da experiência humana. Para se constituir como tal, o homem já sempre experimentou o sabor Ideal de uma realização; como também já se deixou conduzir uma experiência real de uma idealização.

Sob a luminosidade *eidética*, o homem adquire visão do mundo e o mundo pode ser visto por essa visão que desponta no homem. Ideia é o que reúne toda visão ao que é visto. Trata-se da essência da visibilidade sem a qual as coisas não aparecem e, assim, não se situam no lugar que lhes é próprio. Por isto, por esta necessidade essencial intrínseca à ideia, nada há que possa vir a ser e venha a se tornar visível que não corresponda à luminosidade eidética, a qual é o vigor primitivo-originário a partir da qual o homem, o mundo as coisas se realizam.

Porque ideia sempre já se deu, uma dinâmica de recordação sempre já despontou como necessidade de intensificação da finitude humana. Tal recordação caracteriza um *ver* – pois o homem é o vivente que vê e para o qual o mundo e as coisas aparecem *como tais* –, e este ver é um *já-ter-visto antes mesmo de ver*, pois corresponde à essência eidética e luminosa a partir da qual toda visão humana desponta. Tal é o sentido das palavras que encontramos em *Grande Sertão: Veredas*: “Ah, eu estou vivido, repassado. Eu me lembro das coisas, antes delas acontecerem...”⁹³. Pôr-se a caminho de uma recordação é a condição fundamental e, por isto, já sempre imposta para a realização e a manutenção da vida humana. A constituição de uma tal finitude implica uma eterna retomada da recordação. Em qualquer desempenho da vida humana está em questão um recordar da ideia e uma ideia antecipadora que possibilita novas recordações. Porquanto o âmbito da ideia é misterioso e inexaurível, toda recordação, embora se dê via repetição, jamais constitui uma mera repetição; antes, toda recordação implica uma repetição diferenciada, que traz à luz novos horizontes e novas possibilidades de experiência de vida.

Constantemente nos utilizamos da expressão “ideal” para contrapor ao que seria o “real”. Assim, dizemos que há um modo ideal de exercermos uma determinada atividade, embora o modo real – ou seja, aquele que exercemos porque (ainda) não alcançamos o ideal – seja posto em prática e discorde do ideal. Nesse sentido, ideal se contrapõe a real, de modo que quando atingimos o modo ideal do que quer que seja, então é porque abandonamos, de alguma

⁹³ ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994, p. 36.

maneira, o modo real por meio do qual exercíamos algo. Dizemos, então, “Não é o ideal, mas acontece”. Isto significa: o que acontece, que é do âmbito real, vem a divergir do âmbito ideal. Essa presença incontestada do âmbito ideal em tudo o que fazemos e deixamos de fazer caracteriza a condição fundamental e paradigmática a partir da qual nos realizamos no mundo. O mais essencial, contudo, está em pensar a unidade entre o ideal e o real. Não há nada do âmbito real que não faça referência, de algum modo, ao âmbito ideal. Isso porque em toda atividade humana já sempre despontou a presença ideal sem a qual nada de real pode vir a se realizar. Embora possamos nos referir a uma determinada atividade que não se realizou tal como planejávamos, toda e qualquer realização só pode se dar mediante uma relação com a esfera ideal. Assim, podemos planejar escrever 10 páginas por julgarmos este ser um número adequado para um determinado fim, mas se não viermos a escrever as 10, e sim, 8, isto não significa que tal atividade não foi desenvolvida em consonância com um número ideal; antes, significa que outra manifestação ideal se sobrepôs e se realizou de tal e qual modo, a saber: em 8 páginas.

O exemplo em questão serve para ilustrar a radicalidade da ideia presente em toda e qualquer circunstância da vida humana. Nada há que possa se realizar no âmbito humano que não participe, de algum modo e em algum grau, do âmbito essencialmente ideal. É este âmbito ideal, por sua vez, que nos constitui como viventes cuja constituição do modo de ser consiste em um recordar o que sempre já se nos antepôs.

I.6. Finitude, infinitude, circularidade: o filósofo como *μεταζῶν* no *Symposium*

No diálogo *Symposium*, Platão nos mostra em que medida se deve compreender o homem e sobretudo o filósofo como um *médium*, como um *intermediário*. Trata-se da condição propriamente humana de ser e de se constituir sendo um *entre* (*μεταζῶν*). Sendo um intermediário, o homem é, pois, uma passagem, uma transposição, a qual exprime uma dinâmica inesgotável de realização. Esse modo de transpor-se, por sua vez, é o que vai caracterizar a própria transposição da condição de não saber para saber. Para se reconduzir à sua essência, o homem precisa transportar-se da condição aparente para a dimensão essencial. Transportar-se de uma condição para outra não significa transportar-se fisicamente, tal como quando nos transportamos de um lugar para outro, de uma cidade para outra. O transporte de que estamos falando, por condizer com a elevação da alma por meio do pensamento, diz um transporte *metafísico*. Enquanto o vigor deste exercício não se impuser, nada poderá ser visto de modo radicalmente essencial.

A presença do pensamento é uma necessidade radical da tensão entre saber e ignorância. Em não havendo esta tensão, a ignorância faz-se predominante na vida humana. Na e pela ignorância, tudo o que é do âmbito da aparência vem a ser julgado como se fosse do âmbito da essência. Tal é o que, com grande vigor de palavra, nos mostra Platão: “A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados. Quem não sente a necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe” (*Symposium* 204a). Na passagem, está em questão a não-tensão e a necessidade da tensão entre *sabedoria* (σοφία) e *ignorância* (ἄμαθία). Quando a ignorância não passa pela experiência de tensão com a sabedoria – o elemento que dela se distingue radicalmente –, julga-se como sendo sabedoria. Mas como pode a ignorância julgar-se sabedoria, se não sabe o que é e em que consiste a sabedoria?

De algum modo, o homem já sempre “sabe” de algo essencial⁹⁴ e, em razão disto, é que *há a sabedora*. Mas esse saber necessita consumir-se como e a partir de *recordação* e *reminiscência*, o que quer também dizer: necessita consumir-se como e a partir de *morte*. Caso contrário, a saber, caso não se dê este empenho de transcendência e transporte, o homem viverá na escuridão e a tomará por luz. Para que se dê a tensão, a necessária tensão entre a sabedoria e a ignorância, impõe-se para o homem, desde um πάθος, desde um espantar-se, despertar para um elemento já sempre está nele, mas que por vezes não é exercido: o pensamento. O modo como isto vem a acontecer é sempre um mistério, porquanto se trata de um modo próprio como cada alma dialoga consigo própria; de um modo próprio como a essência invisível faz-se visível para cada homem; de um modo próprio como cada homem insiste e persiste neste exercício de tornar visível o mistério invisível e primordial de todas as coisas.

Na passagem da ignorância para a sabedoria, o homem não se torna sábio. Mas, por outro lado, se insistir e persistir no pensamento, isto é, se fizer disto uma necessidade de realização de sua vida, não retornará àquela condição de ignorância. Nem sábio nem ignorante. Como isso é possível? A ignorância evocada na passagem em questão do *Symposium* faz referência a uma ignorância específica⁹⁵, a saber, àquela que, nada sabendo, julga-se como sabedoria. Trata-se de uma ignorância que se quer como sabedoria, que persiste nesse equívoco

⁹⁴ Deve-se remeter este raciocínio à seção I.5, que articula o tema da *anamnese* a partir do *Fédon* 75c-d.

⁹⁵ Há de se considerar, contudo, outra acepção da palavra “ἄμαθία” (ignorância). No *Crátilo*, por exemplo, deparamo-nos com a constatação de Sócrates segundo a qual determinados nomes podem variar o significado, ora nos apresentando uma conotação, ora outra, inclusive contrária à primeira: “O mesmo fato observaremos com os termos *amathia* (ignorância) e *akolasia* (desregramento): o primeiro, *amathia*, parece indicar a marcha de quem vai para Deus (*ama theô ióntos*); *akolasia* mostra de todo jeito a ação de acompanhar as coisas (*akolouthia*). Desse modo, os nomes que se nos afiguraram designação das piores coisas, revelaram-se-nos iguais aos das melhores”. (*Crátilo* 437c).

e toma o equívoco por verdade e por conhecimento. Um homem que esteja a caminho do pensamento, sempre a cultivar o pensamento e a referenciá-lo à sua essência imortal, não poderá achar-se determinado por uma tal ignorância, pois esta só se constitui a partir de um empenho contrário ao do pensamento. No e pelo pensamento, o homem, cada vez e sempre que possível, viverá para morrer, morrerá para viver. É esta morte, por sua vez, o elemento que permite ao homem coparticipar da essência e, assim, estar em correspondência com ela.

Como poderá o homem, inserido nesta consanguinidade, incorrer em ignorância? Desvinculando-se do elo com o pensamento. Como mortal que é, o homem está sujeito a todo instante a isso. Basta que ele não mais exercite o pensamento por achar que já “obteve” a sabedoria. O esforço necessário ao pensamento, contudo, deve ser sempre no sentido de uma conquista, de uma conquista de aprender a pensar e a saber. O homem não “possui” o pensamento nem a sabedoria. É o pensamento e a sabedoria que devem se apoderar do homem, à medida que ele se empenha por pensar e saber, e não por possuir o pensamento e a sabedoria. Por conseguinte, não poderá jamais *ser* sábio, de vez que o empenho por saber é inexaurível e, com isto, competir-lhe-á estar sempre *entre* a sabedoria e a ignorância. Tal é a tarefa por excelência do filósofo, em relação à qual Sócrates, muito admirado, endereça o seguinte questionamento a Diotima: “Nesse caso, Diotima – lhe perguntei –, quem é que se ocupará com a filosofia, se não o fazem nem os sábios nem os ignorantes?” (*Symposium* 204a).

O questionamento de Sócrates nos indica que, justamente esse modo de ser e de se realizar, que não consiste em *ser* sábio nem ignorante, corresponde àquele que se dedica à filosofia. Quem se dedica verdadeiramente à filosofia reconhece o mistério inesgotável e essencial de todas as coisas. Este reconhecimento, por seu turno, implica uma postura que corresponde à constante retomada do pensamento que pensa o mistério em questão – o que significa um constante exercício da finitude como recordação. Tal constante retomada do pensamento e, assim, do exercício da reminiscência, é o que permite ao homem se conservar nesta busca e, por conseguinte, não cair na presunção de achar que já saber tudo o que há para saber. Estando constantemente na busca pelo saber, o homem assim o faz porque o próprio saber, enquanto mistério universal, vem a se manifestar em sua particularidade finita e, assim, vem a lhe provocar e a lhe convocar ao exercício do pensamento. É aqui, portanto, que se dá a plenitude da realização humana – uma plenitude da finitude em sua infinitude. Atentar para o mistério da infinitude na finitude é o único modo de o homem não cair no abismo da ignorância nem julgar ter alcançado a sabedoria. Contudo, que resposta concede Diotima à pergunta de Sócrates? Não sendo nem sábios nem ignorantes, que tipo de homem deverá ser aquele que se ocupa da filosofia?

[...] é claro que são os que se encontram entre uns e outros, estando Eros incluído nesse número. A sabedoria é o que há de mais belo. Ora, sendo Eros amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes. (*Symposium* 204b).

A palavra essencial da passagem é “μεταξύ”, que traduz “intermediário”, “médium”, “entre”. Trata-se de um elemento entre uma coisa e outra; no caso em questão, entre a sabedoria e a ignorância. Este “entre” não quer dizer “em cima do muro”, não faz referência a um modo de ser que “precisaria pender para um lado ou para outro”. O caminho intermediário é o caminho que o filósofo deve percorrer; é o caminho da busca pela virtude, pelo belo e pelo bem. Deve, assim, buscar estar sempre *entre* a sabedoria e a ignorância. Poder-se-ia perguntar, caso ainda não se tenha esclarecido suficientemente o que está em questão: por que o homem não deveria se deslocar, se transportar, se direcionar para a sabedoria e, com isso, obtê-la, visto que, como nos diz a passagem, ela é “o que há de mais belo”? Por que ficar *entre*, se é melhor, se é mais proveitoso ficar já na sabedoria e viver nela, com ela e tendo-a?

Aos mortais só é dado o esforço, o constante esforço com vistas a obter a sabedoria; jamais, contudo, a obtenção mesma da sabedoria. Tão logo a obtenha, imediatamente a perde, visto ser a sabedoria mistério inexaurível sempre por se revelar à medida de um esforço também inexaurível⁹⁶. Está em questão a natureza cíclica da existência, a qual precisa ser e se realizar desde e como esforço, de maneira a fazer com que isto que é o *penoso* venha a se tornar o *espontâneo*. É o sentido do fr. 141 (DK) de Demócrito: “Esforço [πόνος] ininterrupto torna-se mais suportável com o hábito”. Este esforço ininterrupto constitui o modo próprio de realização do filósofo, o qual, como tal, precisa ser um *amigo do labor* (φιλόπονος) – donde a filosofia, aqui, ser também compreendida como φιλοπονία⁹⁷: o amor, o ímpeto pelo esforço, pelo trabalho, pelo labor⁹⁸. Neste e somente neste labor é que consiste o grande júbilo daquele que se dedica à conquista das grandes coisas. Por isto, convém-nos o acolhimento das palavras de Píndaro:

⁹⁶ O conhecimento de si e da totalidade, uma vez que venha a se consumir, revela-se numa simultaneidade e imediatez de desconhecimento, tal o sentido das palavras de Fernando Pessoa no fr. 112 do *Livro do desassossego*: “No próprio ato em que nos conhecemos, nos desconhecemos”.

⁹⁷ Cf. *A República*, Livro VII 535d.

⁹⁸ É necessário, ainda, na medida em que a filosofia é aqui caracterizada como filoponia, compreender que tanto o *esforço* (πόνος) quanto o *amor* (φιλία) que aí estão em questão precisam ser radicalmente distintos dos outros esforços e amores. Hipócrates, por exemplo, utiliza a palavra “φιλοπονία” para se referir a certa dedicação ao trabalho da medicina: “Pois é necessário, a quem quer que pretenda reunir conhecimentos sólidos de medicina, alcançar o seguinte: disposição natural, ensino, lugar favorável, aprendizado desde a infância, dedicação ao trabalho [φιλοπονίας], tempo. De todas as coisas necessárias, a primeira é a disposição natural; se a disposição natural se opõe, todas as (outras) coisas são vazias; quando a disposição natural leva ao melhor caminho, o ensino da arte acontece. Ela deve ser obtida com reflexão, desenvolvendo-se desde a infância em local favorável ao aprendizado; (deve-se), ainda, acrescentar a dedicação ao trabalho [φιλοπονίην] durante longo tempo, de modo

Se houve labor [πόνος], prazer maior vem em seguida (*Nemeia* 7, vv. 74).⁹⁹

Tal labor exprime a intimidade, a singularidade própria a cada homem e, por esta razão, configura uma necessidade de saber lidar com os próprios limites com vistas a transcendê-los – daí ouvirmos, pelas palavras do Rei Édipo, que

Para um homem, o mais belo labor [κάλλιστος πόνων]
 é ser útil com o que tiver e como puder. (*Rei Édipo*, vv. 314-15).¹⁰⁰

Está em questão a *medida* (μέτρον) própria a cada homem, a cada percurso trilhado e por se trilhar. O modo de ser do homem consiste em ser labor; não pode, pois, não ser labor, esforço, fadiga. Mas para ele, cumpre atentar para a sua própria medida, a fim de que não incorra em desmedida por não conhecer a si próprio. A medida da finitude humana consiste em deixar-se conduzir pela medida de sua infinitude, a qual lhe mostra os seus próprios limites a partir do ilimitado em direção ao qual ele tem de sempre se empenhar para se constituir.

O revelar-se infundável da sabedoria corresponde ao empenho humano, também infundável, por descobri-la como tal¹⁰¹. É apenas neste encontro, nesta harmonia de tensão entre o elemento buscado e aquele que busca, que se torna possível o buscado ser encontrado pelo buscador. Aquele que busca, isto é, aquele que assume a condição finita para ir ao encontro da infinitude da sabedoria, só busca porque a própria sabedoria já se lhe apresentou, já se lhe insinuou como passível de ser encontrado. Todavia, este encontro é sempre simultaneamente

que o aprendizado, (uma vez) implantado adequada e vigorosamente, produza frutos” (*Lei*, 2). Cf., também, o fr. 3 da mesma obra, em que o termo “φιλοπονία” é empregado em sentido semelhante. Xenofonte também utiliza o termo para se referir ao amor ao trabalho por parte dos soldados, como também ao trabalho do campo (*Econômico*, XXI, 6; XX, 5). O próprio Platão, no diálogo *Alcíbiades I* (122c), refere-se aos lacedemônios como um povo que possui amor pelo trabalho. Haja vista o fato de que o amor pelo labor ou pelo trabalho não necessariamente é um amor pela sabedoria, faz-se necessário, com isto, pressupor que a filosofia, entendida como filoponia, terá de se realizar no homem como *o amor dos amores*, como *o labor dos labores*, já que ela é *a ciência das ciências*. Sendo a filosofia a ciência primeira, o amor e o labor que lhe são próprios são também primeiros, isto é, *mais essenciais, mais originários*, porquanto correspondem ao princípio dos princípios.

⁹⁹ PÍNDARO, op. cit., p. 277.

¹⁰⁰ SÓFOCLES. *Rei Édipo*. Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Editora Odysseus, 2015, p. 63.

¹⁰¹ Sobre este ponto em relação à natureza infinita da sabedoria, é-nos pertinente ouvir as palavras de Kierkegaard, ao se referir ao caráter intermediário e infinito do “amor” no *Symposium* “não como amor disto ou daquilo, nem amor por isto ou por aquilo, mas como amor por uma coisa que ele não possui, isto é, busca, nostalgia. Num certo sentido, isto é muito mais verdadeiro, mas amor é além disto também o amor infinito” (KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O banquete*. In: *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 59). Na passagem, o fundamental está na compreensão segundo a qual isto pelo que se tem amor (a sabedoria) não é semelhante a uma coisa, um objeto, uma circunstância ou uma pessoa; não possui, portanto, essa referência físico-sensível e, por esta razão, o amor em questão não é amor disto ou daquilo. Trata-se do amor mais puro e mais pleno, o qual se volta para a “inutilidade” e para “gratuidade” da busca pela sabedoria.

um desencontro, devido à natureza mortal do humano e à natureza imortal infinita da sabedoria. O que se faz necessário é estar *a caminho* da sabedoria. É nisto que consiste estar *entre* a sabedoria e a ignorância. Quem não está *a caminho*, não pode estar *entre*, pois o “entre” que está em questão, conquanto não culmine na “obtenção”, consiste em um direcionar-se com vistas a obtê-la. Deve o homem querer *ser* sábio, embora só possa *vir a ser*, e isto, esse vir a ser, já é tarefa difícilima!

O querer ser precisa *saber-se* como *impossível de ser*. Trata-se da tarefa suprema de finitude humana. A plenitude da finitude está no instante de sua imortalidade. Deve o homem, portanto, regressar a um tal instante, de maneira a inaugurá-lo à medida que o repete. Anamnese é o nome que se dá a este instante, o qual precisa ser sempre retomado e, em retomando, inaugurado. Toda retomada, por ser uma retomada da essência, retoma sempre o *mesmo*; mas também pela mesma razão, o mesmo, por se se referir à essência inesgotável e sempre por se revelar, evidencia-se sempre como *diferente*. É em direção à mesmidade da essência diferenciada que o homem, para estar *entre* e *a caminho*, precisa se conduzir e se *reconduzir*. Apesar de só poder estar entre a sabedoria e a ignorância, é a sabedoria que aí o provoca e o convoca a um tal empenho de pôr-se a caminho. A sabedoria, como o que há de mais belo, incute no homem um ímpeto belo: o de buscar a imortalidade em sua condição mortal. Este *buscar* (ζητεῖν) é, pois, o modo como o homem também vem a *aprender* (μανθάνειν) e, assim, a consumir a *reminiscência* (ἀνάμνησις) do elemento mais essencial que lhe é próprio, conforme nos ensina Platão no *Mênon* 81d¹⁰². Trata-se, assim, do mais belo dos ímpetos do mortal. O que há de mais belo requer o mais belo dos ímpetos. A essência imortal exige o exercício do pensamento imortal que é inerente ao homem. O pensamento é imortal porque a alma é imortal. Mas o pensamento não é imortal, no homem, como um elemento que já lhe esteja dado e pré-constituído; a imortalidade do pensamento é uma possibilidade, a qual precisa ser consumada a partir de um esforço – o esforço de recordação de sua própria finitude a partir da infinitude da essência.

A caracterização do filósofo como *intermediário* ou *médium* exprime, em verdade, a possibilidade que é própria a todo homem tomado de maneira geral. Se, por um lado, filósofo é aquele que nunca pode *obter*, mas apenas continuamente *buscar* a sabedoria, por outro, homem algum pode obter o que quer que seja, mas só e tão-só buscar. Trata-se da condição

¹⁰² “Pois, pelo visto, o buscar e o aprender são, no seu total, uma rememoração”. Na tradução, alteramos “procurar” (que traduz “ζητεῖν”) por “buscar”, a fim de preservar a mesma terminologia com a qual vínhamos a percorrer o texto.

própria a todos os mortais: um estar *entre*, um ser *transposição*, *travessia*, *ponte* – o que no poema intitulado “7”, de Sá-Carneiro, articula-se do seguinte modo:

Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.¹⁰³

A finitude humana consiste, pois, neste modo de não ser nem o “eu” nem o “outro”, mas em ser “qualquer coisa de intermédio”, visto estar sempre em transição e por se fazer. O modo de ser do mortal consiste em continuamente *buscar-ser* e nunca ser. Tão logo venha a ser, deixa de ser e, assim, retorna à condição de carência. Carência é a condição de toda abundância; abundância, de igual modo, é a condição de toda carência. Ser homem consiste em estar sempre entre carência e abundância. Contudo, a maior e mais bela das abundâncias é a da busca pela sabedoria, pois exprime uma correspondência e uma coparticipação com o divino. Faz-se necessário, se se quer corresponder e coparticipar das coisas divinas, fazer desta busca uma *necessidade* de realização. Somente poderá retomar uma tal dinâmica de circularidade que propicia o pensar e o recordar à medida que pensar e recordar se fizerem para ele uma necessidade. Nisto o homem alcança a plenitude. Mas todo e qualquer “alcance” mostrar-se-á sempre como ponte, travessia, passagem, transposição. Portanto, alcança tão-só para vir novamente a alcançar, pois já “perdeu”, isto é, já retornou para aquela condição de carência, a qual é possibilidade de nova travessia com vistas à abundância¹⁰⁴.

“Travessia” diz um estar constantemente “entre”. Mas este entre, no sentido em que deve estar o filósofo, não pode ser confundido com qualquer mera tarefa. Por exemplo, não tem a ver com estar entre a obtenção e a não obtenção de um prêmio de uma competição, não é como estar entre a fome fisiológica e a saciedade, como é o caso de todos os homens estarem, em algum momento e de algum modo. Por isto, é fundamental atentar para o modo de realização que compete tão-só ao filósofo. Todos os homens, porque homens, estão entre a carência e a abundância, e isto em relação a qualquer aspecto de suas vidas. Todavia, o modo de ser

¹⁰³ SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Antologia*. Organização de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.

¹⁰⁴ Toda esta concepção da finitude humana em sua natureza cíclica e simultânea de carência e abundância e, portanto, em sua condição *intermediária-médium* (μεταξύ), deve remeter à natureza própria de *Ἔρως*, que é um *δαίμων* e, na condição de *δαίμων*, *intermediário-médium* entre mortais e imortais. Mais adiante falaremos sobre isto, pois o nosso percurso aqui não seguiu a linearidade da argumentação que se encontra no *Symposium*. O caminho aqui, contudo, é essencialmente *circular*, de modo que *todas as direções* levam para uma *mesma*. “Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo” (Heráclito, 60DK).

intermediário-médium do filósofo consiste no mais elevado de todos, porquanto exprime a atadura e a congenitura da essência com a alma em seu encaminhar-se desde e com vistas ao saber. Aqui, o modo de estar *entre* é sempre sob a condução da essência imortal que guia os seus passos mortais, de modo a fazê-lo transcender a sua própria condição mortal. Não há outra maneira mais elevada de ser *médium* que a do filósofo.

O filósofo é um *médium* do divino e dos mortais. Intermedeia, pois, a essência imortal de toda realização mortal. Filósofo é aquele que vê a consumação desta essência aqui e agora e a todo instante. Nos atos mais ordinários, vê a gênese extraordinária. Vive, experiencia a essência da vida finita e, assim, vem a transcender a finitude a partir da infinitude. Como *médium*, isto é, como porta-voz e arauto da gênese de todas as coisas, o filósofo só pode sê-lo à medida que nele esta gênese se faz vida, isto é, *sua vida*. Sendo de uma tal forma arauto da gênese, seu esforço se dá sempre com vistas a se transportar para esta dimensão essencial. Aí se dá *sobressalto*, que é *travessia* e, assim, consumação desta travessia. Sobressaltar e atravessar a aparência (dimensão superficial) com vistas à essência (dimensão essencial). Retomar (isto, é *recordar*) esta dinâmica de realização – nisto consiste o modo de ser que é constitutivo do filósofo. Modo de ser este que não é dado, pré-constituído ou garantido; antes precisa ser conquistado e reconquistado à medida que cultivado como necessidade, extrema necessidade, mais elevada necessidade.

Friedrich Schlegel, em seu fr. 54 da *Athenäum*, evoca tal natureza própria do filósofo com palavras de vigor e rigor extraordinários: “Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden [Só se pode vir a ser filósofo, não ser. Tão logo se acredite ser, cessa-se de vir a ser]”¹⁰⁵. Podemos perceber no fragmento de Schlegel uma aproximação com a caracterização do filósofo no *Symposium*. Uma tal aproximação só se torna possível pela razão de a filosofia ser aí o elemento em comum donde se está a falar. Filosofia, em sua maneira própria de despontar, revela-se como o saber universal, isto é, como saber dos saberes. Filosofia não é discurso sobre essência, mas ela própria é essência, de maneira que o filósofo será o arauto desta essência à medida que vem a filosofar. Filósofo só pode *vir a ser* filósofo porque o mistério da essência jamais pode vir a se esgotar.

O vir a ser do filósofo coincide com a retomada do pensamento que pensa a essência sempre por se revelar. E é justamente vindo a ser que o filósofo se faz e se realiza como tal. Ele não pode “ser” filósofo porque jamais “obtem” aquilo que busca, razão pela qual seu modo de

¹⁰⁵ SCHLEGEL, Friedrich. *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Holzinger Verlag, Berliner Ausgabe, 2013.

realização se dá sempre como *médium*, porquanto está sempre *a caminho*. Isto que supostamente deve ser “obtido” em sua busca não é passível de obtenção, embora sempre lhe solicite um *buscar* e um *conquistar* e, circularmente, um *rebuscar* e *reconquistar*. A grande conquista do filósofo consiste em ele estar constantemente a buscar *sabendo* que está a buscar e *o que* está a buscar. Este saber é o que lhe possibilita sempre retornar e regressar à sua condição essencial e à sua morada própria. A morada própria do homem vem a ser conquistada de conformidade com o exercício do pensamento, o qual, pensando a essência, dela o aproxima à medida que dela ele coparticipa.

O modo de se realizar do filósofo, que consiste em vir a ser *médium* e de estar *entre* sabedoria e ignorância, caracteriza uma tensão, porquanto o filósofo almeja a sabedoria e busca-a como uma necessidade e, no entanto, não a obtém, visto ser a sabedoria inesgotável. Note-se que o fato de a sabedoria ser *consumável* é o que provoca e convoca o homem a permanecer na busca e na tensão de buscar. Não a buscaria, portanto, se não tivesse a própria experiência da sabedoria nele se consumando à medida que dele se apropriando. Este atravessamento da sabedoria no homem caracteriza um *πάθος*, aquele que se dá como um *espantar-se* (*τὸ θαυμάζειν*). O espantar-se é, assim, um espantar-se com a possibilidade da sabedoria; ou melhor, trata-se de um espantar-se com a própria sabedoria, a qual, atravessando o homem, evidencia-se como algo a ser buscado e a ser revelado. Porque um tal *πάθος*, isto é, do espantar-se, então busca e, assim, retomada da busca, que é retomada da essência. A sabedoria, já vimos, não é “obtida”, mas o filósofo vem a conquistá-la e a retomá-la constantemente em sua busca. Filósofo, por conseguinte, é aquele que, percebendo sua condição finita, faz desta finitude uma conquista de finitude. Ele conquista *a sua própria finitude* e faz de uma tal conquista uma necessidade radical de *reconquista*. A sua radicalidade consiste no constante exercício de morrer e de estar morto. Somente morrendo pode o homem conquistar sua finitude. Morte diz aqui o constante vir a ser de um modo de ser e de se realizar: o *πάθος* do *espantar-se*. Não mais se espantar implica deixar de vir a ser filósofo. O espantar-se é o vir a ser e o realizar-se do filósofo como tal. Nisto o homem se faz *médium*, nisto ele se coloca *entre*, isto é, coloca-se entre a infinitude e a finitude, entre o que há de imortal e mortal. É assim, pois, que o seu caráter mortal se realiza a partir do que há de imortal. Esta experiência não caracteriza uma mera busca ou um ser mero intermediário entre uma coisa e outra. Trata-se, antes, da busca das buscas e da mediação das mediações, porquanto se refere ao saber dos saberes.

A caracterização do filósofo como *intermediário-médium* decorre, no diálogo *Symposium*, da exposição do nascimento de *Ἔρως* e de seu modo de realização¹⁰⁶. Filho de *Πενία* (Carência) e *Πόρος* (Abundância), *Ἔρως* possui características de ambos, de modo que “Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom”. (*Symposium* 203d). *Ἔρως* é caracterizado, por um lado, pela indigência, pela falta, pela carência, mas, por outro lado, sua natureza sempre se dirige à prodigalidade, à fartura, à abundância. Seu ímpeto pela abundância se deve à característica herdada do pai, que é superabundante do belo e do bom. Mas também se deve à razão de ter nascido no mesmo dia que Afrodite¹⁰⁷, deusa dotada de uma beleza radiante. Por ter herdado características duplas e contrastantes, *Ἔρως* é *intermediário-médium* (μεταξὺ) entre a carência e a abundância, entre a sabedoria e a ignorância. Não sendo nem um nem outro, é simultaneamente ambos e não é nenhum. Tão logo adquira a abundância, imediatamente retorna à condição de carência; tão logo retorne à carência, imediatamente salta para a abundância: “O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância” (*Symposium* 203e). A natureza de *Ἔρως* exprime um ciclo infundável e uma realização que só se dá como e a partir de uma tensão primordial. Trata-se da tensão de ser e não-ser, de ter e não-ter. Só vem a ser para deixar de ser; só vem a ter para deixar de ter. O seu modo de realização consiste em insistir e persistir na tensão entre um polo e outro¹⁰⁸.

Como intermediário entre polos, *Ἔρως* nunca se distancia radicalmente de um dos polos. Direciona-se ao que é belo e bom, mas ele próprio não é belo e bom. É que só os deuses podem ser belos e bons, e *Ἔρως* não é um deus, mas um *δαίμων*, um intermediário entre deuses e homens¹⁰⁹. É o que nos certifica Diotima, quando por Sócrates interpelada sobre a natureza de *Ἔρως*: “... um grande demônio [*δαίμων*], Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais” (*Symposium* 202e). *Ἔρως*, que é um *δαίμων*,

¹⁰⁶ Pode-se ainda dizer, de acordo com Victor Brochard, que no diálogo *Symposium* a definição do verdadeiro amor está associada à definição do verdadeiro filósofo: “... e o filósofo, por sua vez, tal como concebe Platão, está inspirado pelo amor, de tal modo que a definição do verdadeiro amor se confunde com a do verdadeiro filósofo” (BROCHARD, Victor. *Estudios sobre Sócrates y Platon*. Traducción de León Ostrov. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A, 1940, p. 68). Tradução nossa.

¹⁰⁷ Cf. passo 203c.

¹⁰⁸ Para uma melhor compreensão do passo em questão (203e), cf. SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platon. Meisterdenker der Antike*. München: C.H.Beck, 2021, pp. 275-78.

¹⁰⁹ Por esta razão que *Ἔρως* é caracterizado como “filósofo” (203d), pois (corrobora à frente o passo 204a) “nenhum dos deuses se dedica à filosofia nem deseja ficar sábio - pois isso ele já é – tal como entre os homens não precisa filosofar quem já é filósofo”. O curioso da última passagem aqui citada é observar a ironia, quando se diz que “entre os homens não precisa filosofar quem já é filósofo”. Quem, entre os homens, é filósofo? Aos homens só é dado *vir a ser* filósofo e, portanto, todos os homens têm a possibilidade de filosofar, porquanto não são filósofos em sentido pleno e acabado, como se tal fosse um *estado*, e não um *processo*.

consiste na força que reúne deuses e homens. Essa reunião ocorre porque *Ἔρως* está sempre a se conduzir rumo à abundância, e abundância, aqui, concerne ao *belo* e ao *bom* (*κάλλος και ἀγαθός*). Ora, os deuses são belos e bons. Contudo, os mortais, por intermédio de *Ἔρως*, podem se reconectar ao divino, à medida que vêm a praticar o que é belo e o que é bom. Praticando o belo e o bom, os mortais correspondem à sua essência divina. Àqueles que se dedicam à filosofia não basta praticar o belo e bom, mas cumpre-lhes *pensar* em que consiste a natureza do belo e do bom¹¹⁰. Tais homens, assim, devem se realizar à semelhança de *Ἔρως*, de maneira a também se constituírem como intermediário entre a sabedoria e a ignorância, entre o que é imortal e mortal¹¹¹.

O homem só vem a ser própria e plenamente intermediário-médium somente na medida em que vem a ser filósofo, porquanto pensar a congenitura de si próprio com o divino é tarefa própria da filosofia¹¹². Sob a orientação do significado essencial da filosofia e do filósofo mediante o significado do verdadeiro amor, Platão está a se referir, em verdade, ao significado do que seja o verdadeiro homem, tomado em sua elevação máxima, como o filósofo; por consequência, refere-se, também, à filosofia como a verdadeira realização do *princípio eidético* no homem¹¹³. Mas, como vimos, o filósofo só se realiza como tal à medida que insiste e persiste na busca pela sabedoria. Aqui reside o significado próprio da palavra “φιλόσοφος”: aquele que, buscando e estando a caminho da sabedoria, reconhece o limite de sua finitude e não incorre na desmedida de achar que é sábio. É também neste sentido que no diálogo *Fedro* Sócrates declara: “O nome de sábio [σοφόν], Fedro, me parece excessivo; só vai bem com referência a Deus; o de amigo da sabedoria [φιλόσοφον], ou outra designação equivalente, sobre ser mais modesto, conviria melhor” (*Fedro* 278d). Visto o filósofo não poder ser sábio, sua realização consiste em um conquistar e reconquistar a sabedoria como instante de plenitude de sua finitude. O essencial

¹¹⁰ Isso porque muitos são os homens que praticam o bom e o belo sem saberem *o que é* o bom e o belo, o que configura um modo de “julgar verdadeiramente”, de “opinar verdadeiramente”. Ao filósofo cumpre não apenas agir de acordo com a verdade, mas pensar esta verdade como a proveniência de suas ações.

¹¹¹ Ou seja, se ele faz mediação entre o que é imortal e o que é mortal, termina por fazer intermediação entre os deuses e ele próprio, visto ser ele o vivente mortal.

¹¹² Conforme nota 106, no *Symposium* a caracterização do verdadeiro filósofo como intermediário nos remete à caracterização do verdadeiro amor também compreendido como intermediário. Aqui parece se revelar, inclusive, uma definição implícita da significação da filosofia compreendida como amor à sabedoria. Que tipo de amor está aqui em questão? É fundamental que possamos pensar esta questão de maneira a compreender a relação entre *Φιλία* e *Ἔρως*, no seguinte sentido: como aquele que *ama* (φιλεῖ) a sabedoria, filósofo é também aquele que, percorrendo um tal caminho, só pode fazê-lo intermediando deuses e mortais; nesta intermediação ele também *ama* (ἔρᾳται) a própria busca e o próprio percurso como tal, assumindo o amor (*Φιλία*, *Ἔρως*) que é próprio a esta tarefa.

¹¹³ Nesta direção, diz Jaeger: “O *eros* socrático é o anseio de quem se sabe imperfeito por se formar espiritualmente a si próprio, com os olhos sempre fitos na Idéia. É, em rigor, o que Platão entende por ‘filosofia’: a aspiração de conseguir modelar dentro do homem o verdadeiro Homem” (JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 740).

está em permanecer nesta tensão de buscar, pois em todo o seu percurso de busca dá-se o encontro com o que é buscado. Tal encontro precisa ser sempre recultivado, recordado e, assim, consumado, de sorte que a tensão seja mantida – a tensão essencial entre imortais e mortais. Filósofo é aquele que permanece na tensão de buscar, por saber que aquilo que é buscado se consome, mas jamais esgota, jamais cessa de se resguardar como mistério essencial de todas as coisas. Em questão está a natureza própria do filósofo e da filosofia, de vez que nem o filósofo nem a filosofia exprimem a *posse* de um saber¹¹⁴, mas a sua inexaurível busca e, assim, o seu constante estar *entre e a caminho*.

A tensão de estar *entre*, de persistir *entre*, de constituir-se *entre*, na condição de *intermediário-médium*, é o modo mais pleno de o homem vir a consumir a sua finitude. Por estar *entre*, compreenderá os elementos que fazem parte desta atadura, isto é, mortais e imortais, homens e deuses, de maneira a fazer mediação entre si própria e os imortais. Mas o “si próprio” não diz aí apenas um indivíduo ou homem particular; diz a humanidade de todo homem manifesta particularmente. À medida que o filósofo se exercita finitamente, pode compreender que a humanidade possui uma tal capacidade, embora a maioria dos homens não a exerça. O pensamento, que se dá de maneira própria, tão própria a ponto de caracterizar-se como o diálogo da alma consigo própria, corresponde a uma possibilidade inerente a todos os mortais, uma possibilidade inerente a cada alma. Mas uma tal possibilidade, se não cultivada, não vem a revelar ao homem nem em que consiste a sua natureza finita, nem em que consiste a essência de sua finitude.

I.7. Unidade entre sabedoria humana e sabedoria divina na *Apologia de Sócrates*

Das considerações que fizemos a partir do *Symposium*, evidenciaram-se os limites do saber humano em relação ao caráter ilimitado e inesgotável do saber em geral. Visto que o filósofo é um *médium*, um *intermediário* entre o saber e a ignorância, nisto reside uma impossibilidade de ele *ser* sábio. Mas isto não o impede de, estando sempre a caminho do saber, *vir a ser* sábio. Trata-se, portanto, de um empenho que, em sendo assumido, precisa ser sempre retomado como o meio pelo qual se concretiza a realização máxima da finitude humana.

Para podermos pensar propriamente o significado da sabedoria humana, cumpre pensá-la a partir de sua possibilidade originária. Esta possibilidade já é, de algum modo, a própria sabedoria a ser consumada humanamente; com efeito, é por ela ser possibilidade e assim se

¹¹⁴ “A filosofia não é uma posse tranqüilamente estática. É a dinamização de uma conquista. Ao homem finito, não é dado desde sempre, nem para sempre, o ser de sua essência. Para ser aquilo que é, ele deve lutar na conquista das estações de sua constituição ontológica” (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar I*. Teresópolis: Dáimon Editora Ltda, 2008, p. 24).

antecipar que se torna possível a sua consumação como sabedoria humana. Na *Apologia*, Sócrates vem a expor as razões pelas quais está sendo acusado com as seguintes palavras:

Semelhante fama, atenienses, não me veio senão de certa sabedoria que me é própria. Que espécie de sabedoria? Possivelmente, uma sabedora puramente humana, sendo de admitir que, de fato, eu seja sábio dessa forma [...] O que passo a contar não me pertence; vou atribuí-lo a quem é merecedor de todo o vosso crédito. Para atestar a minha sabedoria – se é que possuo alguma e de que natureza ela seja – vou trazer-vos o testemunho do deus de Delfos (*Apologia* 20d-e).

Sócrates fala de sua fama, que é de cunho calunioso. Atribui, então, essa fama à *sabedoria* (σοφία) que lhe é própria; ela é de um tal modo própria porque é essencialmente uma *sabedoria humana* (ἀνθρωπίνη σοφία); ela é própria, ademais, porque diz um percurso próprio de Sócrates. Após enunciar tal sabedoria – a qual é sempre dita à maneira da hipótese e da *ironia*¹¹⁵, já que é preciso ter ouvidos para ouvi-la –, Sócrates enuncia de onde provém a sua sabedoria e, por conseguinte, a sua fala, cujo testemunho provém do deus de Delfos. Em que sentido, porém, o deus de Delfos lhe concede um *testemunho*? A palavra para testemunho, no grego, é *μάρτυς*, o que no latim deu *martyr*, daí derivando a nossa palavra *mártir*. O sentido em questão é mesmo o de testemunho, pois evoca a copresença do deus na experiência de finitude de Sócrates em sua busca pelo saber. O deus é aqui compreendido como aquele que dá testemunho porque, antes de tudo, Sócrates o *ouve* e, de igual modo, ele *ouve* Sócrates. O testemunho de Sócrates, por consequência, somente pode se dar mediante a intrínseca relação com a divindade que o testemunha. Por isto, isto é, por enunciar a proveniência de sua fala, Sócrates também diz que tal fala a ele não pertence. Exclui-se, portanto, toda e qualquer pretensão atribuição do que ele vem a falar ao seu arbítrio. Aqui reside um aspecto fundamental sobre a linguagem (λόγος) que desponta em Sócrates como sabedoria (σοφία): todo dizer

¹¹⁵ Apesar do tema da ironia ser de todo fundamental e relevante para a compreensão geral da filosofia platônica, os seus desdobramentos não constituem o propósito deste trabalho. Entretanto, parece-nos prudente mencionar (novamente) o exímio trabalho de Kierkegaard n’*O conceito de ironia*, especificamente na parte que trata da *Apologia* e que abarca inclusive o passo que estamos a tratar: “Mais inconfundível ainda é a falsa ironia na passagem 20 c – 23, onde Sócrates procura demonstrar a veracidade da sentença do oráculo, que o tinha proclamado o mais sábio de todos; a vaidade e a jactância se encontram já na minuciosidade com que Sócrates declara ser um homem famoso e excelente (20 c, 23 a, 34 e), e que sua vocação (destinação) é divina (31 a), e que ele é o maior de todos os benfeitores da cidade (30 a, 30 e, 36 d): é por isso que sou caluniado e invejado (28 a). Além disso ele se atribui sabedoria (20i d, 20 e, 21 b s.), e fala da sabedoria dos sofistas num tom cético, que só indica soberba. Pois o que significa, quando a gente se humilha, mas simultaneamente rebaixa os outros, senão uma retórica exaltação-de-si, a qual, se considerada como tendo uma finalidade séria, aparece como jactância vã e, se deliberada, trai uma ingenuidade que quase atinge o cômico, graças ao contraste não intencionado de autoexaltação e autohumilhação (quando Sócrates, por exemplo, declara-se ignorante, mas ao mesmo tempo mais sábio do que todos os outros e, portanto, eleva-se a si mesmo, o ignorante, como sendo o mais sábio)” (KIERKEGAARD, op. cit., p. 109). A passagem nos serve, aqui, de orientação para pensarmos a questão: o que é isto – ironia?

essencial remete à sua essência; só aí é que se constitui a sabedoria humana nos limites que lhes são próprios. Em dizendo o essencial à medida que se remete à essência, aquele limite próprio à finitude humana vem a se desdobrar no sem limite da infinitude originária. De que outro modo poderia o homem vir a constituir a sabedoria, senão no reconhecimento da unidade de si mesmo com a sua essência? Esquecido de uma tal essência, o homem vaga por aí perdido, ignaro de si e de sua pátria.

Necessário é, pois, regressar à pátria, a fim de *reconhecê-la* e, assim, referenciá-la em todo o fazer e em todo o dizer. Assim procede Sócrates com o seu testemunho, o qual é e precisa ser radical, para cumprir o vigor necessário à realização da sabedoria. Tal radicalidade consiste em trazer à luz o deus de Delfos como a sua testemunha. Poder-se-ia supor que essa atitude consistiria em uma espécie de esquivar-se e desviar-se de si próprio com vistas a uma justificativa para além dos “males” e da fama atribuída a si próprio. Mas essa suposição é pobre de filosofia. O que Sócrates quer, ao evocar o deus, não é outra coisa senão a legitimação do seu dizer mediante uma unidade com a essência que lhe possibilita o dito. Com isto, quer-se compreender que a sabedoria humana, de vez que não se fundamente na essência imortal, não vem a se concretizar propriamente *como* sabedoria, visto não corresponder a todos os mortais¹¹⁶, mas apenas a uma vontade arbitrária de um mortal que ignora a sua essência. É preciso, por conseguinte, atentar para o não saber de todo saber, sendo esta a atitude própria à realização da sabedoria humana; do contrário, o homem incorre em ludíbrio e desmedida, ao achar que sabe e que nada mais tem a saber. Em questão está sempre a dimensão inesgotável da sabedoria – donde a referência ao deus de Delfos, pois um deus tudo sabe e, portanto, nada tem a saber, ao passo que o mortal, em vindo a saber, precisará sempre exercer um empenho circular de busca pelo saber, de retorno a isto que é o mesmo e que precisa se diferenciar à medida que é renovado e revigorado, isto é, *intensificado*.

Com a terminologia “intensificação”, subentende-se que o saber não se trata de “quantidade”. Não se pode vir a “saber mais” no sentido de “acumular” uma quantidade maior de saber. Isso já é coisa de informação! A essa maneira, só se pode acumular informação, daí serem os homens muito bem “informados” e “instruídos” aqueles que por excelência nada sabem. E esse “nada saberem” não corresponde ao mesmo não saber de que fala Sócrates, mas

¹¹⁶ Uma questão a se pensar: a filosofia de Platão se concretiza como um esforço de legitimação do saber humano a partir de um fundamento universal. Sob este ponto de vista, não é o caso de a nomenclatura *Apologia de Sócrates* corresponder, em verdade, a uma apologia da humanidade em seu todo? Se é assim, cumpre-nos sempre e cada vez mais fazer uma apologia de Sócrates, de vez que a apologia em questão, isto é, a defesa e a intercessão, referem-se sobretudo ao homem e àquilo que nele há de mais belo em sua finitude. Ainda mais: é necessário pensar o que um filósofo diz sempre nesta direção, a saber, na direção de uma apologia da humanidade, visto ser ele (o filósofo) aquele que mais se preocupa com a essência do humano.

ao nada saber da ignorância de si e de seu fundamento. Sócrates, ao contrário, ao enunciar que nada sabe, ao mesmo tempo enuncia o saber de seu não saber. Não enuncia, assim, o não saber tentando se “esquivar” do comprometimento com a verdade; pelo contrário, o real e autêntico comprometido com a verdade só pode se dar a partir do reconhecimento dos próprios limites na unidade com o ilimitado. Aqui reside o fundamento da fala de Sócrates.

Na mesma direção desta articulação da finitude a partir da infinitude é que se deve ler tais palavras de Sócrates ainda na *Apologia*, um pouco mais à frente da passagem anterior:

Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria. (*Apologia* 23a-b).

Com essas palavras, Sócrates quer chamar a atenção para o que de essencial vigora no saber humano. Não se trata, como é de se supor, de menosprezar, rebaixar ou desqualificar o saber humano. Antes, o que está em questão é a referência originária e ilimitada deste saber que se manifesta no âmbito finito e limitado. Poder-se-ia pensar que "a sabedoria humana", por valer “muito pouco e nada”, está em uma dissincronia com “a sabedoria divina”. Sob um tal ponto de vista, haveria então uma radical separação entre o modo de realização humano com o modo da plenitude divina, e isso de tal sorte que nenhuma constituição do saber humano possuísse qualquer relação com o saber divino. Mas esse ponto de vista é de todo pueril e sem sentido, pois desconsidera o fato elementar de que é precisamente o saber, enquanto manifestação do pensamento, que liga mortais e imortais, deuses e homens. É a presença ilimitada na vida limitada do humano que possibilita a realização do pensamento como exercício da finitude em sua infinitude. No exercício de sua finitude mediante o pensamento, o homem vem a morrer e a estar morto em vida. Trata-se de um instante de morte que consiste no mais radical e essencial instante de vida. Dá-se aí uma supressão da carência mortal a partir de uma superabundância imortal.

A constatação segundo a qual o saber humano não vale muito e nada, possui dupla significação, e essa natureza dual não está relacionada a um teor depreciativo. É que só podemos compreender o que propriamente está em questão quando se fala do saber humano à medida que atentamos para o que se relaciona essencialmente com um tal saber. Sob este ponto de vista, o saber humano só faz sentido em consonância com a sua gênese. De modo geral, os mortais não atentam para esta gênese e, por isso, concebem aquilo que fazem e dizem sob uma ótica

que só vê a aparência. Nesse caso, “aparência” possui relação com o modo particular e individual de se conceber a si próprio e o mundo. Quando uma tal ótica se apodera da vida humana, nisso vigora as sombras da aparência, em tudo o que faz e deixa de fazer.

Essa aproximação com a aparência implica um necessário distanciamento da essência. Trata-se do império do esquecimento da essência, o qual dá lugar à constante recordação da aparência. Quanto mais se exerce a recordação da aparência, tanto mais profundo o homem mergulha no esquecimento da essência. Como consequência desse modo de viver, está uma circunscrição da concepção de saber. Ignorando o que propriamente seja o saber, o homem toma para si a opinião referente à aparência como um saber essencial. Precisamente esse aparente saber, o qual não se dá conta de si como ignorância, não se encontra em convergência com a proveniência imortal de que o homem é copartícipe. Esse aparente saber não vale nada, embora os homens julguem ser o que há de mais valioso. Não reconhecendo a ignorância como tal, o homem vem a tomá-la por saber; e, tomando-a por saber, ainda a julga como saber realizado e esgotado. Predomina, pois, um desconhecimento profundo acerca de si próprio como mortal e limitado e da proveniência de si próprio como imortal e ilimitada. Em contrapartida, o reconhecimento dessa dimensão essencial e de sua relação consigo implica um outro modo de realização da finitude nos limites que lhe são próprios. De que modo?

A passagem da *Apologia* (23a-b), de acordo com a interpretação que aqui sugerimos, faz referência ao “saber humano” concebido a partir de opinião e aparência. Não se trata, portanto, daquilo que propriamente seria o saber em consonância com a sua dimensão essencial. Na imersão de uma tal consonância não há como o saber humano nada valer, porquanto aqui ele vem a se realizar de conformidade com uma recordação da congenitura de si mesmo com o âmbito imortal e ilimitado. Por conseguinte, faz-se presente, em seu modo de realização, um reconhecimento da própria finitude em uma necessária harmonia com a infinitude - reconhecimento que se dá sempre com vistas a um empenho de realização finita em busca de uma aproximação com o ilimitado.

Este ímpeto, que ora denominamos de “busca”, precisa surgir da própria coisa buscada, que não é coisa alguma, mas é forma originária, isto é, condição de possibilidade para o aparecer de qualquer coisa. Forma originária vive e vivifica na vida humana de um modo desconcertante, pois não se trata de uma presença física; antes, é o mistério metafísico que nos possibilita sentir e, assim, perceber todo o âmbito físico como tal. Concerne, pois, à essência inominável que nos concede um vigor de nomeação tão radical, que tudo o que vivemos é sempre e subitamente referenciado a partir de um nome. Não pode o homem não nomear as suas experiências, pois não pode deixar de coparticipar deste mistério já sempre acontecido da própria possibilidade de

nomear. Sempre corresponder a uma tal antecipação da forma originária – eis uma dinâmica inescapável da vida humana. Está em questão uma circularidade incessante do modo de ser humano, o qual, tão logo tenha sido tomado por uma forma originária, imediatamente já se encontra em uma abertura para novas possibilidades de correspondência a isso que para ele já sempre se antecipou. Porque as formas originárias sempre já se anteciparam para o homem, também o homem, ao sempre já ter correspondido a uma tal antecipação, realizou-se, de algum modo, como o vivente que por excelência coparticipa dessa essência.

PARTE II. NIETZSCHE

Quando nos propomos a interpretar a filosofia de Nietzsche, faz-se necessário termos em vista determinadas críticas que o autor exerce a conceitos fundamentais da tradição filosófica. Tais conceitos são, por exemplo: ser, verdade, razão, etc. Contudo, também é de fundamental relevância analisarmos o *lugar* (τόπος) de cada crítica em questão, a fim de que não passemos longe da tarefa da filosofia enquanto aquela que se propõe a pensar cada coisa no lugar que lhe é próprio. Assim, é natural que os mesmos conceitos ora mencionados – ser, verdade, razão – possam ser lidos em contextos diversos¹¹⁷, não como objetos de crítica, mas como aquilo mesmo que constitui a filosofia de Nietzsche. O propósito da Parte II do presente trabalho consiste em interpretar alguns fragmentos de Nietzsche em que são evidenciados, como parte integrante de seu pensamento, alguns conceitos fundamentais da filosofia. O propósito em questão consiste em evidenciar o significado de finitude atrelado a uma dimensão que, enquanto tal, sendo finita, supera-se sempre a si mesma em seu movimento de realização e autointensificação. Nisto estaria, portanto, a própria infinitude da e na finitude, a saber, em seu constante vir a ser que a si mesmo se supera e, com isto, manifesta-se o próprio ser do vir a ser. De vez que a tarefa da interpretação é, na filosofia, uma tarefa do pensamento, convém-nos, de outra parte, não permanecermos tão só nas palavras de um autor, quando nos propomos a interpretá-lo; é-nos exigida a tarefa de, a partir das palavras do autor, podermos dizer o que ele também não disse. Nisto consiste, pois, a nossa tarefa.

II.1. Da unidade entre ser e vir a ser

Em todo percurso filosófico, o essencial está em poder ouvir o silêncio tanto do que se diz quanto do que não se diz, o que quer dizer: está em poder ouvir o “som” do silêncio, de maneira a remeter à sua origem e trazer esta origem à presença no pensar e no dizer. Por isto a filosofia se configura como ciência primeira, porquanto tem de dizer a condição primária donde tudo *provém*, na qual tudo *se realiza* e para onde tudo *retorna*. Este retorno, por sua vez, exprime a dinâmica de circularidade na qual o todo, compreendido por Nietzsche como *vontade*

¹¹⁷ “Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo. Portanto, uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos ‘lentamente’ e em seu próprio contexto, sem extrair deles ‘doutrinas’ gerais e apressadas” (STEGMAIER, Werner. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “por que sou um destino”, de Ecce Homo*. Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, p. 173-206, 2001, p. 179).

de poder¹¹⁸, consiste na consumação do *mesmo* em sua *diferença*. É o sentido das vigorosas palavras de um fragmento póstumo de Nietzsche, datado entre o final de 1886 e a primavera de 1887¹¹⁹: “Que tudo retorna é a mais extrema aproximação de um mundo do vir a ser ao mundo do ser: cume da reflexão”. Está em questão a unidade cíclica de vir a ser e ser. Que tudo retorna implica a circularidade deste retorno. Contudo, retornar implica retornar *a algo*, *regressar a algo*. Que algo é este a que se retorna e regressa?

Retorno significa retorno do princípio. Tal retorno, assim, será sempre um retorno do mesmo diferenciado de si. Trata-se da vontade de poder compreendida como e a partir do *eterno retorno*¹²⁰, isto é, em sua dinâmica de irrupção sempre mesma e sempre inaugural. O “mesmo” não diz o “igual”; logo, é precisamente neste ponto em que a concepção de “ser” (*Sein*), ora referida no fragmento supra, vem a ser deslocada e reinterpretada à medida que reconduzida à sua unidade com o “vir a ser” (*Werden*). Tal unidade entre ser e vir a ser foi, no dizer de Nietzsche, o que não se evidenciou no decorrer da tradição filosófica. Disso advém uma apreciação do ser e uma depreciação do vir a ser. Isso se deve a uma distinção radical entre ser e vir a ser. Nessa distinção radical, o ser permanece sempre idêntico e igual a si mesmo, ao passo que vir a ser é o oposto dessa identidade.

Tendo em vista essa distinção, veremos que o ser, no dizer de Nietzsche, poderá ser concebido como o *mesmo*, mas jamais como o *igual*. A mesmidade do ser consiste em que só pode *ser o mesmo* à medida que *vem a ser* em sua retomada primordial de todas as coisas, isto é, de tudo o que permanece à medida que, simultaneamente, transforma-se. O essencial, aqui, está em apreender a unidade de ser e vir a ser compreendida como e a partir de uma simultaneidade tensional e originária. Trata-se, pois, da unidade da vontade de poder e eterno retorno, referidos, por seu turno, como permanência e mudança. Mas em que sentido,

¹¹⁸ Acerca deste conceito (vontade de poder), o qual irá nortear o nosso percurso, convém dizer que se trata de um conceito central e magno na obra de Nietzsche. Como modo de orientação primeira, é necessário atentar para o fato de que, no dizer de Nietzsche, a expressão *vontade de poder* (“Wille zur Macht”) designa a totalidade da *vida* (“Leben”) e do *mundo* (Welt): “Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht — gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist. [Nada há na vida que possua valor externo ao grau do poder — posto precisamente que a própria vida é vontade de poder]” (KSA 12, 5[71], p. 215); “Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nicht außerdem! [“Este mundo é a vontade de poder — e nada além disto! E também vós mesmos sois essa vontade de poder — e nada além disto!”] (KSA, 11, 38[12], p. 611).

¹¹⁹ KSA 12, 7[54], p. 312.

¹²⁰ Tal como o conceito de “vontade de poder”, o conceito de “eterno retorno” também é central no pensamento de Nietzsche. Em verdade, só é possível compreender propriamente a doutrina da vontade de poder se se compreender, em consonância com ela, a doutrina do eterno retorno. Daí Heidegger vir a nos dizer que “a doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana. Sem essa doutrina enquanto o seu fundamento, a filosofia de Nietzsche é como uma árvore sem as raízes” (HEIDEGGER, Martin. *O eterno retorno do mesmo*. In: *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 198). Cf., também nesta direção, FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Sechste Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2006, p. 135)

precisamente, esse “retorno” é *a mais extrema aproximação* (“die extremste Annäherung”) de um mundo do vir a ser (“Welt des Werdens”) ao do ser (“an die des Seins”)?

Retorno, por implicar a retomada de algo, de certo modo aponta para o que permanece. Este permanecer é um permanecer de um vir a ser. O vir a ser, à medida que se consuma, deixa seus vestígios e se concretiza como ser. Por isto o “ser”, aqui, diz a unidade que permanece e se constitui na multiplicidade. Não se trata de dizer que tudo muda e que a única propositura acertada seria esta e nada mais além desta. Trata-se de um pensamento que vai muito além deste mero jogo de palavras. Este jogo de palavras corresponde àquele segundo o qual “se não há verdades absolutas, este enunciado se quer como absoluto”. Ou ainda, “tudo é relativo; se tudo é relativo, este enunciado não se quer como relativo”. Tudo isto não serve para pensarmos filosoficamente. A persistência neste jogo de palavras mostra uma incapacidade de pensar originariamente o problema da unidade e da multiplicidade; logo, de pensar ser e vir a ser, mesmidade e diferença, tensão e cisão, esferas antepredicativa e predicativa. Ora, justamente o que está em questão é a simultaneidade de convergência e divergência entre esses polos.

No sentido da convergência, a nossa tarefa consiste em pensar “a extrema aproximação de um mundo do vir a ser ao mundo do ser”. No sentido da divergência, a tarefa ainda é a *mesma*, mas acentuada em uma abordagem *diferente*. De fato, a concepção segundo a qual *tudo retorna* (“alles wiederkehrt”) nos insere numa incessante circularidade do real diante da qual nós mesmos, de maneira inescapável, temos sempre de retornar e nos constituir circularmente. Vivemos, nos movemos somos como e a partir de uma dinâmica circular. Somos e estamos já sempre neste círculo, porquanto não há nada fora dele. Quer queiramos ou não, quer saibamos ou não – o círculo circula em nós e, de igual modo, com este e neste círculo circulamos. Sem isto, não há vida, porque vida é isto. Esta dinâmica de circularidade exprime, portanto, *vir a ser e ser*.

Todo vir a ser quer, com o homem, realizar-se como ser. De modo semelhante, todo ser quer, com o homem, retornar ao vir a ser. “Um puro vir a ser é a vontade de todo ser e um eterno retorno do mesmo é o poder deste incessante querer ser.¹²¹”. É que em todo e qualquer horizonte de realização da vida humana o vir a ser e o ser já sempre se manifestaram, já sempre estão a se manifestar e já sempre se anteciparam em sua manifestação futura. Vir a ser e ser perfazem, assim, uma unidade múltipla de passado, presente e futuro. Tempo é tempo de vir a ser e ser. Por conta disto, a saber, desta unidade sempre vigente em todo acontecer, o tempo não exprime o mero transcorrer, uma mera cronologia, uma mera linearidade. Tempo, ademais, embora

¹²¹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a, p. 15.

universal, acontece e se dá de maneira particular e singularíssima para cada homem, consonante às palavras de Guimarães Rosa, n’*A terceira margem do rio*: “Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos”¹²². Tal é o paradoxo do tempo, o qual transcorre “devagar” ao mesmo tempo que “depressa”, em conformidade com a experiência própria daquele que experiencia o acontecer temporal. Isto se dá, também e sobretudo, porque tempo é o mistério sem nome de todo movimento que é, simultaneamente, eterna permanência. Trata-se do sentido da palavra grega *Αἰών* – a eternidade possibilitadora de toda cronologia (*Κρόνος*) e de toda e qualquer realização oportuna (*Καιρός*).

No dizer de Nietzsche, tal eternidade corresponde à eternidade do retorno da vontade de poder como vir a ser e ser, isto é, como movimento e permanência. Isto, por sua vez, configura o “cume da reflexão” (*Gipfel der Betrachtung*), por se tratar do pensamento levado às últimas consequências. Na esfera do *cume*, faz-se necessário reconduzirmos o olhar, redirecioná-lo para o que já foi pensado e dito, a fim de que possamos pensar o não pensado e dizer o não dito. Daí a filosofia se caracterizar sempre como uma retomada do pensamento por via do que pensaram os pensadores, mas no sentido de inaugurar o pensamento à medida que ele é retomado. Neste retorno do pensamento dá-se o cume do pensamento, quando de sua consumação radicalmente inaugural. O sentido de “cume” aponta para as últimas consequências da tarefa de pensar filosoficamente uma questão. Significa que a atenção voltada para a questão se faz uma *necessidade*. Fazer de uma questão uma necessidade implica poder se entregar à questão, de modo a ouvi-la e a ser convocado por ela. Isto porque a própria questão é a vida. Um tal exercício implica o modo de *incorporar* uma questão, no sentido de torná-la corpo, vida, existência. Só assim se pode levar uma questão ao *cume da reflexão*.

Em incorporando uma questão, isto é, em fazendo dela vida, existência, ouvindo-a, torna-se possível pensar uma questão à sua altura. Sim, é preciso estar à altura de uma questão para pensá-la e respondê-la radicalmente, pois é ela, a questão, que para o homem se antepõe, e não o contrário. Aqui o homem vem a se fazer propriamente homem à medida que *se torna questão* e faz dela a sua vida. Mas de qual questão estamos a falar? Da única questão que perpassa todo este nosso percurso: da unidade entre vir a ser e ser. Em que está o cume da reflexão correspondente a esta questão? Está em pensar esta unidade desde “a mais extrema aproximação” (*die extremste Annäherung*) e sob a perspectiva segundo a qual “tudo retorna” (*alles wiederkehrt*). Quando lemos esta constatação de que tudo retorna, devemos compreender o sentido deste “tudo” (*alles*). Ele faz referência ao *todo*; logo, exprime princípio e, portanto,

¹²² ROSA, Guimarães. *A terceira margem do rio*. In: *Primeiras estórias*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2016.

vontade de poder. O *todo*, como vontade de poder que é princípio de tudo, é também as suas *partes*. Todas as suas partes não apenas são a manifestação deste princípio, como são o próprio princípio como tal.

Princípio é e está em tudo. E, por *ser* e *estar* em todo, exprime a unidade entre *ser* e *vir a ser* como eterno retorno e, assim, como circularidade incessante. Princípio diz abismo¹²³ – o nada donde tudo se constitui e para onde tudo retorna. Mas que nada é este? Trata-se do mistério inaudito e indeterminado, condição de todo dizer e de toda determinação. Mas não é apenas o indizível e indeterminado que é condição para todo dizer e determinação; estes também são a condição para aqueles, de modo que ambos perfazem uma unidade na diferença. Princípio, sendo unidade e multiplicidade, é simultaneamente união e cisão. No âmago da vida de cada homem, união e cisão configuram o seu modo constitutivo de ser e de vir a ser. Em cada ato, assim, sobrevém a união como aquilo que az ver uma unidade, mas também recai a cisão como certa dispersão e fragmentação que faz ver certa multiplicidade. O essencial, contudo, está em que esta mesma união que faz ver unidade coincide com a mesma cisão que faz ver multiplicidade, ora o que é uno incidindo na visão do que é múltiplo, ora o que múltiplo incidindo na visão do que é uno. Trata-se de uma tensão irreconciliável, a qual exprime uma dinâmica de ser e vir a ser. Assim, por exemplo, percebemos um ato, o ato de uma maçã cair da árvore, como se tal fosse efetivamente *um* ato. Nisto está uma visão de certa unidade a partir da separação do ato em seu todo. Podemos nos referir, porém, ao mesmo ato em questão remetendo a um ponto de vista mais originário. União e cisão, unidade e multiplicidade, mesmidade e diferença, ser e vir a ser – pensar a tensão irreconciliável disto tudo constitui o cume da reflexão.

Há ainda um aspecto fundamental e decisivo atinente à sentença que estamos a interpretar. Ouçamos a sentença mais uma vez: “Que tudo retorna é a mais extrema aproximação de um mundo do vir a ser ao mundo do ser: cume da reflexão”. *Que tudo retorna* evoca a condição simultânea de carência e abundância¹²⁴. Tudo se move com vistas à abundância e culmina em carência; tudo se move a partir de carência e culmina em abundância. Donde o modo de constituição de todas as coisas ser vontade para poder, isto é, vitalidade sempre vigente com vistas a um a mais, a uma intensificação, a um crescimento e a uma expansão do poder. Expandir-se consiste em vir a ser abundante. Vir a ser abundante pede,

¹²³ Esta noção de “abismo” faz referência à palavra alemã “Abgrund” e será melhor desenvolvida conforme ao andamento do texto, em que se menciona o §289 de *ABM* e os discursos *Da visão e do enigma* e *O convalescente*, do *Zaratustra*.

¹²⁴ Mais adiante, na seção II.4.3., intitulada “Simultaneidade e circularidade”, aprofundaremos este tema da simultaneidade de carência e abundância, o qual irá perpassar todo o nosso percurso.

solicita um movimento inaugural, isto é, um retorno de si mesmo neste lançar-se na abundância do diferencia-se de si. Isto se deve ao modo próprio de realização da abundância em uma simultaneidade com a carência: tão logo se realize, imediata e subitamente já retorna à condição de carência. Este retorno imediato da abundância para a carência é tal, que sequer podemos separá-los como “dois elementos” ou como “momentos distintos” de realização. Não se trata de momento ou etapa; trata-se da simultaneidade de ser e vir a ser, de ter e não ter, de viver e morrer – tudo isto exprime a finitude da vida – que é vontade de poder – em seu *eterno retorno*.

No discurso *O convaléscente*, Zaratustra é referido como “o mestre do eterno retorno” (*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*). A sua doutrina, por sua vez, é proferida mais adiante pelos seus “animais”:

Siehe, wir wissen, was du lehrst: dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.

[Vê: nós sabemos o que tu ensinas: que todas as coisas eternamente retornam e nós mesmos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui e todas as coisas conosco]¹²⁵.

Na sentença, a formulação “todas as coisas” (*alle Dinge*) aponta para o todo, para a totalidade da vida, do mundo, totalidade esta que é compreendida como vontade de poder. Todas as coisas, sendo vontade de poder, “eternamente retornam” (*ewig wiederkehren*), o que quer dizer: nesta dinâmica de irrupção instantânea e subitânea, neste movimento inexaurível de se lançar em direção a e a partir da intensificação do poder, vida, mundo (vontade de poder) vêm a se constituir, a se formar. Todo formar é, contudo, um *reformular* e *deformar*, visto que, em sua dinâmica constante de lançar-se e constituir-se, vida se caracteriza como vir a ser. Vida, contudo, em seu *formar*, *reformular* e *deformar*, precisa ser compreendida a partir do *acontecimento unitário* que ela é: em seu formar, *já é* um *reformular*; em seu reformar, *já é* um *deformar*, tal a simultaneidade constituinte de seu modo próprio de ser e de se realizar. Esta simultaneidade implica a eternidade da vida concebida como *instante* (“Augenblick”), como átimo de transposição, passagem, ponte – *para poder*.

No retornar de todas as coisas, “nós mesmos retornamos com elas” (*wir selber mit*). Posto que *todas as coisas eternamente retornam*, nós fazemos parte deste todo de todas as coisas e, junto a este todo e a todas as coisas, também nós retornamos eternamente. O eternamente retornar consiste no retornar para o poder que é vida como e a partir de vontade de poder. Nesta dinâmica de retorno e circularidade, diz ainda a passagem, *eternas vezes já*

¹²⁵ Zaratustra, terceira parte, *O convaléscente*.

estivemos aqui, e todas as coisas conosco (wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns). É preciso, pois, atentar para o “já” (*schon*) da circularidade da vida. Atentando para este “já” de todas as coisas, veremos que todas as coisas *só podem* ser vistas porque *já foram vistas*. O ver as coisas em sua totalidade remete à própria *anteposição* da totalidade em seu *sentido*, em seu *valor*, em sua *perspectiva*, em suma, em seu *λόγος* revelador.

Vida é, pois, círculo – “eternas vezes já estivemos aqui e todas as coisas conosco”: está em questão o retorno do *λόγος* (sentido, valor, perspectiva) como aquilo sem o que o homem não se constitui como tal. Para vir a se constituir como tal, faz-se necessário que corresponda ao que já sempre se lhe antepôs e que, em assim se lhe antepondo, vem a se lhe *re-antepor* eternamente, na constância, na subtaneidade, na simultaneidade de todas as coisas em seu acontecer. Esta condição exprime uma tensão primitivo-originária do homem, das coisas e do todo do real. Portanto, não há aqui espaço para pensar esta dimensão originária mediante o recurso do corte, da cisão, da separação, que tende sempre a ver as coisas sob a ótica da *causalidade*. A este respeito dirá Nietzsche: “Não se trata de um um-após-o-outro, mas sim de um um-no-outro, um processo em que os momentos isolados que se seguem não se geram como causas e efeitos...¹²⁶”. O que Nietzsche denomina de “um-após-o-outro” (*Nacheinander*) corresponde à perspectiva da causalidade. Sob essa perspectiva, as coisas acontecem mediante e a partir de uma sequência linear. Essa sequência, então, exprime o funcionamento das coisas como se elas se constituíssem e manifestassem uma “lei” de causa e efeito, em que todo efeito remete a uma causa específica e toda causa remete a um efeito específico. Trata-se de um modo apequenado, empobrecido de ver o real. Aliás, sob essa ótica não se vê *o real como real*, porquanto não se diz proveniência, gênese e princípio. “Causa”, nesse sentido, jamais pode se confundir com princípio¹²⁷. Enquanto a primeira se refere a momentos isolados, o segundo se refere ao todo de tudo o que é e há. O todo de tudo o que é e há consiste em que tudo está em tudo, isto é, tudo que é particular remete a uma dinâmica universal, e não apenas remente, como é esta dinâmica. É o sentido que corresponde ao que Nietzsche denomina de “um-no-outro” (*Ineinander*). Um-no-outro significa: tudo que nos chega à percepção como sendo isolado e, portanto, também em uma sequência linear, em verdade está contido, subsumido, relacionado e coincido com outros elementos que não ele próprio. Todas as coisas estão umas-nas-outras.

¹²⁶ KSA 12, 1[134], p. 136.

¹²⁷ Isto porque a perspectiva de “causa” ou “causalidade” que vigora na Idade Moderna já é assaz decadente em relação à perspectiva grega de “causa” compreendida como “αἰτία”. Esta, por sua vez, exprime o mesmo que princípio compreendido como “ἀρχή”. É o que nos atesta Aristóteles no livro *Δέλτα* da *Metafísica*: “Em igual número de sentidos se entendem também as causas, *pois todas as causas são princípios* [πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί] (*Metaph.*, Δ.1, 1014-15, grifo nosso).

Um e outro evocam identidade e diferença e diferença. Essa identidade que seria de algo isolado vem a ser diluída na diferença, pois tudo que é um é outro e tudo que é outro é um. *Um-no-outro* é uma forma de exprimir a *simultaneidade* de todas as coisas.

Pois bem: tal simultaneidade, como vimos, corresponde à simultaneidade de carência e abundância. Tudo isto é o todo, é todas as coisas e é o homem. Nisto, neste jogo incessante e simultâneo de ser e vir a ser, constituem-se o todo, as coisas e o homem. Tal constituição só é possível desde uma falta, um oco, uma carência. Isto, dito de outro modo, exprime a finitude de todas as coisas e da vida humana¹²⁸. Para vir a se realizar propriamente, isto é, em correspondência à sua gênese, o homem precisa acolher essa finitude em sua escassez e pequenez. Querer mais do que isto é já estar tomado por uma desmedida, por um espírito de vingança contra a vida em sua condição finita-temporal. Ora, justamente esta finitude como o que é tempo implica a escassez de seu modo de ser, o qual só se realiza como um poder-ser, que é um *poder-ser para poder-ser*. Tão logo venha a ser, deixa de ser para poder-ser novamente, pois a falta, o oco já sempre lhe bateu às portas. Trata-se de uma circularidade inesgotável que exprime em que consiste a vida e o homem. O essencial está em poder ver esta *circularidade* em sua *simultaneidade*. Isto significa: não basta reconhecer a carência em todo acontecer; faz-se necessário reconhecer também a abundância como parte constitutiva de todo acontecer. O homem só se encontra na carência porque a abundância assim possibilitou; de igual modo, só se encontra na abundância porque a carência assim permitiu. O modo de ser do homem consiste neste esforço de poder sair da falta para a abundância. Assim, a “abundância” diz o modo de consumação de uma *possibilidade*,

Toda possibilidade, neste sentido, é possibilidade de abundância. Cada homem é uma possibilidade para uma abundância; é uma possibilidade própria, única, singular, a qual só se realiza de conformidade consigo própria. Esta possibilidade é sempre um mistério, de sorte que só se revela no próprio exercício de levá-la a cabo e de assumi-la como tal. Para tanto, é necessário atentar para o seu “sinal” e para a sua *convocação*, que se dá sempre como uma *insinuação*, como um prenúncio da possibilidade de vir a ser de tal e qual modo. O homem precisa, assim, assumir a tarefa de vir a ser um próprio e uma identidade.

¹²⁸ Convém-nos trazer à tona a este respeito uma pertinente passagem de Gilvan Fogel, na qual lemos o seguinte: “O fato é que o lugar, a casa ou a pátria do homem é esta falta, esta privação mesma. Recordemos que falta, privação, fala da situação humana de carência, de desejo, de busca, de incompletude, de necessária ação, de fazer, quer dizer, de precisar *fazer ser*, fazer vira a ser ou fazer vida – viver. Enfim, falta, privação está falando da necessidade do homem de ser história, devir – destino. E tal falta ou privação é casa, é pátria porque absolutamente não há homem antes, depois, além, aquém – em suma, não é e não há nada ou nenhum *fora* disso, dessa *situação*” (FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, p.123.

Aristóteles caracterizou esta possibilidade de maneira proeminente e genial. A esta possibilidade ele chamou de *δύναμις* (potência, capacidade, possibilidade). A *δύναμις* é a possibilidade de qualquer *ατο* (*ἐνέργεια*) vir a se consumir. Todo ato é tanto proveniente de *δύναμις* quanto ele próprio é uma *δύναμις*. É que nenhum ato se realiza e permanece enquanto tal; antes, é também possibilidade para um movimento inaugural. Possibilidade e ato dizem, pois, carência e abundância. Enquanto o homem vive na condição de possibilidade, seu ímpeto sempre será o de sair da possibilidade para consumá-la em ato. Todavia, quando nos referimos à possibilidade, não estamos a caracterizá-la como *uma* possibilidade, em sentido *quantitativo*. Em verdade, o mundo e o homem já sempre são e já sempre se constituem a partir de múltiplas possibilidades. Não podemos ser, por exemplo, apenas a possibilidade de escrever; pode ser, simultaneamente a isto, a possibilidade de levantar da cadeira, de andar, de correr, de cozinhar, etc. Homem é possibilidade sempre vigente com vistas à atividade. Por ser múltiplas possibilidades, o homem pode não vir a ser algo, pode não vir a realizar uma possibilidade que lhe é inerente. De todo modo, sempre partindo da condição de carência (possibilidade), move-se rumo à abundância (atividade).

É no exercício de sua possibilidade que o homem vem a se realizar; portanto, é no acolhimento de sua falta que o homem pode vir a ser abundante. Realizar-se, no sentido vir a ser exitoso e conquistar excelência em algo, requer uma constante retomada da possibilidade próprio que se é. Por isto, para se referir a esta constante retomada da possibilidade, Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, nos diz o seguinte: “Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz¹²⁹”. Mas em que consiste essa bem-aventurança e essa felicidade? Felicidade é aí *εὐδαιμονία*. Não diz respeito a um estado a que se chega e no qual se permanece. A felicidade (*εὐδαιμονία*) é um fim (*τέλος*) alcançado advindo de uma possibilidade (*δύναμις*) de realização (*ἐνέργεια*). Assim, por exemplo, o fim do carpinteiro diz respeito à realização do seu trabalho na carpintaria; o fim do arquiteto, na arquitetura; no do escritor, na escritura, etc. Felicidade diz, assim, um instante de realização que pode perdura, mas nunca permanece de tal e qual modo, mas solicita uma reconquista do que já foi conquistado.

Porque homem, então carência e falta; logo, haverá ele de retornar a esta condição – razão pela qual precisa, se quiser se realizar autêntica e maximamente, fazer de um *fim* uma possibilidade para *novos fins* e, assim, de um *recomeço*. Isto quer dizer: fazer deste fim uma

¹²⁹ *Eth. Nic* I.7, 1098a.

necessidade, uma grande necessidade – a único capaz de levar o homem à sua plenitude. Toda retomada da possibilidade diz respeito a uma retomada da carência e da falta. Retoma-se esta carência e falta a fim de levá-la à plenitude e à abundância, abundância que jamais pode permanecer como um *estado*, mas sempre como um *processo* de transição constituinte da vida e do homem. Platão pensou este caráter transitório e constituinte da vida e do homem de maneira igualmente lapidar. Em seu diálogo intitulado *Protágoras*, ao tratar do problema da virtude, diz-nos o seguinte: “...o que é difícil, ainda que possível, é tornar-se virtuoso; ser virtuoso é que não é possível.¹³⁰”. Nosso problema é aqui retomado, desta vez mediante a referida passagem de Platão. Mas esta retomada do problema é no sentido de agora tentarmos *intensificá-lo* e *desdobrá-lo*, e não no sentido de que havíamos *sai*do dele e agora o adentramos novamente. Nosso percurso se dá de maneira circular, mas porque a filosofia nos solicita tal circularidade. Com isto, subentende-se: a filosofia de Nietzsche vai ganhando clareza, neste percurso, *a partir da filosofia*, antes de tudo. Donde a necessidade de vermos e dizermos o mesmo problema um modo próprio, isto é, de um modo que o próprio Nietzsche não viu e nem disse. Caso contrário, o nosso exercício consistiria em reproduzir o que Nietzsche disse dissimulando com outras palavras.

Quanto ao nosso problema, diz Platão que não é possível ao homem *ser*, mas apenas *tornar-se* virtuoso. Aos mortais só é dada a possibilidade de *vir a ser*, jamais *ser* o que quer que seja. Tão logo venha a ser, deixa de ser, porque não pode permanecer com aquilo que “adquiriu”. Toda aquisição consiste em uma conquista de algo que precisa ser reconquistado à medida que cultivado, se se quer quiser preservar um modo de ser que consiste em ser autêntico e excelente no que se faz. Isto, por sua vez, diz a simultaneidade de carência e abundância, o que diz vontade para poder, isto é, movimento incessante de poder-ser, que *jamais pode ser* senão enquanto vir a ser, como esforço, empenho e retomada da possibilidade que nos é própria, muito próprio, e que precisa ser assumida como a necessidade de realização da nossa finitude, de cada finitude, de cada mortal. Assim, exprime um próprio de uma possibilidade, um próprio de realização. O essencial, todavia, consiste em atentar para a possibilidade que nos é própria, escutando-a e obedecendo-a e fazendo dela uma necessidade própria e, então, ser todo esforço, todo empenho, todo necessidade, todo destino, todo fim que só pode ser fim com vistas a um recomeço, a um movimento inaugural. Neste constante empenho de retomada de sua possibilidade própria, o homem, no *vir a ser*, consuma a sua extrema aproximação do *ser*. Portanto, embora não possa nunca ser, necessita fitar o ser, a fim de que venha a ser. Mais: em

¹³⁰ *Protágoras* 344e.

fitando o ser, em almejando poder-ser, nisto já se deu, já aconteceu o ser no próprio vir a ser. Tal é o autêntico e profundo sentido da doutrina do eterno retorno, a qual é proferida por Zaratustra com estas palavras: “Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?”¹³¹. Isto que *pode* acontecer precisa *já ter acontecido* em sua *possibilidade originária*, sem a qual nada vem a ser. Tal possibilidade é, pois, o ser do vir a ser como e enquanto o próprio vir a ser na diferenciação e identidade de um com outro e outro com um. Sem o ser no vir a ser, o homem definha, porquanto não possui nenhuma referência de sua constituição a que possa chegar para se realizar de tal e qual modo.

II. 1.1. Ser, vir a ser, vontade de poder e eterno retorno

Constituir-se e realizar-se como homem consiste em *tornar-se* uma identidade, a qual corresponde à sua possibilidade própria, que mira, mesmo sem se dar conta disto, o *ser*. Assim, a retomada de sua possibilidade de realização é sempre uma retomada do ser no seio do vir a ser, conforme nos atesta o discurso *O convaléscente* do Zaratustra:

“Ó Zaratustra”, disseram, em seguida, os animais, “para os que pensam como nós, dançam todas as coisas, elas próprias: vêm e dão-se as mãos e riem e escapam – e retornam.

Tudo vai, tudo retorna; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo renasce, eternamente corre o ano do ser.

Tudo rompe, tudo vem a se recompor; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se separa, tudo se saúda de novo; eternamente permanece fiel para si o anel do ser.

Em cada átimo começa o ser; em torno de cada aqui gira a esfera acolá. O centro está em toda a parte. Oblíqua é a trilha da eternidade”. —

A passagem começa falando que “dançam todas as coisas, elas próprias” (tanzen alle Dinge selber). A “dança” a que se refere a passagem evidencia o movimento do real em sua totalidade, o qual abarca a multiplicidade de coisas reunidas num só princípio¹³². A multiplicidade de coisas “vêm e dão-se as mãos e riem e escapam – e retornam” (kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht – und kommt zurück), o que aqui evidencia a doutrina do eterno retorno. O princípio de todas as coisas, entendido como vontade de poder, está em que tudo, sendo vontade de poder, retorna eternamente. Todas as coisas retornam à medida que

¹³¹ Zaratustra, terceira parte, *Da visão e do enigma*.

¹³² Está em questão o tema do um e do múltiplo, concebido a partir da perspectiva da vontade de poder. Para um aprofundamento deste tema, cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A vontade de poder como um e múltiplo*. In: *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997, pp. 73-80.

ora reúnem-se, oram separam-se, porquanto toda dinâmica de ser implica uma dinâmica de vir a ser, de realização contínua e, portanto, todo movimento consumado implica um já estar sempre em movimento com vistas à consumação de si e para si como e a partir de vontade de poder. Não apenas a totalidade do real se realiza na dinâmica de ser vontade de poder que eternamente retorna, como todas as partes que constituem essa totalidade assim se concretizam. Está em questão, assim, a finitude do todo como eterno movimento, isto é, considerada em sua infinitude, a qual é própria de seu movimento finito. O finito, aqui, só se deixa ver desde o eterno, ou seja, desde a sua dinâmica inexaurível de se constituir como finito sem estar atrelado a uma “barreira”, a um “limite”. Todo limite, então, logo vem ser “superado”, pois é própria do movimento finito a sua autossuperação, não com vistas a “sair” do âmbito finito, mas para nele permanecer a partir de suas possibilidades infinitas. Isso implica um movimento circular, pois toda autossuperação se dá com vistas a uma retomada da vontade de poder desde si mesma para si mesma, isto é, eternamente retornando ao seu automovimento de intensificação de poder.

Esse caráter circular de que falamos vem a ser mais bem compreendido com o auxílio do segundo verso da passagem supracitada: “Tudo vai, tudo retorna; eternamente gira a roda do ser” (Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins). Com a expressão “Tudo vai, tudo retorna” (Alles geht, alles kommt zurück) quer-se chamar a atenção para o todo de tudo, o qual, à medida que vai, retorna, ao passo que, à medida que retorna, não está mais que perfazendo um movimento de ir. É que todo ir já é, nesse caso, um vir, como todo vir já é, igualmente, um ir. O sentido do movimento em questão não pode ser compreendido apenas sob uma ótica cronotópica, pois ele transcende o tempo em seu sentido ordinário, como sucessão e cronologia, para dar lugar a um *tempo circular*, da *eternidade*. É somente a partir do tempo circular e eterno que se pode falar de um tempo sucessivo e efêmero. Sob a ótica do tempo circular-eterno, as coisas não são compreendidas pela lógica de causa e efeito; antes, está em pauta o fato de que todas as coisas “vêm e dão-se as mãos” (kommt und reicht sich die Hand), de maneira a mostrar a multiplicidade das coisas reunida por um princípio circular, no qual tudo se interliga. O que há, então, não é tão só e unicamente um “movimento puro”, mas um movimento que, como tal, sempre traz consigo a identidade de si mesmo em meio às diferenças que ele abarca. Justamente essa identidade caracteriza o ser de todo vir a ser, por isto a passagem diz que “eternamente gira a roda do ser” (ewig rollt das Rad des Seins). A roda do ser, no alemão expressa pelo genitivo “das Rad des Seins”, poderá perfeitamente ser compreendida como *a roda que é o próprio ser no eterno retorno de si como e enquanto vontade de poder*. Ser é, pois, essa roda, a qual eternamente gira em torno de si mesma desde si mesma para si

mesma. Aqui se perfaz propriamente a vida finita desde e como a infinitude que ela é e sempre vem a ser.

Em seu vir a ser, a totalidade da vida tanto morre quanto renasce: “Tudo morre, tudo renasce” (Alles stirbt, alles blüht wieder auf), pois, assim como todo *ir* já um necessário *vir* e vice-versa, todo *morrer* já é um necessário *renascer* e vice-versa. A cada instante de vida dá-se um instante de morte, como a cada instante de morte dá-se um instante de vida¹³³. Nessa dinâmica circular da vida, na qual o tempo não é mera sucessão, mas diz respeito à eternidade e à unidade de vida e morte, “eternamente corre o ano do ser” (ewig läuft das Jahr des Seins), diz ainda o segundo verso. O transcorrer do ano do ser não possui tempo cronológico; antes, sua realização se dá eternamente e, por isto, “o seu ano” diz respeito a todas as épocas, a todos os tempos, a todos os instantes de vida. O ano do ser, porquanto é eterno, só pode ser compreendido de modo circular.

A circularidade de todas as coisas vem a ser fortalecida no terceiro verso supra, quando lemos que “Tudo rompe, tudo vem a se renovar” (Alles bricht, alles wird neu gefügt), de maneira a enfatizar não apenas a irrupção que destrói, mas também a que reconstrói e cria, *num só tempo*. Esta ressalva que nos indica um só tempo é relevante porque ela nos chama a atenção para a *simultaneidade* da dinâmica irruptiva do real, a qual aponta para uma mesmidade em uma unidade com a sua diferença. É assim que se deve ler o que se segue nos versos: “eternamente constrói-se a mesma casa do ser” (ewig baut sich das gleiche Haus des Seins). Ora, a casa do ser exprime o próprio real em seu constante movimento de realização. Trata-se da dinâmica tensional da vontade de poder, a qual, retomando sempre a si com vistas a si, o faz construindo isso que é o *mesmo* (gleich), isto é, vontade de poder, na diferenciação que lhe é própria, ou seja, eternamente a se intensificar de modo renovado e revigorado. Assim, tudo rompe, mas, ao romper, logo vem a se renovar, e isto se deve ao fato de que o mesmo (a vontade de poder em seu eterno retorno) se diferencia de si de modo tal a se construir e a preservar a sua mesmidade enquanto força primordial, isto é, enquanto o ser de todas as coisas.

À vista disso, diz ainda o verso em discussão, “Tudo se separa, tudo se saúda de novo” (Alles scheidet, alles grüsst sich wieder), aqui a reforçar o fato de que tudo, em seu irromper, vem a se renovar, mas a evidenciar um *encontro*, uma *comunhão* entre aquilo que se separa e aquilo que se saúda de novo. A mesma força que separa é a que *reúne*, mas todo *reunir* indica uma multiplicidade na qual tudo precisa ser visto sob a ótica do uno. Em suma, vigora desde já e sempre a mesmidade da vontade de poder, a qual, retornando a si e, portanto, diferenciando-

¹³³ Esta unidade entre vida e morte nos é mostrada no *Zarathustra*, primeira parte, discurso *Da morte livre*.

se de si, mantém-se como tal, isto é, como vontade de poder. Em seus múltiplos modos de diferenciação de si, vida não pode deixar de ser o que é: vontade de poder como eterno retorno – nisso está a compreensão segundo a qual “Tudo se separa, tudo se saúda de novo” e, por esta razão, a saber, pelo modo próprio de ser da vida, que consiste em se diferenciar de si preservando-se como tal, “eternamente permanece fiel para si o anel do ser” (ewig bleibt sich treu der Ring des Seins). A expressão “o anel do ser” (der Ring des Seins) reforça a circularidade que lhe é própria, já enunciada no segundo verso em questão com a expressão “a roda do ser” (das Rad des Seins). O anel do ser permanece fiel a si porque não há nada que, em seu realizar-se, não venha a fazê-lo senão como e a partir do próprio ser. O ser, que aqui é compreendido como vontade de poder em seu eterno retorno, circula em sua dinâmica de autogeração e autointensificação, e o faz desde si para si, ou seja, em torno de si e sem jamais sair de si, porquanto cumpre a totalidade da vida em sua eternidade cíclica.

O desfecho do quarto verso que estamos a tratar corrobora a unidade entre ser e vir a ser, à medida que evoca a perspectiva segundo a qual “Em cada átimo começa o ser” (In jedem Nu beginnt das Sein). Está em pauta a instantaneidade do átimo (Nu) do ser (Sein) em seu acontecer, que começa (beginnt) eternamente, visto todo começo implicar, em verdade, um recomeço, isto é, um retorno à mesmidade de si em sua diferenciação originária. O ser, aqui, designa uma dinâmica de ser, o que implica, neste caso, a sua circularidade. A todo instante e em toda parte dá-se o ser, pois eternamente gira a sua roda, eternamente permanece fidedigno para si o seu anel. Não se trata, então, de pressupor o ser em sentido “inverso” ao que a tradição pressupôs; não está em questão o fato de que o ser, concebido como imóvel, agora vem a ser concebido como única e simplesmente móvel; antes, o fundamental está em que ser é tanto movimento quanto permanência. Ao mesmo tempo que “eternamente gira a roda do ser” (ewig rollt das Rad des Seins), “eternamente permanece fiel para si o anel do ser” (ewig bleibt sich treu der Ring des Seins). Faz-se necessário atentar para o significado dos verbos aí utilizados: de um lado, o ser gira (rollt); de outro, ele permanece (bleibt). No seio do vir a ser do ser, permanece a sua identidade diferenciada de si. Mesmidade e diferença se unem e se reúnem aqui mutuamente, dando lugar sempre a uma unidade cíclica, na qual vontade de poder e eterno retorno exprimem tudo o que é e há.

Sendo tudo o que é e há, vontade de poder como eterno retorno se manifestam em todo aqui e em todo acolá, sempre em direção circular: “em torno de cada aqui gira a esfera acolá” (um jedes hier rollt sich die Kugel dort). Refere-se tal esfera ao ser de vontade de poder como eterno retorno, em seu vir a ser e permanecer. Importa reconhecer que essa dinâmica é cíclica, o que implica o princípio estar em toda a parte: “O centro está em toda a parte” (Die Mitte ist

überall). O centro diz o *médium*¹³⁴, isto é, a força que intermedeia as realizações do real. Esta força é una e, por isto, encontra-se no centro, no médium de cada acontecer e em todas as suas múltiplas partes. Todas as partes exprimem o centro, assim como o centro reúne todas as partes. Todas as partes circulam e convergem para o centro, como o centro circula em toda as partes e converge para si mesmo – donde os últimos versos expressarem precisamente esta circularidade com as seguintes palavras: “Oblíqua é a trilha da eternidade” (Krumm ist der Pfad der Ewigkeit). Visto que o real é compreendido aqui em sua dinâmica circular e eterna, convém nos atermos ao seu acontecer para além das categorias de causa e efeito, de tempo e espaço compreendidos habitualmente. Para podermos chegar ao princípio, isto é, para que o princípio se faça ver, necessário é trilharmos um caminho oblíquo e circular, no qual em todas as partes venhamos a nos deparar com o clímax e centro deste princípio – a vontade de poder em seu eterno retorno – a intermediar as relações e acontecimentos da vida finita.

O que é, contudo, vontade de poder? O que se pode e se deve entender quando dizemos “vontade de poder”? A resposta para esta questão poderá ser encontrada em muitos lugares ao longo da obra de Nietzsche. Mas é na segunda parte de seu *Zarathustra*, discurso intitulado *Von der Selbst-Überwindung* (“Da autossuperação”), que encontramos uma formulação lapidar. Uma análise do discurso completo em questão demandaria um longo trabalho interpretativo. Por esta razão, faremos aqui alguns recortes dos versos desse discurso. Interessa-nos, de antemão, o seguinte verso:

Onde, porém, encontrei viventes, ouvi também falar de obediência. Todo vivente é um obediente.

Trata-se de uma passagem preparatória para a compreensão da doutrina fundamental da vontade de poder. Efetivamente, nela já se expressa a doutrina em pauta. A doutrina da vontade de poder coincide, neste sentido, com um ensinamento segundo o qual todo vivente, em sua dinâmica de realização, somente pode se realizar porque exerce a obediência (Gehorsam). Na raiz de *gehörchen* (obedecer) está *horchen* (escutar), que por sua vez possui parentesco com *hören* (escutar) e *gehören* (pertencer); *gehört* (escutado), particípio de *hören* (escutar), é também o particípio de *gehören* (pertencer): pertencido. Este recurso etimológico nos fornece a seguinte compreensão: somente pode obedecer aquele que escutou e que, tendo escutado, pertenceu àquilo que escutou e obedeceu. A que, porém, se presta ouvidos e obediência, no caso em questão? Não é a nada senão à vida, que é vontade de poder. Ouve-se e obedece-se a esse

¹³⁴ Na origem de “Mitte” está o latim “medius”, que por sua vez remete para o grego “μέσος”, indicando o centro, a posição intermediária.

princípio – vontade de poder –, para se poder ser e se realizar como – vontade de poder. Por isto, temos uma conclusão necessária: “Alles Lebendige ist ein Gehorchendes” (todo vivente é um obediente); não pode não ser obediente, já que aquilo a que obedece é o princípio que lhe possibilita se constituir como tal. Para se constituir como um vivente, necessário é ser um obediente, razão pela qual o modo de ser obediente é o que caracteriza o ser vivente. Quer queiram ou não, quer saibam ou não, todos os viventes, para serem o que são, já partem sempre de uma escuta e de uma obediência ao princípio que lhes conduz e lhes constitui: vontade de poder. Neste raciocínio ecoam também as palavras do fr. 1DK de Heráclito, quando expressou que a força primordial do real, sendo o λόγος, é o que constitui todos os homens, tanto antes quanto depois de o ouvirem¹³⁵.

Sob a ótica da relação entre escutar, obedecer, pertencer, temos que todo vivente, na dinâmica própria de sua constituição, escuta, obedece e pertence ao princípio – vontade de poder – de que provém, no qual permanece e para o qual retorna. A obediência não caracteriza apenas uma “servidão”, mas é ao mesmo tempo um “assenhoreamento”, porquanto corresponde a uma simultaneidade da força que se expande tanto na obediência quanto no mando. Trata-se de um paradoxo própria da existência, o qual é posto em questão por Zaratustra e logo em seguida respondido, também na forma do paradoxo:

Mas como isso acontece?, perguntei-me, pois. O que persuade o vivente de que, ao obedecer e mandar e, enquanto mandante, exerça, ainda, a obediência?
Escutai agora a minha palavra, ó mais sábios dentre os sábios! Examinai seriamente se não penetrei no próprio coração da vida e até nas raízes de seu coração!
Onde encontrei vivente, aí encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.

Se, por um lado, na passagem anterior encontramos a definição de que onde se encontra vida, encontra-se obediência, por outro, agora nos deparamos com uma caracterização segundo a qual onde se encontra vida, encontra-se também vontade de poder. É que, como dissemos, a noção de obediência estava sendo empregada justamente para dizer vontade de poder enquanto totalidade da vida. Pergunta-se: o que é vida? Resposta: vida é vontade de poder, princípio que, enquanto tal, manifesta-se em todos os viventes na forma da obediência, isto é, na obediência à própria vida, à vontade de poder. Ocorre que nesse ato de obediência à vida enquanto vontade de poder, todo vivente, ao obedecer, também exerce o mando, à medida que sua força, sua

¹³⁵ “Desse λόγος, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse λόγος, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo” (HERÁCLITO, op. cit., p. 127).

vitalidade se expande, se intensifica e, assim, dá-se uma *autosuperação*. Trata-se de um movimento espontâneo e necessário da vida. Tal necessidade implica o fato de não se poder escapar desse jogo, desse movimento constante. O modo de ser e de se realizar dos viventes consiste em que, sendo vontade de poder, estão sempre a se intensificar como e a partir de vontade de poder, isto é, preservam-se nessa força primacial sempre com vistas a um *a mais de poder*. Esse poder não está dizendo, de imediato, um poder em sentido político-social, mas, concebido *originariamente*, exprime uma *vitalidade ontológica* que constitui todos os viventes e, assim, perfaz a totalidade de todas as coisas. Quer-se permanecer enquanto vontade de poder porque tudo converge para o princípio vontade de poder, de modo que não há nada fora desse princípio. Todo e qualquer desempenho de vida, todo e qualquer gesto criativo, todo e qualquer ato de querer ser e de querer não-ser o que quer que seja, implica a realização do princípio vontade de poder. A finitude humana se consoma na infinitude primordial desse princípio, seja querendo ser, seja querendo não ser, seja querendo ter, seja querendo não ter, seja querendo ou deixando de querer o que quer que seja. A radicalidade da manifestação desse princípio é tamanha, que a sua imponência se expande para todos os viventes no paradoxo do jogo que lhe é próprio de mando e obediência, por isto nos diz ainda a passagem: “e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor” (und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.). Essa vontade de ser senhor não está dizendo um desejo e um anseio subjetivista, em que o “indivíduo” ou o “eu” quer se tornar árbitro e parâmetro que determina tudo que lhe é “externo”; antes, a vontade de ser senhor está dizendo uma *necessidade* da qual as vontades não podem escapar, pela simples razão de só se realizarem por meio dessa necessidade. Apenas compreendida a partir de seu sentido originário – ontológico – é que a vontade poderá ser compreendida em qualquer outro sentido e âmbito de realização, por exemplo, ético-moral, político-social. A fim de aprofundar o sentido ontológico em questão, retomemos o fragmento de 1887 com o qual começamos a nossa reflexão, no item II.1.

II.1.2 “Imprimir no vir a ser o caráter do ser”

O fragmento em pauta trata da “mais extrema aproximação de um mundo do vir a ser ao mundo do ser”. Antes dessa passagem, contudo, ele nos diz o seguinte: “*Imprimir no vir a ser o caráter do ser – esta é a mais elevada vontade de poder.*¹³⁶”. O verbo para “imprimir” é “aufprägen” e diz também “cunhar”, no sentido de evidenciar e fixar, carimbar. Esse modo próprio de a vontade agir e interagir coincide, antes de tudo, com uma tensão de vir a ser e ser.

¹³⁶ KSA 12, 1[134], op. cit., p. 136.

Num átimo do vir a ser já se deu, assim, o ser. Mas o ser de que fala Nietzsche é em sentido vigoroso, pois diz respeito ao âmbito da permanência no e a partir do vir a ser. Neste sentido, o vigor em questão advém do quão elevada e do quão suprema é a vontade de poder. Em que consiste, pois, a supremacia da vontade de poder? De que modo a vontade de poder vem a se tornar *a mais elevada vontade de poder* (“der höchste Wille zur Macht”)?

A supremacia da vontade de poder está em imprimir, em cunhar no vir a ser o caráter do ser. Portanto, diz respeito a um empenho de ultrapassagem da finitude com vistas à infinitude. Finitude diz aqui toda dimensão efêmera, faltante e indigente na qual o homem já está sempre lançado. Esta dimensão não é, por si só, “suficiente” para o homem, razão pela qual, tão logo do homem venha a se apoderar, torna-se algo que não ela própria. Quando nos referimos a certa “insuficiência”, faz-se necessário cautela. Não se trata de dizer que o homem, em estando no mundo do vir a ser, *percebe* este mundo, *olha* para ele, *detém-se* nele e, a partir disso, forja, cria, inventa o mundo do ser. Tal “insuficiência” remete à insuficiência da própria constituição do mundo e das coisas tomada tão-só e simplesmente como vir a ser¹³⁷. *Não há* mundo e coisas senão como e enquanto entrelaçamento sempre já vigente de ser e vir a ser. Assim, é porque a totalidade do mundo *carece* de algo que não o mero movimento, que se o ser vem a vigorar.

Quando se fala de “carecer”, entenda-se: não passou a carecer, mas desde sempre é esse carecer enquanto modo constitutivo de sua dinâmica de realização. O todo, portanto, já é sempre carência. Mas carente de quê? Carente de si mesmo, visto que o *ser* constitui o seu “si mesmo”. Simultaneamente a esta falta, já sempre vigora o ser no âmbito do próprio vir a ser. Com isto, não há um “quem” imprime no vir a ser o caráter do ser; é o próprio vir a ser que o faz, e o faz *como* ser. Faz-se necessário pensarmos o verbo em questão radicalmente, isto é, filosoficamente, de modo a levar esta reflexão ao seu *cume*. O verbo que nos convoca a pensar é *aufprägen*: imprimir, cunhar, fixar. A que remete este *imprimir*? Remete à sua possibilidade originária, ao todo de todas as coisas como vontade de poder. Este todo, por seu turno, exprime uma dinâmica sempre súbita de inauguração de si mesmo. Tal subtaneidade aponta para o seu

¹³⁷ Daí serem criados, também, os valores suprassensíveis, os quais revelam uma *necessidade* (no sentido forte do termo) da condição humana; tal necessidade, por seu turno, coincide que o próprio vigor racional presente no homem. “Não seria a razão, de alguma forma, aquilo que se destina a compreender toda sorte de falta de ordem existente, uma vez que pode contar desde sempre com a verdade do todo daquilo que existe? A resposta é sim, no entanto, para Nietzsche, isto teria ocorrido como idiossincrasia humana – enquanto uma reação frente a todo descontrolo e desordem; enquanto ação contra o próprio todo do devir; portanto, possível principalmente enquanto ‘vingança’ contra a própria existência” (NASCIMENTO, Miguel Antonio. *Acerca do filosófico na reflexão de Nietzsche*. In: *Filosofia alemã de Marx a Nietzsche*. Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 212).

caráter de irrupção, brotação e nascividade. Esta nascividade do real só se dá *inesperadamente*; mais: *gratuitamente*; ou ainda mais: *inutilmente*. Trata-se do nascer que nasce para nascer, desde nada e para nada. Estes três elementos, a saber, *subtaneidade*, *gratuidade* e *inutilidade*, exprimem a razão de ser de todas as coisas; ou seja, que todas as coisas não possuem razão alguma de ser. Nascem *desde nada*, desenvolvem-se e expandem-se *para nada*. Estas proposições (“desde” e “para”) querem designar que não há um fim, uma finalidade, um objetivo em si e por si mesmo do todo.

Quando aqui se fala de “em si e por si”, deve-se subentender: aquilo que subsiste de modo independente de algo que lhe seja externo; aquilo que é sempre idêntico a si mesmo; que é atemporal. Pois bem: esse suposto em si, no dizer Nietzsche, não há, não se faz ver, não se faz presente no real, de sorte que o seu surgimento como perspectiva se dá no tempo, a partir do tempo em sua temporalidade, isto é, em sua dinâmica de autogeração. Por isto, o todo, o real não acontece e não se dá visando a um propósito, a um fim, a uma meta. Visá-la-ia apenas se fosse regido por algo além de si mesmo. Esse “algo além de si mesmo” seria, então, o elemento “em si” – condição essencial para o movimento e a constituição de tudo o que há. O todo, porém, constitui-se desde si mesmo numa dinâmica de autogeração, isto é, de si com vistas a si. Mas em que consiste este “si” do todo como autogerador?

Consiste na constante retomada da constituição, da autoconstituição, isto é, na constante retomada da circularidade – simultaneidade de carência e abundância. Por sua vez, isto tudo exprime vontade de poder, exprime o todo e tudo em seu movimento que visa à expansão do poder que lhe é próprio. Expandir-se, intensificar-se e, assim, retro-, autoalimentar-se, retro-, autorealizar-se. Mas isto tudo não diz um fim, uma meta, um propósito; antes, diz uma ausência e fim, de meta, de propósito. Como, porém, um tal fim vem a ser constituído e, assim, evidenciado para o homem como tal?

No tempo, a partir do tempo, as coisas se dão, acontecem, vêm a ser, realizam-se. Cumpre-nos, aqui, pensar o significado da palavra “tempo” para além das compreensões habitais e ordinárias. Tempo, compreendido essencial e radicalmente, significa *tempo de criação*¹³⁸. Tempo é tempo de criar, pois o todo faz-se, constitui-se à medida que autogerando-se. Autogeração diz autocriação; autocriação que, por sua vez, dá-se a todo instante, ininterruptamente. Porque autogeração e autocriação, também, então, autodestruição,

¹³⁸ E tal tempo, por sua vez, não diz apenas o tempo em sentido cronológico, mas também o tempo em sua dimensão transcendente, universal, eterna. Por isto Eugen Fink falará que “O criador está sempre em movimento, situa-se entre o declínio e o começo. Ele não está tão-só no tempo, porquanto participa no jogo do tempo universal; é, na formulação de Heráclito, ‘uma criança que brinca’” (FINK, Eugen. *Der Wille zur Macht*. In: *Nietzsches Philosophie*. Sechste Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2006, p. 75).

porquanto as coisas acontecem simultaneamente. Tempo – o lugar e a hora de criar-destruir. Como se deve aqui compreender os sentidos de “criar” e “destruir”, isto constitui a nossa reflexão.

Tudo que se gera diz criação; melhor, diz autocriação. Esta autocriação quer designar o movimento de todas as coisas em seu todo; tal movimento, por exprimir a temporalidade das coisas criadas, corresponde àquilo que acontece simultaneamente ao criar: o destruir. Assim, compreender propriamente o tempo implica pensá-lo em sua dinâmica de circularidade e simultaneidade. Todas as coisas retornam – portanto, circulam – à sua dinâmica própria de intensificação, crescimento, expansão. Retorno diz, assim, retorno da constituição própria, da autointensificação dessa constituição; diz também a mesmidade como necessidade de diferenciação; logo, circularidade. Uma tal circularidade acontece, como já vimos, como e a partir de falta e carência – donde todo empenho de intensificação com vistas à abundância. Estas condições, de carência e abundância, não dizem dois momentos distintos; antes, exprimem uma tensão primordial donde tudo nasce e para onde retorna. Precisamente esta tensão é o que evidencia o caráter de simultaneidade de todo acontecer. Se, por um lado, esta simultaneidade designa carência e abundância, por outro, designa criação e destruição. Naquilo que tange à necessidade de intensificação e de abundância, brota, pois, a criação, mas agora não apenas no sentido de autogeração e autocriação do todo, mas sim, no sentido de designar uma permanência, isto é, um modo de *imprimir no vir a ser o caráter do ser*. É o próprio tempo que aqui possibilita tal criação, mas se trata do tempo como e enquanto homem. Sim, também é necessário pensar o tempo como homem e o homem como tempo. Tempo é o tempo do todo; o todo exprime, pois, todas as suas partes, sem as quais ele não é todo; uma das partes constitutivas deste todo é o homem.

O homem é o arauto e porta-voz do tempo, pois é o vivente, único vivente, que transcende o tempo a partir do tempo e no tempo. Neste sentido, ele é arauto e porta-voz da *possibilidade de transcendência*. Sem essa possibilidade, ele próprio não vem a se constituir, pois ele só se constitui como tal à medida que transcende o tempo. Porque homem, então transcendência. Trata-se da transcendência própria, muito própria, ao seu modo de ser, que se diferencia essencialmente dos outros viventes. O mundo, as coisas fazem-se ver para o homem *como mundo* e *como coisas*. Isto significa: tudo é por ele vislumbrado, visto e percebido, por sua vez já a partir de um sentido e de uma perspectiva. Isto que é sentido e perspectiva é o que aqui diz transcendência. Isto tudo, porém, o que nos diz? Diz-nos que o tempo transcende a si mesmo a partir do homem. Tempo, em se apropriando do homem, em atravessando-o, o faz como criação, que é um transcender, em seu vir a ser, como e enquanto

um permanecer. Nisto, neste movimento de autotranscendência de tempo-homem, ser é então *imprimido* (“aufgeprägt”) no vir a ser, o que quer dizer: tempo, que é tudo o que há, mostra-se tanto como o que *passa* quanto como o que *fica*. Tempo – lugar e hora de tudo o que é e há.

Está em questão, portanto, a relação sempre já vigente entre movimento e permanência. O essencial desta questão, no que concerne à nossa reflexão, está em pensar a congenitura destes dois elementos. Não nos cabe pensar o movimento como *causa* da permanência, como se houvesse um espaço de tempo entre duas instâncias diametralmente opostas; como se houvesse o “tempo do movimento” e o “tempo da permanência”. Cabe-nos, contudo, pensar a radicalidade destes elementos em sua congenitura, isto é, em sua simultaneidade sempre já em vigor e em sua dinâmica de aparecimento. Precisar uma separação, ou seja, designar um momento exato em que o movimento viria a se tornar permanência, seria como cair numa cilada, a cilada de dizer o que não pode ser dito, de querer poder mais do que se pode (desmedida!).

Para retomar a nossa questão, pensemos o seguinte: todo perceber do vir a ser só pode se dar simultaneamente ao perceber do ser, de maneira que um não subsiste sem outro e vice-versa. Para nos referirmos ao vir a ser, o fazemos a partir de uma linguagem que o nomeia, e se o nomeia é porque, de algum modo, o apreendeu¹³⁹. Essa apreensão já é, pois, a presença do ser no vir a ser, porquanto diz uma visão de algo, e se é visão de algo, não pode ser visão de puro e mero movimento. Do mesmo modo, para nos referirmos ao ser, só podemos fazê-lo no vir a ser, isto é, em meio ao próprio movimento de todas as coisas. Um só se dá a partir do outro; outro só se dá a partir de um; um é outro; outro é um. Pensar esta unidade é o cume da reflexão, a qual vem aqui aos poucos sendo desdobrada.

Imprimir no vir a ser o caráter do ser – isto significa: todo movimento da vida humana consiste neste ato de imprimir, isto é, nesta ação de fazer permanecer. Constitui o seu modo de ser o fato de que o homem jamais tem a experiência do vir a ser em sua “pureza”. Essa pureza, em verdade, não há, não se constitui, visto que o vir a ser já está sempre embaralhado, colidido e relacionado com o ser. Por outro lado, não nos é concedida a experiência do “puro ser”, e isto pelas mesmas razões, já que toda manifestação sua só é possível a partir de uma experiência temporal. Na passagem que estamos a interpretar, está em questão uma compreensão do modo de ser do homem. Por isto o complemento da sentença é de fundamental importância: *esta é a mais elevada vontade de poder!* O sentido de “mais elevada” (*höchste*), no superlativo, vem a nos indicar que tipo de supremacia? Trata-se da supremacia e da elevação do homem frente aos

¹³⁹ Este problema é desenvolvido por Platão, de maneira primorosa, no diálogo *Teeteto* 182d.

demais viventes¹⁴⁰. “Supremacia” e “elevação” não apontam aqui para uma escala de “importância” no mais alto grau. Não está em questão “importância” alguma. Em vez disso, devemos compreender tal supremacia no sentido da determinação do homem como tal no mundo. *Como tal* quer dizer: do ponto de vista do que faz dele o que ele é e, em fazendo, o distingue e, com isso, o eleva em correspondência ao seu modo próprio de se constituir, que é o da superação e da transcendência.

II.2. O avaliar e o ver como características fundamentais do homem

O homem é o vivente supremo, sobretudo porque cabe a ele – e somente a ele – dizer as coisas, dizer o mundo, dizer o todo de tudo o que há. Este dizer, por sua vez, é também um criar, pois exprime valor, interpretação, sentido. O sentido de todas as coisas só se faz ver a partir do homem. É o sentido das palavras de Zaratustra no discurso *Dos mil fitos e do fito único*: “Valores às coisas pôs o homem, primeiro, para se conservar – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido-homem! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o avaliador”¹⁴¹. O homem, então, *pôs* (“legte”) *valores* (“Werthe”) *nas coisas* (“in die Dinge”). Este modo de pôr, já vimos, não parte de uma autodeterminação, não tem a ver com arbítrio e subjetivismo; antes, o homem é aí arauto, porta-voz da criação. Mas por ser ele o único vivente que põe valores nas coisas, deve-se dar a isto a devida ênfase, a qual se evidencia pelo tom da sentença ora citada. Esse tom, aliás, corrobora a interpretação da passagem anterior que citamos e que ainda está sendo interpretada. Trata-se de uma ênfase fundamental no homem compreendido como o vivente supremo, o mais elevado, cuja vontade de poder nele também é constatada como a mais elevada.

Esse modo de gerar valor exprime criação, daí porque logo em seguida vem o complemento da fala de Zaratustra: – *ele criou, primeiro, o sentido das coisas*, isto é, valor e sentido correspondem à atividade que realiza o homem como tal; dizem, assim, a mesma coisa. Valor é sentido, sentido é valor. Não há nenhum valor que não possua sentido, assim como não há nenhum sentido que não possua valor. Ambos dizem a vigência própria de realização do humano. Assim, sentido é criado, e este sentido, diz a passagem, é “um sentido-homem” (*ein Mensch-Sinn*). Sentido-homem quer dizer: sentido é homem, homem faz-se a partir de sentido. E é por isto, por este seu modo de ser, que o homem se chama “o avaliador” (*der Schätzende*). Vige aí, pois, “a mais elevada vontade de poder” (*der höchste Wille zur Macht*). A mais elevada

¹⁴⁰ Nesta direção, cabe-nos conferir a seguinte passagem do discurso *Da visão e do enigma*, do Zaratustra: “O homem, porém, é o animal mais corajoso: por isso superou todos os animais. Ao toque de clarim, também superou a sua própria dor; mas a dor-homem é a dor mais profunda”.

¹⁴¹ Zaratustra, primeira parte, *Dos mil fitos e do fito único*.

vontade de poder é também aquela capaz de se perceber *como a mais elevada*. E isto implica ser capaz de se perceber como *vontade avaliadora e criadora*. Como avaliadora e criadora, ela o é de valor e sentido. Todo valor-sentido diz um modo de imprimir no vir a ser o caráter do ser. A passagem, o fragmento em questão, não está *negativando* esta atividade, não está criticando-a, não está rebaixando-a, como se fosse possível ao homem *não imprimir* no vir a ser o caráter do ser. Isto seria um grande delírio! Ao homem é dado, de maneira inescapável, avaliar, criar sentido, e este sentido exprime o modo de o ser se evidenciar no vir a ser. Isto constitui a supremacia do homem, isto constitui a supremacia da vontade de poder. E visto que o todo é vontade de poder, isto constitui a supremacia do todo.

O homem é, pois, o vivente que, desde o todo, isto é, graças ao todo, poder vir a avaliá-lo, de maneira a conferir-lhe valor e sentido. Trata-se da mais profunda conexão, do mais elevado acontecimento que pode se fazer ver no mundo. Tudo só pode ser visto, contemplado e apreciado a partir deste presente, desta dádiva, desta conexão sempre já vigente entre o homem e o real. É neste sentido que canta o coro da tragédia de Antígona: “De tantas maravilhas, mais maravilhoso de todos é o homem”¹⁴². Em que sentido pode o homem ser concebido como o mais maravilhoso dentre as maravilhas? Certamente não é no sentido moderno de conceber o homem como senhor da natureza, como dominador do mundo, como sujeito que representa, a partir de sua autodeterminação subjetiva, o sentido das coisas. O que está em questão, em verdade, é um modo de compreender o homem a partir daquilo que lhe é mais próprio e peculiar. Tal peculiaridade é o que nos permite ver as coisas como maravilhosas. Precisamente porque pode ver e contemplar maravilhas, o homem é o mais maravilhoso dentre as maravilhas, pois sem ele sequer é possível uma apreciação das maravilhas *como* maravilhas. Por conseguinte, seu modo de ser nos testemunha uma supremacia sem a qual nada pode ser visto e contemplado.

Homem – lugar e hora das maravilhas, isto é, lugar e hora do *aparecimento* das maravilhas. O homem é arauto das maravilhas. Antes de tudo, ele é o vivente cujo modo de ser é passível de doação, de dádiva, de presente. Isto que é doação, dádiva, presente corresponde a um movimento inútil e gratuito do real. Não há por quê e nem para quê; dá-se desde nada para nada. Nesta ambiência de concessão e doação, evidencia-se, em seu resguardar-se, o nada, o abismo do qual tudo parte e para o qual tudo retorna. Faz-se necessário ver no vir a ser o ser, e isto quer dizer: ver no abismo a própria luz que tudo ilumina e faz com que as coisas apareçam. As coisas só podem ser vistas mediante a presença da luz; a luz, por sua vez, só se constitui no abismo-escurecimento. Donde todo ver corresponder a esta gênese abissal. Por isto nos diz

¹⁴² SÓFOCLES. *Antígona*. Traduzido do grego por Donald Schüler. Porto Alegre: Editora L&PM, 2015, p. 27.

Zaratustra: “...und wo stünde der Mensch nicht an Abgründe! Ist Sehen nich selber – Abgründe sehen? [...e onde não estaria o homem perante abismos? O próprio ver não é – ver abismos?”]. Ver (Sehen) diz aqui o modo a partir do qual o mundo e as coisas aparecem. Sem visão, nada há que possa aparecer e, portanto, *nada há*, pois tudo o que aparece, aparece para uma visão que vê o aparecido. A visão só se faz desde o que para ela aparece; o que aparece só se constitui enquanto tal a partir da visão. Por sua vez, aquilo que aparece, conjuntamente à visão, constitui-se por meio de uma dinâmica de realização do real, isto é, por meio de sua gênese. Trata-se da nascividade de tudo o que é e há, em seu constante movimento de inauguração desde e como *abismo*.

A palavra “abismo” no alemão se diz “Abgrund”, substantivo composto pela preposição “ab”, que dá a ideia de privação e também de proveniência e separação, + “Grund”, que, por seu turno, diz “fundo”. Assim, *Abgrund*, que diz *abismo*, é o fundo sem fundo que é a vida, de onde todo fundo se evidencia como superfície, como perspectiva e sentido atribuídos ao e advindos do próprio abismo. Assim, todo horizonte de visão, perspectiva e sentido forma-se desde abismo, pelo que todo ver é ver abismos. Ver abismos significa que o constituir-se da visão se dá, pura e simplesmente; desde nada e para nada, dá-se visão, isto é, aparecimento, criação. Abismo diz a esfera antepredicativa donde toda esfera predicativa se articula; diz o nada donde todas as coisas provêm e para onde todas as coisas retornam. Todavia, não se pode compreender este *nada*, este *abismo* como uma *coisa*, como um *espaço* e um *lugar* em que as coisas se geram, no sentido de apontar para um “momento” de surgimento da criação, isto é, um momento em que tudo era abismo e, ulteriormente, tudo veio a ser criado e, com isto, tornou-se visível. Para compreendermos o abismo como abismo, faz-se necessário *o vermos*, pois o ver é o que a ele corresponde. Mas pode o homem *ver abismo como abismo*?

Decerto o homem não pode ver abismo tão-só e simplesmente como *puro* abismo, pois todo ver é *ver algo*, e abismo não é coisa alguma, não é um algo, não é apontável. Abismo é o indeterminado que a todo instante se determina. É o mistério de tudo o que foi, está sendo e ainda será. É a força de reunião vigente em cada parte do todo. Aonde quer que vamos, onde quer que estejamos, abismo já se deu e já aconteceu, súbita e espontaneamente. Abismo é o vigor de tudo o que aparece e se encobre; de tudo o que fala e silencia; de tudo o que se pensa e não se pensa. Abismo é, pois, a fonte inesgotável de todas as realizações. Nele vivemos, nos movemos e somos. Conquanto não possamos vê-lo como tal e em sua “pureza”, isto não diz uma limitação ou incapacidade; antes, diz a unidade inseparável de presença e ausência. Querer ver abismo como abismo é desmedida; é querer mais do que se pode; é se colocar como senhor de tudo o que há; é ansiar por determinação em relação a toda indeterminação. Isto constitui

uma sanha, uma desarmonia do homem em relação consigo próprio e com o real. Portanto, não pode o homem ver e contemplar o indeterminado. Por isto, numa sentença lapidar de sua obra *Pólen*, profere Novalis: “Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge. [Procuramos, em toda parte, o incondicionado e encontramos sempre apenas coisas]¹⁴³. O incondicionado diz aquilo que não carece de condição alguma para ser e para vir a ser o que é. O incondicionado diz, pois, princípio de todas as coisas condicionadas. Todavia, procurar esse incondicionado é procurar abismo e nada, pois se trata da condição incondicionada vigente em todo acontecer, isto é, do fundo sem fundo que é e que está em tudo.

É precisamente por isto, a saber, pelo fato de o homem não poder ver o incondicionado como tal, de não poder ver abismo como tal, que “encontramos sempre apenas coisas”. As coisas são tudo o que nos cerca, tudo o que temos nesta esfera predicativa. Para onde quer que olhemos, vemos sempre coisas. Não podemos deixar de ver coisas, pois corresponde ao nosso modo próprio de ser o fato de que vemos as coisas. Não podemos, portanto, fugir desta condição, pois ela é a condição que nos realiza como seres humanos, visto ser o homem o vivente que *vê* e para o qual as *coisas* vêm a *aparecer*. O homem já está sempre perpassado por um horizonte de sentido e compreensão, de vez que a sua natureza consiste neste *ver sentido e compreender as coisas*¹⁴⁴. Embora o homem, para onde quer que direcione seu olhar, veja sempre apenas coisas, a partir destas ele pode também vir a pensar a proveniência das coisas. As coisas não explicam a si mesmas, como tudo o que é determinado não se explica por si. Por esta razão, o pensar sempre acontece como um desafio, o maior dos desafios do homem. Trata-se do desafio de poder *ver que vê tal como vê*. É o desafio de poder *saber que sabe tal como sabe*. Mas para que isto ocorra, para que se manifesta um ver do ver e um saber do saber, também é necessário que o homem possa ver que não vê e saber que não sabe. Só aí, nesta falta percebida como tal, poderá o homem pensar o mistério como mistério, o abismo como abismo. Pensar o mistério como mistério e o abismo como abismo não significa desvelar e clarificar o mistério nem preencher e suprimir o abismo. Não consiste em trazer tudo para uma luz que tudo ilumina e elimina todas as dúvidas. Não. Pensar-mistério consiste em descortinar mistério-

¹⁴³ NOVALIS. *Blüthenstaub*. In: *Blüthenstaub / Glauben und Lieb / Die Christenheit oder Europa*. Berlin: Herausgegeben von Karls-Maria Guth, 2016, fr. 1.

¹⁴⁴ Daí no fr. 11 de *Pólen* Novalis vir a proferir: “Das Höchste ist das Verständlichste, das Nächste, das Unentbehrlichste [O mais elevado é o compreensível, o seguinte, o imprescindível]”¹⁴⁴. Isto que é *o mais elevado*, a saber, *o compreensível*, exprime a finitude humana em seu fazer-se, visto que um horizonte de compreensão no homem sempre já despontou. Tal fazer-se, contudo, só se dá desde a esfera *imprescindível* e, por isto, o fato de a esfera compreensível ser a “mais elevada” não quer dizer que ela seja a “mais importante” ou a “melhor”; antes, aponta para o fato de que, sem um horizonte de compreensão, isto é, sem a esfera compreensível, o próprio imprescindível não se deixa ver *como tal*.

abismo de maneira a conservar misteriosidade e abissalidade. Nisto o ver faz-se ver como ver abismos, porquanto mostra o nada que há em tudo e tudo que vige no nada.

Homem, *o avaliador* (“der Schätzende”), isto é, o vivente que vê. E o próprio ver é *ver abismos* (“Abgründe sehen”); ver abismos é, a partir de abismo, poder ver as coisas repletas de sentido, *um sentido-homem* (“ein Mensch-Sinn”), pois sentido é aquilo que caracteriza o modo de ser do homem. Tudo isto, por sua vez, constitui *a mais elevada vontade de poder* (“der höchste Wille zur Macht”) como aquela que é capaz de *imprimir no vir a ser o caráter do ser* (“dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen”). Faz parte do modo de ser e de se realizar do homem esta atividade de imprimir, de cunhar no vir a ser o caráter do ser, tanto quanto constitui a sua existência o esquecer o ser como aquilo que confere unidade às suas experiências. É que o homem não pode repousar nem somente no vir a ser nem somente no ser; antes, sua constituição repousa na unidade tensional entre ambos. E é assim, também, porque o homem não pode ser só memória, como não pode ser pleno esquecimento. Precisa, pois, da presença e da ausência de ambos, a fim de que venha a se realizar como tal.

Do ponto de vista das interpretações possíveis referentes a esta atividade de imprimir no vir a ser o caráter do ser, claro que podemos nos referir à passagem em questão direcionando-a para uma maneira mais específica de interpretar o homem, como, por exemplo, o fato de que determinadas interpretações de mundo supervalorizam o ser numa dimensão atemporal e inteligível, ao passo que o vir a ser é despreziado na esfera temporal e sensível. Desse ponto de vista, “imprimir no vir a ser o caráter do ser” apontaria para as perspectivas “metafísicas” que têm por fundamento o ser e por depreciação o vir a ser. Mas esse modo de interpretar a passagem se nos apresenta como insuficiente e carente de filosofia, pois não concebe o homem em seu todo, apenas o interpreta mediante uma perspectiva. Ao contrário disso, a passagem é radicalmente filosófica precisamente porque fala do homem em geral e, com isto, é possível abarcar as mais diversas perspectivas mediante uma unidade múltipla. Assim, a passagem vem a falar do homem, da humanidade do homem, tal como quando lemos, no *Zarathustra*, que pela razão de conferir sentido às coisas, o homem vem a se chamar homem, isto é, o avaliador. Fala-se aqui tão-só do homem. E é precisamente isto que constitui a mais elevada vontade de poder, pois se trata da vontade entre as vontades, a qual cumpre um modo de realização em consonância com sentido, valor, interpretação¹⁴⁵.

¹⁴⁵ *Sentido, valor, interpretação* – tudo isto aponta para uma mesma coisa. A passagem do discurso *Dos mil fitos e do fito único* (que foi trazida à tona já ao início desta seção) nos fala que, na condição de avaliador (*Schätzer*), o homem põe valor nas coisas (*Werthe in die Dinge*), além de o sentido das coisas, em sendo criados, ser um sentido-homem (*ein Mensch-Sinn*), pois quando falamos de “sentido”, o que está em questão é o modo próprio de ser do homem enquanto o vivente que vê e para o qual as coisas aparecem *como tais*. Nisto está compreendida,

Ao que foi dito por último, poder-se-ia objetar que há vários outros modos que não o do homem de conferir sentido, atribuir valor, exercer interpretação, mas quando aqui nos referimos ao homem, queremos entender e subentender que estas atividades se manifestam nele de um modo assaz próprio e peculiar. É que o horizonte de visão humana é o horizonte a partir do qual todas as outras visões vêm à presença, de maneira que, em última instância, só nos é dada a visão dos nossos próprios olhos¹⁴⁶. Trata-se do modo de ser do qual não podemos escapar. Ser homem consiste também em ter a experiência de tudo o que não é homem a partir do próprio homem. É o que nos ensina as palavras luminosas de Carneiro Leão: “Não somente ser homem é interpretar, mas interpretar é ser homem. Isto significa que em todo e qualquer desempenho dos homens está em causa o próprio homem”¹⁴⁷. Homem diz, assim, lugar e hora de todo sentido que resplandece na vida a partir da vida. Homem, aquele que vê, o vivente para o qual as coisas vêm a aparecer. O aparecer do mundo e das coisas está tão radicalmente ligado à visão humana, que o próprio aparecer e a visão do aparecer constituem uma unidade sem a qual nada há que possa aparecer e ser visto.

Se, por um lado, para se referir ao modo próprio de ser do homem, Nietzsche o faz o nomeando de “o avaliador” (*der Schätzende*) ou atribuindo-lhe como traço fundamental o “ver” (*Sehen*) enquanto o “ver abismos” (*Abgründe sehen*), por outro, Platão, no diálogo *Crátilo*, concede-nos uma caracterização da palavra “homem” (*ἄνθρωπος*) de uma maneira muito

também, a natureza interpretativa da visão humana. Tal natureza interpretativa se situa para além do âmbito objetivo (dos “fatos em si”, da “coisa em si”) e do âmbito subjetivo (do “eu”, do arbítrio), conforme verificamos num fragmento póstumo de Nietzsche datado entre 1886 e 1887: “Contra o positivismo, que fica no fenómeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. ‘Tudo é *subjetivo*’, dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese (KSA 12, 7[60], p. 315). É ainda de fundamental pertinência atentarmos para o fato de que tal crítica em questão ao “positivismo” (ao qual se atribui os “fatos em si” e a “objetividade”) culmina em uma crítica à ciência. A crítica à filosofia (tomada como metafísica) nunca atinge, assim, tão somente a filosofia, mas também outros saberes. Por isto, dirá Nietzsche, no § 344 d’*A gaia ciência*, que “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*”. Essa crítica, contudo, precisa ser compreendida propriamente – e aqui não é bem o espaço para isso, diga-se de passagem –, a fim de que não incorramos em interpretações equivocadas. Para este propósito, acabe-nos conferir o que nos diz Oswaldo Giacoia: “Nietzsche não recusa a objetividade científica, desde que essa seja considerada como interpretação, no caso, como esquema de formulação e simplificação, com vistas à comunicação e ao cálculo. A ciência cria, a partir do emprego de modelos lógico-matemáticos, uma linguagem simbólica comum para todos os fenômenos. Essa abreviatura dos fatos simplifica os meios de descrição dos acontecimentos, insere o complexo vir-a-ser em esquemas de *calculabilidade*, facilitando a operacionalização dos processos e, conseqüentemente, a dominação técnica da natureza” (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Idéias principais*. In: *Nietzsche e Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002)

¹⁴⁶ “Nós podemos ver somente sob nossa perspectiva”. (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997, p. 137).

¹⁴⁷ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Interpretação*. In: *O problema da interpretação*. Conferência proferida na ABL, em 2 de setembro de 2014, p.48.

próxima do que aqui estamos a desenvolver. Dir-nos-á o passo 399c¹⁴⁸ que o significado próprio da palavra “homem” consiste em que, diferentemente dos outros animais que nem analisam nem examinam e contemplam o que veem, “o homem, ao mesmo tempo que vê – pois é isso, justamente, que quer dizer *opôpe* – contempla e raciocina o que viu¹⁴⁹”. Homem é, pois, aquele que vê e que, em vendo, isto é, *ao mesmo tempo* (“ἄμα”)¹⁵⁰ que vê, contempla e raciocina o que viu. Visto que ele é aquele que contempla e raciocina o que viu, a visão que aí está em questão diz respeito a uma visão que vê as coisas como coisas, isto é, que vê as coisas desde e com um sentido. Isto faz dele o parâmetro, a medida das coisas que vêm à luz, mas não a medida em sentido de arbítrio, e sim, em sentido de ele ser o lugar e a hora de toda e qualquer visão. É o sentido da conhecida sentença que aparece no Teeteto, atribuída a Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas¹⁵¹”. Conceber o homem como “medida” (*μέτρον*) “de tudo” (*πάντων*) não consiste em pôr nele o poder subjetivo e arbitrário de sua vontade, de seu querer¹⁵². Ser medida de tudo consiste em se realizar segundo este modo de ser. Não pode o homem não ser medida, como não pode não ser o vivente que vê, como não pode não ser o vivente que avalia. Tal característica fundamental e inerente ao homem lhe é concedida como possibilidade que a todo instante precisa vir a ser consumada, para que o homem venha a se fazer homem.

“A mais elevada vontade de poder” – para remeter a uma expressão sobre a qual já discorremos na seção anterior – corresponde à vontade humana, pois só o homem pode conceber a supremacia e a beleza da vida como tais. Este modo de “conceber” é, ao mesmo tempo, um “receber”, pois tem a ver com algo que para ele se antecipa em convergência com a sua possibilidade de conferir sentido às coisas. É nesta e desta unidade inseparável entre as esferas antepredicativa e predicativa que irrompe sentido, valor e visão. Esta unidade faz-se ver, também, como unidade entre vir a ser e ser, à medida que todo despontar de sentido, valor

¹⁴⁸ Este passo em questão foi interpretado na primeira parte deste trabalho, concernente à filosofia de Platão, seção I.1. *Crátilo* 399c – Homem, o vivente que vê.

¹⁴⁹ *Crátilo* 399c.

¹⁵⁰ Este “ao mesmo tempo” nos permite pensar que no próprio ver está o contemplar e racionar, como característica *imediata* da visão humana. Ver é sempre ver a partir de um sentido e de um valor; nunca é mero ver em sentido tão-só e simplesmente sensível-fisiológico.

¹⁵¹ *Teeteto* 152a.

¹⁵² Esta interpretação, da qual divergimos radicalmente, vem a ser assumida por Heidegger, para quem a propositura de Protágoras se identifica com o subjetivismo cartesiano. À propositura de Protágoras, Heidegger tece o seguinte comentário: “Poder-se-ia achar que Descartes estaria falando aqui. Em todo caso, a sentença revela de maneira suficientemente clara o 'subjetivismo' da sofística grega, um 'subjetivismo' tão frequentemente acentuado”. Corroborando, ainda acrescenta: “... atesta-se de antemão – quase literalmente – que se trata do homem concebido ‘egoicamente’, que o ente enquanto tal é definido segundo o padrão do homem assim determinado, que a verdade sobre o ente possui, conseqüentemente, aqui e lá, em Protágoras e em Descartes, a mesma essência, que ela é avaliada e medida por meio do ‘ego’”. (HEIDEGGER, Martin. *A sentença de Protágoras. V - O nihilismo europeu*. In: *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 100).

e visão exprime certa permanência em meio ao movimento. É isto, pois, que está sendo constatado e até mesmo elogiado por Nietzsche como “a mais elevada vontade de poder”. Todavia, não podemos interpretar a passagem em questão apenas no sentido de mostrar um aspecto que quer designar esta “mais elevada vontade de poder”. Quando aqui se fala em supremacia, isto precisa ser compreendido em sua totalidade, o que quer dizer: deve-se compreender a amplitude do sentido de supremacia, para que a própria supremacia humana se faça ver como tal. Antes de tudo, ela precisa ser compreendida mediante dois sentidos: um ordinário e outro extraordinário.

No sentido ordinário, o homem já está sempre inserido no mundo a partir de seu modo de ser essencialmente diferenciado dos outros viventes, mesmo que não leve as suas capacidades intelectuais às últimas consequências e venha a pensar a gênese de si próprio e todas as coisas. É que mesmo em suas vivências mais corriqueiras e habituais, um λόγος, um sentido já sempre despontou nele e para ele. Assim, por exemplo, de uma maneira geral, todo homem que vê uma cadeira, uma mesa e uma porta, já sempre vê segundo o modo como tais objetos se dispõem em um horizonte de sentido: uma cadeira para sentar; uma mesa para pôr objetos em cima; uma porta para fechar e abrir. Se uma cadeira quebra, o homem pode consertá-la ou comprar outra. Ou seja, abrem-se, para ele, horizontes de sentido, possibilidades diversas, e tudo isto dentro de um contexto mais ordinário possível. Mesmo nesse âmbito ordinário, a supremacia humana já se nos evidencia, pois exprime o seu modo de ser segundo a criação, isto é, segundo o avaliar e o ver a partir de sentido e valor.

O modo extraordinário de constituição da vida humana consiste em seu exercício de finitude. Tal exercício consiste, por sua vez, no exercício do pensamento. É quando o homem vem a pensar a finitude como tal, quando ele busca a origem de todas as coisas e, assim, reconhece a sua finitude mediante a infinitude. Aqui, a disposição para ver as coisas culmina em um ver que vê, em um saber que sabe. Isto constitui, aliás, o ver que desponta em Zarathustra, quando de sua pergunta: *O próprio ver não é – ver abismos?* Esta enunciação dos abismos que há em todo ver remete o ver à sua origem; portanto, está a pensar a própria origem e nos convocando também a pensá-la. Tal convocação é para sairmos do âmbito ordinário com vistas a nos inserirmos no âmbito extraordinário de nós mesmos. Também quando Nietzsche nomeia à sua atividade reflexiva de “cume da reflexão”, está a nos convocar a pensar este cume como cume. Trata-se do exercício por excelência do mortal que queira pensar a própria finitude no íntimo. Também isto, e sobretudo isto, constitui a mais elevada vontade de poder, pois aqui vontade de poder está em convergência com a consumação da possibilidade de o homem se elevar maximamente como homem. Elevar-se maximamente como homem não está querendo

dizer que o homem vem a ser “mais homem que outro homem”; como não se trata de ser “mais importante que outro homem”. Tornar-se maximamente homem consiste em consumir o elemento que lhe é mais próprio – o pensamento – e levá-lo às últimas consequências, ao *cume da reflexão*. Isto implica um exercício de finitude em que se impõe para o homem o pensamento como uma *necessidade*. Fazer do pensamento uma necessidade significa conectar-se com este elemento como sendo o que mais eleva a vida humana. Aqui reside, pois, o sentido extraordinário da supremacia da vontade humana como vontade de poder.

Metodologicamente, fizemos aqui uma distinção entre dois modos de realização do homem: um ordinário e outro extraordinário. Isto nos permite ver o problema em questão com mais amplitude, na medida em que expande, alarga o horizonte de interpretação da “mais elevada vontade de poder”. É fundamental recordarmos que a passagem em questão está a se referir à unidade entre vir a ser e ser, isto é, a um modo de imprimir no vir a ser o caráter do ser. A ideia de apontarmos dois modos de realização do homem se deve ao fato de que imprimir no vir a ser o ser vem a se manifestar em qualquer experiência da vida humana – razão pela qual esses dois modos de realização não estão separados, pois o homem não pode viver somente num destes âmbitos. Tais âmbitos exprimem a constituição geral do homem. Toda esfera ordinária participa da esfera extraordinária e vice-versa. O homem só é homem na medida em que é ambos estes modos de realização. Por conseguinte, o que se quis aqui designar a distinção destes dois modos foi apenas acentuar e evidenciar um dos modos em questão. Imerso em uma forma mais intensificada do âmbito ordinário, o homem não vem a pensar a sua finitude como tal. Imerso, por outro lado, no âmbito extraordinário, o homem pode pensar a sua finitude no íntimo, e isto implica também o pensadamente da gênese e do princípio.

Pensar gênese-princípio. Isto, dito de outra maneira, significa pensar a finitude, pois gênese-princípio é em relação à vida, à existência, ao todo da existência. Este exercício implica dor, porque solidão, abdicção, devoção ao pensamento, isto é, cultivo, retomada constante do cultivo, o que quer dizer: *necessidade* deste cultivo. Todo pensador nos convoca, de algum modo, a este cultivo, à medida que diz gênese-princípio resguardando o mistério acerca do que se diz. Esse resguardar não é uma insuficiência no sentido de uma incapacidade, mas constitui a própria natureza do dizer, que, provindo de gênese-princípio, não diz outra coisa senão gênese-princípio. Contudo, dizer isto significa dizer o mistério de todas as coisas, pelo que o dizer haverá sempre de se resguardar no próprio mistério que é dito. Isto constitui um “limite” do dizer, mas se trata, em verdade, de um limite da fala, que precisa se consumir para abrir novos horizontes de fala. Por isto Heidegger nos ensina o seguinte: “Im Gesprochenen hört das

Sprechen nicht auf. Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen” [No dito, a fala não cessa. No dito, permanece a fala resguardada¹⁵³].

Assim, todo limite constitui uma abertura, uma possibilidade para o ilimitado de todo dizer – donde a nossa tarefa de pensar e dizer o não pensado e não dito a partir do já pensado e já dito. Isto constitui o exercício da finitude humana por excelência, e tal exercício só pode se dar na dor desde a dor. Diz Zaratustra: “Quanto mais profundo o homem olha na vida, tanto mais profundo olha ele também no sofrimento”¹⁵⁴. A passagem fala de *olhar na vida* (in das Leben sicht) – o que nos traz um sentido de mergulho, imersão, profundidade nisto que é abismo, porque vida é abismo. Olhando *na* vida, isto é, contemplando-a no íntimo, no âmago, *no seu coração*, dá-se a experiência de dor e sofrimento, e também aqui o homem não olha para a dor, para o sofrimento, como se dor e sofrimento estivessem dele apartados; o homem, então, vê, contempla, *olha também o sofrimento* (“sieht er auch in das Leiden”), porquanto aqui o próprio homem *faz-se* sofrimento, *torna-se* sofrimento, *é* sofrimento, isto é, faz do próprio sofrimento uma *necessidade* de realização, de *sua* realização; da constituição do seu próprio, de sua identidade. Em sendo sofrimento, o homem olha *no* sofrimento; em olhando no sofrimento, o homem o vê *como tal*, de maneira a também ver a *vida como tal*.

Ter a experiência de dor desde dor como dor – nisto vige a maior tarefa do homem. Dor, aqui, faz-se ver como dor, mas isto é porque vida, também aqui, faz-se ver como vida, de modo que só é possível olhar no íntimo da vida à medida que se olha no íntimo da dor e vice-versa. Vida e dor querem, pois, dizer o mesmo, uma mesma experiência, uma mesma profundidade, um mesmo abismo. Vida, como tal, é dor e não pode não ser. Outra palavra para dor é *vontade para poder*, isto é, esforço, vitalidade originária, irrupção sempre vigente e incessante, movimento de inauguração, *retomada* disto tudo. Para constituir-se de um tal modo, a vida só poderá fazê-lo desde dor e na dor. Dor, também, porque sempre falta, carência, necessidade de preenchimento desta falta, desta carência; logo, superabundância que, tão logo consumada, novamente falta, carência. Dor diz, então e sobretudo, *πάθος*, modo de ser e de se realizar, em sentido ontológico-existencial.

Desde sempre o homem é dor, porquanto desde é e está todo da vida. Mas dor pode ser agravada, intensificada, à medida que é vista, contemplada como tal. É o sentido das palavras de Zaratustra: “O homem, contudo, é o animal mais corajoso: por isto ele superou todos os animais. Aos toques de clarim, superou, ainda, toda dor; mas a dor-homem é a dor mais

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Die Sprache*. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985, p. 13-14. Tradução nossa.

¹⁵⁴ *Zaratustra*, terceira parte, *Da visão e do enigma*.

profunda.¹⁵⁵”. Homem, o animal mais corajoso. Em que consiste esta coragem? Trata-se da coragem de vir a consumir a sua possibilidade de vir a ser, de *poder-ser*. Coragem diz, assim, o exercício de finitude que corresponde ao homem, por isto ele é o mais corajoso. Coragem é, ainda, o modo de superação de toda dor, na medida em que o homem vem a se tornar superabundante, vigoroso, pleno. “Superar” não diz, contudo, “aniquilar” a dor; antes, diz a não permanência apenas nela, isto é, a não permanência apenas na falta e na carência. Mas, diz a passagem, a *dor-homem* (Menschen-Schmerz) é a *dor mais profunda* (ist der tiefste Schmerz). Ela é a *mais profunda* porque o homem não possui sua natureza pré-constituída, dada e acabada e, em razão disto, ele precisa ser *esforço*, isto é, movimento de lançar-se com vistas a *conquistar* o seu modo próprio de ser e de se realizar. Este esforço, constante esforço de lançar-se com vistas a conquistar a sua natureza própria, é *dor* e, como tal, é a *dor-homem*, sobretudo porque só o homem é uma tal dor¹⁵⁶. Isto significa: *homem é dor* à medida que *nela vive, se move e existe*, pois ser dor consiste no seu modo constitutivo de ser e de se realizar. E isto que dói no homem é a vida, a existência, o mistério sempre vigente em todo acontecer, conforme nos diz F. Pessoa: “O mistério da vida dói-nos e apavora-nos de muitos modos”¹⁵⁷. Estes muitos modos de o mistério da vida nos doer exprime os variegados modos de nos lançarmos na vida desde a vida e com a vida, que é essencialmente dor e não pode não ser. É na dor e pela dor que se dão todas as transformações da vida humana no mistério que lhe é próprio.

Em sua obra *Elegias de Duíno*, Rilke nos convoca a pensar a dor como modo constitutivo da vida humana. Na décima elegia, o poeta fala que nós, mortais, tentamos habitualmente dissipar a dor “na triste duração” (in die traurige Dauer), isto é, insurgimo-nos contra a dor pelo fato de não a concebermos como o elemento que nos é mais próprio. A dor, contudo, diz a habitação própria dos mortais:

Nós, dissipadores da dor [Vergeuder der Schmerzen].
 Como buscamos longe, na triste duração, seu fim
 desejado! Ela é, porém, nossa folhagem de inverno,
 nossa pervinca sombria, uma das estações

¹⁵⁵ Zaratustra, terceira parte, *Da visão e do enigma*.

¹⁵⁶ “A dor do homem, melhor, a dor-homem é a dor que o homem é; a dor que faz do homem homem e que é a dor que é a necessidade do esforço, por parte do homem, para ele vir a ser homem – isso, sobretudo *isso é ser corajoso!* –, para *fazer homem*, pois homem não é nada feito ou dado, ou seja, não é coisa, não é pedra, não é *mero* animal – gato ou lagartixa –; não é *mero* vegetal – couve-flor ou cenoura! Pedra, vegetal, animal – tudo isso adjetivado pelo *mero*, já está pronto, feito, dado e acabado *sem precisar de nenhum esforço próprio*, sem precisar de *nenhum empenho (coragem!) próprio* para vir a ser o que é” (FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor. Uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falava Zaratustra, de Frederico Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010, p. 73).

¹⁵⁷ PESSOA, op. cit., p 80, fr. 43.

do ano secreto – não somente estação, mas
 espaço, residência, campo, solo, morada.¹⁵⁸

Ainda na décima elegia, Rilke nomeia a esta dor com outro nome, agora com o termo “Leid”, que diz tanto “dor” quanto “sofrimento”, mas não em sentido emotivo de desgosto, melancolia, tristeza por uma razão X ou Y; antes, a dor em questão fala de uma disposição vital-existencial (ontológica) da humanidade do homem. Por esta razão, aliás, tal dor é caracterizada como “dor-originária” (Ur-Leid), a qual precisa ser percorrida *solitariamente*, porquanto se manifesta de maneira própria e singular em cada homem:

Einsam steigt er dahin, in die Berge des Ur-Leids.
 [Solitário, eleva-se ele para as montanhas da dor-originária]¹⁵⁹.

Dor diz, assim, o elemento constitutivo da natureza humana em seu vir a ser, isto é, em sua trilha, em seu caminho, e em seu criar. Ela se consuma como *a mais profunda*, como diz Zaratustra, porque pode vir a *se saber como dor*, à medida que o homem olha *na* vida e, assim, também no sofrimento e na dor *reconhecendo-a como tal*. Deve-se atentar para o superlativo da passagem em questão – *a dor mais profunda* (der tiefste Schmerz) –, pois possui relação também com a passagem que desdobramos e que ainda estamos a desdobrar relativamente à “mais elevada vontade de poder” (der höchste Wille zur Macht). Ambas as passagens possuem o superlativo, e isto indica um sentido de supremacia e transcendência do homem em relação a si próprio.

De um lado, o modo da criação manifesto como acontecimento que imprime no vir a ser o caráter de ser; de outro lado, o πάθος humano como experiência de dor, de fazer-se vida na dor. Ambas as atividades caracterizam a exigência do homem na esfera do que o constitui e o eleva: criação e dor. Só há criação na dor; só há dor na criação¹⁶⁰. Criação diz a experiência de transcender o mero movimento. De súbito, já aí se faz ver um sentido, um valor – uma criação, portanto. Mas porque criação humana, logo experiência de falta, de carência e, assim, de dor.

¹⁵⁸ RILKE, Reiner Maria. *Elegias de Duíno*. Tradução e comentários de Dora Ferreira da Silva. Edição bilíngue e revista, 6ª ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

¹⁵⁹ RILKE, 2013, loc. cit. Tradução nossa.

¹⁶⁰ Por sua vez, tal dor e tal caminho de dor precisam ser acolhidos e assumidos como uma dor própria e como um caminho próprio, isto é, como uma dor e como um caminho que competem a cada homem: “Este caminho do criador é também o caminho da dor, mas da dor própria, ou seja, da dor que é constitutiva de todo vir a ser, de todo movimento de criação. E para que a dor própria possa doer, é preciso afastar-se de outra dor, que é a dor que procura afastar a dor de nada ser, de precisar ser” CORDEIRO, Robson Costa. *Espírito de vingança e redenção da vontade em ‘Assim falou Zaratustra’*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 25.

Criação é o modo propriamente humano de preencher, de algum modo, uma falta, uma carência, um vazio. Este vazio é o vazio do vir a ser como tal, o qual, *por si só*, não cria o que o homem pode criar. O homem, assim, é copartícipe, consanguíneo do vir a ser, visto que, para se constituir, o faz no e a partir do vir a ser, e o faz levando a cabo aquilo que o vir a ser não é capaz de levar por si mesmo. Criação é, pois, sempre um modo de o homem transcender não apenas a si mesmo, mas também o vir a ser. É este o sentido das palavras de Aristóteles em sua *Física*: “De maneira geral, em alguns casos a arte completa o que a natureza não pode levar a cabo, em outros imita a natureza.¹⁶¹”. A palavra no grego para “arte” é “τέχνη” e designa a experiência de criação humana em suas múltiplas manifestações¹⁶². O modo próprio de constituição da vida humana consiste em seu fazer técnico-artístico¹⁶³. A τέχνη diz também “técnica”, mas não apenas no sentido em que empregamos a palavra hoje. Arte, como técnica, designa um entrelaçamento sempre já acontecido entre homem e natureza. É que arte-técnica possui a sua origem na própria nascividade da natureza. No nascer, brotar, gerar da natureza, nasce, brota, gera-se arte-técnica por meio do homem. Homem, assim, é arauto da natureza por meio da arte-técnica, isto é, por meio da criação. Com e a partir do homem a natureza se manifesta como e enquanto arte. A arte, então, é sempre um movimento *mimético*, porquanto imita a natureza à medida que *colhe, carrega, traz consigo* a própria natureza, para poder se realizar como tal. Toda arte diz, portanto, um empenho de *escuta e obediência* à natureza. Escutar e obedecer dizem *pertencer, participar*. Pertencendo à e participando da natureza, o homem, por meio da arte, traz à luz a natureza como princípio que, tendo começado e percorrido, permanece no ato final, razão por que toda arte *imita*, mas o faz somente na medida em que *inaugura* algo. Como dinâmica de imitação, a arte é imitação da *geração* da natureza, de modo que imitar é fazer nascer-com. Na imitação, assim, dá-se um conascer. Para que uma imitação seja radicalmente criação, é necessário corresponder à dinâmica de geração da natureza; caso contrário, nada no imitar vem a inaugurar – daí o orador romano Quintiliano proferir: “Nihil autem crescit sola imitatione [Nada cresce, pois, apenas com a imitação]

¹⁶¹ Aristóteles, *Física*, Livro II, 199a.

¹⁶² “... a *techne* fala da tipologia em que o homem vem a ser homem. É na *techne* que o homem alcança as condições de pro-duzir alguma coisa de si mesmo, elevando-se à dimensão de seu mundo. Esta com-petência de produzir não se restringe apenas à elaboração artesanal e industrial. Estende-se também à elaboração da arte em sentido estrito. Por isso, como competência, a *techne* não se limita nem ao técnico, seja mecânico, elétrico ou eletrônico, nem ao manual do artesanato. Refere-se a toda dinâmica de produzir como tal” (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *O problema da ‘Poética’ de Aristóteles*. In: *Aprendendo a Pensar II*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010b, p. 147).

¹⁶³ Tal é também o que nos evidencia o mito de Prometeu. Lembremo-nos que, mediante o *fogo* (πῦρ) doado por Prometeu aos mortais, advém-lhes as *artes* (τέχνες), conforme diálogo de Prometeu com o Coro de Oceaninas, na tragédia de Ésquilo (vv. 252-54): “P. Além disso, eu ainda lhes dei o fogo. // C. E agora mortais têm fúlgido fogo? // P. Do qual aprenderão muitas artes [τέχνας]” (ÉSQUILO. *Prometeu Cadeeiro*. In: *Os persas – Os sete contra Tebas – As suplicantes – Prometeu Cadeeiro*. Tradução do grego e edição bilíngue de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 375).

(X.2.9)¹⁶⁴. Necessário é, assim, fazer crescer, isto é, inaugurar, à medida que se consuma o imitar. Imitação e inauguração dizem a realização plena de toda criação.

O homem é o vivente cuja vontade de poder nele se manifesta como criação. Logo, vontade de poder nele acontece como transcendência e elevação, porquanto ele leva a cabo aquilo que a própria vontade de poder, por si só, não é capaz de fazê-lo. É precisamente este movimento de transcendência que caracteriza *a mais elevada vontade de poder*. Mas em que consiste um tal movimento de transcendência senão em um exercício da própria finitude? Na e pela criação, o homem faz-se vivente finito, à medida que é a criação o meio pelo qual a finitude se consuma. A criação advém uma *extrema necessidade, extrema falta, extrema carência* de seu modo de ser *finito*. É que, *de certo modo*, o homem, pela criação, “transcende” a própria finitude, mas apenas para consumá-la como tal, isto é, como propriamente finita. Mas há dois modos de ocorrer esta transcendência: um corresponde à criação de valores da terra, da sua pátria terrestre, do seu lugar próprio; outro corresponde à criação de valores suprassensíveis, que tentam aviltar, depreciar, desprezar a terra. Este segundo movimento constitui aquilo que Nietzsche nomeou de “espírito de vingança” (*Geist der Rache*). Espírito de vingança exprime um movimento de desarmonia, de desconexão do homem com a vida em sua finitude. Dá-se aí, pois, vingança, e esta é em relação à vida como finita, como pouca coisa, destituída de um fim, de uma meta fora de si mesma. “Espírito” diz que a desarmonia da vontade tornou-se vigor, robustez, domínio, a tal ponto de fazer-se presente na vida dos homens em geral, dos homens ocidentais. Espírito de vingança diz, então, a história do homem ocidental. Por isto diz Zaratustra: “Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken“ [O espírito de vingança: meus amigos, isto foi até agora a melhor reflexão dos homens]. Com estas palavras Zaratustra quer nos mostrar um modo de criação que vigorou entre os homens. Trata-se de um modo de a vontade de poder encontrar-se em uma desarmonia consigo própria; ou ainda, trata-se de uma “desarmonia que se quer desarmônica”¹⁶⁵. Que desarmonia é essa? De que modo ela se dá? Como ela vem a adquirir “espírito” e, com isto, vem a ser espírito de vingança?

Vontade de poder, que é princípio de tudo e que é tudo, manifesta-se no homem, já vimos, como criação. Criação, por sua vez, diz criação de sentido, de valor. Valor é o ponto óptico a partir do qual tudo pode ser visto, no sentido de experienciando. O homem nunca se aparta de valor, pois o seu modo de ser e de se realizar só se dá a partir de valor. Pelo que valor,

¹⁶⁴ QUINTILIAN. *The Institutio Oratoria of Quintilian IV*. With an English Translation by H. E. Butler. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass: Harvard University Press; London, Heinemann, 1920-22, p. 78. Tradução nossa.

¹⁶⁵ Cf. *GM*, III, 11.

neste sentido, exprime o próprio mundo. Sem valor, não há mundo. Valorar diz, também, *predicar*, isto é, o ator de associar a uma coisa, a um objeto ou a uma circunstância um atributo, uma qualidade. Sem atributo e qualidade, as coisas não se fazem ver como tais. Não dizemos nunca apenas “mesa”; dizemos “mesa de tal e qual modo, em tal e qual circunstância”. Por exemplo, na formulação “a mesa marrom está na sala”, está em questão uma valoração, pois não se trata de uma mera formulação; antes, ela nos diz um sentido, um horizonte de sentido a partir do qual um mundo se faz ver. É por isto que Zaratustra diz que “sem a avaliação, seria a noz da existência.¹⁶⁶”. Diz-nos, além disso, que “somente há valor graças à avaliação”¹⁶⁷. Avaliar, portanto, diz o próprio ato de trazer à luz valor. Sem um tal ato, a existência seria vazia, oca, isto é, sem sentido, porque sem valor. Valor é o que faz as coisas e o mundo aparecerem como tais. Em fazendo as coisas e o mundo virem à presença mediante avaliação, o homem pode exercer uma tal atividade de múltiplos modos.

Antes de tratarmos brevemente desses múltiplos modos da atividade de avaliar, faz-se necessária uma ressalva: dissemos que valorar corresponde a predicar. E isto porque valor é o elemento a partir do qual o mundo e as coisas aparecem. E visto que o mundo e as coisas nos aparecem a partir de uma estrutura sujeito-predicado – devido a uma estrutura lógica do pensamento que nos foi transmitida e enraizada –, tal estrutura exprime uma estrutura valorativa, em que o valor em questão esconde a realidade como tal, a qual não pode ser reduzida a tais categorias. Sujeito-predicado só é possível porque o homem, sendo o vivente que vê e para o qual as coisas aparecem, exerce tal atividade graças a valor. Todavia, é fundamental que pensemos a *origem* de toda predicação a partir da esfera *antepredicativa*, esfera na qual se dá o próprio ato de avaliar e, assim, de criação de valor. A esfera antepredicativa é a esfera donde toda estrutura predicativa – portanto, donde toda estrutura do mundo no qual estamos e que nos aparece – provém e se constitui. Sob tal perspectiva, encontramos ainda no discurso *Dos mil fitos e do fito único* a asserção segundo a qual “O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas”. Na expressão “o próprio avaliar” (*Schätzen selber*), quer-se subtender o avaliar como *acontecer originário*, de maneira que é um tal acontecer originário que vem a criar valores; não o homem na condição de árbitro, portanto; antes, na condição de arauto e porta-voz do *próprio avaliar* que nele desponta¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Zaratustra, primeira parte, *Dos mil fitos e do fito único*.

¹⁶⁷ Loc. cit.

¹⁶⁸ Neste aspecto reside a concepção de Nietzsche de acordo com a qual “o valor da vida não pode ser avaliado” [der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann] (*CI, O problema de Sócrates*, 2). Todavia, tudo o que o homem faz não é precisamente isto, a saber: avaliar o valor da vida? Certamente que sim. Mas o que se está a compreender, na passagem em questão, é o caráter limitado e finito da condição humana frente à esfera ilimitada e infinita a partir da qual ele vem a se constituir. Sob este ponto de vista, não poderá o homem avaliar a vida de

A estrutura do mundo que nos chega à percepção já é sempre predicativa. Mas isto só ocorre porque nela vigora o mistério sem nome da realidade que nunca se deixa ver pela predicação. E, no entanto, é por meio deste recurso, isto é, da estrutura predicativa, que podemos dizer o inaudito. Mesmo para nos referirmos ao inaudito, o fazemos a partir do nome. Portanto, mesmo para nos referirmos à esfera antepredicativa, jamais podemos fazê-lo senão pela própria estrutura predicativa à qual nós estamos vinculados. Este vínculo é tão radical que poder-se-ia até mesmo dizer que sem ele não há o que quer que seja, simplesmente porque não nos aparece o que quer que seja. Seria este então o limite do humano? Melhor, do pensamento humano? Decerto nos deparamos aqui com um limite, mas este limite não é no sentido de uma barreira que nos impossibilita o pensamento e o exercício da reflexão. Pelo contrário, é no e a partir do limite que podemos sempre pensar o ilimitado de tudo o que há. O limite, quando reconhecido *como* limite, nos convoca a pensar a proveniência de si próprio. E é apenas pensando esta proveniência que podemos sempre pensar aquilo a que o limite deve fazer referência na fala, por exemplo. Toda fala autêntica cumpre um limite que se reconhece como tal e que, em se reconhecendo, diz a gênese de um tal limite. Tal gênese corresponde ao ilimitado. Com isto, subentendemos: a esfera do limite é a esfera da predicatividade; a esfera do ilimitado é a esfera da antepredicatividade. E a razão de todo limite não ser uma barreira ou uma impossibilidade de se pensar e dizer sempre algo inaugural é porque todo limite faz referência ao mistério ilimitado de todas as coisas. E esta referência – o mais fundamental – não é feita mediante uma *distância*, mas desde sempre mediante uma *extrema proximidade*, até mesmo *identidade* entre ambas as esferas.

Todo acontecimento predicativo articula a sua origem antepredicativa. Todo acontecimento que se faz ver repleto de sentido articula, em seu acontecer, o sem fundo, o abismo que é e que está em tudo. Feitas estas breves observações, voltemos à nossa questão sobre a qual ficamos de discorrer.

Na esfera predicativa, múltiplos são os modos de sua constituição. Muitos são os modos de avaliar, portanto. Uma tal multiplicidade se deve justamente ao que acabamos de fazer referência: a origem desses múltiplos modos de manifestação da esfera predicativa é a esfera antepredicativa e ilimitada. A própria origem, então, faz-se ver como múltipla, de modo que

maneira a determinar o seu valor *em si e por si*, visto que toda avaliação exprime já a *relação* entre o próprio homem e a vida. “Destarte, como não pode ser avaliada, a vida é o valor dos valores, ou seja, o valor que não pode ser avaliado, mas que ao mesmo tempo é o único dado por si mesmo, para além de qualquer avaliação, já que as avaliações possíveis se dão sempre no território da própria vida” (OLIVEIRA, Jelson Roberto de. *A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período*. Rio de Janeiro: Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2009 – Vol.2 – nº1 – pp.59-72, p. 62)

tudo que dela provém será também múltiplo. Entenda-se uma tal multiplicidade também como os diversos modos de constituição dos homens. Esses diversos modos de constituição dizem respeito aos diversos modos de avaliação; logo, dizem respeito aos diversos modos de disposição, visto que os homens se constituem desde um πάθος, um πάθος próprio, isto é, um afeto próprio, que diz, pois, uma manifestação singular da vontade de poder. Esses πάθος próprios, esses afetos singulares implicam *visões* próprias, pontos ópticos distintos, isto é, *perspectivas* distintas, *interesses* distintos. Interesse, que é perspectiva, designa uma disposição, um πάθος. Cada disposição-πάθος diz disposição-πάθος para avaliar, de modo que *vontade para poder* pode aqui ser lida como *πάθος para avaliar*, quando estivermos a nos referir ao homem.

Πάθος que, por sua vez, dá-se sempre como falta com vistas à abundância. Há, pois, diversos modos de constituição faltantes com vistas à abundância, porquanto há diversas disposições, diversos πάθη e, assim, diversos interesses, diversos pontos ópticos, diversas perspectivas que atravessam os diversos homens. Os homens, por seu turno, agrupam-se, reúnem-se, agregam-se em correspondência com tais interesses, os quais dizem uma correspondência com as suas respectivas disposições.

Disposição, sendo πάθος para avaliar, diz o modo como o homem age e reage à sua condição finita. Diz, pois, o modo como o homem lida com o fato de nunca deixar de ser falta que almeja abundância. E como falta e abundância dizem uma circularidade da qual o homem não se apartar, não pode o homem nunca se apartar de seu modo de ser falta. Assim, toda atividade avaliativa exprime, em sua origem, uma atividade do homem em correspondência com a sua finitude, razão pela qual toda avaliação é avaliação da própria finitude. Contudo, a finitude pode acometer o homem como πάθος desarmônico, quando, por exemplo, o homem se rebela contra o próprio fato de ser finito e, assim, contra a própria vida em sua totalidade. Um tal πάθος culminará em um modo de avaliar que também haverá de se mostrar como desarmônico. Trata-se de uma ύβρις que acomete o homem e atravessa a sua atividade avaliativa, isto é, a sua experiência de finitude. Onde todos os valores suprassensíveis determinarem a esfera da sensibilidade. Isto significa: postula-se um mundo concebido como *melhor*, como *mais elevado*, como *mais valioso*, em dissonância com o mundo finito, que é concebido como *mau*, *inferior* e *sem valor*.

No âmbito dessa dissonância, está em questão a determinação do mundo sensível a partir de um mundo inteligível. Esta determinação diz, por sua vez, uma dicotomia irreconciliável entre ambas as esferas, inteligível e sensível. Tal dicotomia incide sobre o modo como o homem olha para a vida. Seu olhar, desde essa dicotomia, só poderá se configurar como depreciativo e,

assim, *vingativo*. Vingança é, portanto, contra a vida e o tempo, isto é, contra a vida do tempo e o tempo da vida. Vingança contra tudo que é transitório, efêmero, evanescente. Mas justamente tudo isto que é transitório, efêmero, evanescente – não é a vida?!¹⁶⁹ Impõe-se para o homem a necessidade, a extrema necessidade de acolher a sua dor e a sua finitude (que é também falta, carência) como *dádiva*, conquanto possa estar sob a determinação de uma grande e visceral dor. Impõe-se para o homem, no exercício de sua finitude, cultivar *paciência* na e com a dor, de maneira a transfigurar uma dor, por exemplo, que muito lhe dói em uma outra dor que muito lhe deleita¹⁷⁰.

Vida, como eterno movimento de retomada da falta com vistas à superabundância, caracteriza múltiplos modos de se constituir como e a partir de falta e superabundância. A totalidade de tudo o que há faz-se e perfaz-se como e a partir de falta e superabundância. Esta totalidade é manifesta em suas partes, pois ela *é* as suas partes; forma-se e transforma-se nas e a partir das partes, para poder constituir-se como *um todo*. Trata-se, assim, de um todo que é múltiplo. Novamente, nossa questão da unidade e da multiplicidade persiste, porquanto ela *é* a nossa questão, isto é, *a única questão* a partir da qual todas as outras se desdobram. Pensar a unidade na/da multiplicidade e a multiplicidade na/da unidade é a nossa tarefa, pois. Este pensamento, o qual se constitui como nossa tarefa, permite-nos desdobrar o problema que nos colocamos: o da desarmonia da finitude consigo mesma. Visto que falta e superabundância se manifestam de modo diferenciado nas vontades e, com isto, são constituídas disposições distintas, uma tal distinção haverá sempre de dizer respeito à finitude em relação consigo própria.

Toda disposição, todo πάθος, todo afeto, enfim, toda vontade, dizem aqui uma dinâmica de finitude em relação consigo mesma. Toda ação humana é uma ação da finitude em resposta à finitude. Esta resposta se exprime por meio do avaliar. Avaliar, que consiste em criar valor,

¹⁶⁹ Na *Ilíada*, Canto VI, vv. 146-49, este caráter transitório, próprio à finitude humana, nos é revelado com portentosas palavras: “Tal como a linhagem das folhas, assim é a dos homens. //Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta o seu viço// faz nascer outras, quando sobrevém a estação da primavera:// assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir” (HOMERO. *Ilíada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 238). Evidentemente, convém-nos atentar para o fato de que a passagem em questão não quer “lamentar”, no sentido de “choramingar”, a finitude humana; trata-se, antes, de uma constatação que muito escapa aos mortais em seu modo habitual e ordinário de viver.

¹⁷⁰ Este cultivo da paciência é evidenciado pelo herói Odisseu de um modo absolutamente exemplar. No Canto V (vv. 219-24) da *Odisseia*, lemos as seguintes palavras de Odisseu para Calipso: “Mas, mesmo assim, o meu anseio-mor é ver// o dia do retorno em que eu adentre o lar.// E se um dos deuses me afundar no oceano vinho, //suportarei, pois trago no ânimo a *paciência* [ταλαπενθία], //tantos reveses padeci, tantas angústias//nas ondulas, na guerra, às quais acresço estas” (HOMERO, 2014, op. cit., p. 157). A palavra “ταλαπενθής” designa a paciência na dor, no sofrimento, na desfortuna. O herói egrégio vem a corroborar uma tal paciência no Canto X (vv. 49-53): “Desperto, //a dúvida tomou meu coração: matar-me, //num salto em mar profundo, ou suportar calado// e preservar-me entre os viventes? Preferi// permanecer e suportar” (HOMERO, 2014, *ibid.*, p. 287).

conferir sentido, ver, interpretar, constitui-se como *resposta à finitude a partir da finitude*. Donde todo avaliar para além da finitude ser também uma resposta à finitude desde a finitude. A experiência de finitude é a experiência de criação por excelência. É somente na medida em que se experiencia a finitude que todas as coisas podem ser designadas. Melhor: é nesta experiência que se dão todas as coisas; que se dá sentido, valor, homem, mundo.

Que todas as coisas façam-se ver, mostrem-se, apareçam desde e enquanto experiência de finitude, isto quer dizer: todo horizonte de sentido, sensível ou inteligível, temporal ou atemporal, imanente ou transcendente, somente é possível desde e enquanto esta experiência em questão. Finitude – o lugar e a hora de aparecimento de tudo o que há. Aparecimento compreendido aqui como tudo que se deixa ver no avaliar, no pensar, no dizer. Avaliar, pensar, dizer – isto tudo é experiência de finitude em resposta à própria finitude. “Resposta” não significa algo acerca de que se pensa sistemática e logicamente em relação a uma “pergunta”. Não é no sentido de uma resposta a uma questão de vestibular, de prova de universidade, etc. Resposta diz aqui tão-só o modo da disposição, do πάθος humano em convergência ou em divergência com sua finitude. Uma tal resposta é, assim, a avaliação, atividade que constitui o homem enquanto tal. Trata-se de uma resposta que já sempre foi dada e concedida sem que o homem se dê conta de que deu, de que concedeu tal resposta. Antes de responder, o homem já respondeu. É que esta resposta que sempre já demos é o atravessamento de um πάθος, espontâneo e súbito, que é a própria vida. Vida, por sua vez, já sempre se antecipou em nós como atividade avaliativa. Já sempre avaliamos; já sempre partimos de uma avaliação; já sempre estamos na avaliação com vistas a *retomá-la*. Avaliação já sempre aconteceu, porque vida igualmente já sempre irrompeu. E porque irrupção de vida, acontecimento de avaliação. E porque avaliação, também vida. Vida é, pois, o mistério inaudito já sempre manifesto no dizer humano. Isto, dito de outra maneira, significa: vida é a esfera antepredicativa já sempre manifesta na esfera predicativa. Ou ainda: é a esfera abissal já sempre manifesta por meio de um sentido.

Sendo, portanto, um acontecimento que já sempre se nos antecipou, avaliação diz uma resposta, que diz vida, como finita, lidando consigo própria no e a partir do homem. Assim, toda dimensão externa, para além, fora da vida diz respeito a uma resposta desde vida para vida. Contudo, aqui a resposta configura uma desarmonia da finitude em relação a si mesma; logo, uma desarmonia da vida em relação a si mesma. Configura-se como desarmonia sobretudo porque não se reconhece, na própria resposta, a proveniência finita. Não se reconhece, pois, *criação* da dimensão atemporal a partir do tempo. Tempo é tudo o que é e que há. Nele vivemos, nos movemos e somos. Todo e qualquer horizonte de sentido só pode se manifestar no tempo

desde o tempo. Tempo é tempo de aparições e desaparecimentos; é tempo de mostraçã e ocultaçã; é tempo de ser e de não-ser; tempo de ter e de não-ter; tempo do todo e das partes.

O que se deve entender quando se fala “tempo” é: lugar e hora de todas as realizações possíveis e impossíveis. Lugar e hora, por sua vez, não quer dizer nem lugar nem hora nenhuma, ao mesmo tempo em que diz toda hora e todo lugar. É que lugar e hora de tempo é toda indeterminaçã abissal do vir a ser que conflui para toda e qualquer determinaçã plena do ser. Tempo é, assim, unidade e multiplicidade simultâneas; é toda finitude ansiando pela infinitude. Mas esta infinitude se evidencia de múltiplos modos. Ela pode se dar na e a partir da finitude e assim reconhecer, como também pode se dar na e a partir da finitude sem que reconheça a sua proveniência finita. Não reconhecer a proveniência finita significa não reconhecer a própria unidade vigente entre finitude e infinitude. Donde toda cisã e espírito de vingança. Aqui, portanto, parte-se da dimensã infinita para determinar a dimensã finita. Essa determinaçã, todavia, corresponde a uma depreciaçã da condiçã finita em detrimento de uma superestima pela condiçã infinita. Mas em que se diferenciam radicalmente as perspectivas em questã?

O homem que não é tomado por vingança não quer se voltar contra o tempo, não se rebela contra a vida em sua condiçã finita e efêmera; pelo contrário, acolhe esta condiçã, vai ao encontra dela como o único modo possível realizaçã. Não se trata de dizer que aqui não vigora o ser, a infinitude, a unidade. Ser, infinitude e unidade já sempre estão entrelaçados com o vir a ser, a finitude e a multiplicidade. Este entrelaçamento diz o vigor de toda criaçã e, assim, exprime o homem em sua transcendência; transcendência que é o elemento próprio de sua constituiçã como homem. Na e pela criaçã o homem não experiencia apenas movimento, mas também permanência. E isto é um acontecimento que parte de movimento e que, simultaneamente, é e está em movimento. Pensar radicalmente este problema está em poder a *congenitura* entre finitude e infinitude, vir a ser e ser, multiplicidade e unidade. À medida que vemos estes polos congenitamente, não poderão se nos mostrar como *opostos*, mas como já sempre *atados*. Ver esta atadura é fundamental, porquanto não aparta da perspectiva segundo a qual um polo, sendo oposto a outro, é também superior a outro. Havendo um polo superior a outro, haverá também um polo incidindo, determinando, comandando outro. Por certo, quando da postulaçã de oposições, por exemplo, inteligível e sensível, será o inteligível a exercer superioridade sobre o sensível. Isto culmina numa determinada compreensã de alma, que está vinculada ao inteligível e que precisa, de conformidade com o seu vínculo inteligível, apartar-se da condiçã corpórea, a qual, por sua vez, está vinculada à sensibilidade e que diz, em última instância, a condiçã finita do homem. Compreendamos o que está em questã.

Pensar a partir de oposições não cumpre o exercício filosófico a que nos propomos aqui. Faz-se necessário que nos apartemos da oposição, a fim de que possamos chegar à união originária vigente em todos os polos. É neste sentido que Nietzsche, no §2 de *ABM*, afirma o seguinte: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições dos valores”. Compreende-se aí por “metafísica” a própria *filosofia*. Metafísicos são, então, os filósofos. No dizer de Nietzsche, as “oposições dos valores” (*Gegensätze der Werte*) constituiu o pensamento filosófico e, com isto, a própria história da filosofia. Esta constatação é tão radical, que poder-se-ia até mesmo dizer que a oposição de valores constituiu o princípio donde toda a filosofia se articulou. É claro que se deve compreender isto de modo *caricatural*. Mas enquanto caricatura, serve-nos para pensarmos filosoficamente o próprio destino da filosofia em seu enviar-se por meio dos filósofos. Ademais, toda caricatura faz ver a própria coisa caricaturada e algo para além da coisa em questão. De qualquer modo, a oposição de valores de que fala Nietzsche não é difícil de ser constatada no decorrer da história do pensamento filosófico-metafísico. Nela estão subentendidos os binômios corpo e alma, vir a ser e ser, sensível e inteligível, universal e particular, identidade e diferença, objetividade e subjetividade, etc.

Qualquer predileção por um desses polos implica “metafísica”, no sentido crítico do termo que Nietzsche vem a empregar. Mas a predileção já parte dos polos, já os pressupõe e, em pressupondo-os, só pode fazê-lo sob a ótica da oposição – donde a oposição dos polos se apresentar como princípio a partir do qual o pensamento se articula. Trata-se, pois, de uma falsificação da origem do pensamento. Neste sentido, o nosso tema, o nosso único tema – o da unidade entre dimensão antepredicativa e predicativa, que também diz a unidade entre ser e vir a ser – vem a se mostrar em todas os âmbitos da filosofia de Nietzsche. Todo pensador só possui uma questão da qual todas as demais derivam e para a qual todas convergem. Esta questão é, assim, uma questão *circular*, que constantemente se mostra sob a ótica de uma luminosidade e, simultaneamente, esconde-se numa obscuridade, para novamente ser retomada a partir do vigor da fala e do pensamento.

A razão pela qual esta circularidade da questão se faz presente é apenas uma: a questão vem a circular *porque a sua origem é círculo*. Este círculo diz o todo de tudo em seu mistério sempre pensado e dito e a se pensar e dizer. Pensar este círculo como mistério de tudo é, no dizer de Nietzsche, pensar a *vontade de poder* como *eterno retorno do mesmo*. O que significa, contudo, este *mesmo*? Significa que o princípio, tão logo se consume, retorna como circularidade de si mesmo em seu movimento de *diferenciação*. Uma tal diferenciação faz referência a um movimento que sempre já aconteceu e que, em acontecendo, precisa novamente eclodir, de maneira a se inaugurar incessantemente. A mesmidade em questão é da dinâmica de

eclosão, que já sempre parte de vontade de poder, realiza-se como vontade de poder com vistas a permanecer sendo vontade de poder. Aquilo que todo vivente almeja é, antes de tudo, ser vontade de poder. Quer-se, cada vez mais e sempre, ser vontade de poder, e nada mais além disto. Embora se queira ser vontade de poder como e enquanto movimento desarmônico, não se quer ser nada que não seja esta condição. É que esta condição diz o todo de tudo em suas múltiplas realizações. Quanto à realização que se apresenta como desarmônica, discorramos ainda sobre isto.

Desarmonia – que é isto? É uma oposição à harmonia. Mas isto não responde devidamente à pergunta. Faz-nos perguntar o que é a harmonia, a fim de que, sendo de tal e qual modo, possamos saber de que se trata a desarmonia. Harmonia corresponde ao acolhimento e ao exercício de algo tal como este algo é. Estamos a falar da vida; mais: da vida como vontade de poder; anda mais: da vontade de poder como dinâmica de irrupção de finitude. Vida, como vontade de poder, é dinâmica de irrupção finita. Irrompe, pois, a partir de, como e com vistas à continuidade e à permanência nesta finitude. Tudo o que vive, em vivendo, quer viver à medida que quer, antes de tudo, acrescentar, incrementar, intensificar o poder de sua condição finita. Harmonia, por conseguinte, é esta condição finita se realizando e querendo se realizar tão somente nesta e enquanto esta condição finita. Quer-se, assim, permanecer na finitude de modo a intensificá-la e sem nenhum recurso, sem nenhum elemento que não seja a própria finitude em todas as suas múltiplas possibilidades de realização.

Quando dizemos finitude, subentende-se também a transcendência do homem como vivente criador. O modo de consumação da finitude humana consiste na criação. Criação se diz de muitos modos, porquanto diz respeito a todo horizonte de sentido a partir do qual as coisas e o mundo aparecem. Este modo de criação, que é correspondente à criação de sentido e valor, revela-nos que *tudo é criação*, pois tudo só se faz ver a partir de sentido e valor. E quando aqui se diz tudo, deve-se compreender: tanto as coisas que nos aparecem quanto as que se ocultam em seu mistério. O homem é o vivente que faz ver tanto o que aparece quanto o que se oculta. Mas jamais deixa de fazer ver as coisas, visto que seu modo de ser é o modo segundo o *ver* e o *fazer ver*. Com palavras assaz vigorosas e enigmáticas Hesíodo nos narra o nascimento dos hecatônquiros em sua *Teogonia*:

Outros ainda da terra e do céu nasceram
Três filhos enormes, violentos, não nomináveis
Cotos, Briareu e Giges, assombrosos filhos¹⁷¹

¹⁷¹ HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2011, p. 11.

O essencial está na expressão “não nomináveis”, que traduz οὐκ ὀνομαστοί, constituída da negação οὐκ + ὀνομαστοί (nomeável), que vem, por sua vez, de ὄνομα (nome). Nome é o elemento desde o qual homem, coisas e mundo vêm a ser constituídos e, assim, vêm a se tornar visíveis. Avaliar, conferir valor às coisas consiste também em nomeá-las. Nome deve ser compreendido não apenas como fonema e grafema, mas sobretudo como aquilo que, sendo fonema e grafema, é também um sentido, um valor, um modo de fazer com que as coisas apareçam tal como são. O poeta, então, diz-nos o inominável a partir do nome. Ainda que façamos referência ao desconhecido, fazemo-lo sempre mediante o já conhecido de algum modo. Trata-se do modo de ser do homem, que consiste em sempre ver a partir do já visto, de sempre pensar a partir do já pensado, de sempre dizer a partir do já dito; mas – o mais essencial – sempre inaugurando à medida que traz consigo a sua referência. Isto exprime a atividade de criação. A harmonia com este modo de ser e de se realizar consiste no acolhimento da temporalidade da criação em sua efemeridade, em sua pequenez. Consiste, então, em uma espécie de louvor desta pequenez como o que há de mais grandioso, e mais grandioso porque diz respeito ao todo, isto é, porque não há nada fora disto, para além disto, tampouco que se oponha essencialmente a isto. A condição finita é, pois, tudo o que há para ser e se realizar; tudo o que há para acolher e para louvar. Donde a desarmonia consistir em uma sanha contra toda esta esfera finita. Mas qual é o modo de acontecer dessa sanha?

Sanha, que diz aqui ὕβρις, isto é, cólera, vingança, desmedida, dá-se à medida que o tempo, a finitude não basta, não é suficiente, não satisfaz mais o homem. Mas o homem precisa se realizar, precisa se fazer homem, precisa vir a consumir a sua possibilidade de ser, isto é, precisa vir a ser o que é. O homem desmedido, porém, em sua possibilidade de vir a ser, é uma possibilidade criativa de algo também desmedido. Da desmedida advém desmedida, da desarmonia advém desarmonia. E como desmedida e desarmonia são em relação à finitude, a criação também haverá de sê-lo. Por isso toda criação suprassensível se mostra como desarmônica para com a esfera sensível. A desarmonia se faz ver sempre sob a vigência da oposição. O princípio criativo é o da oposição, na medida em que se parte da esfera finita a contrariando. A criação, de igual modo, mostrar-se-á também sob a ótica da oposição, na medida em que a esfera suprassensível, sendo valorada como superior e melhor que a sensível, deve determinar esta última, no sentido de fazer com que a condição finita esteja subordinada à condição além da finitude. Isto implica o fato de haver aí uma subordinação e uma dependência da esfera sensível em relação à suprassensível. Aqui, portanto a condição finita já não é mais colhida e louvada, mas rejeitada e depreciada. Nisto vige a desarmonia do homem e da criação. Desarmonia é, assim, a cólera do homem em relação à sua condição originária –

o que, de outro modo, significa: é a cólera do próprio princípio – vontade de poder – manifestando-se no homem à medida que dele se apropria e o atravessa.

II.3. Unidade entre princípio e homem: interpretação a partir da formulação “ἐν πάντα” (Heráclito, fr. 50DK)

É necessário compreender a criação, isto é, a atividade humana de conferir valor às coisas mediante o seu *princípio*. Princípio é o que, sempre já manifesto, manifestando-se e por se manifestar, possibilita ao homem que ele se constitua, que ele se realize como tal. Visto que este princípio é compreendido, no dizer de Nietzsche, como vontade de poder, aquilo que provém do princípio haverá de ser compreendido um movimento de diferenciação do próprio princípio. Trata-se da unidade do princípio em relação a tudo que dele provém. Nietzsche não dá nomes distintos para os diversos viventes, no sentido de lhes conferir outra caracterização que não seja *vontade de poder*. Isto implica que tudo seja vontade de poder – *e nada além disto!* (“und nichts außerdem!”)¹⁷². Tudo aqui é compreendido como vontade de poder, *e nada além disto*. O que quer dizer este *nada além disto*?

Que nada seja e esteja além do princípio, isto nos revela a totalidade do princípio como o que é, como o que se realiza em tudo sendo tudo. Tudo é e faz-se ver a partir do princípio, de maneira que princípio é o que há para ser, para ver, para se realizar, para pensar, para saber e dizer. Princípio é, pois, não apenas o elemento reunidor que *está* em tudo, mas também que *é* tudo. Tudo o que é e que vem a ser, é e vem a ser *desde* e *como* princípio. Onde o princípio não ser coisa alguma, ao mesmo em que é todas as coisas. Em sua *Quinta Enéada*, Plotino vem a nos mostrar esta contradição que é própria ao princípio nos dizendo que “O uno é todas as coisas e nenhuma é o uno; pois é princípio de todas as coisas, [ele] não é todas as coisas, mas é daquele modo todas as coisas; pois para ali [elas] como que ocorrem” (V.2[11].1). A todo instante vivemos, movemo-nos e somos no princípio. Tudo o que somos e não somos, tudo o que temos e não temos, tudo o que pensamos ou não pensamos, tudo o que dizemos e não dizemos, com referência ao passado, ao presente e ao futuro, é a unidade sempre vigente do princípio se realizando e nos realizando. À semelhança de Aristóteles, que disse que o ser se diz de vários modos¹⁷³, podemos dizer que o princípio se diz de vários modos. Estes vários modos de dizer o princípio se devem aos vários modos de sua realização. Todo o nosso percurso, isto é, tudo o que aqui foi, está sendo e será escrito, não passa de uma reflexão *a partir* deste e *sobre* este princípio. Deste modo, podemos compreender que o princípio, sendo *um*, é

¹⁷² KSA 11[12], p. 611.

¹⁷³ *Metaph.*, Γ.2, 1003a-31

também *múltiplo*. O que, todavia, quer nos dizer um e múltiplo? Pensemos esta questão a partir de Heráclito.

Em seu fragmento de número 50 (DK), Heráclito nos dirá o seguinte: “Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um”. Antes de tudo, para compreendermos o sentido das palavras de Heráclito, é necessário sabermos o que ele pensa como o princípio gerador e condutor de todas as coisas. Este princípio é o Logos. Isto fica claro mediante a leitura do fragmento 1 (DK), em que vemos que “Tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos”. O λόγος é tudo o que há para pensar, por se tratar do princípio de todas as coisas. Entendendo o λόγος como princípio, retrocedamos ao fragmento 50: este princípio é, então, *auscultado*. Que isto significa? Significa que o pensar e o dizer, pensando e dizendo o λόγος, vem a se consumir desde o λόγος. Auscultar o λόγος é a ele se ater, é por ele ser convocado e, em sendo convocado, cumprir o desempenho desta convocação a fim de pensá-lo e dizê-lo. Portanto, nada de autodeterminação, nada de arbítrio, nada de subjetividade; antes, um exercício de ser todo escuta e de fazer da escuta uma necessidade de realização. Em fazendo de escuta uma necessidade, melhor, a necessidade dentre as necessidades de realização, o homem se entrega àquilo que propicia a própria escuta. Estando, pois, nesta conexão, nesta participação com aquilo que é auscultado – a saber, o princípio, o λόγος –, tudo o que aí é pensado e dito vem a constituir uma unidade entre auscultar, pensar e dizer, que só se dão desde aquilo que é auscultado, pensado, dito – o princípio, o λόγος. Portanto, esta unidade é entre o princípio e o homem. Mas se constituir como unidade com o princípio implica também pensá-lo como tal. Isto, por sua vez, caracteriza um exercício de finitude, porquanto neste âmbito o homem se sabe *como finito, como mortal*.

Saber-se como finito, como mortal significa estar cômico do princípio imortal de todas as coisas. Onde a finitude só se fazer ver a partir de sua confrontação, de sua tensão e, assim, de sua convergência com a infinitude. Pelo que o homem só se conhece propriamente como homem à medida que ausculta um elemento que não ele próprio, mas que o constitui como tal: o λόγος. Auscultando, assim, não a si próprio mas a esse λόγος, *é sábio concordar que tudo é um*. “Tudo” nos diz aqui a multiplicidade de todas as coisas e, então, a diferença vigente entre todas as coisas; “um”, por sua vez, nos diz aquilo a partir do que e em vistas do que todas as coisas são e se realizam. Trata-se da mesmidade unitária de todas as diferenças e multiplicidades. Tudo (multiplicidade) é um (unidade), pois toda multiplicidade só se constitui desde e como o seu princípio reunidor. No e pelo princípio, as coisas se constituem e, em se constituindo, aparecem e, em aparecendo, podem ser vistas, seja no âmbito ordinário ou extraordinário.

Todos os homens participam do princípio (λόγος), mas poucos são os que conhecem este princípio. Para conhecê-lo é necessário auscultá-lo. Por isto Heráclito nos diz ainda que os homens, “Não sabendo auscultar, não sabem falar”¹⁷⁴. Saber falar implica saber auscultar, e sabe auscultar implica saber auscultar o λόγος. Donde o λόγος ser experienciando ordinária e extraordinariamente à medida da auscultação ou da não-auscultação. De qualquer modo, Heráclito nos convoca a pensar o princípio de todas as coisas e a participação destas coisas como o princípio. Na formulação “ἐν πάντα” (*tudo é um*) podemos compreender, em suma e em última instância, que o todo, sendo multiplicidade, e o homem, por sua vez, sendo também esta multiplicidade, depreende-se disto que o homem é também este um, pois tudo é compreendido como um. Assim, o princípio, sendo o λόγος e sendo um, é também o homem e todas as coisas. Trata-se de uma unidade da e na diferença e de uma diferença na e da unidade. O essencial está em poder pensar a unidade de tudo o que há como e enquanto a multiplicidade de tudo o que há.

Nietzsche também nos convoca a pensar esta unidade de que fala Heráclito, na medida em que diz a unidade de tudo como vontade de poder. É necessário, porém, que expliquemos o sentido de “unidade” que estamos a empregar aqui, partindo do pressuposto de que tal noção ainda não tenha ficado suficientemente clara.

Como é sabido, Nietzsche formula, em seus escritos, uma série de críticas à noção de “unidade”. Mas é preciso que verifiquemos o sentido de “unidade” que está a ser criticado pelo filósofo. A palavra alemã que na maioria das vezes se traduz por “unidade” é “Einheit”¹⁷⁵. Por vezes, como objeto de crítica, “Einheit” faz referência aos seguintes sentidos: unidade causal, unidade de sujeito-objeto, unidade como princípio atemporal e absoluto, unidade como substância-sujeito-substrato, unidade como o ser essencialmente compreendido como oposto ao vir a ser. Sob essas perspectivas, sempre prevalece a oposição, seja entre sujeito e objeto, entre causa e efeito, entre aquilo que é atemporal e o que é temporal, etc. Sob a vigência das oposições prevalece sempre um polo em detrimento de outro. Isto constitui o mais radical dos problemas da metafísica para Nietzsche. Metafísica, que é *filosofia*, constitui-se desde oposição e permanece na oposição. O princípio fundamental do pensamento metafísico é o da oposição. Compreendida sob a ótica da oposição, a “unidade” será sempre vista unilateralmente, de modo

¹⁷⁴ Fr. 19DK.

¹⁷⁵ É neste sentido, por exemplo, que Müller-Lauter diz que “só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, *da* unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, op. cit., 1997, p. 75).

que não se faz ver propriamente como unidade, mas *aparência de unidade* (“*Anschein von Einheit*”)¹⁷⁶.

Unidade, compreendida unilateralmente, designa um falseamento da realidade efetiva. Mas o que é e em que consiste esta realidade efetiva? É o todo de todas as coisas como vontade de poder, e consiste em seu eterno retorno do mesmo. Uma unidade que esconda e falsifique este princípio acabará por não ser propriamente unidade, mas apenas aparência de unidade. Que todas as coisas sejam vontade de poder e não possam se nada além disto, é uma formulação que nos convoca a pensar tudo sob a ótica de uma união originária. Aqui, portanto, já não estamos a falar de unidade em sentido opositivo ao que quer que seja. Unidade, compreendida como vontade de poder, é o princípio de tudo o que é e há, inclusive do que não quer ser e vem a ser. Todo movimento de espírito de vingança, que é, por sua vez, uma desarmonia da finitude em relação consigo mesma, é também vontade de poder. Assim, tudo o que é postulado e concebido como atemporal, conquanto seja uma desarmonia e uma vingança contra o tempo, mostrar-se-á como o próprio tempo, compreendido como vontade de poder, em um movimento desarmônico para consigo próprio. É o tempo, que é vida, que é vontade de poder, que vem a se manifestar no homem como espírito de vingança. Tempo, vida, vontade de poder – tudo isto exprime um ver, um sentido, um valor. Tempo, vida, vontade de poder, concebidas desarmonicamente, significam: possibilidade para um ver, para um avaliar e, assim, para um sentido, para um valor – também desarmônicos. Uma tal desarmonia não poderá jamais constituir uma unidade, porquanto prevalece sempre a oposição como princípio condutor do modo de ser do homem. Contudo, uma compreensão mais essencial e radical sobre a unidade do todo requer uma atenção para tudo o que nele se faz ver, isto é, tudo o que nele se nos mostra como sentido e valor.

Tal compreensão mais essencial e radical é a da vontade de poder em seu eterno retorno do mesmo. Se, por um lado, tudo aqui é compreendido como vontade de poder, por outro, tudo também o é como eterno retorno. O que quer nos fazer ver estas duas expressões? Não é suficiente nos referirmos ao todo de todas as coisas como vontade de poder? O próprio conceito vontade de poder, como unidade que é, caracteriza e aponta também para a sua multiplicidade. É em seu constante e eterno movimento de retorno que vontade se faz vontade de poder. Isto significa: vontade, na medida em que é vontade de poder, é-o como dinâmica de superação do movimento presente com vistas a um novo movimento. Este *novo é novo* somente na medida em que é o *mesmo*, pois tudo o que é novo só o é a partir do arcaico. Mas o *arcaico* diz aqui

¹⁷⁶ Cf. KSA 12, 5 [56], p. 205-6.

arché – princípio que atravessa e perpassa todo acontecer numa unidade que se diferencia de si para o inaugural. Nesta incessante dinâmica do princípio que é e que constitui todas as coisas, unidade é compreendida como multiplicidade. Nesta compreensão de unidade não há espaço para oposição, porque tudo o que é e que se realiza se faz ver como o próprio princípio sendo e se realizando como tudo e através de tudo

Que vontade de poder seja compreendida como eterno retorno, isto quer nos mostrar que todas as coisas, diferenciando-se de todas as outras mediante a manifestação de um único princípio, sempre retornam para este princípio pela razão de *sê-lo*. O único princípio se diferencia de si à medida que é e se realiza multiplamente. Pensar a unidade do princípio é, pois, poder vê-lo em suas múltiplas realizações, isto é, ver *tudo como um*.

Por conseguinte, não nos parecerá nada forçado e exagerado supor que a noção de “unidade” a que Nietzsche faz referência criticamente não constitui uma *unidade real* pelo fato de não corresponder ao próprio *real*. Deve-se compreender o real, aqui, como vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Tal compreensão abarca o todo do real em suas múltiplas formas de manifestação. Quando dizemos *múltiplas formas de manifestação*, fazemos referência inclusive às oposições de valor. Com isto, compreendemos as oposições como falsificação do real, isto é, como falsificação da *unidade real* com vistas a uma *unidade aparente*. O aparecer da unidade aparente já é sob a determinação do princípio da oposição. Parte-se desse princípio e nele se permanece. Portanto, parte-se de um princípio que não é princípio, mas falsificação do princípio unitário. Segue-se daí que o princípio unitário, justamente por não conter em si mesmo oposição, faz-se ver como o *um* (unidade) de *tudo* (multiplicidade) e, então, de tudo como um, porquanto *tudo é um e um é tudo*.

Pensar o princípio em sua unidade é fazer com que toda a dimensão “tardia” do real corresponda a este princípio se diferenciando de si em suas diversas manifestações. Assim, quando fazemos referência a uma dimensão antepredicativa e a outra predicativa, subentende-se que esta última é apenas uma forma diferencia daquela primeira. Tudo o que é abissal e sem sentido se realiza como e a partir da esfera da plenitude do sentido. É o que nos diz, de um modo enigmático e elucidativo, o §289 de *ABM*: “ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begründung’” (um abismo por trás de cada fundo, embaixo de cada fundamentação]. Na passagem em questão, Nietzsche se utiliza de três substantivos que são de uma mesma raiz: *Abgrund*, *Grund* e *Begründung* – ambos têm em comum “Grund”, que pode ser traduzido ao pé da letra por “fundo”, mas também como “motivo”, “razão”, etc. “Abgrund”, constituída pela preposição “ab”, em sentido privativo, designa a ausência de fundo, o sem fundo, que é, pois, abismo; “Begründung”, por sua vez, diz fundamentação, no sentido de uma causa, um motivo,

uma justificativa. Assim, por trás de cada *fundo* (“Grund”) e embaixo de cada *fundamentação* (“Begründung”) – vige um *abismo* (“Abgrund”). *Por trás* (“hinter”) e *embaixo* (“unter”), o que estas preposições querem designar? Antes de tudo, querem designar uma dimensão de *anterioridade*, a qual só se deixa ver mediante uma dimensão “tardia”. Aquilo que está por trás (hinter) é aquilo que está “antes”, de modo a possibilitar tudo o que vem “depois”; aquilo que está embaixo (hinter) é o que possibilita o que está “em cima”. O que, contudo, está sendo subentendido aqui como “depois” e “em cima”? Toda a esfera da predicatividade, do valor, do sentido. É a esfera do mundo em seu aparecer, em seu mostrar-se no e pelo homem.

Mas, cautela... “depois” e “em cima” não podem ser compreendidos a partir de uma oposição a “por trás” e “embaixo de”. Sob a perspectiva da oposição, não alcançamos o que está a se elucidar. Abismo é o fundo sem fundo de todo fundo e fundamentação. Mas como pode o sem fundo *fundar*? É que o sem fundo não está aqui sendo compreendido como ausência absoluta de todas as coisas; não se trata de um nada absoluto, no sentido de um espaço de todo vazio. Não. O sem fundo já diz aí certa vitalidade, certa força como possibilidade de as coisas se realizarem. Trata-se de uma vitalidade originária, a qual *já é*, em sua possibilidade, tudo o que virá a ser. Assim, tudo o que virá ser, de algum modo, já é. O “já ser” de todo vir a ser é o próprio *vir a ser em sua possibilidade de ser*. Leia-se: a possibilidade de as coisas aparecerem (esfera predicativa) já é, como possibilidade, em seu mistério originário (esfera antepredicativa). Aqui poder-se-ia objetar da seguinte maneira: “Mas isso é um paradoxo!”. Pois muito bem: é e não pode não ser. Fiquemos neste paradoxo e pensemo-lo, pois ele é o elemento sem o qual não podemos pensar absolutamente nada que constitui este percurso filosófico.

Quando lemos “um abismo por trás de cada fundo, embaixo de cada fundamentação”, devemos entender: abismo *é* fundo, *é* fundamentação. E, entendendo assim, o elemento sem abissal e o elemento fundamental não se opõem, porquanto o segundo é a origem diferenciada do primeiro. Ainda está em questão o princípio como unidade que, enquanto tal, manifesta-se como multiplicidade. Não podemos sair desta questão, pois ela é a única donde todas as outras podem ser postas. Melhor: ela é a questão unitária que nos permite pensar outras questões que se diferenciam dela, mas que continuam a sê-la.

Para pensarmos propriamente o paradoxo em questão, ouçamos novamente a sentença: “...um abismo por trás de cada fundo, embaixo de cada fundamentação”. Por trás e embaixo porque abismo exprime uma dimensão originária, essencial, primordial. Contudo, originária, essencial, primordial – em correspondência e em relação com o quê? Com tudo o que provém de abismo. E o que provém de abismo? Fundo-fundamentação e, assim, justificativa, motivo,

razão, porque *aparecimento*. No âmbito do aparecimento é que fundo-fundamentação vem a se constituir como tal, pois tudo o que fundamenta já diz uma avaliação e, então, valor, sentido, perspectiva. Fundamentação já é, pois, um ver. *O próprio ver não é – ver abismos?*¹⁷⁷ Ver, que é o modo a partir do qual as coisas aparecem mediante sentido e valor, é ver abismos, porquanto é de abismo que todas as coisas vêm a ser, de modo que ver, que exprime já um modo predicativo, é ver a partir de um elemento que não é o ver, mas algo de distinto e possibilitador do ver predicativo: a esfera antepredicativa. Ver é ver esta esfera antepredicativa como e a partir da esfera predicativa. Dito de outro modo: fundamentação é tudo o que se dá como e a partir do sem fundo. Toda fundamentação é o sem fundo (abismo) visto como e a partir de fundo. Uma esfera não pode ser vista senão com e a partir da outra, porque *uma é outra e outra é uma*.

Se quiséssemos questionar a filosofia de Nietzsche, não a fim de refutá-la, mas de compreendê-la melhor, poderíamos colocar a seguinte questão: como é possível a asserção segundo a qual por trás e embaixo de cada fundo-fundamentação há um abismo? Ou ainda: como é possível dizer que o próprio ver é ver abismos? Estas são paradoxais e problemáticas por si sós, pois dizem o inaudito, veem o não visto, sabem o não sabido, fundamentam-se no sem fundo. O grande problema – insistamos – está em pensar as esferas em questão como opostas, como separadas e radicalmente distintas. Que haja uma *distinção* entre ambas as esferas, isto nos serve para podermos pensa-las mediante a sua *mesmidade*. O âmbito da distinção, no sentido da separação, já é o âmbito tardio de um processo mais originário. O modo de constituição das coisas se dá originariamente como e a partir de união e tensão, não de separação. Por conseguinte, não há separação entre sem fundo e fundo, entre o que está por trás e o que está à frente, entre o que está embaixo e o que está acima, entre o antes e o depois, entre esfera antepredicativa e predicativa – a não ser sob a ótica do valor, que já diz ou já pode dizer uma falsificação. Cabe-nos atentar para a radicalidade do real como princípio unitário e múltiplice, vigência na qual tudo o que é *diferente* corresponde ao *mesmo*.

Pensar a unidade do princípio é também pensar a unidade dos contrários¹⁷⁸. Se o princípio se manifesta em tudo o que há e, com isso, é tudo o que há, então as oposições que nos chegam à percepção não são originariamente oposições, mas ataduras que, mediante nosso ver, tornam-se dicotomia. Sob o ponto de vista da união originária do princípio, tudo é e está em tudo como dinâmica de circularidade – tensão arcaico-originária donde tudo provém, para onde tudo retorna. Este caráter circular do real é tanto do real em sua totalidade quanto em suas partes, Aqui, o todo são as partes e as partes são o todo, de modo que a visão que separa já se

¹⁷⁷ Cf. *Zarathustra*, terceira parte, *Da visão e do enigma*.

¹⁷⁸ Cf. fr. 8DK de Heráclito.

configura como fenômeno tardio. Pensar o fenômeno originário requer um exercício de finitude, exercício que, a partir do âmbito originário, chega-se, isto é, vê-se, contempla-se o âmbito extraordinário. Para que o pensamento seja radicalmente filosófico, faz-se necessário ver o ausente sempre presente em tudo o que há. Ver e, assim, mostrar, no dizer, o que há de extraordinário em tudo o que é ordinário. Um exercício, portanto, de ver o âmbito ordinário como tal, para só então, à medida que o vê, também poder ver o que nele há de diferente. Esta diferença não é no sentido de uma separação ou oposição; é, antes, um e o mesmo real, um e o mesmo princípio em modos diferenciados de aparição. Ora, os modos diferenciados de aparição correspondem aos modos diferenciados do ver. Donde a necessidade do ver filosófico, que vê o princípio unitário e reunidor de todas as coisas. Todas as vias, assim, são uma e a mesma.

Heráclito pensou este princípio unitário e reunidor, como vimos, a partir do λόγος; Nietzsche, a partir da *vontade de poder* como eterno retorno do mesmo; Platão, por sua vez, a partir das *formas originárias* (ou *ideias*). Ambos pensaram o mesmo em seu modo diferenciado de aparição. O mesmo diz o princípio unitário e reunidor, o qual, sendo um, é múltiplo – ἐν πάντα (tudo é um). É o que o fragmento 60 de Heráclito nos convida a pensar: “Caminho; para cima, para baixo, um e o mesmo”. Caminho – o que a palavra quer nos dizer?

Todo acontecer do real se constitui como forças destinatárias das coisas. Todas as coisas, por sua vez, nos aparecem sempre a partir de um τόπος, que diz, então, uma direção e, com isto, um percurso de visão e do que é visto. Caminho é, assim, tudo o que se gera, como totalidade, em todas as partes. Disto decorre que todas as partes nos levam a um mesmo caminho, que é o caminho do princípio reunidor de tudo. O caminho para cima aponta para este princípio; o caminho para baixo, também. Isto porque princípio não apenas é o que constitui todas as coisas, mas também as é, de modo que em cima vige o princípio, embaixo vige o princípio¹⁷⁹. Mas o que Heráclito nos convoca a pensar é o λόγος – a força unitária de tudo o que vemos separadamente. Tudo o que vemos sob a ótica da separação está, em verdade, sempre já unido por um só e mesmo princípio. Um só e mesmo princípio é que *diz* e nós o *ouvimos*: Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo”. Mas como pode o princípio, o λόγος – *dizer* algo?

Sob o ponto de vista do princípio unitário, nada pode estar desvinculado deste princípio, porquanto tudo se constitui e é desde e como princípio em sua manifestação, em seu acontecer múltiplice. Assim, a articulação do pensamento, da linguagem, do ver, do dizer, corresponde à

¹⁷⁹ Fundamental é pensar a mesmidade deste caminho em sua multiplicidade de caminhos. Caminho – para onde quer que nos leve – deve nos levar à força reunidora de todos os caminhos. Em Heráclito, o λόγος; em Platão, as formas; em Nietzsche, a vontade de poder. Trata-se da circularidade do princípio presente em tudo o que se realiza. O que quer que se realize e de que modo quer que se realiza, somente pode se realizar como e a partir do princípio realizador em questão.

sua proveniência principial. Não pode o dizer se articular tão-só desde o dizer; precisa, pois, do vigor do silêncio, que exprime um modo de entrelaçamento entre a força primordial e o homem. Daí todo dizer ser uma articulação do destino do princípio incidindo sobre o homem. O homem pensa e diz o princípio, porque o vive à medida que dele *coparticipa*. O λόγος diz à medida que é origem de todo dizer. Esta origem *já é, de algum modo*, o próprio dizer, de maneira que sem esta força originária e antecipadora não há o ver, o dizer, o pensar, isto é, não há o viver humano. Sim, porque o viver humano se dá sempre como e a partir do viver, do dizer, do pensar. Tal como os homens só podem agir de conformidade com o λόγος, também só vêm a agir de conformidade com a antecipação das *formas originárias*, bem como a partir de um ponto *óptico-perspectivo-valorativo*.

Toda articulação predicativa exprime, assim, o princípio antepredicativo sem o qual nada há, pois nada vem a se fazer a aparecer sem tal princípio. Por isto, quando Heráclito profere que escuta o λόγος, quer com isso nos convocar a pensar o dizer a partir disto mesmo que é escutado antes dizer o que quer que seja. Isto que é escutado *já é* o dizer em seu modo silencioso e originário – vigência do princípio, portanto.

Retomemos o fragmento 60 de Heráclito. Quando lemos, quando ouvimos tal fragmento – *Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo.* –, devemos lê-lo e ouvi-lo não a partir de Heráclito, mas a partir do princípio que possibilitou Heráclito ouvir e dizer o que ouviu e o que disse. Isto serve em relação a qualquer pensador. Nenhum pensador diz algo a partir de sua autodeterminação; antes, articula o elemento pensado desde a origem do próprio pensamento. Um pensador, então, é tão-só – e isto já é tarefa difícilíssima – arauto, porta-voz desta origem possibilitadora do que ele vê, pensa e diz. Em última instância, todo pensador vê, pensa e diz o princípio reunidor de todas as coisas. Trata-se sempre do mesmo princípio diferenciando-se de si por meio dos diferentes porta-vozes. Se é assim, isto é, se todo pensador articula o mesmo princípio a partir do próprio princípio, então é também nossa tarefa poder ver aquilo que diz um pensador naquilo que outros pensadores dizem. Ambos dizem, pois, o princípio desde o princípio.

II.4. Ser, vir a ser, circularidade: *O regresso (Zaratustra)*

Nesta seção, abordaremos algumas questões fundamentais que aparecem no discurso *O regresso*, em *Assim falou Zaratustra*. Para tanto, propor-nos-emos a interpretar alguns conceitos e noções fundamentais que aparecem ao longo do discurso, tais como “ser”, “vir a ser”, “regresso”, “pátria”, “solidão”, “palavra”, “círculo”. Tal interpretação haverá de nos

evidenciar o âmbito da finitude humana compreendida em uma unidade essencial com a infinitude, âmbito a partir do qual o homem vem a se constituir como tal.

No discurso intitulado *O regresso*, deparamo-nos com o pensamento radical da unidade do princípio compreendido como *ser* (“Sein”) e *vir a ser* (“Werden”)¹⁸⁰. Antes, porém, precisamos investigar o sentido de “regresso”, palavra que dá título ao discurso em questão. O regresso de que fala Zaratustra não é um regresso qualquer, mas um regresso ao lar, à morada, à pátria. A palavra no alemão é *Heimkehr*, constituída de *Heim*, no sentido de casa, habitação, morada + *Kehr*, no sentido de volta, percurso em círculo. *Heimkehr* designa o regresso à morada, à habitação própria do homem. Para voltar, para regressar à sua habitação própria, o homem precisa fazê-lo de modo a se reconduzir à origem, ao princípio. Daí ter de voltar e regressar, pois o princípio já sempre foi como o que é e será e, assim, evidencia-se em sua circularidade primitivo-originária. Para poder ver o princípio, faz-se necessário um retorno, um regresso; caso contrário, vê-se uma parte, um fragmento do real, não o todo em sua unidade. Regressar à habitação própria implica poder ver a unidade de passado, presente e futuro.

Na segunda parte do *Zaratustra*, discurso intitulado *Da redenção*, Zaratustra nos diz a que aspira o seu poetar: “E isto é tudo a que aspira meu poetar: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso.¹⁸¹”. O que significa, no entanto, fragmento e enigma e horrendo acaso? Está em questão a concepção de tempo desde uma separação entre passado, presente e futuro. Aqui, sob a perspectiva da fragmentação, o tempo não se faz ver como tempo, pelo que a vida não se faz ver como vida – pois tempo é vida e vida é tempo. Faz-se necessário, então, *juntar, reunir, compor* em unidade tudo isto que está *disperso, fragmentado e separado*. A partir da perspectiva da unidade, fragmento e enigma e horrendo acaso vêm a ser vistos, contemplados como uma atadura, tensão, união primitivo-originária que tudo reúne na visão porque tudo já está sempre unido.

Por isso é necessário o regresso – para poder ver o que já está sempre unido em tensão, mas separado pela visão, isto é, por uma determinada avaliação. De modo que regressar

¹⁸⁰ Conforme interpretação das seções anteriores, o “ser” não poderá ser aqui compreendido em sentido crítico-pejorativo, mas como aquilo mesmo que constitui o pensamento de Nietzsche. Trata-se de um fundamento ontológico, o qual precisa ser reconhecido como tal, para que possamos vir a compreender propriamente a filosofia de Nietzsche. O fundamento ontológico da filosofia de Nietzsche é reconhecido por Gianni Vattimo, quando este nos diz, quanto a tal fundamento, “que podemos também chamar, sem trair o pensamento de Nietzsche, o ser (ainda que concebido como *Wille zur Macht*: também este conceito deve ser interpretado nessa perspectiva, como força eventualizante dos mundos históricos e do próprio eu individual)” – daí o autor concluir o raciocínio no sentido de nos dizer que, no pensamento de Nietzsche, “a filosofia é realmente exercício ontológico. Não diz respeito antes de tudo aos entes, mas antes de tudo à possibilidade de estes se tornarem visíveis, ou de vir ao ser” (VATTIMO, Gianni. *A filosofia como exercício ontológico*. In: *Diálogo com Nietzsche* Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 129-30).

¹⁸¹ *Zaratustra*, segunda parte, *Da redenção*.

significa também desvencilhar-se das avaliações vigentes, para avaliar a habitação própria do homem desde o seu princípio originário. Regressar, no sentido de regressar ao princípio, consiste em um exercício por meio do qual o homem vem a um ver o que há de mais radicalmente essencial, originário, primitivo. Nesse regresso ao seu lar, à sua pátria, à sua habitação própria, diz Zaratustra ao início do discurso em questão: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas”. A tônica de todo o discurso é a solidão: *Einsamkeit*. A solidão *fala, diz* o que Zaratustra *precisa ouvir*. Mas, solidão – o que é isto? Solidão diz aqui o atravessamento de uma força, de uma vitalidade originária. Não diz o estar-só, no sentido do isolamento, da ausência do contato social. Solidão é a *pátria* (“Heimath”) do homem. Como poderá a solidão ser a pátria do homem? Somente na medida em que o homem pensa o real em sua gênese. Trata-se, portanto, de um exercício de finitude. Exercitando-se finitamente, o homem encontra o seu lar, a sua habitação, a sua pátria, porquanto consuma o elemento que lhe é mais próprio, mais íntimo, mais originário: o pensamento. Isto o homem faz em seu íntimo, *solitariamente*, porque cada homem é um próprio, uma identidade, uma idiossincrasia – sempre possível, isto é, sempre por vir a ser, sempre por se fazer à medida que se faz em seu percurso. Faz-se, realiza-se à medida que consuma, isto é, exercita a sua possibilidade de vir a ser o que se é. Portanto, árduo exercício de solidão, daí não poder nenhum homem assumir uma tarefa que não seja a sua própria. Tal solidão é árdua e difícil porque se trata de um cultivo de uma condição originária – daí lermos, pelas palavras de Rilke: “É bom ser solitário, pois a solidão é difícil; o fato de uma coisa ser difícil tem de ser mais um motivo para fazê-la”¹⁸². Solidão diz aí a finitude reconhecida e assumida como tal. Isto precisa ser “bom”, porquanto exprime aquilo que há de mais íntimo e mais belo no homem. Está em questão, em verdade, um provérbio grego: “χαλεπὰ τὰ καλὰ” (as coisas belas são difíceis).

Solidão é o que nos convoca a pensar. Solidão, ela mesma, já é o pensar em sua esfera originária nos convocando para insistirmos em um tal exercício. Solidão é a vitalidade originária e unitária de toda a multiplicidade de homens. A pátria de todos os homens é a solidão, de modo que ela é o que reúne a todos e a tudo por meio do pensamento. Ouçamos mais uma vez: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras, para que eu não regressasse a ti com lágrimas!”. Zaratustra viveu de modo *selvagem* (“wild”) *no estrangeiro selvagem* (“in wilder Fremde”). O que quer nos dizer este elemento selvagem?

¹⁸² RILKE, Reiner Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. Pedro Süsskind. Porto Alegre: LP&M, 2014, p. 65.

O âmbito selvagem designa o que é feroz, tão-só instintivo, desmedido. Mas o homem não é tão-só e unicamente instintivo; ele é *corpo como grande razão*; isto é, como e enquanto instinto, o homem também já é sempre é pensamento, razão. O elemento selvagem de que fala Zaratustra designa é encontrado no “estrangeiro”, no “estranho”. Mas o que é estranho? Zaratustra viveu por muito tempo aí e desse modo: “Zu lange lebte ich wild in Wilder Fremde”. Viveu, assim, a condição habitual e ordinária dos homens, para só então ter a experiência originária e extraordinária de solidão, de finitude. Por isto regresso: regresso é, desde o originário, *reconduzir-se para o extraordinário da condição humana*. Como reconduzir-se para o extraordinário senão a partir de solidão? Solidão é, por sua vez, a condição essencial de todo mortal que se pensa *como mortal*. Para pensar-se como mortal, o homem precisa, antes, ter a experiência habitual e ordinária, isto é, precisa não ter pensado o que é para pensar, para só então, *mediante um cultivo, de súbito*, vir a pensar. E, então, aquilo que fora experienciado ordinariamente torna-se *estranho*. Estranho porque, agora, o homem se reconduziu, isto é, regressou à sua pátria. Quando proximidade com a pátria, o já foi vivido e experienciado se torna estrangeiro – e estrangeiro à pátria. Mas por ter vivido tempo demais onde não era a sua pátria, Zaratustra a ela regressa *com lágrimas* (“mit Tränen”). São as lágrimas de uma nostalgia em relação a algo não vivido e experienciado. Reconduzir-se ao lar, à pátria, consiste em um exercício de ver, porquanto exercício de pensamento, que é exercício de finitude, que só pode se dar na solidão. De sorte que solidão, agora, diz-nos intensificação de vida como e a partir de pensamento. Só o pensamento pode nos levar à pátria, ao lar, à nossa morada própria.

Zaratustra, como aquele que é porta-voz da solidão, é solidão, de modo que deixa solidão falar, e esta lhe diz: “Ó Zaratustra, eu sei tudo: e que tu, no meio de muitos, estavas *mais abandonado*, só, do que um dia já estiveste comigo!”. Solidão fala. Mas solidão, aí, o que é? Solidão é vida. Vida é solidão. Por isto solidão diz “Eu sei tudo” (*Alles weiss ich*). Mas como solidão, que é vida, sabe tudo? O “tudo” que solidão-vida sabe significa tudo que há para saber, a se constituir como saber, isto é, como possibilidade para saber. Tudo a solidão-vida sabe, pois quando o homem vem a saber, só pode fazê-lo desde solidão-vida. Saber é exercício de finitude e, por isto, de entrelaçamento de homem, solidão, vida. Na solidão o homem se constitui como vivente que sabe em vida e, assim, sabe viver. Mas, saber viver implica saber morrer, de maneira que vida só se realiza plenamente na e a partir da morte. Aqui reside tudo o que o homem precisa saber: viver para morrer, morrer para viver.

No encontro, na relação, no entrelaçamento de vida e morte – o homem se faz plenamente homem, porquanto pensa vida desde morte e morte desde vida; mais: pensa vida *como morte* e morte *como vida*. É o que nos ensina Zaratustra, na primeira parte do livro,

discurso intitulado *Da morte livre*: “Eu vos ensino a morte realizadora, a qual, para os vivos, vem a ser um agulhão e uma promessa”. Morte realizadora (ou realizante): *der vollbringenden Tod*. O verbo está no particípio presente. “Vollbringen” é um verbo constituído pelo prefixo “voll” (pleno, cheio, completo) + o verbo “bringen” (trazer). De modo que *vollbringen* diz trazer à realização, no sentido de uma plenitude, de um transbordamento, de uma superabundância. Zaratustra, então, mostra (“zeige ich”) esta morte (“Tod”), a saber: a que torna a vida plena, isto é, a que, para os vivos, *vem a ser um agulhão e uma promessa* (“ein Stachel und ein Gelöbniss wird”). Trata-se de um exercício de dor, porquanto “agulhão”, mas também de reconhecimento da dor como parte necessária e constituinte do viver – por isto também “promessa”: promessa de aperfeiçoamento, de plenificação da vida, que só pode se dar propriamente na morte e, portanto, no acolhimento da solidão como a condição que nos faz viver e pensar. O acolhimento da solidão exprime o acolhimento da morte como instante da vida finita. Hegel nos lembra desta dinâmica instantânea e subitânea da morte em sua *Ciência da lógica*: “Mas o ser das coisas finitas como tal é ter o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte”¹⁸³. Cumpre ao homem atentar para a sua própria finitude, a qual lhe é tão próxima e, sendo, como tal, esquecida, vem a se tornar distante.

Solidão, que só se dá na morte – pois morte é vida –, exprime o elemento mais íntimo, mais próprio do homem, que vem a realizá-lo como tal. Isto tudo é vida que *diz*, que faz *ver*, que *mostra* a partir de Zaratustra, o seu porta-voz. Vida, que é solidão, diz tudo saber; diz, ainda, que Zaratustra, estando entre muitos, encontrava-se *mais abandonado* (“verlassener”), *só* (“Einer”) – e isto muito mais do que quando Zaratustra estava na e com a solidão. Que isto quer dizer? Não seria de se pensar o contrário, ou seja, que é a solidão que nos deixa mais abandonados? Antes de tudo, a passagem quer pontuar uma diferença fundamental entre *abandono* (“Verlassenheit”) e *solidão* (“Einsamkeit”)¹⁸⁴. Pode-se estar abandonado no meio de multidões e, por outro lado, estar acompanhado e na solidão. A solidão, ao dizer isto, quer dizer: na e com a solidão dá-se a morte realizadora, aquele que aperfeiçoar, plenifica a vida. Se, por um lado, os homens evitam a morte pensando saber o que é a vida, por outro, evitam a solidão pensando saber o que é a realização plena. Contudo, solidão, repitamos, não diz aqui isolamento, confinamento, ausência de contato social; solidão é o nome que Zaratustra dá ao pensamento que pensa a vida e à vida do pensamento. Trata-se do pensamento mais íntimo, o

¹⁸³ HEGEL, op. cit., 2016, p. 134.

¹⁸⁴ Tal distinção é evidenciada logo a seguir, no discurso em questão: “Uma coisa é o abandono, outra, a solidão. Isto aprendeste, agora! E que, no meio dos homens, sempre hás de ser um selvagem e um estranho –”.

qual pensa o entrelaçamento de vida e morte como a realização plena do homem – o que quer dizer: é o modo a partir do qual o homem, como mortal, vem a pensar a sua existência como tal. Precisa, pois, vir a morrer, para só então viver. É o sentido das palavras de Sêneca em sua obra intitulada *De tranquillitate animi*: “Male vivet quisquis nesciet bene mori” [Viverá mal quem não souber morrer bem]¹⁸⁵. Mas para morrer bem, o homem só poderá fazê-lo solitariamente, por se tratar de um exercício que lhe compete de maneira própria e singular.

Ser todo solidão, este é o único modo de o homem exercitar-se finita e mortalmente. Ser todo solidão, isto é, cultivar a solidão de uma forma tal, que dela seja feita uma necessidade, uma necessidade radical de vir a ser o que se é. E o que *se é*? É-se nada, coisíssima alguma, abismo, oco – que quer dizer tão-só *possibilidade*, a qual, se não for cultivada e exercitada, permanecerá como nada, abismo, oco, ofuscada pelo modo ordinário e habitual do viver, o qual não pensa a vida em sua finitude. Disso se segue: a morte realizadora, isto é, a morte que torna a vida plena, que só é possível desde e como solidão, corresponde à consumação desta possibilidade de vir a ser o que se é. Neste exercício, o homem vem a regressar à sua pátria, pátria esta que o convoca a vivê-la, a experienciá-la, a pensa-la como o que há de mais essencial no existir. Solidão, assim, revela-se como atividade essencial e necessária para ver, pensar e dizer o que é vida. Na e com a solidão, vida faz-se ver, cada vez mais e sempre que o homem retoma um tal exercício. Aqui, o homem, sendo vontade de poder, realiza-se como vontade de poder-ver, poder-pensar, poder-dizer o real. Eterno retorno é, pois, a eterna retomada do ver, do pensar, do dizer; portanto, eterna retomada do mesmo em sua diferença, isto é, sua manifestação sempre inaugural. Donde a solidão ser a pátria (Heimat) do homem, pois, visto ser a pátria, o homem não nunca pode vir a abandoná-la. O homem pode ser abandonado no meio e por multidões, mas jamais será abandonado por sua pátria. A pátria diz a nascividade do homem: o seu desenvolvimento, a sua plenitude. Pátria é o princípio: está no começo, no meio e no fim de qualquer processo e acontecimento. Mas aqui o homem precisa despertar para a sua pátria, recordá-la, reconhecê-la como a força que o torna pleno. Caso contrário, viverá sem pátria, órfão de pátria, porquanto não regressa à sua morada, ao seu lar, à sua habitação própria, a mais própria.

A habitação própria, a mais própria do homem, é a solidão; a de cada homem, a *sua* própria solidão. Cada homem é um destino próprio, uma possibilidade própria que, para se realizar, precisa ser cultivada. A possibilidade própria de todo homem é aquilo que se lhe apresenta insinuado, sinalizado, de algum modo mostrado, mas que por vezes se encontra

¹⁸⁵ Sêneca. *De tranquillitate animi*, XI. 4.

encoberto, velado, ofuscado por um outro modo de ser e de se realizar. *Vem a ser o que tu és*: isto é, vem a consumir a tua possibilidade de realização; ou ainda: vem a ouvir e a obedecer à possibilidade que te própria; tanto melhor: vem a morrer, para só então viver. O que tudo isto quer dizer, ainda: regressa à tua pátria! Visto ser a pátria do homem a solidão, o homem só se faz, só se realiza, só se torna pleno à medida que regressa à solidão, à sua solidão, como necessidade radical de ser e se realizar. Não sendo assim, o homem se torna *abandonado*, abandonado por sua pátria, a solidão, mas porque dela *esqueceu*. Regressar à sua pátria e, assim, rememorar-la, é o modo supremo de o homem fazer-se homem, de evocar a sua possibilidade de realização porque, antes de tudo, já foi convocado a evocá-la. Com isso, a sua pátria vem a se fazer visível à medida que por ele acolhida, recebida e, assim, louvada. Cantar o louvor de sua pátria à sua pátria é tarefa de escuta. Só pode cantar aquele que aprende a escutar o canto a ser cantado. O homem aí vem a escutar a sua pátria para vir a cantá-la, isto é, para vir a pensá-la e a dizê-la em sua evidenciação essencial.

Neste exercício vigora uma força de *copertinência* entre pátria e homem: o homem *vem a ser* a sua pátria, de modo que só se realiza à medida que *a é*. Copertinência, que diz aqui uma *cooriginariedade*, diz o entrelaçamento de pátria e homem. Trata-se da unidade entre princípio e homem. Para escutar atentamente este princípio e, assim, pensá-lo e dizê-lo em sua radicalidade, o homem precisa, de algum modo, *sê-lo* em uma identidade irreconciliável. Árduo exercício de solidão, de finitude, de morte. Morrer – este modo de tornar a vida plena – implica poder ver tudo que é oposição a partir de um princípio unitário, ou seja, aqui faz-se necessário escutar, sempre mais uma vez, Heráclito: *ἐν πάντα (tudo é um)*. Não basta dizer *tudo é um*; é necessário *ver* tudo como um; em vendo, evidenciar tal acontecimento no dizer. Ver e dizer implicam aqui também pensar. Toda a nossa presente reflexão consiste em poder pensar *tudo como um*. Se um tal exercício de pensamento só é realizável na e com a solidão, então precisamos, a fim de compreender o conteúdo em questão, entregarmo-nos à solidão, fazer dela uma necessidade da própria reflexão, a ponto de sermo-la. A solidão, sendo a nossa pátria, vem a nos conduzir em nosso percurso. Mas ela o faz somente na medida em que a ela regressamos. Vejamos, então, o que a solidão nos diz por meio de Zaratustra.

Solidão é o nome que Zaratustra dá à dimensão originária da vida. Vista originariamente, vida vem a se evidenciar como e desde solidão, por isto ela é *pátria*, por indicar origem de toda nascividade humana. Zaratustra, então, deixa a solidão falar. Mas Zaratustra, sendo porta-voz da vida, ao deixar a solidão falar, *deixa a vida falar*. E vida-solidão, ainda no discurso *O regresso*, profere as seguintes palavras: “Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro de teu discurso e lisonjeiam-te: pois querem sobre tuas costas cavalgar. Em cada

parábola tu cavalgas aqui para todos as verdades”. Antes, de tudo, o que significa este “aqui” (hier)? É a solidão que fala e, em falando, diz *aqui*, isto é, *com ela, junto a ela, nela*. Aqui, na e a partir da solidão, todas as coisas vêm carinhosas, alegres, afagantes e, vendo assim, vão ao encontro do *discurso* (Rede), de modo a *lisonjear* (schmeicheln) o discursante. Este encontro de *todas as coisas* (alle Dinge) com o *discurso* (Rede) se dá *aqui* (hier.), isto é, na e com a solidão (Einsamkeit), que é o que fala por meio de Zaratustra. Agora, aqui, solidão passa a se fazer ver de um modo mais intensificado e aprofundado. O que está em questão é a unidade entre *sentir, pensar e dizer*.

Aqui, isto é, na e com a solidão, todas as coisas vêm a estar atadas ao discurso, porquanto aquilo que se diz está em correspondência, em copertinência com aquilo que é pensado, que é aquilo mesmo que é sentido à medida que se dá atravessamento de vida como solidão. As coisas vêm ao encontro do discurso, leia-se: o discurso, em dizendo as coisas, o faz de um tal modo que se refere à sua origem: solidão-vida em sua dimensão originária. A solidão diz *aqui*. Mas este *aqui* só pode ser compreendido do seguinte modo: aqui na pátria, no lar, na morada própria do homem; portanto, aqui na essência, na origem, no princípio. Aqui, a saber, no princípio, todas as coisas estão em consonância com o discurso; todo discurso, por sua vez, está em consonância com o princípio. Vige, aqui, a unidade do princípio em tudo o que se realiza. Esta unidade só pode ser vista à medida que o homem regressa ao princípio, que é a sua pátria. Desde a pátria, o dizer é tão radical que jamais pode estar separado do seu princípio. Diz-se princípio. *Tudo é um*. Todas as coisas vistas, pensadas, ditas, precisam copertencer ao *um* donde elas se constituem.

A passagem de Zaratustra diz, ainda, que aqui (desde o princípio), além de todas as coisas irem ao encontro do discurso, “lisonjeiam-te” (schmeicheln dir). A que tipo de lisonjeio se está a fazer referência? Trata-se do lisonjeiro da realização máxima do homem que diz o princípio, que diz este *aqui* de vida-solidão. Aqui, na vigência do princípio, diz-se o princípio, e não há maior lisonjeio para o homem do que poder dizer este princípio. O dizer princípio implica uma *coparticipação* do mortal com o princípio imortal; mais: tal coparticipação, neste caso, *se sabe como tal*¹⁸⁶. O que poderia ser mais lisonjeiro para o homem do que esta atadura entre mortalidade e imortalidade? Este encontro do homem como o princípio é a realização máxima de seu modo de ser, pois *aqui*, no e com o princípio, o homem pode agir, pensar, falar desde uma sintonia, uma harmonia com a sua proveniência, com o elemento primordial que lhe

¹⁸⁶ É possível constatar o mesmo conteúdo em questão presente nas filosofias de Heráclito e Platão: no primeiro, tal conteúdo se evidencia a partir da escuta ao *lóγος* e do saber desta escuta; no segundo, por sua vez, é-nos mostrada a radicalidade essencial das *ideias* presente nas ações humanas e a reminiscência destas ideias enquanto *epistheme*. Trata-se, em ambos os casos, da finitude humana em consonância com o seu princípio infinito.

constitui, que lhe possibilita vir a se constituir. “Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro de teu discurso e lisonjeiam-te: pois querem sobre tuas costas cavalgar. Em casa parábola tu cavalgas aqui para todas as verdades”. Discurso, em copertinência com todas as coisas, em copertinência com o princípio, quer sobre as costas de Zaratustra *cavalgar* (reiten). Como assim?

A imagética do cavalgar exprime o elemento súbito e espontâneo de manifestação do princípio no homem. Este acontecer súbito-espontâneo é tal, que não é o homem que desde a sua autonomia, vai ao encontro das coisas; são as próprias coisas, em sua subtaneidade-espontaneidade, que vão ao encontro do homem, cavalgam nas costas do homem, isto é, atravessam o homem, de modo que não lhe resta outra coisa senão acolher, receber, tornar-se o porta-voz deste acontecimento. A imagética do cavalgar das coisas por sobre o homem nos leva a pensar o que possivelmente seria o inverso: o homem cavalgando por sobre as coisas, isto é, o homem como o dominador, o senhor, o árbitro, o autônomo, o sujeito, o “eu”, passando e atravessando por sobre as coisas. Nesse caso, o homem seria o causador, o gerador, o propiciador de todas as coisas. Desde a sua autonomia, o seu poder de autodeterminação, a sua vontade livre, os seus desígnios, o homem cavalaria por sobre todas as coisas, pois ele seria o único parâmetro, a única medida de tudo. Sob este sentido, só o que há é *ύβρις*, desarmonia, desmedida, cólera, esquecimento, isto é, o homem aí se encontra sem pátria, órfão de pátria, de princípio, de sorte que perambula perdido, sem direção, sem rumo, porque toda direção e rumo é o dele próprio desde ele próprio. Vigora aí um esquecimento, um profundo esquecimento de sua pátria. Portanto, falsificação do real e de si mesmo. Não conhece nem a si mesmo nem tampouco o elemento gerador e constituidor de seu viver. É um homem sem pátria. E por isto mesmo necessita regressar à sua pátria, precisa encontrar-se com ela; em encontrando-a, vir a pertencer a ele, isto é, ouvi-la, obedecê-la, a fim de que possa se constituir a partir de uma medida – a medida da pátria, do princípio. Mas que medida é esta da pátria, do princípio?

Tal medida é o encontro, sempre já acontecido, entre o homem e o elemento que lhe constitui. Se é sempre já acontecido, então para que esforço, para que o pensamento que pensa a sua proveniência? Há dois modos de manifestação deste encontro, o qual sempre já aconteceu entre o homem e o princípio: um é o modo ordinário; outro, o modo extraordinário¹⁸⁷. No

¹⁸⁷ Do mesmo modo, já dois modos de manifestação do *λόγος* na constituição finita do homem, conforme nos ensina Aristóteles na *Eth. Nic.*, I.7, 1098a: “Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar”. No homem, assim, a parte racional que exprime uma “obediência” à razão coincide com o seu modo habitual e ordinário, ao passo que a parte racional que consiste na “posse” da razão configura um modo extraordinário de sua realização. Para um aprofundamento deste tema, cf. meu trabalho: SANTOS, Ray Renan Silva. *Platão e*

primeiro caso, esse encontro já sempre aconteceu porque tudo só acontece a partir do princípio, razão pela qual, embora o homem não saiba, sua existência é, sim, constituída a partir de um tal princípio¹⁸⁸. No segundo caso, trata-se de saber o princípio como princípio. Reque-se, neste último caso, um *regresso* ao princípio, que é a pátria própria do homem. Somente regressando pode o homem se encontrar com o elemento para o qual, em direção ao qual ele regressa.

Todo regresso requer outro regresso, de modo que o homem precisa, se quiser se manter em conexão com a pátria-princípio, *eternamente* regressar. Trata-se do eterno regresso da vontade que cultiva a essência de si própria. O *eterno regresso do regresso* é o que realiza o homem em copertinência, em consanguinidade com a sua pátria, o seu princípio. Regressar é preciso, se se quer vir a ser o que se é desde e como entrelaçamento com a própria gênese. Para tanto, o homem precisará fazer deste regresso uma necessidade, uma extrema necessidade de seu modo constitutivo de ser e de se realizar. Regressar à pátria significa, simultaneamente, morrer para o que não é pátria e que ofusca pátria. Cume da reflexão. Só aí pode o homem experimentar *a morte realizadora* (“*der vollbringende Tod*”) – morte que faz ver vida em seu acontecer arcaico-originário e, assim, o homem vem a saber o que é toda a dimensão falsificadora deste princípio: sujeito, subjetividade, objeto, objetividade, em suma: tudo o que é do âmbito da oposição, da dicotomia, da cisão. O regresso à pátria é o poder-ver tudo como um; a multiplicidade como unidade; a diferença como mesmidade; as partes como o todo. Regressando à pátria e, assim, auscultando-a, é sábio concordar ser tudo um. Regressando à pátria, é-se conduzido pela pátria. No regressar já vigora a força, a vitalidade da pátria, que é o princípio que nos conduz de modo ordinário ou extraordinário. O regresso diz o extraordinário nos convocando para estarmos junto a ele, com ele, nele, de maneira que vivamos, movamos e sejamos nele. Neste regressar, o homem pode, então, ver o extraordinário *como* extraordinário, à medida que também ele, o homem, vem a se constituir extraordinariamente.

Retomando a passagem, ela conclui assim: “Em cada parábola tu cavalgas aqui para todas as verdades”. Temos dois elementos que se repetem na passagem: o *cavalgar* e o *aqui*.

Aristóteles: do homem em convergência com o λόγος. In: André Correia, Ray Renan, Wesley Rennyer (Orgs.). *Homem & Natureza: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

¹⁸⁸ Nesta linha de concepção segundo a qual tudo vem a ser e participa do princípio, toda ação humana exprime uma consanguinidade com tal princípio, ainda que não se concretize *sabendo-se* disto. Isto significa que o saber filosófico não é “oposto” à opinião popular, no que tange à sua proveniência. Fundamental, neste sentido, é o que nos diz Gilvan Fogel, ao se referir ao conhecimento como “o modo de ser por excelência do homem” e, logo em seguida, problematizar em que medida todo modo de realização humana exprime o modo de ser que lhe é constitutivo e essencial: “Esta afirmação, ‘o modo de ser por excelência’, é, no fundo, também falsa, pois todo e qualquer modo de ser essencial, por ser essencial ou constitutivo, aparecerá ou mostrar-se-á como sendo o modo por excelência. E *todo* modo de ser é essencial, pois todo ou *cada* modo de ser do homem é *todo* o homem, à medida que é o *um* ou a *totalidade* que se mostra, revela-se e concretiza-se *hic et nunc*, aqui e aqui, *sob este aspecto* ou deste modo” (FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar – Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p.16).

Curioso, contudo, é que na primeira parte da passagem são todas as coisas que querem cavalgar nas costas de Zaratustra: “...pois querem sobre tuas costas cavalgar”. Agora, na segunda parte, é Zaratustra que cavalga *para todas as verdades* (zu jeder Wahrheit). Como interpretar a passagem? Regressemos.

Dissemos, ao interpretar a primeira parte da sentença, que todas as coisas querem cavalgar sobre as costas de Zaratustra porque se trata de um acontecimento originário de vida-solidão, que é princípio. Quando se lê “aqui”, deve-se subentender *no princípio*, isto é, na dimensão *silenciosa* da vida, que é expressa como *solidão*, que é, por seu turno, a *pátria* do homem. Portanto, aqui todas as coisas correspondem ao discurso, pois, antes de tudo, correspondem ao próprio elemento *primordial* que se dá *aqui e agora*. Esta correspondência é, em verdade, uma consanguinidade, de modo que todas as coisas só podem ir ao encontro do discurso de maneira afagante à medida que o discurso e as coisas se copertencem como *acontecimento unitário*. Trata-se do uno-primordial, o qual, sendo um, é todas as coisas. Mas como fazer com que este um, este princípio, aqui e agora, seja visto *como um, como princípio* que se dá *aqui e agora*?

Mostrar esta unidade do princípio com tudo o mais é tarefa do pensamento que regressa. Em regressando, pode-se chegar a esta unidade originária. Desde a compreensão desta unidade originária – que é dita por solidão como *aqui* –, não há, originariamente, separação, cisão, dicotomia entre o que é princípio, o que são todas as coisas e o que é o discurso. Aqui todas as coisas, ao se entrecruzarem com o discurso, correspondem ao princípio donde provêm. E é esta unidade, este entrecruzamento, esta tensão primitivo-originária, que quer cavalgar sobre as costas de Zaratustra. Esta imagética nos faz ver o homem como porta-voz do acontecimento primitivo-originário. Tal dimensão cavalga sobre as costas do homem, atravessa-o, perpassa-o, dele se apropria, de modo que ele, ouvindo, vem a obedecer.

Mas o homem não é passivo, não faz apenas responder ao que já está dado, pronto e acabado. O homem é copartícipe, é consanguíneo de um tal acontecimento, e o é de tal modo que sem ele nada há que possa ser visto. É por isto que na segunda parte da sentença do *Zaratustra* lemos que “em cada parábola tu cavalgas aqui para todas as verdades”. Se, por um lado, a vida, em sua dimensão originária, cavalga sobre as costas do homem, também o homem, *aqui*, isto é, no princípio, cavalga para todas as verdades. Trata-se de um encontro, de uma colisão, de uma tensão entre vida e homem. Vida cavalga à medida que permite também o homem cavalgar. Isto pode ser interpretado do seguinte modo: vida cria à medida que, em seu criar, permite ao homem também criar. É que o homem vem a ser somente na medida em que a vida, vindo a ser, vem a ser no homem. Está em questão um paradoxo próprio da existência.

O homem é o vivente criador, mas não é criador porque cria desde sua autodeterminação, seu arbítrio, seu eu; e também não é criador como aquele que simplesmente reproduz e recebe a objetividade do real. Na criação, trata-se sempre de um entrelaçamento entre o real e o homem. Criação é sempre uma tensão entre o âmbito da infinitude e do ilimitado e o âmbito da finitude e do limitado: o segundo só pode acontecer a partir do primeiro; o primeiro só pode se tornar visível a partir do segundo. Trata-se de uma tensão, a qual, por sua vez, aparta-nos de toda visão de objetividade e subjetividade, suprassensível e sensível, alma e corpo, transcendente e imanente, ativo e passivo etc.¹⁸⁹

Essas categorias já se nos apresentam como epifenômenos, consequências tardias de um acontecimento mais originária, no qual *tudo é um*. Para exprimir este caráter tensional do real e do homem, diz-nos Fernando Pessoa: “Assim passeio o meu destino que anda, pois eu não ando; o meu tempo que segue, pois eu não sigo”¹⁹⁰. Difícil, contudo, é compreender uma “ação” sem o “eu” de que fala F. Pessoa. Tendemos a crer que, porque *não-eu*, então *passividade*. Passear o destino que anda: o destino anda; o homem passeia no andar do destino, o qual já sempre para ele se antecipou. Passear o andar do destino, isto significa: passear *com* o destino, *no* destino, de modo a fazer com que o destino se destine. É o destino que anda, *não eu*, diz a passagem. Destino, em andando, empurra, impulsiona, propele o homem e, assim, o homem passeia o destino sempre andante. Conquanto não haja subjetivismo e arbitrariedade, cada homem é um próprio, uma possibilidade própria por se consumir, por se realizar. Mas para vir a ser um próprio, uma identidade, o homem precisa passear o destino que anda em uma sintonia com o seu próprio andar e passear. Em sintonia, isto é, não pode querer ser ativo (autodeterminante) nem passivo (determinado); antes, precisa ser o esforço de vir a ser o que para ele se envia. Tarefa difícil!

A passagem de Pessoa bem nos ilustra este elemento de sintonia e tensão, pois conclui da seguinte maneira: “... o meu tempo que segue, pois eu não sigo”. Se, por um lado, não há um “eu”, por outro, há um “meu”. Mas o “meu”, evidentemente, não pode provir do “eu”: donde provém, então? Provém da tensão de não ser senhor e de não ser servo. Trata-se do único “meu” que é próprio a cada homem em sua possibilidade própria de constituição. Não é o eu que

¹⁸⁹ Tais categorias podem até nos servir de “metodologia” para nos referirmos a certas circunstâncias, mas não dizem o *essencial* e, portanto, se quisermos falar de modo radicalmente filosófico, convém-nos acolher as palavras de Schelling, ao se referir à dimensão de anterioridade (identidade) disto que é o tardio e cindido: “De modo geral, dever-se-ia, nessa designação da idéia suprema, não pressupor o subjetivo e o objetivo, mas antes indicar que ambos, como opostos ou vinculados, devem ser concebidos, justamente, apenas naquela identidade” (SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira*. In: *Obras escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 49).

¹⁹⁰ PESSOA, op. cit., p. 79, fr. 42.

determina o seguir; é o próprio seguir que, em seguindo, segue no homem, à medida que o homem é aí copartícipe do seguir. Neste acontecimento originário, não cabe perguntar por “quem”: *quem segue, quem age, quem faz* etc. Acontece como e a partir do real e do homem. Em todo acontecer originário vigora uma *tensão* e uma *harmonia* entre o destinar-se do destino e o fazer-se destino do homem. Fundamental e decisivo é despertar para a própria possibilidade de vi a ser o que se é. Cada homem, se não vier a *escutar* esta possibilidade, não haverá de se destinar propriamente¹⁹¹.

Escutar esta possibilidade é escutar o que nos convoca de um modo próprio, muito próprio, para virmos a ser *o que* nós somos. O *que* de cada homem só se concretiza no fazer; melhor, na realização do que lhe é próprio. Por isso, *o que* o homem é e não *quem* ele é, pois o “quem”, considerado como fenômeno tardio, não é autor, agente, senhor, árbitro. O “quem” é tão-só uma consequência, porquanto uma força, um πάθος de coautoria, de coparticipação com a realidade que já sempre se antecipou para e no homem.

“Assim passeio o meu destino que anda, pois eu não ando; o meu tempo que segue, pois eu não sigo”. Dois termos aí são fundamentais: *destino* e *tempo*. Ambos os termos são empregues com o pronome possessivo “meu”: *meu* destino, *meu* tempo. Ambos, porém, conquanto sejam “meus”, não pertencem ao “meu eu”. Mas como pode – algo ser “meu” e não pertencer ao “meu eu”? Habitualmente nos referimos a um certo eu como princípio de identidade de nós mesmos. “Eu” é o nome que damos à nossa “identidade”, isto é, àquelas características que só podem ser *nossas* e de mais ninguém. Referimo-nos a esse eu, ademais, como a um certo substrato, uma certa substância, uma certa força, um certo poder – poder de escolha, de decisão, de liberdade. É este o sentido de uma frase habitual como “eu faço”, “eu quero”, “eu falo” etc. Se acrescentamos o complemento verbal, por exemplo, “eu faço poesia”, “eu quero levantar da cadeira”, “eu falo sobre determinado assunto”, subentendemos que a ação do sujeito “eu” coincide com um *efeito* de uma *causa* a que nomeamos “eu”. O eu, então, logo se nos apresenta como causante, como agente causante de *suas* ações. Sob esta perspectiva, fica fácil compreender a que faz referência o pronome possessivo “meu”: *eu*. É meu porque originou do *meu eu*, o qual é dono, é senhor, é árbitro de suas ações. Todavia, não é isto que nos diz a sentença de Pessoa. Ela nos diz que há um “meu” que não provém do “eu”. Como?!

Noutra passagem, atribuída ao seu heterônimo Alberto Caeiro, diz-nos Fernando Pessoa:

¹⁹¹ Mas todo homem já sempre escutou esta possibilidade, a qual é princípio de tudo. Cf. fr. 1DK de Heráclito.

Não sei o que é conhecer-me. Não vejo para dentro.

Não acredito que eu exista por detrás de mim.¹⁹²

A passagem diz que “não se poder ver para dentro”. Este “dentro” faz referência a um “substrato”, a um “sujeito”, a um “eu”. O “eu” seria, assim, certa substância interna capaz de se direcionar para as coisas externas. *Desde dentro*, isto é, desse poder que é próprio ao eu, as coisas seriam experienciadas, de maneira que “conhecer” seria voltar-se para dentro a fim de esquematizar, organizar, estruturar toda a realidade exterior. Esse voltar-se para dentro, contudo, *não* existe, *não* há, porquanto *não* há esse “dentro”, como não há qualquer “fora”. Essas categorias, “dentro” e “fora”, “interior” e “exterior”, só fazem sentido em relação à postulação do “eu” como “sujeito” que capta o mundo como “objeto”. Visto, porém, que o “eu” não é fundamento, mas consequência, não se pode conhecer a si mesmo olhando para dentro; antes, o conhecimento de si só se dá mediante a visão da unidade si mesmo com o real. Sob a ótica desta unidade, não cabe falar de categorias dualistas e dicotômicas. Por isto, diz a passagem, complementando: “Não acredito que eu exista por trás de mim”. Faz-se necessário, assim, compreender aquilo que há de mais próprio e mais peculiar em si mesmo sem a referência ao “eu”. Curioso, aliás, é o paradoxo da passagem, pois não crer “que eu exista por trás de mim” evoca o “eu” como pronome reto e o “mim” como pronome oblíquo tônico que se refere ao “eu”. Como interpretar?

Na passagem, o “por trás de mim” em dissonância com o “eu” nos leva a pensar nisto que sou sem referência ao “eu”, isto é, nisto que sou como um *próprio* e que só a *mim* diz respeito e que, no entanto, não corresponde àquele “eu” postulado como agente, árbitro, sujeito das ações. Constituímo-nos como a identidade que somos nas próprias ações, de maneira que não há que pressupor tal identidade fora, anterior, causante das ações. Andamos à medida que o andar se dá como acontecer originário em nós, “pois”, vimos no aforismo anterior, “eu não ando; o meu tempo que segue, pois eu não sigo”.

O destino anda, o tempo segue... Em andando e seguindo, destino e tempo andam e seguem *para mim*, isto é, para a *minha possibilidade* de vir a ser o que quer que seja. Destino e tempo precisam ser *meus*, pois em mim se manifestam, de mim se apropriam. Tão logo manifestem-se em mim e de mim se apropriem, já venho a *sê-los* em um movimento de coparticipação, copertinência, consanguinidade. Isto significa que cada destino e cada tempo acontecem de maneira própria, singular e *perspectivista* em cada homem. Cada homem, à

¹⁹² PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caetano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 147.

medida que vem a ser, precisa vir a ser a *sua possibilidade* de realização, isto é, o *seu destino*, o *seu tempo*.

Mas o essencial desta tarefa de vir a ser o que se é está na *harmonização* deste acontecimento. Trata-se sempre de uma harmonia de tensão, a qual exige do homem uma atenção (escuta), para que ele não incorra em ὑβρις. Ora, ὑβρις é toda e qualquer desarmonia, seja ela manifesta como desmedida de *atividade*, seja como desmedida de *passividade*. Ao querer ser desmedidamente ser ativo, o homem almeja ser senhor de suas ações, isto é, almeja ser o “eu” que tudo determina à medida que pré-determina segundo a sua vontade e o seu arbítrio. Aqui, portanto, esquece da força, do destino, do tempo que para ele sempre já se antecipou e se antepôs. Seu “eu” não é mais que consequência, epifenômeno de um acontecimento mais essencial. De outra parte, ao querer se eximir de qualquer decisão, o homem não vem a consumir a possibilidade que lhe é própria, a qual, por sua vez, lhe é tão própria, que só pode ser sua e de mais ninguém. Vigé aí, pois, uma necessidade de equilíbrio que só pode acontecer desde e como tensão. *Equilíbrio de tensão, harmonia de tensão* – eis o modo próprio de constituição do homem. Só assim o homem pode passear o destino que anda, seguir o destino que segue – o *seu destino*, o *seu tempo*.

II.4.1. Unidade entre vida-abismo e pensamento abissal

Em harmonia de tensão com o seu destino e com o seu tempo, o homem copertence e corresponde a isto que é destino-tempo. Mas o que é destino-tempo? É o princípio de tudo o que há como e enquanto força destinadora e temporal. Princípio é isto mesmo que é destino e tempo em sua dinâmica de eclosão. Por conseguinte, atentar para o tempo e tempo que é seu – isto é, de cada homem – exige uma correspondência com o princípio, o qual só pode se dar à medida que há um *regresso*. Regressar à pátria, ao lar, à morada; à *sua pária*, ao *seu lar*, à *sua morada*. Nisto se dá, também, harmonia, perfeita harmonia de tensão: “Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro de teu discurso e lisonjeiam-te: pois querem sobre tuas costas cavalgar. Em cada parábola tu cavalgas aqui parta todas as verdades”. Neste jogo, nesta dinâmica, nesta harmonia de tensão, *aqui*, sim, todas as coisas vêm ao encontro do homem à medida que dele se apoderem e cavalgam sobre suas costas. Mas nesse encontro das coisas com o homem, o homem também já se encontrou com as coisas, de modo que também ele vem a se apropriar das coisas, a cavalgar por sobre elas. Cavalgando – o que quer dizer também: *regressando* –, o homem vai ao encontro de todas as verdades, porquanto vem a saber o princípio de todas as verdades, à medida que a ele regressa. Aqui, na pátria, com a pátria, vigé a mais bela harmonia de tensão entre o princípio e o homem. Esta harmonia de tensão é a

unidade do princípio, que, vindo a se manifestar no homem, vem a sê-lo. O princípio vem a ser o homem, o homem vem a ser o princípio. Tudo é um; *este mundo é a vontade de poder e nada além disto!*

Pensar tudo como um e um como tudo é o maior desafio do pensamento. Neste desafio e em sua realização, o pensamento se consuma em sua plenitude e, assim, o homem vem a se tornar pleno. Mas uma tal plenitude precisa sempre ser retomada em uma inauguração. Quando o pensamento se dá, o real, em sua totalidade, realiza-se no homem. Pensar é, assim, fazer com que o real se realize como pensamento. Um tal exercício tratar-se-á sempre de uma consanguinidade entre o real e o homem. Aqui, o homem precisa se deixar conduzir pelo real, atender a uma solicitação, a uma convocação para pensar. Pensar é pensar o real desde o real em sua totalidade. Ou se pensa o real, ou simplesmente não se pensa. É também neste sentido que Parmênides nos diz que “o mesmo é pensar e ser” (B3). O pensar só pode ser compreendido sob a ótica da identidade (mesmidade) à medida que sua realização é desde o ser e com vistas ao ser. Só podem ser o mesmo, pensar e ser, porque pensar é *pensar o ser*; e não pensar *sobre* o ser, mas *desde* o ser. Neste sentido, o pensar não é nada senão a própria manifestação do ser como e enquanto pensamento. Pensar é deixar-se conduzir pelo princípio de todas as coisas; em deixando-se assim se conduzir, impõe-se para o homem *saber* um tal princípio. Donde o pensar implicar necessariamente o saber, visto serem ambos um acontecer do princípio por meio do homem em seu movimento de transcender a si próprio.

O pensamento, como pensamento que pensa o princípio desde o princípio, constitui uma unidade de si próprio com o princípio – aquela mesma unidade de que fala Parmênides na formulação segundo a qual *o mesmo é pensar e ser*. Esta unidade também é expressa por Nietzsche, quando da caracterização da totalidade do real como vontade de poder. Tudo o que provenha deste princípio será a sua manifestação em seus múltiplos modos possíveis, isto é, sempre em uma *diferenciação do mesmo*, sempre um *retorno do mesmo*, do *mesmo princípio*. Pensar é, pois, pensar este mesmo em sua dinâmica de diferenciação. Mas um tal pensamento, por precisar se constituir inescapavelmente como retomada do mesmo que sempre se inaugura, dá-se e acontece assim devido à própria constituição do seu princípio. É porque o princípio, o real, constantemente se gera e se autogera, que o pensamento precisa também, junto a este movimento do primordial, inaugurar-se. O pensamento se inaugura à medida que o seu princípio se inaugura.

O princípio do pensamento, contudo, inaugura-se a cada instante em um ciclo infundável e abissal. O abissal do princípio consiste em que, tão logo se consume, imediatamente já está a se consumir, já está em um retorno de sua circularidade inexaurível. E porque o princípio se

realiza de modo abissal, o pensamento, por provir do princípio e pensar o princípio, também haverá de se constituir abissalmente. *O próprio ver não é – ver abismos? Um abismo por trás de cada fundo, embaixo de cada fundamentação.* O princípio de tudo o que há é *abismo*. Trata-se do fundo sem fundo donde tudo vem a ser possível, inclusive toda fundamentação que assim não se reconheça. O real, o ser de todas as coisas – é abismo. Por isto, quando somos convocados a pensar o princípio, só podemos fazê-lo de modo abissal. Este é o modo de intensificação do pensamento com sua gênese. Faz-se necessário ver esta gênese *co-vendo-a*, isto é, vendo-a desde ela com ela. Co-vendo a gênese, impõe-se para o homem a tarefa de mostrá-la no pensar e no dizer, para que aí se dê unificação da infinitude da gênese com a finitude humana.

Por meio desta atividade, saber, do homem pensando o princípio como princípio desde o princípio, faz-se visível uma unidade originária, uma harmonia de tensão. Ainda remetendo ao discurso *O regresso* do Zaratustra, deparamo-nos com as seguintes palavras: “Eu, Zaratustra, o porta-voz da vida, o porta-voz do sofrimento, o porta-voz do círculo – evoco-te, meu pensamento abissal!”. Zaratustra é *o porta-voz da vida* (der Fürsprecher des Lebens), isto é, aquele que, desde vida, fala vida; desde vida, fala a vida da vida (a vida no homem) como e enquanto pensamento da vida. Zaratustra, ao falar vida, fala em favor da vida¹⁹³, à medida que cumpre uma convocação, uma solicitação da vida para vir a pensá-la, isto é, para vir a consumá-la como pensamento. Mas vida é abissal, razão pela qual o pensamento que pensa a vida desde a vida, para se realizar em correspondência com a vida, precisa também se dar de modo abissal; de modo mais abissal possível, aliás. Deve-se, assim, falar sobre o abismo que é vida desde o abismo-vida. Como? Deixando-se conduzir por abismo-vida. Este deixar-se conduzir é, pois, um regressar à pátria. A pátria do homem é aquilo que o realiza maximamente como homem. E o que é isto que o realiza maximamente senão o pensamento?

Pensamento é a vitalidade da transcendência que permite ao homem regressar à sua gênese à medida que ele vem a vê-la, pensá-la e dizê-la. Por isto Zaratustra é o porta-voz, no sentido de ser o defensor, o *intercessor* (“Fürsprecher”) da vida, porquanto precisa, estando em correspondência com a vida, trazê-la à luz em seu modo mais originário (leia-se: mais abissal)

¹⁹³ “Zaratustra fala. Ele é um falador (*Sprecher*). De que espécie? Um orador popular ou talvez um pregador? Não. O falador Zaratustra é um “porta-voz” (*Fürsprecher*). Com este nome, vem-nos ao encontro uma antiga palavra da língua alemã e, na verdade, com múltiplos sentidos. ‘Für’ (por, para, em favor de) significa, de fato, ‘vor’ (diante de, à frente). ‘Fürtuch’ (pano, tecido colocado à frente de, diante de) é, ainda hoje, em dialeto alemânico, o nome usual para a avental. O ‘Fürsprecher’ (porta-voz) fala ‘diante de’ e dirige ou conduz a palavra. Mas ‘für’ significa, ao mesmo tempo: ‘a favor de’, e ‘em defesa de’ ou “para a justificação de”. Por fim, o ‘Fürsprecher’ é aquele que interpreta (ex-põe) e esclarece isso ‘de que’ e ‘para que’ ele fala” (HEIDEGGER, Martin. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2008 p. 87-88).

de realização. Árduo exercício, portanto, de atenção, escuta e obediência. Somente atentando para esta condição arcaico-originária que é a vida, escutando-a e obedecendo-a, pode o homem tornar-se *um* com o todo da vida. O modo de realização de Zaratustra consiste em ser porta-voz da vida. Ser porta-voz da vida implica *ser toda vida*, de maneira a ser um com ela. Mas como? De que maneira isto é possível?

Tornar-se *um* com a vida, que significa tornar-se um com o princípio, a gênese – requer um regresso ao princípio, à gênese, a fim de pensá-la e, assim, aproximá-la de si. Como porta-voz da vida, Zaratustra precisa, então, aproximar-se de tudo o que é vida. Por isto, diz a passagem: “Eu, Zaratustra, o porta-voz da vida, o porta-voz do sofrimento, o porta-voz do círculo”. Deve-se, com isto, entender: vida é sofrimento, vida é círculo. O dito de Zaratustra quer nos dizer o que se deve entender quando se fala “vida”. Vida, a saber: sofrimento, círculo. Vida como sofrimento e círculo – que isto significa? Significa que vida, em sua dinâmica própria de constituição, caracteriza-se como sofrimento e círculo. Mas isto não responde à pergunta. É necessário perscrutar o significado pelo qual estamos à procura. Esse significado não poderá ser encontrado em nenhum trabalho de erudito, de especialista; necessário é tão-só pensá-lo, isto é, trazê-lo à presença aqui e agora, como o elemento sem o qual não se constitui a nossa reflexão.

O significado em questão – de vida compreendida como sofrimento e círculo – precisa, aqui e agora, fazer-se visível à medida que vamos ao seu encontro. Para tanto, impõe-se para nós a tarefa de, a partir dos elementos que já construímos e temos, regressarmos ao princípio condutor de nossa reflexão. Em regressando ao princípio, podemos *recordá-lo* e, assim, deixar com que ele próprio venha a falar à medida que o escutamos. Escutemo-lo, pois.

II.4.2. Simultaneidade e circularidade¹⁹⁴

Dissemos, ao longo de nosso percurso, que vida é e se realiza como e a partir de carência e abundância. Isto, por sua vez, é tão radical, que aí vigora, em verdade, a *simultaneidade* de carência e abundância. Um tal acontecer é simultâneo e subitâneo, porque exprime a união dos polos, isto é, das forças distintas, bem como a irrupção súbita, sempre inesperada, de uma tal dinâmica de carência e abundância. Este movimento, de carência para abundância, de abundância para carência, fazendo que ora uma força se sobressaia e se sobreponha à outra, outra força exerça o mesmo, não pode ser compreendido quando concebemos uma dessas forças de modo predominante e unilateral, desde a concepção de uma cisão, de uma separação, ou

¹⁹⁴ Este título não faz referência, aqui, a um novo tema que está a surgir em nosso percurso; antes, refere-se a um *aprofundamento* de um tema que já apareceu no decorrer do texto.

ainda, de um *causalismo*, como se uma força causasse outra, como se uma fosse *causa* e outra fosse *efeito* dessa causa. Não. Deve-se compreender uma tal dinâmica sob a ótica de um-com-o-outro, isto é, um contido no outro, outro no um. Apenas por uma predominância, por uma intensificação de um modo de ser, de um polo, é que uma força se faz ver como *separada* de outra. Todavia, trata-se de uma *aparência de cisão*; seu modo de vigência é o da *tensão*, a qual exprime *simultaneidade*.

Por ser assim, isto é, por se realizar como e a partir de tensão e simultaneidade, vida é *sofrimento* (Leiden). Mas sofrimento, neste sentido, não está indicando um sentimento, no sentido de um sentimentalismo, uma emoção, como, por exemplo, o sofrimento de um término de uma relação, de uma decepção amorosa etc. Também não se refere a um sofrimento físico, de quando somos acometidos por uma dor de dente, uma dor de cabeça etc. Pelo menos não é esse o sentido imediato (originário), embora como sentido tardio possa também ser. O sofrimento de que fala Zaratustra é o próprio modo de realização da vida. Vida, portanto, é sofrimento e não pode não ser. Como? À medida que é esforço para poder-ser, para poder-permanecer em um modo de ser. Dito de outro modo: vida é sofrimento porque, sendo tensão e simultaneidade de forças distintas, insiste e persiste num modo de realização que almeja a predominância de um polo.

Para poder se preservar e se intensificar de um modo tal ou qual, a vida o faz desde e como sofrimento. Sob este aspecto, sofrimento não diz nada de *negativo*; de outra parte, também não diz nada de *positivo*; antes, diz *o que é e em que consiste* a vida. Vida é e se realiza assim, a saber, como e a partir de sofrimento. Esta é a sua condição originária. De que maneira, porém, podemos compreender esta condição como *círculo* (“Kreis”)?

Como porta-voz da vida e do sofrimento, Zaratustra também o é do círculo. O essencial, aqui, consiste em compreender a vida como sofrimento e como círculo. Quer dizer: não são aí três elementos distintos e separados – vida, sofrimento, círculo –, mas uma unidade originária que diz, em suma, o real. Vida, sofrimento, círculo – estas palavras pode ser compreendidas a partir de outros dois conceitos e vice-versa: vontade de poder e eterno retorno. Círculo diz o eterno retorno da vontade de poder com sofrimento (tensão, simultaneidade de carência e abundância), de modo que tudo isto diz vida. “Eu, Zaratustra”, lemos, “o porta-voz do círculo” (*der Fürsprecher des Kreises*), e, então, ouvimos, devemos ouvir: dizer a totalidade do real implica dizê-la como dinâmica de circularidade incessante. Círculo, pois, aqui e agora, e a todo instante – donde sofrimento, porquanto é movimento de insistência e persistência de vida na vida, de vontade de poder em seu eterno retorno.

Quer-se permanecer nesta condição de sempre poder retornar ao poder; poder de intensificação, de expansão, de superabundância da vida. Como porta-voz da vida, do sofrimento, do círculo, Zaratustra pensa esta unidade originária de todas as coisas e, em pensando, convoca-nos também a pensá-la e a dizê-la a partir do já pensado e já dito, a fim de que venhamos a pensar e a dizer também o não pensado e não dito. Mas como é possível pensar e dizer o não pensado e não dito? Somente na medida em que escutamos o mistério como mistério. Este mistério é o princípio de tudo o que é e há. Por ser mistério, é abissal e, sendo abissal, é inexaurível. Ora, o inexaurível é o que nos permite inaugurar o que quer que seja. Na filosofia, é necessário ver o inexaurível como inexaurível e, assim, trazê-lo à luz no pensar e no dizer. Tal é o exercício do filósofo, que é porta-voz do princípio.

Vida, sofrimento, círculo – é necessário disto ser porta-voz. É necessário pensar esta unidade como o que há (*só o que há*) para pensar. Vida, que é sofrimento, o é porque é círculo, isto é, eterna retomada de intensificação de si própria. Fundamental e decisivo é pensar esta retomada também como a necessidade de retomada do pensamento. Visto que vida e pensamento exprimem uma unidade originária, a retomada da vida é também a retomada do pensamento, *pois o mesmo é pensamento e vida*. Diferenciando-se como forças que são a mesma, pensamento e vida inauguram-se sempre que retomados, isto é, à medida que intensificados. É por esta razão que a tarefa de todo aquele que se propõe a compreender um pensamento não pode ser outra senão a de pensar.

Vida, sofrimento, círculo – é necessário pensar esta unidade como a unidade possibilitadora do pensamento; donde ser necessário ser porta-voz desta unidade, como o é Zaratustra. Caso contrário, reproduzimos, repetimos, papagaiamos as palavras de Zaratustra, mas não as pensamos. Aqui se impõe para nós uma tarefa acerca da qual nos fala Platão – a tarefa do pensamento. Mas o que é e em que consiste o pensamento? Diz-nos Platão que é e consiste no diálogo da alma consigo própria¹⁹⁵. O diálogo da alma consigo própria significa a tarefa que é própria a cada um que se propõe a pensar, tarefa que pode ser assumida ou negada. O diálogo da alma consigo própria só se realiza quando a alma e o princípio se unificam. Sob a vigência desta unidade entre alma e princípio, dá-se o pensamento, o qual, para poder se constituir, só pode pensar o princípio em uma união com a alma. Dito à maneira de Zaratustra: o pensamento se dá à medida que se vem a regressar à pátria. É, pois, a pátria a força que nos permite pensar. Regressar a esta pátria significa vê-lo como pátria e, então, trazê-la à luz.

¹⁹⁵ Cf. *Teeteto* 189e190a e a seção I.2.2 da parte I deste trabalho, em que discorremos sobre o tema em questão.

Regresso é sempre um modo de recordar algo de que estamos esquecidos e que, por isso, encontra-se distante. Recordar é aproximar, *reaproximar* o a força que nos constitui. Ao recordarmos de nossa pátria, devemos fazê-lo de uma tal maneira, que ela se faça visível em sua unidade múltipla, a saber: como vida, sofrimento, círculo. Sendo a vida sofrimento porque círculo, ao regressarmos à vida e ao recordarmos-la como tal, evidenciamos esta unidade, à medida que também nós, ao pensarmos, circulamos, regressamos, como e a partir de sofrimento, isto é, constante intensificação de um modo de ser que faz ver a vida em sua plenitude. Vida, que é sofrimento, que é círculo, só pode se fazer visível assim – como sofrimento, como círculo – à medida que *experienciada* de um tal modo. Esta experiência, porém, precisa ser *pensada* como tal, o que implica fazer desta experiência uma necessidade de retomada. Nesta experiência é preciso viver, ser e se mover. Viver, ser e se mover como e a partir de vida, sofrimento e círculo, para que possa ser possível se tornar porta-voz desta experiência.

Regressemos ao discurso *O regresso*. Nele, vimos, o significado próprio de “regresso” se evidencia em consonância com a pátria e desde a pátria. Pátria diz solidão, mas não no sentido de introspecção e distanciamento social, mas sim, no sentido de um cultivo de uma identidade, de um próprio, o qual precisa se consumir à medida que se dá regresso. Mas a pátria, que é solidão, que é o elemento possibilitador de realização do homem, corresponde a princípio. É o princípio a pátria do homem, pois exprime aquilo que há e que lhe é mais íntimo, mais próprio, mais essencial. E por isto mesmo que o princípio só pode se realizar *solitariamente*, porque se manifesta de modo próprio para e em cada homem, visto todos os homens serem diferentes entre si. Esta diferença se refere a uma *diferença ontológico-existencial*, a qual é evidenciada por Fernando Pessoa do seguinte modo: “Que somos todos diferentes, é um axioma da nossa naturalidade. Só nos parecemos de longe, na proporção, portanto, em que não somos nós”¹⁹⁶. O axioma de nossa naturalidade corresponde a uma diferença essencial vigente no próprio que é cada homem. Cada homem, assim, deve possuir sua própria experiência de solidão, a fim de que venha a experimentar a proveniência de sua solidão, isto é, deste elemento que, dando-se de um modo próprio para cada um de nós, implica uma experiência também própria de solidão.

Zaratustra chama à solidão de “minha pátria”: *Ó solidão! Ó solidão, minha pátria!* Fundamental é compreender o que diz solidão, quando proferida por Zaratustra. Dissemos, solidão, que é pátria, é princípio, origem, gênese. Mas há algo de radicalmente filosófico no dizer de Zaratustra: é a unidade entre solidão, pátria e o próprio Zaratustra. Na primeira exclamação se diz tão-só: *Ó solidão!* Logo em seguida, diz-se: *Ó solidão, minha pátria!* É que,

¹⁹⁶ PESSOA, Fernando. *Os grandes trechos*. In: *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 p. 469.

num primeiro momento, solidão é referido como *impessoal*, na medida em que diz uma força geral; num segundo momento, solidão é “minha pátria”, referida, pois, como elemento singular e *pessoal*. Ambos os elementos – impessoal e pessoal – exprimem a unidade do princípio compreendido como pátria em seu vir a ser homem. O homem é este acontecimento que não é ele e que é ele, que já se antecipou e que é, a partir dele, transformado noutra coisa, noutra elemento, num elemento humano, demasiado humano.

Todo dizer essencial diz o que é o homem a partir do elemento que lhe possibilita vir a ser homem. Este elemento, diz Zarathustra, é a solidão, que é pátria, isto é, o lugar próprio, o lar próprio, a morada própria do homem. E o que é a morada própria do homem senão a força que o realiza enquanto tal? Se esta força não é referenciada, o dizer não se consoma de modo radicalmente filosófico. E não há problema algum nisso, desde que um tal dizer não se pretenda filosófico. Se se pretender, então passa longe, e as confusões são inúmeras.

II.4.3. Unidade entre linguagem e origem da linguagem

Zarathustra é o porta-voz do dizer essencial. Isto significa que em tudo o que diz vigora a origem do dizer; em tudo o que silencia, também uma tal origem é referenciada. Um pouco mais adiante no discurso *O regresso*, Zarathustra anuncia a unidade primordial de todo o seu destino, de toda a sua constituição. Novamente a solidão é evocada como força originária de toda a fala. Diz Zarathustra: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Quão feliz e meiga me fala a tua voz!”. A solidão *fala*. Como pode a solidão falar? Pode somente na medida em que ela é a origem de todo falar. Neste sentido, faz-se necessário *escutar* a solidão, para só então vir a falar. Solidão é a dimensão silenciosa e originária de toda fala; é, pois, a possibilidade de todo falar. E, no entanto, ela própria *já é fala*. Como?! À medida que não se pode separar a origem do que advém da origem. O que advém da origem é a própria origem em seu movimento de diferenciação. Sempre sendo a mesma, tal origem se diferencia de si. E diferencia-se em seu acontecer, por exemplo, no vir à luz da linguagem.

É necessário poder ver a origem da linguagem articulada remetendo a algo que não ela própria – o que implica a referência à força que a possibilita vir a ser o que é. Justamente esta força, sim, *já é a linguagem*, porquanto *tudo é um*. Visto que Zarathustra regressa à sua pátria – solidão –, agora encontra-se próxima e íntimo dela, de modo que ela vem a lhe falar, e a sua voz (*Stimme*) é *feliz e meiga* (*selig und zärtlich*). Revela-se para nós a identidade indissociável entre Zarathustra e a solidão, isto é, Zarathustra e a sua pátria, o que dizer: entre Zarathustra e a origem. Ela (origem, solidão) fala e a sua voz é feliz e meiga, pois aí, neste instante, é o próprio Zarathustra que está feliz e meigo. Tomado por esse *πάθος* – da felicidade e meiguice –,

Zaratustra pode ver a possibilidade originária de um tal πάθος, o qual precisa, como esta possibilidade que é, *já ser tudo o que virá a ser*.

Zaratustra referencia este “já ser” de si próprio – que se encontra feliz e meigo – à sua origem – solidão, pátria. Não houvesse esta possibilidade originária, ou seja, este “já ser” de todo vir a ser, nada poderia acontecer. Todo acontecimento precisa advir de sua possibilidade originária. Para pensarmos radicalmente um acontecimento, é necessário que o concebamos desde a sua possibilidade. Esta possibilidade, sendo a força sem a qual nada acontece, é o que acontece. Trata-se de uma unidade entre o um e o múltiplo. O que é um é a origem; o que é múltiplo é o que provém da origem e que é, também, a origem diferenciada de si. Se, por um lado, o silêncio é vontade de poder, por outro, a fala também o é. A *diferença* entre o silêncio e a fala implica a *mesmidade* do silêncio vindo a ser fala. Ao se consumir como fala, o silêncio se transforma em fala no instante mesmo de irrupção da fala, mas não deixa de haver e de persistir como tal, isto é, como silêncio.

A fala é a persistência do silêncio¹⁹⁷. É a presença incômoda do silêncio, o qual se dá como um πάθος, que, por sua vez, carrega consigo as possibilidades de tudo o que virá a ser na fala. A fala não surge da “subjetividade” do homem; antes, surge de uma possibilidade já sempre vigente no homem, a qual o constitui, sem a qual ele nada vem a ser. É necessário, se quisermos dizer a origem da fala, referenciar-mo-la à sua possibilidade originária. Quando falamos aqui da fala, trata-se apenas de um exemplo. Cumpre-nos poder ver esta possibilidade, este “já ser” de todo vir a ser, em toda e qualquer ação da vida humana. Todo fazer humano *já é* em sua possibilidade de vir a ser. E *já é* de que modo? Por certo não o é como acabado, como concluído ou pré-constituído, mas como possibilidade que precisa ser consumada, mas que, por outro lado, pode também *não* vir a ser¹⁹⁸. Se consumada, isto é, se acolhida, cultivada e nela insistir e persistir, então o “já ser” da possibilidade virá a ser o que precisa ser. Ocorre que o “já ser” é tão-só um *aceno* que solicita que o homem o assuma. Em assumindo, precisa intensificar, crescer e expandir uma tal possibilidade. Donde o “já ser” da possibilidade não ser nenhum “em si” pré-constituído e já acabado, mas uma *insinuação*, um *sinal*, o qual pode ou não ser ouvido e acolhido. Aceno, insinuação, sinal, tudo isto quer dizer: *possibilidade*; esta, por sua vez, é uma possibilidade *própria, única*, que compete a cada homem em sua trilha

¹⁹⁷ “O homem fala por não suportar o silêncio da realidade nas realizações”. (LEÃO, *Aprendendo a Pensar II*, 2010, p. 24)

¹⁹⁸ “De fato, o que não tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência pode também não existir em ato. Portanto, o que tem potência para ser pode ser e também pode não ser: a mesma coisa tem a possibilidade de ser e de não ser” (*Metaph.*, Θ.8, 1050b10).

própria. Trata-se sempre de atentar para a *medida* (μέτρον) e para o *tempo oportuno* (καιρός) que se nos apresenta. Goethe nos faz pensar esta questão por meio das palavras de Mefistófeles:

Cada um só aprende o que pode aprender;
Mas aquele que agarra o instante,
Eis o homem prudente (*Fausto I*, vv. 2016-18)¹⁹⁹.

Nos versos, “Cada um” (Ein jeder) aponta para a singularidade que é cada homem. Como uma singularidade, como um próprio, como uma identidade, cada homem só pode aprender o que *pode* aprender, isto é, o que está *a seu alcance, a seu próprio alcance*, em conformidade com a sua *medida* (μέτρον). Como, porém, atentar para isto? Os versos de Goethe falam de “agarrar o instante” (den Augenblick ergreift). Tal instante diz o *tempo oportuno* (καιρός)²⁰⁰. Aquele que agarra o seu próprio instante, o seu próprio tempo, este é o *homem prudente* (der rechte Mann)!

Ouvindo e acolhendo um tal sinal (da possibilidade que lhe é própria), insistindo e persistindo nele, torna-se possível ao homem consumá-lo, inclusive como regresso à pátria. Ouvir, acolher, insistir, persistir e, assim, isto que é a força primordial da fala vir, ela própria, a falar, de maneira “feliz” e “meiga”. Aqui dá-se encontro, atadura, tensão primitivo-originária entre origem e homem, de modo que origem vem a ser (*é*) homem e homem vem a ser e (*é*) origem.

Ouçamos novamente a passagem do *Zaratustra*: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Quão feliz e meiga me fala a tua voz!”. Solidão se configura, aqui, como πάθος, como disposição ou pré-disposição para *ouvir*. Mas ouvir o quê? Ouvir solidão. Deve-se regressar à solidão, experienciá-la a tal ponto de *sê-la*. Ser todo solidão é a tarefa de *Zaratustra* e é também a tarefa que *Zaratustra* nos anuncia e para a qual ele nos convoca. É preciso, à medida que se regressa à solidão, *sê-la* e *tê-la* como *pátria*.

Novamente: não se trata de solidão em sentido de profunda introspecção ou isolamento social; antes, solidão como cultivo de uma identidade, de um próprio, o qual só pode ser

¹⁹⁹ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia. Primeira parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 194. Tradução modificada.

²⁰⁰ Uma questão fundamental sobre o significado de “καιρός” consiste em atentar para pelo menos duas dimensões de sua realização. Uma concerne ao aceno, ao sinal, à possibilidade que se nos mostra e que nos solicita uma atenção com vistas a fazer o que *precisa ser feito*; outra concerne a certa imposição, certa necessidade, certa impetuosidade do tempo que simplesmente nos sobrevém, nos atravessa, nos toma de tal modo, que dele não temos controle algum e, com isto, cabe-nos *acolhê-lo*. Há, portanto, o tempo oportuno que se nos apresenta com vistas a um fazer que libera uma identidade (com vistas a um futuro), como há o tempo oportuno cujo acontecer é a sua imponência súbita, para a qual olhamos como algo que sempre já passou.

cultivado e assumido por cada homem à sua própria maneira. O próprio ou a identidade de cada homem corresponde à sua própria experiência de solidão. Deixar-se conduzir por solidão de modo a ser *um* com solidão – isto, somente isto, vem a consumir a possibilidade própria a cada mortal. No caso em questão, o próprio a ou a identidade de Zaratustra só se faz à medida que Zaratustra, ao realizar a possibilidade que lhe é própria, vem a dizer a força essencial-originária de todas as coisas. Para tanto, isto é, para vir a se realizar de um tal modo, cumpre insistir e persistir nisto que é a gênese de seu dizer. De que modo Zaratustra exerce esse πάθος? De modo a mostrar, em tudo o que diz, a proveniência inaudita. Esta proveniência inaudita de todo dizer é referenciada por Zaratustra à solidão.

Quando lemos que *a solidão fala*, devemos compreender o significado próprio deste “falar”. O que é e em que consiste a fala da solidão? Solidão, sendo pátria, é origem, princípio – donde a necessidade de regresso ao princípio, para poder referenciar, de modo radicalmente filosófico, tudo o que provém deste princípio. A solidão fala à medida que, sendo a força principal, *já é fala* antes do falar propriamente humano. Como? Em sua dimensão antepredicativa, condição de todo falar predicativo. É necessário pensar o falar predicativo desde o falar antepredicativo, o qual não é fala alguma, mas a origem de toda fala. Quando se diz aqui que não é fala alguma, deve-se subentender: não é essa fala que articula fonema e grafema, mas é a condição de possibilidade de toda articulação fonemático-grafemática.

Tudo o que é fonema e grafema precisa já ser, *de algum modo*, tudo isso, não *como* tudo isso, mas como possibilidade originária que persiste e vem a se tornar tudo isso. Este “persistir” significa: acompanha o processo, continua a atuar no processo, por se tratar do princípio. Princípio não é começo; é, antes, o que possibilita qualquer começo, de modo a persistir no meio e no fim²⁰¹. Pois bem: referimo-nos a tal princípio como elemento antepredicativo. Sé é assim, então, quando do advento do elemento predicativo, o antepredicativo *continua* a acontecer em todo o processo, de tal maneira que, no caso da fala, toda articulação fonemático-grafemática é uma articulação do que *não é* nem fonema nem grafema. Todavia, este não-ser fonema-grafema não é o elemento que principia o fonema-grafema, mas é o que permite a sua continuação e persistência. O silêncio não é apenas o elemento *possibilitador* de toda

²⁰¹ “Começo não é princípio. Começo é alavanca. Remete-nos ao empuxo e arranque com que uma coisa começa. Enquanto princípio é origem. Remetemos à fonte donde uma coisa brota. O começo mal começou, e já está superado. Desaparece e fica para trás nas peripécias do processo de criar e produzir. O princípio ao contrário surge e se impõe ao longo de todo o processo, pois só alcança a plenitude no fim. Começo é o princípio em busca de realizar-se, fim é o princípio plenamente realizado como princípio”. (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *A História na Filosofia Grega*. In: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. 2010a, p. 22-23).

sonoridade; ele é também *constituidor*. O silêncio, assim, é mais essencial do que a própria sonoridade, porque é o que permite o surgimento e o ressurgimento de novas sonoridades.

Com a expressão “mais essencial”, é possível que algumas pessoas se sintam “tocadas”, até mesmo “apavoradas”, mas por não terem compreendido o significado mesmo da expressão. O *mais essencial* não diz o *mais importante*. Nada tem a ver com isso. O elemento mais essencial diz o que é a essência e que, sendo essência, é o que possibilita todas as coisas virem à luz. Essas coisas que vêm à luz mediante a essência são a própria essência em sua dinâmica de diferenciação. O dizer radical, porém, deve tornar visível esta essência como o elemento que é anterior – antepredicativo –, mas também como o que é epigonal – predicativo –, de maneira que anterior e epigonal venham à luz como *um*.

Sob uma tal perspectiva, a passagem do Zaratustra vai se tornando mais clara; vai se evidenciando mediante aquilo que diz e que não diz. Filosoficamente, é mais necessário tornar visível o que não é dito do que o que é dito. O que é dito é o mistério; o que não é dito é também o mistério. Mas este mistério é inesgotável e, por isto, “esgota-se” em toda fala, como também é inaudito e, por isto, é dito em toda fala. É preciso, portanto, ver, pensar e dizer o mistério inesgotável e inaudito²⁰². Nisto se constitui o pensamento. Nisto o mistério, ele próprio, *vem a falar*. Assim, impõe-se para nós um exercício de *escuta*. Escutando o mistério, ele vem a nos falar; sua voz nos falar de modo *feliz e meigo*. “Wie selig und zärtlich redet deine Stimme zu mir!” [Quão feliz e meiga me fala a tua voz!]. Mistério diz-se, no dizer de Zaratustra, *solidão*, que é *pátria*, à qual é preciso *regressar*.

O regresso à *pátria* (“Heimkehr”) configura o cume da reflexão, a qual só se faz cume tanto mais se regressa. Regressar é preciso. Em regressando, o homem se faz propriamente homem, à medida que consuma o elemento que lhe é mais próprio. Não poderá outro elemento ser mais próprio ao homem que não o pensamento. Neste caso, *o pensamento mais abissal* (“der abgründlicher Gedanke”). O pensamento mais abissal é todo pensamento que, regressando, encontra com o abismo e pensa o abismo desde o abismo. É o próprio abismo que aí nos convoca a pensar. É necessário, se se quer levar uma reflexão filosófica ao seu cume, tornar visível o invisível. Abismo é nada, é nulidade, é só e tão-só um movimento incessante desde nada para nada. Desde nada para nada, abismo, como fundamento sem fundo de tudo o que há, transforma-se em algo que não ele próprio. Como? À medida que ele é o elemento possibilitador e constituidor de toda criação. Não será a criação um movimento de convergência e divergência

²⁰² A palavra *mistério* vem do latim *mysterium*, que por sua vez vem do grego *μυστήριον*; no étimo de *μυστήριον* encontra-se o verbo *μύω* (fechar, estar fechado); de *μύω* resultou o latim *mutus*, donde a palavra portuguesa “mudo”.

em relação a este abismo? Antes de tudo, converge, pois se trata do próprio abismo vindo a ser algo que não ele próprio, isto é, um movimento de diferenciação que, enquanto tal, preserva a mesmidade do elemento principiador. Por outro lado, diverge, pois todo movimento de diferenciação, ao se configurar como transformação, vai de encontro ao seu elemento anterior.

Convergindo, diverge; divergindo, converge – isto nos ensina Heráclito: O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”²⁰³. É preciso ver a harmonia de contrários e o que a sua relação de contrariedade nos revela. Contrariando-se, os polos se reúnem e vêm a convergir, porquanto correspondem ao λόγος, isto é, ao princípio de todas as coisas. Todas as coisas, advindo deste λόγος, harmonizam-se com ele, à medida que exprimem o próprio λόγος em sua dinâmica de realização. Para pensar a convergência na e da divergência dos contrários, faz-se necessário remeter ao seu princípio reunidor, o qual constitui uma unidade donde toda multiplicidade vem a ser possível: ἐν πάντα (tudo é um).

O pensamento mais abissal se impõe, aqui e agora, à medida que evocamos o seu princípio abissal de tudo o que é e se realiza. Ver isto é fundamental; tornar isto possível é fundamental. *O próprio ver não é – ver abismos?* Pensar o conteúdo desta sentença implica pensar o seu princípio. Conquanto abismo não seja visível do ponto de vista da visão física dos olhos, das pálpebras²⁰⁴, é necessário torná-lo visível por meio do *pensamento* e da *palavra*.

Palavra é elemento que torna visível o invisível; que diz o inaudito; que mostra o ocultado. Ver abismos é poder ver, em todo o âmbito predicativo, a dimensão antepredicativa. Esta dimensão originária de anterioridade não é algo a força que permite um começo como uma causa impulsionadora que *fica para trás*. Trata-se de uma anterioridade sempre vigente em tudo o que vem a ser como e enquanto vem a ser e deixa de ser. Uma tal anterioridade já sempre se deu, já sempre aconteceu e, justamente por isto, já está sempre acontecendo e por acontecer. É o vigor de abismo em cada átimo de superabundância e preenchimento.

Toda a dimensão visível é, assim, uma dimensão *superficial*²⁰⁵ deste abismo invisível, de modo que o dizer, para ser radicalmente filosófico, necessita, em tudo o que diz, referenciar

²⁰³ Fr. 8DK.

²⁰⁴ Do ponto de vista da unidade e da totalidade do real, poder-se-ia dizer que “abismo” coincide também com as coisas visíveis e do âmbito físico e, com isto, tornar-se-ia possível “ver” abismo sob a ótica fisiológica dos olhos. Todavia, deve-se pensar “abismo” correspondendo àquilo que Nietzsche compreende por “vontade de poder”. Ora, vontade de poder, embora se manifeste fisicamente, não é, *essencialmente*, uma força física. Antes, é o princípio a partir do qual toda manifestação físico-fisiológica vem a se consumir.

²⁰⁵ Deve-se atentar para a relação de contrários complementares, em que o abismo invisível diz “fundo” e tudo o que dele provém diz “superfície”. O “superficial”, provindo de abismo, exprime uma congenitura de si mesmo com o “abissal”. Sob esta perspectiva, todo ver, sendo ver abismo, é, simultaneamente, um ver a superfície de tal abismo. Ao comentar a sentença de *Da visão e do enigma* sobre o “ver” como “ver abismo” – sentença que tem percorrido o nosso texto –, diz-nos Gilvan Fogel: “Ver”, aqui, está falando de um mostrar-se ou de um revelar-se que se faz ao longo de um caminho, isto é, percorrendo, fazendo ou abrindo o caminho, que é o próprio ver ou

a sua proveniência inaudita e invisível. É o sentido das palavras de Heráclito: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível.²⁰⁶”. O essencial, na sentença em questão, é a própria força sem a qual não se pode dizer o que se disse, pois, ao dizer o invisível, só se pode fazê-lo desde o próprio invisível.

Poder-se-ia questionar como a harmonia invisível é mais forte do que a visível, já que ela é invisível e, assim, é preciso dizê-la sem vê-la. Contudo, o invisível vem a tornar-se visível mediante o pensamento, o qual não pode se deter tão-só na esfera do que é meramente visível. Faz parte da dinâmica do pensamento *ver, pensar e dizer* o que é *invisível, impensável e indizível*. É por meio do pensamento que a força primordial do todo vem a se mostrar, porque o pensamento não pensa outra “coisa” que não esta força primordial. Donde Zaratustra utilizar a expressão “o pensamento mais abissal”, para poder se referir ao pensamento originário que pensa a esfera originária. Tal pensamento, sendo abissal, aliás, sendo *o mais abissal*, consiste em poder ver, pensar e dizer abismo, que é a sua condição primordial.

Ver, pensar e dizer abismo – isto constitui a tarefa do filósofo, a qual, por sua vez, jamais se esgota, visto que este abismo, sendo princípio, configura-se também como inesgotável. Mas é preciso fazer deste princípio inesgotável a fonte de toda retomada do pensamento. Sim, retomar é preciso, regressar é preciso, para que o elemento retomado, ao qual regressamos, possa se fazer ver de modo sempre inaugural. Todo movimento de inauguração do pensamento requer uma *imersão* no elemento possibilitador sem o qual o pensamento não se realiza. Inserir-se neste elemento é o único modo possível de se falar *desde* um tal elemento. Isto significa, dito de outra maneira: é necessário, a fim de que o pensamento venha a se consumir e, com isto, seja levado ao seu cume, ver, pensar e dizer abismo desde abismo – o que implica uma inserção em abismo. Deixar-se conduzir por abismo é, pois, o único modo de pensar abissalmente. *O próprio pensar não é – pensar abismos?*

Ao pensarmos abismo desde abismo, nossa tarefa consiste insistir e persistir em abismo, para que esta sintonia seja preservada e intensificada. Este modo de preservar e intensificar caracteriza uma constante retomada de abismo, não como mera retomada com vistas a uma mera repetição; antes, como um retomar que, em retomando, inaugura uma fala, isto é, evoca sempre o mesmo à medida que este se diferencia de si a cada instante e, diferenciando-se de si mesmo, vem a se diferenciar no dizer. Tal movimento constitui o próprio movimento do *mesmo* compreendido como *vontade de poder* em seu *eterno retorno*. É necessário, pois, poder ver,

fazer-se visível. No caso, trata-se do mostrar-se ou revelar-se da vida em toda a sua *abissal evidência*. A evidência do abismo se dá quando este se faz toda superfície” (FOGEL, 2010, op. cit., p. 75).

²⁰⁶ Fr. 54DK.

pensar e dizer isto a que chamamos de vontade de poder em sua dinâmica de repetição e diferença. Caso contrário, isto é, se permanecermos sempre e tão-só na repetição, sequer compreendemos o real significado da expressão vontade de poder. Isto significa que não basta ler o que Nietzsche diz, nem tampouco o que um amontoado de especialistas diz sobre o que Nietzsche diz. O exercício mais radicalmente essencial está em *pensar* o que Nietzsche diz²⁰⁷. Para, pensar o que Nietzsche diz significa se colocar a serviço do princípio possibilitador de todo dizer, não apenas de Nietzsche. Colocar-se a serviço deste princípio implica pensar o que um pensador pensou com tudo o que ele diz e não diz. Assim, ao lermos a expressão “vontade de poder”, é necessário a lermos à medida que a pensamos.

II.5. Unidade entre ser, vir a ser e linguagem: *O regresso (Zaratustra)*

Pensar é deixar-se conduzir pelo princípio. No caso em questão, pela própria vontade de poder manifesta como e a partir do pensamento. Nisto compreendemos a mesmidade deste princípio diferenciando-se por meio de nós mesmos. Trata-se, ainda, deste princípio, designado de vontade de poder, vindo a ser palavra. Necessária e decisiva é a compreensão de vontade de poder sob a ótica de ser e vir a ser²⁰⁸. É no instante da palavra que ser e vir a ser atravessa o homem, de modo que toda articulação humana não é senão uma articulação desta tensão entre ser e vir a ser. Tal é o que nos mostra Zaratustra ainda no discurso *O regresso*. Antes que tratemos da passagem que nos mostra isso de modo mais decisivo, cabe-nos regressar a algumas sentenças anteriores, preparatórias. Para uma compreensão de ser e vir a ser em sua dinâmica de eclosão como e a partir da palavra.

Já vimos que no contexto do discurso *O regresso* a palavra “solidão” nos diz “pátria”, que é, tal como procuramos desenvolvemos, princípio, ao qual se deve regressar para se poder propriamente pensar. É isto, pois, que constitui a origem de toda fala, e este falar não é apenas no sentido de fonema e grafema, pelo que não é tão-só no sentido predicativo; antes, o falar de solidão corresponde a um *πάθος*, a um silêncio, o qual, por seu turno, configura-se como elemento antepredicativo – condição donde toda esfera predicativa vem a se articular. Regressando a esta condição e reconhecendo-a como a pátria, como a morada própria do

²⁰⁷ Atentando ao exercício do pensamento como o exercício precípua da filosofia, diz-nos Heidegger, na mesma direção do que aqui articulamos: “Jamais erudição alguma descobrirá o que significa esta manifestação do real como vontade. Tal manifestação só se deixa perscrutar no pensamento; aí ela é honrada como aquilo que é realmente a se pensar em toda a sua dignidade de pergunta e assim se resguardar como pensado na recordação – no coração do pensamento”. *Ibid.*, 99.

²⁰⁸ Este tema foi tratado já ao início desta parte, seção II.1, e veio sendo aprofundado ao longo de nosso percurso. Cumpre-nos, porém, sempre aprofundar o conteúdo em questão (que é sempre o *mesmo*), de maneira a evidenciá-lo *diferentemente* do que já foi dito.

homem, torna-se possível *escutá-la*, e ela, como e enquanto solidão, atravessa o homem e para ele fala de modo “feliz” e “meigo”. De sorte que este acontecimento, a saber, o de solidão vir a falar, só pode se dar à medida que o homem escuta uma tal fala, a qual *não é fala alguma* no sentido fonemático-grafemático, mas é a origem mesma disto que é fonema e grafema.

Logo após Zaratustra anunciar que solidão vem a falar para ele, complementa, noutra sentença, com as seguintes palavras: “Não nos interrogamos um ao outro, não nos lastimamos em um ao outro, passamos juntos, abertamente, através de portas abertas”. Ser um com solidão, isto é, com a pátria, com o princípio, implica um vigor de união tamanho, que não há “interrogações” e “lástimas” de um para com o outro. Para tanto, isto é, para que o vigor desta união se manifeste, é necessário regressar, constantemente regressar, pois só neste regresso se dá encontro, união, atadura. Aí dá-se, pois, a plenitude do homem, pela razão de encontrar-se com a sua morada própria, com o seu lar próprio, com a força que o gera e permanece gerando-o, à medida que é princípio constitutivo de tudo e vigente em tudo. Nisto se dá “abertura”, a qual se apresenta tanto no homem como na solidão, os quais são *um*.

Mas que abertura é essa? Diz a passagem: “... wir gehen offen mit einander durch offne Thüren“ [...passamos juntos, abertamente, através de portas abertas]. Passar *abertamente* (“offen”) *através de portas abertas* (“durch offne Thüren”) – é o modo como Zaratustra formula a união entre ele próprio e a solidão. O “abertamente” indica o deixar-se conduzir desde uma abertura; é, pois, um modo de atentar para uma tal abertura e, assim, ser tomado e atravessado por um *πάθος* – o *πάθος* do modo de ser e de se realizar a partir de abertura. Abertura, aqui, diz uma disposição ou pré-disposição ao *regresso*. Em regressando, constitui-se uma tal abertura para o homem. O regressar já é, na verdade, um movimento que só se dá desde essa abertura. Quanto mais o homem regressa, tanto mais ele se abre. Este abrir-se implicar um abrir-se para escutar e obedecer a um modo possível de vir a ser. Abrir-se é atentar para a possibilidade própria de fazer-se homem à medida que se regressa.

Em estando sendo e estando numa tal abertura, o homem vem a corresponder à sua gênese, que é e que vem a ser também abertura. Esta *coincidência* de abertura implica uma *convergência* do homem para com a sua gênese. Coincidindo e convergindo para com a sua gênese, o homem, junto com esta gênese, *passa abertamente através de portas abertas*. Que portas são essas? Trata-se das portas da eternidade²⁰⁹, que são as portas da pátria humana. Passar por tais portas implica, desde uma abertura, vir a ser *um* com a pátria. “Portas abertas” não são algo de distinto de Zaratustra e de solidão. É preciso compreender a unidade entre estes três

²⁰⁹ Cf. Zaratustra, terceira parte, *Da visão e do enigma*.

elementos: solidão, Zaratustra, portas abertas. Esta unidade se deixa ver mediante a expressão “abertamente” (*offnen*), correspondendo a Zaratustra e à solidão, e “portas abertas” (*offne Thüren*), pelas quais Zaratustra, solitariamente, isto é, junto com solidão, vem a passar e a atravessar. Tudo aí vem a se constituir e a ser desde e como abertura, de modo que é esta abertura o elemento *entre* ambos e que é *reunidor* de ambos.

Abertamente, vida e homem passam através de portas abertas, as quais só se abrem desde as aberturas constitutivas de vida e homem. A unidade de uma tal abertura só se deixa ver à medida que se experiencia a abertura como abertura. É necessário, assim, ser abertura, para se poder compreender abertura. Pensar esta abertura implica já estar sob o seu vigor. Mas afinal, de que tipo de abertura se está a falar? De que modo se dá esta experiência?

A experiência de abertura só pode acontecer na própria abertura. Desde abertura, o homem, experienciando-a como tal, pode vir a falar. Por isto não cabe falar *sobre* abertura, senão *a partir de* abertura. Falar desde dentro daquilo sobre o que se fala é o que caracteriza o pensamento filosófico. Isto implica, pois, uma *inserção* na “coisa”, sem a qual todo falar se torna um tagarelar e um repetir palavras sem a experiência que é própria à fala filosófica.

Zaratustra fala sobre abertura desde e como abertura. Falando assim, convoca-nos a uma tal abertura própria ao pensamento. À pergunta relativamente a como se dá esta experiência de abertura, respondemos de conformidade com o próprio discurso de Zaratustra em questão: dá-se à medida que se regressa à pátria, o que quer dizer: dá-se na retomada do princípio de tudo o que há. Este princípio se faz visível mediante a palavra “solidão” (*Einsamkeit*), porquanto evoca uma experiência própria, muito própria, de cada homem. Regressar à pátria consiste em um empenho tal, que só cabe a cada homem em seu modo de se ser e de se destinar como um próprio, uma identidade. Percorrendo o seu próprio caminho, isto é, a sua própria solidão, o homem o faz regressando. Regressar é remeter a uma dimensão anterior. Mas esta anterioridade não é como uma causa que promove um efeito; é, antes, o princípio de todas as coisas, o qual, enquanto princípio, atravessa início, meio e fim de todo acontecimento. Pelo que regressar implica também resgatar e, assim, recordar o princípio condutor e realizador de todo acontecer. Ver este princípio é o que caracteriza a experiência de abertura de que fala Zaratustra.

Vimos, solidão diz o modo próprio de constituição do pensamento. Mas é preciso compreender solidão como vida; não como um aspecto, como uma parte ou mesmo como um elemento que é acrescentado à vida, mas tão-só e simplesmente como vida. Vida é, portanto, solidão, e é por isto que o regresso à pátria consiste em um regresso à solidão. Sob este aspecto, solidão diz vida compreendida em sentido originário. Ora, uma fala, para ser originária, precisa partir de vida e, assim, falar vida. E visto que vida é solidão, este falar precisa, desde solidão,

falar solidão. É esta atividade a que Zaratustra se propõe e, por isto, falando desde solidão, ressoam as seguintes palavras: “...juntos passamos, abertamente, através de portas abertas”. Este “juntos” (“mit einander”) é fundamental para a compreensão da unidade entre vida e homem. O dizer originário, articulando-se desde origem, só pode dizer origem. Trata-se de um exercício de tornar-se *um* com origem, o que significa também dizer: um exercício de reunião de um com outro, de outro com um. A própria expressão “mit einander”, que traduz “juntos”, ao pé da letra diz *um* (“ein”) *com* (“mit”) *outro* (“ander”). Esta complicação de um com outro e outro com um só se explica na própria experiência de uma *tensão unitária*.

Esta tensão unitária é entre vida e homem, mas vida – o que quer dizer isto? Vida é o vigor de ser e vir a ser transpostos em palavra, isto é, transpostos no homem e pelo homem em correspondência com tudo o que é e vem a ser. Isto se deixa ver a partir do desdobramento do discurso *O regresso*, quando as seguintes palavras são proferidas por Zaratustra: “Abrem-se aqui para mim as palavras e tempos de palavras de todo o ser: todo o ser quer aqui vir a ser palavra, todo o vir a ser quer comigo aprender a falar”. Na experiência de abertura em conjunto, a qual só pode se dar tornando-se *um* com vida, tudo vem a ser desde e como uma tal abertura no homem. Por isto o início da sentença em questão evoca o abrir-se das palavras. O que significa este abrir-se das palavras?

Quando lemos “palavra” (*Wort*), devemos escutar e, assim, compreender o seu sentido originário de modo tal que ele possa nos dizer “λόγος”. Λόγος é a força possibilitadora e realizadora do homem enquanto tal. É a possibilidade, mas também a própria realidade do homem. Este λόγος, assim, não diz apenas palavra no sentido fonemático-grafemático, mas sobretudo o elemento a partir do qual todo fonema e grafema se articulam. Sob uma tal perspectiva, antes de palavra ser fonema e grafema, já deve ser compreendida como palavra em sua dimensão originária e essencial. Palavra, aqui, designa o silêncio desde o qual todo som pode ser proferido, toda letra pode ser escrita. Faz referência, pois, a um elemento primordial que se manifesta como πάθος, isto é, como disposição com vistas a toda articulação fonemática e ou grafemática. O essencial, porém, consiste em poder ver fonema e grafema a partir de sua possibilidade originária de realização. Donde a compreensão de “palavra” apenas como fonema e grafema vir a ser mostrar precária, carente, pobre. E ela é precária, carente, pobre porque não torna visível a sua origem, o seu princípio. Mas esta tarefa de tornar o princípio visível é própria da filosofia, e é justamente por isto que requer um regresso e uma constante retomada do regresso.

Regressar, porquanto exprime um movimento de conduzir-se e reconduzir-se à pátria, ao lugar próprio, à morada própria do homem, consiste em regressar ao princípio gerador do

elemento que realiza o homem enquanto tal: o λόγος, a palavra, a linguagem. Este princípio é, ele próprio, o λόγος, a palavra, a linguagem, em sua infinitude originária e a partir da qual toda finitude vem a se constituir.

Compreendida como λόγος, a palavra se deixa ver como uma transformação deste λόγος em linguagem humana. É este o sentido das palavras de Zaratustra, quando diz que “todo ser quer aqui vir a ser palavra” (*alles Sein will hier Wort werden*). O ser “querer” vir a ser palavra – isto significa: em toda articulação da palavra, articula-se o seu princípio: o ser. Não pode a palavra articular nada além deste princípio, pois este é a condição donde tudo provém, na qual tudo se realiza e para onde tudo retorna. Sendo o princípio o ser, como pode o ser *querer* vir a ser palavra? O que significa este querer?

Querer, quando referido ao ser, não designa uma consciência, uma autonomia ou uma ação pré-determinada, tal como quando dizemos que queremos fazer algo. É preciso compreender o querer do ser como o elemento que nos possibilita querer. É somente porque o ser quer, que nós também podemos querer. Mas então, o que significa um tal querer do ser? Antes de tudo, não há o querer do ser no sentido de haver “o ser”, de um lado, e “o querer”, de outro; ser é querer. Trata-se, porém, de um querer originário, o qual é força geradora, realizadora de todas as coisas. *Todo o ser quer* (*alles Sein will*), diz Zaratustra. A expressão evoca o ser em sua totalidade. É a totalidade do ser, enquanto princípio, que quer. A compreensão do ser em sua totalidade como e enquanto força querente é anunciada por Zaratustra a fim de que, nesse anúncio, torne-se possível uma nova compreensão de ser e de querer e, por conseguinte, de homem. Expliquemos.

Habitualmente, referimo-nos ao “querer” correspondendo a uma substância, a uma coisa (*res*), a um eu, a um sujeito que quer. A partir dessa referência, *isso* que quer aparece como *causa* de um *efeito* a que chamamos de *querer*. Assim, na formulação “eu quero”, o “eu” é sujeito do predicado “quero”. É precisamente essa relação sujeito-predicado que pode nos levar a compreender equivocadamente a passagem em questão do *Zaratustra*.

O ser não é sujeito (*causa*) do predicado querer (*efeito*), mas o ser, ele mesmo, é querer. De igual modo, o homem não é sujeito (*causa*) do predicado querer (*efeito*), mas ele próprio é querer, e o é desde o ser. A fala de Zaratustra expressa tal unidade do querer mediante a unidade entre *ser* e *palavra*.

Pensar radical e essencialmente a palavra implica pensá-la desde o ser de sua realização. Como? À medida que se compreende a palavra como articulação do ser. Mas de que tipo de articulação estamos a falar? Decerto não se trata de compreender a palavra como o que articula, de um lado, e o ser, como o articulado, de outro. Não haveremos de compreender a unidade

originária entre ser e palavra se não viermos, também nós, a pensar desde a origem. Ora, o pensar originário precisa se deixar conduzir por sua origem, para que, consumando-se, não venha a pensar outra coisa senão origem. Para que possamos pensar a palavra como este acontecimento de origem, faz-se necessário pensá-la *já em sua origem*. Pensar a palavra em sua origem não consiste em pensá-la a partir de um elemento “distante”, como algo que deu origem e ficou para trás. Esta origem de que falamos é e está aqui e agora como o elemento que nos possibilita e que realiza todo o nosso pensar. Ao mesmo tempo, tal origem se encontra sempre *distante em sua proximidade*, à medida dela esquecemos – daí a necessidade de a ela regressarmos. O pensar consiste, assim, em um regresso que, como tal, traz à presença o ausente, traz à proximidade o distante²¹⁰.

É também sob esta perspectiva que devemos pensar as palavras de Zaratustra. Não poderemos pensar originariamente tais palavras se não nos propusermos ao exercício de trazer à presença, *hic et nunc*, ser e palavra. Não nos é suficiente repetirmos as palavras de Zaratustra; não basta as transcrevermos noutras palavras; tampouco haveremos de compreendê-las mediante explicações de eruditos e especialistas. Se não viermos a pensar a palavra desde o ser, trazendo-os à presença em nosso próprio percurso de pensamento, nosso exercício poderá se caracterizar como qualquer outro que não o de pensar filosoficamente. Pensemos a questão, pois. Só e tão-só filosoficamente.

“Todo o ser quer aqui vir a ser palavra”: fundamental e decisivo é o “aqui” (hier). De imediato, “aqui” não indica “localização”; indica, antes uma *disposição*, um *πάθος*. Neste *πάθος* e somente nele manifesta-se o ser em seu vier a ser palavra e, neste instante, ser e palavra fazem-se visíveis enquanto tais, isto é, em sua esfera originária. Se recapitularmos atentamente, veremos que “aqui” faz referência ao encontro, à tensão entre a solidão e Zaratustra. Solidão, por sua vez, que é pátria, morada própria do homem e, portanto, é princípio ao qual o homem deve regressar, se quiser se realizar no lugar que lhe é mais próprio, mais essencial, mais originário. Diz o início da sentença que estamos a interpretar: “Abrem-se aqui para mim as palavras e templos de palavras de todo o ser”. [Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf].

O verbo da passagem é o que deve agora nos guiar. Trata-se do verbo *abrir-se*: *aufspringen* – verbo que é constituído pela preposição “auf”, indicando direção ascendente, para cima, + “springen”, que significa saltar, pular. “Aufspringen” é tanto “abrir-se” quanto

²¹⁰ Tal é o sentido das palavras de Heidegger em sua obra intitulada *Gelassenheit*: “Das Denken wäre dann das In-die-Nähe-kommen zum Fernen [O pensar seria, pois, o chegar-à-proximidade do distante] (HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Stuttgart: Neske, 1982, p. 45). Tradução nossa.

“sobressaltar”. Indica um movimento abrupto, repentino, súbito. Quando as palavras do ser se abrem para Zaratustra, sobressaltam-no, isto é, atravessam-no, de modo que nesse salto, nesse sobressalto, as palavras do ser vêm a ser as palavras de Zaratustra. Salto e sobressalto, que dizem um abrir-se, referem-se ao modo como o indizível vem a ser dizível; como a dimensão antepredicativa vem a ser predicativa; como o ser vem a ser palavra humana e, assim, também homem.

A passagem se refere às *palavras do ser* (Seins Worte). O essencial aqui está em poder compreender estas “palavras” em sua dimensão originária, a qual é a dimensão do ser. Palavra, compreendida como fonema e grafema, *já é* palavra antes mesmo de vir a ser uma articulação fonemático-grafemática. Como? Na medida em que toda realização humana provém de um elemento não humano. Para que o homem possa se constituir como tal, um elemento que não ele próprio já sempre se antecipou, já sempre aconteceu, se sorte que é neste encontro e nesta tensão entre o “já ser” e o “vier a ser” que as coisas se realizam. Todo vir a ser consome a sua possibilidade originária de poder vir a ser. Sem esta possibilidade originária, nada absolutamente nada pode vir a ser. Assim, compreender o originário sentido de “palavra” implica regressar à sua dimensão originária. Esta dimensão é, pois, a que concerne ao ser, de maneira que as palavras humanas articulam as palavras do ser. O essencial e mais difícil de se compreender aqui é o seguinte: como poder a palavra se configurar como palavra se não se articula em fonema e em grafema, isto é, se não é *palavra humana*?

Novamente: é necessário, para compreender a palavra humana, pensar o elemento não humano que possibilita e realiza o humano. Sem tal elemento, tudo vem a ser pensado sob a ótica de sujeito (causa) e predicado (efeito). A diluição de sujeito e predicado, de causa e efeito, é o único modo possível de se compreender o homem como homem, o princípio como princípio, o ser como ser, a palavra como palavra. *Pensar a palavra como palavra desde a palavra* – esta é a tarefa que aqui se nos impõe.

O abrir-se e entreabrir-se, o saltar e sobressaltar das palavras do ser, é necessário pensar isto *aqui*. Dissemos, este aqui não designa localidade, no sentido de um lugar específico; *aqui* diz a *hora* e o *lugar de origem*, isto é, o instante súbito de um πάθος, de uma afecção. Não de uma mera afecção, mas de uma afecção que *se percebe como tal*. Que isto significa? Significa que aqui a afecção se dá conta de sua força geradora, faz jus a esta força e, assim, comemora este acontecimento de unidade de tensão entre ser e homem. Dando-se conta desta unidade de tensão entre ele próprio e o ser, o homem quer tornar-se *um* com o ser, de modo que articula o ser em palavras e torna visível esta articulação remetendo à gênese desta atividade, gênese que

é evidenciada por Zaratustra a partir da expressão “palavras do ser”. O genitivo aqui possui dois sentidos: a palavra é *do* ser porquanto *advém* do ser; a palavra é *do* ser porquanto *articula* o ser.

No instante súbito em que o homem percebe este acontecimento, palavra, que é originariamente do ser, já veio a ser palavra do homem, não no sentido de uma propriedade de sua subjetividade; antes, no sentido de que, por um lado, a palavra se apropria do homem, por outro, o homem se apropria da palavra. É que o homem, porque não é sujeito ativo, também não é um vivente passivo, que só recepciona o envio do ser. O homem se constitui à medida que consoma a sua possibilidade sempre já antecipada – e não pré-determinada – pelo ser. É necessário vir a consumir a possibilidade que lhe é própria de um modo próprio. Isto implica uma consanguinidade, um copertencimento, uma coparticipação do homem com o ser, do ser com o homem.

O dizer poético-filosófico, para ser radical e essencialmente poético-filosófico, deve tornar visível esta harmonia de tensão. Zaratustra não faz outra coisa senão isto. Ao evocar as “palavras do ser”, está a fazer referência às suas próprias palavras, as quais só podem ser compreendidas se também viermos a pensar como palavras do ser que nos possibilitam, aqui e agora, falar/escrever. Como poderemos nós compreender as palavras de Zaratustra, se não as pensarmos desde a origem a que o próprio Zaratustra faz referência?

A necessidade de pensarmos sobre o que um pensador pensou deve se dar a partir do que ele veio a pensar. O elemento a partir do qual um pensador pensa é o elemento sem o qual não podemos pensar. Donde a necessidade de regressarmos sempre, em nosso percurso, à pátria, isto é, ao elemento essencial, ao lugar próprio, à morada própria do homem. Esta pátria, a qual é solidão que *fala*, vem a se nos revelar como o *ser*, o qual também fala e, em falando, solicita-nos um exercício de *escuta*. Fundamental, portanto, é escutarmos as palavras do ser, possibilidade originária de todas as nossas palavras e, assim, de toda a constituição humana.

Também para nós devem, aqui, abrir-se *as palavras e templos de palavras de todo o ser*. “Todo o ser”, isto é, o ser em sua totalidade – como e enquanto princípio – precisa ser pensado como tal. Não pensar o ser em sua totalidade implica não estar em sintonia e correspondência com a suprema esfera de anterioridade, condição de toda e qualquer constituição e realização humanas. Por isto, a saber, por esta vigência de anterioridade do ser, não podemos pensá-lo como objeto, como coisa, como algo referenciável físico, visível, sensivelmente²¹¹.

O *abrir-se* e *sobressaltar* (aufspringen) das palavras do ser dizem *abertura* e *sobressalto*. De que com vistas ao que? Do ser com vistas ao homem. Trata-se da abertura da

²¹¹ “O ser jamais o captamos como objeto, como coisa ou ente. Pois o ser somente vem à fala no momento do toque da disposição da espera do inesperado, portanto na abertura do pensar” (HARADA, 2009, op. cit., p. 195).

esfera ilimitada para a esfera limitada, bem como do sobressalto de uma esfera para outra. Este sobressalto não nos permite pensar um “momento”, um ponto a partir do qual uma esfera “deixa de ser” ela mesma para “vir a ser” outra. Sobressalto é justamente a subtaneidade instantânea da tensão entre ambas as esferas – infinita e finita, ilimitada e limitada, antepredicativa e predicativa. Não cabe perguntar onde, quando, em que momento, em que ponto... Aqui, a única pergunta possível é a de *como*. Como se dá? Dá-se tão-só e simplesmente como e a partir de uma tensão, de uma harmonia de tensão, a qual, por seu turno, já sempre aconteceu, está acontecendo e virá a acontecer de conformidade com a sua dinâmica *subitânea, instantânea e cíclica*, dinâmica de acordo com a qual *tudo é um* – é preciso escutar, novamente e sempre, as palavras de Heráclito. Que tudo seja um, isto significa, no dizer de Zaratustra, que todas as palavras humanas sejam uma manifestação das palavras do ser²¹².

O problema, como podemos perceber, está em pensar o *ser* em seu *vir a ser*. As palavras do ser, à medida que já se manifestam sempre como *πάθος* e atravessam o homem, caracterizam o vir a ser do ser no e a partir do homem. Por isto, diz Zaratustra, num jogo lapidar e vigoroso de palavras²¹³: “...alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen” [... todo o ser quer aqui vir a ser palavra. Todo o vir a ser quer comigo aprender a falar.]²¹⁴. Ser (Sein) só pode se consumir como e a partir do vir a ser (Werden), de modo que é o vir a ser do ser que possibilita o encontro, a tensão, a harmonia de tensão entre princípio e homem.

Nessa segunda referência à “palavra”, temos outro sentido. Antes, foram anunciadas as “palavras do ser”; agora, diz Zaratustra, “todo o ser quer aqui vir a ser palavra”. Mas como? O próprio ser não já é palavra? É que agora o sentido de “palavra” evoca uma esfera predicativa, ao passo que antes estava sendo compreendida como princípio e, portanto, em sua esfera antepredicativa.

²¹² Tal como aqui, em nossa interpretação, evidencia-se uma convergência entre o pensamento de Heráclito e o de Nietzsche, os quais pensam a unidade originária do real, poder-se-ia também articular esta unidade com referência ao pensamento de Parmênides, para quem “pensar e ser são o mesmo”. Em ambos os casos, o que está em questão é a unidade originária entre o princípio e o homem, de maneira que o exercício humano do pensamento converge para o seu princípio de modo tal, que vem a se diferenciar preservando a mesmidade da qual é congênito. Abordaremos esta questão referente a Parmênides mais adiante, no item II.5.1.

²¹³ Observe-se a unidade entre “ser” e “vir a ser” no jogo de palavras, evidenciada pelo “ser” (Sein) que quer (will) “vir a ser” (werden); em seguida, o “vir a ser” (Werden), substantivado, para corroborar a unidade com o substantivo “ser” (Sein); ademais, deve-se atentar para a rima que envolve a sentença (“werden”..., “lernen”). Todos estes elementos compõem, assim, um jogo de palavras que não é *mero* jogo, mas um modo expressivo de se trazer à luz *forma* e *conteúdo* em uma unidade linguística que exprime *mesmidade* e *diferença* em correspondência com a sua gênese ontológica.

²¹⁴ Tal como apontado na nota anterior, a passagem possui uma rima no original. Uma possível tradução para o português em rima poderia ser a seguinte: “... todo o ser quer aqui palavra se tornar, todo o vir a ser quer comigo aprender a falar”. Conquanto o “tornar-se” corresponda, de algum modo, ao “vir a ser”, este último parece traduzir melhor o substantivo “Werden” na passagem em questão, pois se relaciona intimamente com o substantivo “Sein” (ser) – o que em nossa língua portuguesa permite uma visualização aproximativa muito mais interessante dos substantivos em questão: *ser* e *vir a ser*.

Quando lemos que “todo o ser” quer “vir a ser palavra”, devemos remeter esta fala à sentença que a precede, a saber, a de que “abem-se aqui as palavras e templos de palavras de todo o ser”; uma referindo-se às palavras do ser; outra, ao ser em seu vir a ser palavra. O que esta diferença nos diz? Ela diz uma *diferença essencial* da unidade entre esfera antepredicativa e predicativa. Toda unidade pressupõe e contém elementos a partir dos quais e com os quais a própria unidade é constituída. No caso em questão, temos a unidade da palavra, a qual ora se faz ver em sua dimensão originária, ora se faz ver em sua dimensão epigonal. O vir à luz da palavra como fonema e grafema corresponde a um elemento mais essencial. Este elemento mais essencial não é o homem como o articulador de palavras, mas a *essência* do homem, sem a qual ele não se constitui propriamente como tal. Esta essência, na passagem, é o *ser*, mas também pode e deve ser compreendida como o *vir a ser* que, como tal, é a *vontade de poder*. Mas quando se fala “vontade de poder”, parece que *a coisa fica fácil de se compreender*, por se tratar de um conceito que diz tudo. E é justamente por dizer tudo que acaba, por vezes, não dizendo nada. É necessário *pensar* a vontade de poder, e esta exigência requer que a pensemos para além de um mero *conceito*. Um conceito é somente uma síntese²¹⁵, um resultado de um processo mais essencial e originário.

O conceito de vontade poder é, pois, uma síntese. Sendo síntese, o é da totalidade real, isto é, da totalidade da vida. Para além do conceito, é preciso pensar a vida. Isto se configura como uma tarefa própria a cada homem em sua possibilidade de pensar. Pelo fato de vontade de poder dizer *o todo de tudo o que há*, diz também o *ser*. Como compreender a vontade de poder correspondendo ao ser senão pensando a partir de tudo o que Nietzsche diz e não diz do referido conceito? É que tudo o que é dito não dito é a vida em sua totalidade. Por isto, vida em sua totalidade, aqui e agora, também vem a se fazer necessidade de pensamento. Pensemos, pois.

“Ser”, no dizer de Zarathustra, refere-se a uma força geradora que já carrega e traz consigo todo sentido em sua dimensão originária. Trata-se do sentido vindo a ser sentido desde e como ser no homem. O que cria, afinal? O criar cria, e isto também quer dizer: este acontecimento originário de união e tensão entre ser e homem é o que aí vem a criar. Regressemos, mais uma vez, à passagem do discurso *O regresso*.

²¹⁵ Esta síntese é uma “apreensão” unitária que “agarra” o que é múltiplice. Tomemos por referência a palavra alemã para “conceito”, que se diz “Begriff”, e deriva do verbo “greifen” (agarrar). O verbo equivalente de “Begriff” (conceito) é “begreifen” (compreender, apreender). Do ponto de vista filosófico, o que nos diz uma apreensão conceitual? Diz-nos um “agarrar”, isto é, um apreender a unidade-totalidade do real por meio de uma síntese que abarque a sua multiplicidade.

Diz a passagem: “Abrem-se aqui para mim as palavras e templos de palavras de todo o ser: todo o ser quer aqui vir a ser palavra, todo o vir a ser quer aqui comigo aprender a falar”. Vimos que a “abertura” que aí se manifesta é a abertura das palavras, é o desabrochar das palavras em sua dimensão silenciosa e antepredicativa. É assim porque tais palavras são palavras do ser, provêm do ser. Mas as palavras do ser não são estas palavras enquanto conjunto de fonemas e grafemas; são as palavras como origem de todo fonema e grafema, de modo que palavra, aqui, diz λόγος: é tanto palavra enquanto princípio quanto palavra enquanto articulação discursiva, sendo esta última oriunda da palavra principial. Quando Heráclito diz que não ausculta a si mesmo, mas o λόγος²¹⁶, o sentido de λόγος aí compreende o princípio ao qual é preciso se ater e ouvir, a fim de que se possa falar. Uma tal fala se caracteriza pelo seu vigor de revelação. Falando, revela-se aí o princípio, pois este falar consiste em dizer o princípio da própria fala.

De maneira geral, os homens lidam a todo instante com este princípio, mas não o percebem, não se dão conta de que é o princípio que os constitui nas ações mais ordinárias e habituais. No dizer de Nietzsche, este princípio é a vontade de poder em sua dinâmica de concessão de sentido, valor, perspectiva. Todos os homens não só se constituem como e a partir de vontade de poder, como eles próprios são vontade de poder. Contudo, perceber este princípio e perceber a si próprio como realização deste princípio em uma consanguinidade com ele é tarefa para poucos. Implica ouvir o princípio, para só então dizer o que quer que seja. Ouvir o princípio é compreendê-lo como vontade de poder que é também ser. Se Aristóteles nos diz que o ser se diz de muitos modos²¹⁷, é válido e necessário dizer que o princípio se diz de múltiplos modos.

As “palavras do ser” implicam as “palavras da vontade de poder” em sua dinâmica de eclosão no homem. É por isto que o se só pode aí ser propriamente compreendido se viermos a pensá-lo em sua consanguinidade com o vir a ser: “...todo o ser quer aqui vir a ser palavra, todo o vir a ser quer aqui comigo aprender a falar”. O *ser quer vir a ser* (“werden”) palavra, ao passo que o *vir a ser* (“Werden”) quer aprender a falar. Precisamente aqui são expostas as concepções de ser e vir a ser de Zarathustra. O ser não é o oposto do vir a ser, como o vir a ser não é o oposto do ser. Ser e vir a ser dizem uma unidade originária vigente em todo e qualquer ato humano. Como unidade originária, ser e vir a ser caracterização a força, o elemento sem o qual o homem não se faz homem. Trata-se do próprio movimento (vir a ser) que, atravessando o homem, nele permanece (ser) como horizonte de sentido, valor, perspectiva.

²¹⁶ Cf. fr. 50DK.

²¹⁷ Cf. fr. 1DK.

Tudo o que vem e fica exprime o vir a ser em uma união originária com o ser. Aqui, sob a palavra “ser” não se entende um elemento imóvel, atemporal e em si. O ser é móvel e temporal e, na condição de vontade de poder, manifesta-se em coparticipação com uma multiplicidade de vontades. Trata-se do princípio que, sendo *um*, é também *múltiplo*.

No *abrir-se* e *sobressaltar* (“aufspringen”) das palavras e templos de palavras do ser, o homem é atravessado, simultaneamente, por ser e vir a ser, por permanência e movimento. Mas o que significa a expressão “templos de palavras”? No alemão consta *Wort-Schreine*: *Wort* (“palavra”), *Schreine* (“templos”, “relicários”). O templo ou relicário de palavras faz referência à dimensão primária e primordial donde as palavras provêm. A proveniência das palavras humanas se encontra nos templos de palavras do ser. Esses templos são os abismos donde toda as palavras vêm a constituir um fundo, um preenchimento, uma plenitude de sentido. É necessário ir ao encontro de tais abismos, a fim de que eles próprios venham a falar. O próprio ver não é – ver abismos? Ver abismos implica ver o fundo sem fundo de toda superfície, de toda avaliação, fundamentação e palavrear. Nisto, neste sem fundo, *já* está a palavra em sua dimensão silenciosa e originária, dimensão a partir da qual toda articulação fonemático-grafemática vem a ser possível. É o silêncio que fala, antes de qualquer articulação sonora e escrita. Trata-se da palavra em sua dimensão originária, cuja manifestação no homem se dá como um *πάθος*, o qual exprime *vontade de poder*²¹⁸. Tal vontade, por sua vez, exprime a dinâmica universal manifesta de maneira particular em cada vivente²¹⁹. *Πάθος*, vontade de poder, que diz afecção, disposição que o atravessa e que, em atravessando-o, possibilita o irromper do falar, do escrever, do cantar, do fazer. O modo de constituição do homem é este irromper da palavra como sentido, valor, perspectiva. Pelo que pensar e falar exprimem uma articulação do ser em seu vir a ser.

Pensar e falar radicalmente, isto é, a partir de origem, implica mostrar a força originária de todo fenômeno tardio e epigonal. Mostrando uma tal força, o homem se aproxima e corresponde à origem, porquanto a torna próxima de si. Sem este pensar e falar originários, a origem permanece esquecida e, assim, não se pensa nem se fala de modo suficientemente filosófico. A filosofia, como dizer de gênese, precisa mostrar tal gênese em toda constituição humana mais ordinária e habitual. Fazendo assim, o homem corresponde a esta gênese e, com sítio, constitui-se extraordinariamente. Nisto se dá abertura e sobressalto desde gênese para gênese. Zaratustra é esse *porta-voz* (“Fürsprecher”) da gênese, isto é, da vida, compreendida

²¹⁸ Esta equivalência entre “πάθος” e “vontade de poder” nos é mostrada no seguinte fragmento póstumo: “A vontade de poder não é um ser, não é um vir a ser, mas sim um *páthos* – este é o fato elementar do qual primeiramente resulta um vir a ser, um atuar...” (9[151] do outono de 1887).

²¹⁹ Cf. FINK, Eugen, op. cit., 2006, p. 79.

como vontade de poder e eterno retorno²²⁰. Mas em que consiste propriamente ser porta-voz da vida-gênese?

Para se realizar como porta-voz de gênese-vida, é necessário ouvir e manter atenção à tensão vigente em todas as coisas. Esta tensão como simultaneidade de carência e abundância, bem como simultaneidade de permanência e movimento. Todo dizer originário se refere à identidade e à diferença de tais elementos. Toda condição de *carência* exprime um *movimento* que visa à *abundância* e à *permanência*. Quer-se permanecer de tal e qual modo à medida que se cresce e se expande de tal e qual modo. Esse intercruzamento de carência e abundância, movimento e permanência diz a tensão entre ser e vir ser. Donde o ser só se manifestar sempre como e a partir do vir a ser. Mas, de igual modo, o vir a ser só se manifesta sempre já em convergência com o ser.

Todo movimento não se reduz a “puro movimento”; o mover-se é sempre também de algo que permanece. Por outro lado, todo o âmbito da permanência não é pura permanência; o permanecer de algo o mover-se de algo. Nem tudo o que se move escapa ao homem, como nem tudo o que permanece é por ele apreendido. Faz-se necessário compreender o paradoxo da simultaneidade de movimento e permanência. Um só é desde outra; outra só é desde um.

II.5.1. Circularidade e simultaneidade no fr. 84DK de Heráclito

Heráclito exprime este conteúdo paradoxal e simultâneo em seu fragmento de número 84: “Transformando-se, repousa”. Repouso é aquilo que, como e a partir de movimento, permanece. Mas a sentença poderia ser invertida e o seu sentido permaneceria o mesmo: “Repousando, transforma-se”. É que o essencial de transformação e repouso consiste em sua realização simultânea, isto é, no encontro, na tensão, na união originária entre polos distintos que se constituem como uma e mesma força: *tudo é um*. Transformando-se, repousa; repousando, transforma-se – isto exprime a simultaneidade originária de convergência e divergência. Converte à medida que diverge; diverge à medida que converge. Trata-se de uma dinâmica de união e de reunião de polos distintos, os quais, via união e reunião, tornam-se um e, assim, deixam de ser só e tão-só polos. Mas esse *deixar-de-ser* culmina em um *retornar-a-ser*, de modo que o que aí vigora é a tensão.

²²⁰ Zaratustra proclama a unidade primordial de vontade de poder e eterno retorno ao longo dos seus discursos. A título de exemplo, tomemos por referência duas passagens de dois discursos relativos a partes distintas da obra, um concernente à segunda parte: *Do superar si mesmo*; outro referente à terceira: *O convalescente*. Respectivamente, pois: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder”; “Pois sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: *és o mestre do eterno retorno* – este, agora, é o teu destino!”.

Dessa tensão, habitualmente vemos polos distintos. Mas mediante uma visão essencialmente filosófica, tais polos vêm a ser vistos como complementares. Donde a sua divergência não exprimir oposição, mas a condição mesma de toda união e convergência. Assim, o repouso não vem a ser o oposto da transformação, mas o contrário convergente sem o qual a própria transformação não se realiza. Algo só pode se vir a se transformar em relação a/com outro elemento: aquele que repousa. Ambos não se dão em relação causal, como se um fosse a causa e outro o feito. Ambos os elementos – movimento e repouso – se dão em uma *conjunção primordial*, da qual os homens comumente só veem a *disjunção*.

Para compreender tal conjunção primordial é necessário dela partir, de modo que se possa falar *desde* ela. Falar desde esta conjunção primordial implica poder ver e pensar carência e abundância, movimento e repouso, convergência e divergência – como simultaneidade de todo acontecer. Esta simultaneidade, por sua vez, caracteriza um *círculo*. Desde e como círculo com vistas a círculo, as coisas se realizam. Tal dinâmica de circularidade consiste em que, tão logo a carência se transforme em abundância, de imediato retorna a ser carência; de igual modo, tão logo a abundância se transforme em carência, de imediato retorna a ser abundância; tão logo as coisas se transformam, repousam; tão logo repousem, transforma-se.

Trata-se de um círculo e de um ciclo inesgotável de ser e vir a ser, no qual o princípio, possibilitando início, meio e fim, manifesta-se como sendo ambos e, assim, diferencia-se de si próprio à medida que é sempre o mesmo. Tal é o sentido do fragmento de número 103 do efésio: “Princípio e fim reúnem-se na circunferência do círculo”. A reunião do princípio com o fim é a reunião do princípio consigo próprio: *tudo é um*. O princípio é a força unitária que possibilita toda a esfera múltiplice. Mas ele próprio, como força possibilitadora e como uno, é também múltiplo.

A circunferência do círculo em sua reunião de princípio e fim exprime a distância como aproximação, a diferença como mesmidade, a multiplicidade como unidade. Heráclito, como porta-voz do *λόγος*, é porta-voz do círculo. O modo como ele torna visível este círculo é na evidência dos contrários em tensão, os quais, sendo divergentes, são também convergentes.

II.5.2. Retomada e desdobramento da questão

Não é Zaratustra também porta-voz do círculo? “Ich, Zarathustra..., der Fürsprecher des Kreises“ [Eu, Zaratustra, o porta-voz do círculo]. Este círculo diz o eterno retorno da vontade de poder como dinâmica de simultaneidade de carência e abundância, movimento e permanência. É sob esta perspectiva que Zaratustra, no discurso *O regresso*, evoca a unidade de ser e vir a ser. O ser como vir a ser; o vir a ser como ser – nesta unidade originária reside o

irromper da palavra, isto é, reside o habitar do homem. O homem se faz homem à medida que habita ser e vir a ser. De igual modo, ser e vir a ser só se tornam visíveis à medida que habitam o homem como a força sem a qual ele não vem a se constituir. Pensar a natureza do homem é pensar esta unidade de tensão donde provém a linguagem, que é o elemento a partir do qual o homem se realiza. Para pensar a linguagem em sua origem, é necessário vê-la desde origem e, assim, mostrar uma tal origem.

Toda esta dinâmica de mostrar e tornar visível diz respeito a uma dinâmica de criação. Só se pode tornar algo visível à medida que neste ato se dá criação. O homem, como o vivente avaliador, é o vivente criador. Cabe-nos, no entanto, interpretar o criar desde ele mesmo. O criar cria, já dissemos. Mas esta compreensão ainda não foi suficientemente desdobrada. É necessário, também, mostrar o criar na própria atividade do pensar a que nos propomos. Então, de conformidade com um tal esforço, falaremos *desde* o criar, para só então falarmos *sobre* o criar. Por meio deste exercício, teremos a experiência do criar aqui e agora e, assim, não estaremos a falar sobre um acontecimento distante ao qual fazemos referência e alusão; antes, cumpre-nos ter a própria experiência do acontecimento sobre o qual falamos desde ele próprio.

Esta experiência de criação diz respeito a todo o nosso percurso que viemos a percorrer até aqui. O fundamental está em persistir nesta experiência, para que ela se concretize como a força primordial do todo do nosso dizer. Zaratustra, ao falar de sua experiência de linguagem, o faz desde uma experiência originária. Como arauto da vida, Zaratustra fala a vida desde a vida. Seu empenho consiste, assim, em dizer a gênese da gênese, a vida da vida. Dizendo a gênese e a vida do dizer, Zaratustra vem a ser *um* com esta gênese-vida: “Todo o ser quer aqui vir a ser palavra, todo o vir a ser quer comigo aqui aprender a falar”. Ser e vir a ser, como *querência originária*, isto é, possibilidade originária, manifestam-se *aqui*, a saber, nele, Zaratustra, como e a partir de um *πάθος*, uma afecção, um modo de trazer à luz a palavra. Como arauto e porta-voz desse acontecimento, Zaratustra precisa, a partir da palavra, dizer a gênese da palavra.

A palavra dita, contudo, que diz o inaudito, é também a própria gênese em seu diferenciar-se e desdobrar-se, de sorte que aí se dá a gênese da gênese, a qual se caracteriza como dizer do indizível. Com a expressão “dizer do indizível”, pode-se compreender dois sentidos: um em que a preposição “do” é sinônimo de “sobre”, “acerca de”; outro em que a preposição “do” indica origem, proveniência. Ambos os sentidos se complementam.

O dizer é do indizível no sentido de que diz algo sobre o indizível; o dizer é do indizível, também, à medida que *provém* do indizível e, então, *pertence* e *copertence* ao indizível. Aqui o dizer faz-se dizer *com o que* se diz. Zaratustra diz a gênese desde a gênese com a gênese.

Realiza, assim, a própria gênese da gênese, porquanto a traz, a carrega, a expõe, a mostra em sua experiência de vida. Trata-se de um dizer originário que só pode assim se consumir na experiência abissal da gênese vindo a ser ele próprio (Zaratustra) como e a partir da palavra. Nisto consiste a sua atividade de ser *porta-voz*.

Como porta-voz da vida, Zaratustra se caracteriza como um *intermediário*, como um *médium*, pois faz mediação entre a vida e a vida da vida (que é ele próprio). Intermedeia, pois, o princípio (vontade de poder) e a manifestação diferenciada deste princípio (vontade de poder). Estando *entre*, realizando uma tal mediação, Zaratustra nos torna visível a unidade, a união originária entre ele próprio e a vida, de maneira que não é, como homem-sujeito, como eu, como agente, que diz, que fala; é a própria vida que nele vem a falar, de modo que, neste irromper de vida, ele se faz porta-voz, intermediário, médium.

Falando para nós, Zaratustra se caracteriza como intermediário entre nós e a vida. Mas ele próprio *é* vida, e isto é evidenciado na medida em que vem a deixar a vida *nele vir a ser palavra, com ele aprender a falar*. Radicalmente essencial é compreender isto de que se faz mediação, aquele que intermedeia e aqueles para os quais a mediação se dirige – perfazem uma unidade de mesmidade e diferença. Como? À medida que todos são e constituem uma totalidade à qual se dá o nome de vontade de poder, de modo a *tudo ser um*.

Sob esta compreensão, a saber, de uma unidade originária que se diferencia de si própria, a experiência da linguagem vai se nos evidenciando cada vez mais como necessidade de dizer a gênese desde a gênese. Aqui se dá criação e o criador se sabe como criador à medida que sabe a criação desde o próprio criar. O criar, manifestando-se como criação, revela-se para o criador. É, então, um instante súbito, de sobressalto, em que o criador se conecta, coparticipa e corresponde à força originária que lhe possibilita vir a ser o que ele é. Zaratustra se caracteriza como esse criador que coparticipa da força originária do criar. Ele quer e ele se empenha por ser *um* com esta força. Querendo e se empenhando assim, Zaratustra nos mostra que esta força originária *já é*, a cada instante e sempre, *um* com o homem.

Nem todo homem, porém, se sabe um com esta força. A maioria dos mortais desconhece a origem de sua própria constituição. Por desconhecer a força originária que lhe constitui, o homem se deixa ludibriar por valores falsificadores e desarmônicos em relação tal origem. Donde a crença no “eu”, no “sujeito”, na oposição “sujeito-objeto”; em suma, em tudo o que é tardio e epigonal. É por meio do criar como força originária que tais valores irrompem e ludibriam o homem. Desse criar o homem coparticipa e não percebe nem que coparticipa nem como se dá criação. Desconhecendo assim a sua coparticipação com o elemento de que ele provém, tudo vem a se fazer visível para ele sob a ótica desse desconhecimento. Mas um tal

desconhecimento já se configura como criação e, enquanto criação, consiste em criação de valor.

É por meio do valor que o homem vive, vê, experiencia o seu mundo. Mundo é isto mesmo que se torna visível a partir de valor²²¹. Para poder ver a dinâmica essencial de constituição da vida e, portanto, de si próprio, o homem necessitará coparticipar de outra dinâmica de criação, isto é, de outra dinâmica de avaliação²²². Partindo de dentro de uma tal dinâmica, a qual se consuma desde e como o desabrochar originária de vida, o homem salta, sobressalta em direção à sua origem desde a própria origem²²³. Reviravolta de valores, transvalorização, porquanto coparticipação com outra dinâmica de avaliação, mais radical e essencial, que conduz o homem à sua pátria, isto é, ao princípio de que ele provém. Com isto, novos horizontes vão se abrindo e se entreabrindo, novos sentidos vão lhe atravessando, novas perspectivas e valores vão lhe interessando mais. Essa experiência transformadora do homem em relação consigo próprio e com sua gênese é a experiência para a qual Zaratustra nos convoca como porta-voz da vida. Ele nos convoca a ser também porta-vozes, a ser tomados por uma tal experiência, pela experiência de regresso à nossa morada própria, à nossa habitação própria, ao nosso lar próprio. Em nosso lar próprio, tornamo-nos *um* com este lar.

II.6. O pensar (*das Denken*) e o eu (*das Ich*) sob um ponto de vista originário

Consideremos o fundamento de onde estamos a percorrer e em que estamos a permanecer, para que venhamos retomá-lo a partir da passagem que agora iremos interpretar.

²²¹ “Pode-se ainda dizer: força, valor, é o modo como vida (vontade de poder) se *ex-põe*, ou seja, o ou um modo como vida vem, e mesmo, já veio à tona, à revelação ou aparição. E vida é, isto é, *vale* aparecer, mostrar-se, quer dizer, movimento de autoexposição ou um mostrar-se, concretizar-se desde e a partir de si próprio, *em salto*, em pura espontaneidade ou gratuidade – dom, superabundância. É isso que fala vontade de poder, ‘Wille zur Macht’: movimento gratuito ou espontâneo (súbito, i-mediato) para (‘zur’) aparição, para o mostrar-se e, assim, impor-se. Vida, mais uma vez, é esta *aptidão para*, este *poder de* aparecer, mostrar-se *assim ou assado*, quer dizer, tal como aparece, se mostra. O que aparece é sempre uma possibilidade de ser, melhor, um *poder-ser* ou um *verbo* do e no existir ou viver e que se articula também como um interesse, uma perspectiva – um horizonte. ‘Coisa’, toda e qualquer, *vale* isso que assim, desde nada, aparece e se impõe, à medida que vida cumpre sua necessidade de autoexposição” (FOGEL, 2010, op. cit., p. 95).

²²² Esta outra dinâmica de avaliação-criação requer outro modo de disposição, outro *πάθος*, outra afecção. É necessário, portanto, ser afetado e perpassado por um avaliar que faça ver outro horizonte de sentido. Mas, lembremo-nos: não cabe perguntar “*quem* avalia?”; antes, é necessário perguntar pelo próprio avaliar em sua dinâmica de irrupção da qual o homem coparticipa. É neste sentido que ecoam as palavras de Zaratustra: “O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas”. (Primeira parte – *Dos mil fitos e do fito único*). Quando se fala do “próprio avaliar” (Schätzen selber), é preciso ter em vista o *verbo* *avaliante*, isto é, o *princípio* que no homem avalia, quando o homem avalia. Trata-se da própria dinâmica do avaliar tomada em sua dimensão originária.

²²³ Nesta formulação – saltar e sobressaltar em direção à origem –, faz-se necessário ter em vista a língua alemã, em que “*Ursprung*”, palavra que diz “origem”, possui parentesco com “*Sprung*”, que traduz “salto”. Origem (*Ursprung*) diz a possibilidade sempre vigente de salto (*Sprung*) como e enquanto aquilo que é primitivo-exordial (*Ur*). Donde toda esfera das ações humanas se constituir no mistério súbito ao qual não podemos remeter como algo concreto, palpável, apontável.

Trata-se de uma passagem dos *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche, datada entre junho e julho de 1885: “Através do pensar o eu é posto; mas até aqui se acreditou como o povo, que no ‘eu penso’ jaz qualquer algo de imediato-certo, e que este ‘eu’ seja a causa do pensar e, por analogia com ela, todos nós compreenderíamos as demais circunstâncias causais” (KSA, 11, 38[3], p. 597-98).

A passagem inicia renunciando tudo o que virá: *através do pensar o eu é posto* [durch das Denken wird das ich gesetzt]. O pensar põe o eu. Como? Pensando, isto é, advindo, acontecendo em sua espontaneidade e subtaneidade. *Quem* pensa, quando o pensar pensa? Não há que perguntar por *quem*, mas pelo *que*: *o que* pensa? É o próprio pensar, como verbo pensante, como infinitivo primordial e originário. O pensar está sendo compreendido aí como a *força que nos faz pensar*, como o elemento que irrompe em nós e, assim, põe isto a que chamamos “eu”. Não é o eu, portanto, que pensa; o pensar pensa.

Desde e como força primordial, o pensar, antepredicativamente, dá-se em nós de modo predicativo. É a palavra, compreendida como λόγος, que se manifesta em nós querendo vir a ser fonema e grafema²²⁴, isto é, querendo predicar o impredicável, dizer o indizível. Tudo isto também exprime a atividade de avaliar. O advento do pensar é o advento do avaliar; neste caso, do avaliar a origem, já que o pensamento pensa a origem. Contudo, o “eu”, que aí *é posto*, é compreendido, de maneira equivocada, como *o que põe* ou *quem põe*. Sob a determinação de uma tal avaliação, a origem não vem a ser propriamente pensada, e ainda vem a ser falsificada.

A origem, que é a própria força primordial que acontece como *o pensar* (das Denken), é concebida e deslocada para *o eu* (das Ich), o qual é posto pelo pensar e, no entanto, quer estar no poder de pôr, de gerar o pensar. Quando se lê que “através do pensar o eu é posto”, deve-se subentender: através do pensar o eu é *gerado*. O pensar gera, cria o eu à medida que, sem ele (o pensar), não há eu. O eu é, pois, constituído conforme se pensa e, em pensando, pensa-se o eu²²⁵. O eu só pode ser pensado e posto como causa quando o pensar já se deu, já aconteceu e, então, já criou o eu. Estando já criado, isto é, já posto, *o eu há*. Em havendo, poderá ser pensado como causa. *Causado*, o eu, então, *quer causar*. Trata-se de inversão desmesurada! Todavia, é

²²⁴ Para a compreensão do que está em questão, deve-se ter em vista todo o nosso percurso de interpretação das passagens do discurso *O regresso*, do *Zaratustra*. Tal percurso evidenciou, por exemplo, a noção de “querência” do “ser” e do “vir a ser”, tomada como força primitivo-originária a partir da qual nós podemos querer.

²²⁵ “... é esse mesmo ‘Eu’, esse sujeito, que se revela como um *efeito* do pensamento, produzido *no e pelo* ato de pensar, uma pressuposição lógica inferida a partir da faculdade sintética da faculdade de julgar, resultante de *funções lógicas inerentes à estrutura gramatical da linguagem* – tais como aquelas implicadas que determinam a forma da proposição atributiva elementar (sujeito-predicado, ou subsistência e inerência0, bem como na relação de causa e feito” (GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Metafísica e subjetividade*. In: *As ilusões do eu*: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 428.

o eu que quer causar? Não. É o próprio pensar que, acontecendo no homem, solicitando-lhe uma atenção à origem, não tem uma tal solicitação correspondida.

Em não se atendo a esta origem, o homem se atém ao que deriva da origem: o eu. Em atendo-se ao derivado, ao tardio e ao epigonal, o homem o toma por originário, principal e primordial. A crença no eu advém, antes de tudo, de uma desatenção à origem e de uma atenção ao que deriva desta origem. Trata-se de um acontecimento simultâneo: só é possível se ater ao derivado à medida que não se presta atenção ao originário. É a simultaneidade, também, de memória e esquecimento que está em questão: recorda-se do tardio e esquece-se do primordial. Esse acontecimento, compreendido como desatenção, refere-se à força primordial que atravessa todas as coisas, incluindo-se aí o homem. Com ele e nele se manifesta em cada ato, em tudo o que faz e deixa de fazer, em tudo o que quer e não quer, em tudo o que pensa e não pensa. Tal força, atravessando o homem a todo instante, passa despercebida. Trata-se de uma força sempre patente, a qual, não sendo percebida, faz-se latente.

A latência da força patente é o que gera desatenção e esquecimento em relação à proveniência originária, bem como atenção e recordação em relação a que advém desta proveniência. Aí se constitui uma inversão, uma perversão, uma ilusão. É a ilusão do eu, do eu como causa, como causa de toda ação. Mediante um tal ludíbrio, todo verbo passa a ser conjugado sob a ótica do eu. Por isso, a passagem em questão diz que, por analogia ao suposto eu como causa, as demais circunstâncias são compreendidas também assim. Essa analogia, o que é? É a analogia da *causalidade*. Sob a ótica do eu como *causa*, todas as ações do homem são pensadas como *efeitos* do eu: eu penso, eu escrevo, eu faço. Pressupõe-se, com isso, que o eu seja a causa das ações verbais que estão em questão: o pensar, o escrever, o fazer, de maneira que estes são efeitos daquele.

Portanto, por analogia, os fenômenos em geral – os quais não acontecem a partir da relação eu (causa) + verbo de ação (efeito) – também aí são interpretados sob a ótica de causa e efeito. Assim, na formulação “o raio brilha”, pensa-se o raio como causa do efeito a que chamamos “brilhar”, quando na verdade, isto é, *originariamente*, um tal acontecer é *um só*: o raio-brilhar²²⁶. O brilhar é o próprio raio, o raio é o próprio brilhar, de modo que não há distinção entre “um” e “outro”. Mas tomemos outro exemplo: dizemos, quando de um determinado

²²⁶ A propósito do exemplo do qual nos utilizamos, veja-se, em correspondência direta, o que nos diz Nietzsche em *Para a genealogia da moral*: “Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo 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; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (*GM*, Primeira dissertação, §13).

acidente, que “o carro bateu na moto”. Com isso, subentendemos o carro como causa do acidente, isto é, do efeito a que nomeamos de batida, de sorte que a causa de se ter ocorrido a batida entre o carro e a moto foi o carro. Sob esse ponto de vista, “isolamos” o carro como a causa, ao passo que o bater (verbo de ação) como o efeito de uma tal causa. Aqui, a primeira objeção que poderá surgir é a seguinte: “Mas não foi mesmo o carro a causa de um tal acidente?!”

Sob o ponto de vista estritamente da causalidade, a resposta é *sim*. Sob um ponto de vista originário, *sim* e *não*. O carro, para que possa ter batido na moto, precisou partir de um contexto. Façamos um exercício de suposição. Suponhamos que a pessoa que dirigia o carro estivesse falando ao celular; que só pôde atender ao celular porque, nesse dia específico, saiu às pressas e esqueceu de pôr o celular no silencioso, como de costume; que só saiu às pressas porque teve de cuidar de um parente que adoeceu; que só teve de cuidar de um tal parente porque, justamente nesse dia, a pessoa que poderia cuidar de um tal parente, precisou sair. Agora imaginemos outro contexto paralelo (o mesmo, visto de maneira diferenciada). Nesse dia estava a chover; com a chuva, os riscos no trânsito aumentaram; com os riscos aumentados, qualquer mínimo detalhe é um grande detalhe; esse mínimo (grande) detalhe foi, por exemplo, uma desatenção, a qual se deu como mútua: não apenas por parte da pessoa que dirigia o carro e falava ao celular, mas também por parte da pessoa que pilotava a moto, a qual tinha saído de casa preocupada, com “a cabeça noutro lugar”, o que a impossibilitou de se ater à desatenção da pessoa que dirigia o carro e, com isso, não ter tempo para ver o que se passava e desviar da direção do carro. Paremos por aqui.

Ampliemos, contudo, esse horizonte de causas para o todo da circunstância, a qual não envolve apenas as duas pessoas em questão (do carro e da moto), mas uma multiplicidade de pessoas, coisas, fenômenos simultâneos. Trata-se de uma teia de aranha, na qual tudo está em tudo, tudo faz parte de tudo, tudo converge e/ou diverge para/de tudo. Habitualmente, concebemos os fenômenos estritamente sob a ótica da causalidade e achamos, com isso, que uma causa isolada *explica o todo* de um efeito. O que ocorre, porém, é que não há *uma* causa, tampouco *a* causa, como não há *um* efeito, tampouco *o* efeito. Antes, o que há é uma multiplicidade de causas e feitos, um *um-com-o-outro*, *um-no-outro*, não um que precede e sucede o outro. Trata-se, pois, de um *continuum*²²⁷, do qual todas as coisas, em seu vir a ser,

²²⁷ O § 112 d’A *gaia ciência*, cujo título é “Causa e feito”, articula uma noção assaz pertinente, à qual Nietzsche nomeia de “continuum”. Senão vejamos: “Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes [...] Um intelecto que visse causa e feito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e feito e negaria qualquer condicionalidade”.

coparticipam, para só então poderem ser o que são. Na medida em que todas as coisas estão entrelaçadas de um tal modos, não somos nunca perpassados por “uma coisa”, “um objeto”, mas sempre por um conjunto, por um todo de coisas, de objetos, de circunstâncias, em suma, de forças, razão pela qual nosso modo constitutivo de existência é e está sempre perpassado por uma multiplicidade de afetos²²⁸. Precedência e sucedência são pontos de vista isolados e falsificadores a partir dos quais nós concebemos o real. Tudo isso, lembremos e retomemos, é analogamente aplicado ao mundo por advir da crença no “eu” como causa das ações.

“...durch das Denken wird das Ich gesetzt” [através do pensar o eu é posto]. Mas o que é o pensar? Como se dá um tal *pôr-se* do eu *através* do pensar? O pensar diz aí um acontecimento primordial, o qual se dá *desde si mesmo*, desde o seu vigor originário. O pensar pensa. Não é o homem que pensa; o pensar pensa no homem, e este é *porta-voz*, lugar e hora do pensar. É o homem, porquanto porta-voz, *passivo* em um tal ato? Porque ele não é ativo (sujeito), não significa que seja passivo (objeto). Se quisermos falar de maneira radicalmente filosófica, esses termos (ativo, passivo; sujeito, objeto) não nos servem.

Em um acontecimento originário, é necessário ver que *tudo é um*. Sob este ponto de vista, o pensar – que se dá desde si mesmo – constitui-se enquanto *um* com o homem. O homem é o pensar; o pensar é o homem. O pensar só se realiza no e pelo homem; o homem só se constitui plenamente no e pelo pensar. O pensar não é nenhum elemento *externo* ao homem que o constitui; tampouco o homem vem a pensar por meio de uma capacidade que lhe é *interna*. Também essas categorias passam longe do acontecimento originário que é o pensar. O pensar é a união originária entre homem e princípio. Mas esta união só é possível porque o princípio se faz homem e o homem se faz princípio. Trata-se do princípio fazendo-se visível por meio do homem como vivente pensante.

Homem, o vivente pensante – isto significa: o vivente no qual o princípio de todas as coisas pode ser visto à medida que pensado. De imediato, este “ver” não é no sentido físico-fisiológico, pois se trata de ver o invisível. O princípio não é nada visível e palpável, embora se faça, isto é, manifeste-se possibilitando e realizando tudo o que é visível e palpável. Também o pensar, sendo manifestação do princípio no homem, não é nada visível e palpável, mas acontece sempre também com vistas a tudo o que é visível e palpável. Pode-se aqui estabelecer uma diferença ontológica entre os elementos inteligível e sensível. Nesta acepção, “inteligível”

²²⁸ Sexto Empírico trata deste problema em suas *Hipotiposis Pirrônicas*, com muita clareza e viço de palavra, quando nos diz que “nenhum dos objetos externos nos afeta por si mesmo, mas sempre em união com algo a mais”. Esta união, por sua vez, implica o fato de que, na medida em que os objetos se manifestam multiplamente, interligados e misturados uns com os outros, “não poderemos afirmar qual é o objeto externo em sua pureza”. (EMPÍRICO, Sexto. *Hipotiposis Pirrônicas*. Trad. de Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996, p.117).

coincide com todo o âmbito originário (do princípio como o pensar), ao passo que o sensível é uma das esferas para as quais o pensar, em advindo, direciona-se. Mas é preciso compreender inteligível e sensível sob a ótica do *um*, não como elementos e esferas separadas que só são reunidas conforme pensadas. Pelo contrário, o grande desafio de pensar é precisamente pensar a união de todas as coisas como unidade que já traz em seu seio toda multiplicidade, como mesmidade que já traz consigo a diferença.

Sob a ótica do tudo-um, tudo (multiplicidade-diferença) converge e diverge para/de um (unidade-mesmidade), porquanto todas as coisas coparticipam do princípio *o sendo*. Trata-se de uma tensão que já é sempre e ao mesmo tempo união e cisão. É sob a ótica da cisão que o eu, através do pensar, vem a ser *posto* (“gesetzt”). E, tendo sido posto, o “eu” agora *há*, isto é, faz-se presente à medida que evocado e trazido à luz. O estar posto do eu implica um estar *criado*, pois a dinâmica constitutiva do pensar é o criar. O pensar pensa à medida que cria. Como? À medida que o princípio de todas as coisas, compreendido como vontade de poder, acontece a todo instante como dinâmica de geração. Esta dinâmica de geração instantânea e subitânea, em fazendo-se presente no homem, possibilita-o dela ser porta-voz.

Coparticipando e copertencendo a uma tal dinâmica de geração, o homem também vem a ser um gerador. Porque dinâmica de criação, então criador. O homem só é criador porque o princípio é dinâmica criativa. Por isto o criar cria, por isto o pensar pensa, porquanto este princípio já sempre se deu, já sempre se antecipou, já sempre se manifestou no homem. Mas e o *eu*? E o tal *eu*? O é, portanto, uma criação que advém da dinâmica de criação primordial manifesta no homem. Coparticipando do princípio, o homem não se constitui como mero vivente passivo e receptivo, mas criador, no sentido de arauto de valor, sentido, perspectiva. O eu é um valor, um sentido, uma perspectiva, que só pode advir de uma criação e, sob certo aspecto, como *criação desarmonica* do homem com o princípio.

Trata-se da desarmonia do criado com o criar, o que, dito de outro modo, significa: do homem com o princípio. Assim, o “eu”, tendo sido posto, porquanto posto, vem a dizer o que é o homem, ludibria o homem e o faz achar que é ele, desde o seu “eu”, que põe, que cria, que pensa. Todas as ações verbais e não verbais passam a ser vistas sob a ótica do “eu”: é o que tudo vê e não vê, porque tudo advém do que o “eu” faz e deixa de fazer. O “eu” passa a ser o horizonte a partir do qual o mundo e as coisas são vistas. *Eu vejo*: nesta formulação, subentende-se que “o eu” “vê”, isto é, que o sujeito “eu” é a condição do predicado “vejo”²²⁹. Sob a ótica de sujeito e predicado, perde-se o horizonte de sentido originário de todo acontecimento, porque

²²⁹ Trata-se de uma paráfrase do §17 de *ABM*, o qual será citado e interpretado a partir do próximo parágrafo do nosso texto.

nunca se vê a real origem do acontecer; sempre só se vê o fenômeno tardio, consequente, epigonal. Disto advém uma inversão, uma perversão, uma *ύβρις*: é a *ύβρις* do desconhecimento do princípio e de si próprio. Não podendo ver um tal princípio, o homem não pode ver a si próprio. Donde o próprio homem, concebendo-se a si mesmo como “eu”, pôr-se como originário, não percebendo ser tal “eu” uma consequência da força originária que tudo conduz e tudo é: o homem é conduzido por vontade de poder e é vontade de poder²³⁰.

II.6.1. O pensamento originário para além da relação sujeito-predicado

No §17 de *ABM*, Nietzsche nos mostra, com palavras lapidares, o caráter subitâneo e espontâneo do pensamento, o qual não advém do “eu”, mas simplesmente se dá, acontece *desde si mesmo*. Ele nos diz que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de sorte que é uma falsificação do acontecimento dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”. As categorias “sujeito” e “predicado” não servem para dizer o originário e essencial; antes, são elas que encobrem tudo o que há de originário e essencial. O acontecimento a que nomeamos de pensamento não é, em sua origem, do âmbito subjetivo, como não é do âmbito predicativo, embora sua realização possa culmina em subjetividade e predicatividade. É que tais categorias compõem as perspectivas a partir das quais o homem se constitui no mundo. Trata-se de uma necessidade da qual ele não pode escapar, já que não é ele que as cria como sujeito, mas, ao contrário, é ele que é criado, pois não pode ele se constituir senão a partir de perspectiva e horizontes de sentido que para ele já sempre se anteciparam, nele já sempre se manifestaram. Por isto um pensamento vem quando “ele quer”, não quando o homem, na condição de sujeito, vem a querer.

Isto não significa dizer que o pensamento possui “vida própria” no sentido de ficar “vagando” por aí, esperando apenas o instante em que “ele” quer se manifestar no homem. Quando se lê “ele” quer, deve-se atentar para as aspas no “ele” (*er*). As aspas querem designar o caráter subitâneo-espontâneo do acontecimento a que nomeamos pensamento. Mas as aspas não designam apenas isto. Elas apontam para o fato de que não se deve interpretar “ele” (pensamento) como *oposto* ao “eu” (sujeito). Quando interpretamos assim, o “ele” não apenas *substitui*, como ocupa o lugar do “eu” mediante uma *inversão*: se, por um lado, o pensamento era concebido a partir do “eu”, por outro lado, passa a ser concebido sob a ótica do “ele”. Ambos, sob um tal ponto de vista, situam-se separados. De um lado, o eu interno e ativo, de

²³⁰ Deve-se sempre compreender a manifestação da vontade de poder como *afeto*, *afecção*, *páthos*. Isto corrobora Nietzsche, ao dizer “Que a vontade de poder seja uma forma de afeto primitiva” [Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist] (KSA 13, 14 [121], p. 300). Com “primitiva”, quer-se compreender o *primordial*, *originário*, *essencial*.

outro, o pensamento externo e ativo. Essas categorias, porém, são precisamente as falsificações que ofuscam o acontecimento originário. As aspas em “ele”, com referência ao pensamento, procuram retirar justamente o caráter *coisificado*, de uma coisa que quer, de um sujeito ou substrato que quer.

O pensamento não é coisa, não é substrato, como o eu também não o é. Assim, quando lemos que “ele” (o pensamento) quer, não se está a subentender que “no lugar do eu ativo, deve-se colocar o pensamento como ativo e o eu como passivo”. Lembremo-nos que o “eu”, sob certa perspectiva, exprime o que é o homem, razão pela qual retirar qualquer atividade do “eu” implicaria retirar qualquer atividade do homem. Então o homem seria passivo, ao passo que o pensamento ativo, porque é “ele” (o pensamento) que quer, e não o eu, isto é, não o homem. Contudo, é necessário redirecionarmos o olhar para o homem. É necessário conceber o querer do homem sem o querer do “eu”²³¹, o que implica uma compreensão radical da própria obra de Nietzsche sem o “eu” como fio condutor²³². O homem quer somente na medida em que já está sempre impelido a querer. Não pode, portanto, não querer, mesmo querendo não querer. O não querer é ainda um querer: é o querer nada querer²³³.

Porque não pode jamais não querer, o homem está sempre já lançado no querer desde um *querer originário*. Trata-se do querer universal que, em tudo se manifestando, vem a se manifestar na singularidade humana. Para compreendermos o querer que desponta no homem e que é homem, impõe-se para nós a tarefa de pensar o homem em uma consanguinidade com o real. Visto desde uma tal ótica, poderemos finalmente dizer: *o querer quer*. Isto significa: o real quer no homem; o homem quer com o real desde o real. Está em questão a esfera primordial que, como tal, é antepredicativa, por não pressupor nem predicado nem sujeito, por não ser nem objetiva nem subjetiva. Antes, é ela mesma, enquanto esfera primitivo-originária, que possibilita toda e qualquer perspectiva de sujeito e predicado. Na esfera primitivo-originária, *tudo é um*; na esfera tardia, tudo é separado. É necessário, portanto, para pensarmos a suma esfera da origem, vermo-la como totalidade una, como união originária que é sempre também tensão e harmonia de tensão. É desde tensão e na tensão que o homem e o real perfazem uma unidade de diferença.

²³¹ Ou seja, para uma compreensão originária do “querer”, deve-se ter em vista todo o nosso percurso interpretativo referente às passagens do discurso *O regresso*, do *Zaratustra*.

²³² Por isso dirá Stegmeier que Nietzsche considera seus escritos como consequência, e não como intenção de sua vida. Cf. STEGMAIER, W. *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 343.

²³³ “... o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (*GM*, Terceira dissertação, §28).

“Um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero”. Sob o ponto de vista da união originária, o pensamento, conquanto não advenha do “eu”, acontece sempre como e a partir de uma tensão entre homem e real. Por isto, no “ele quer”, em referência ao pensamento, já se está a pensar o copertencimento do homem ao pensamento. O pensamento, sendo o desabrochar do próprio real como querência originária, implica o querer do homem, porquanto o modo de ser do homem é querer. Assim, isto é, visto a partir desta ótica, o homem não quer como sujeito, como eu, como coisa que quer, mas como copartícipe e consanguíneo do querer originário.

Na vigência ordinária de sua constituição, o homem vive e se intensifica a partir das categorias de sujeito e predicado. Na vigência extraordinária, impõe-se para o homem a tarefa de pensar a união originária entre ele e o real. Sob esta visão, as categorias sujeito e predicado exprime uma condição tardia, epigonal, a qual já é *uma falsificação* (eine Fälschung) da esfera originária.

Toda falsificação da esfera originária só pode se dar desde a própria esfera originária. Trata-se de uma contraposição da origem desde a origem consigo própria. Mas como todo desabrochar de contraposição implica, na esfera do valor, uma coparticipação do homem, então a contraposição que aí se faz é também do homem para com a origem desde a origem. E porque *desde origem*, configura um movimento natural e espontâneo da vida. A falsificação da origem é, assim, um movimento natural e espontâneo da vida. Ser homem significa já estar sempre na esfera da falsificação²³⁴, porque toda atribuição de valor e sentido que não mostre a suma esfera originária, na medida em que a esconde a encobre, dissimula-a e falsifica-a a partir de um ponto óptico, de uma perspectiva, de um sentido e de um valor.

Tal valor pode ser, por exemplo, convergente com a relação sujeito-predicado, mas também pode possuir múltiplas nuances, seja na oposição suprassensível-sensível, alma-corpo, realidade-aparência etc. Se na esfera originária, *tudo é* um em suas múltiplas diferenças, na esfera epigonal e falsificadora *tudo é separado* e sem unidade alguma. Cumpre-nos pensar o próprio pensamento de que fala Nietzsche, a fim de nos conduzirmos para o que está em questão

²³⁴ A abordagem do tema da falsificação adquire certa atenção, ao modo fragmentário com Nietzsche se volta para pensar determinados temas. Veja-se, num fragmento de 1885, tal abordagem referente ao problema da “lógica” e relacionada à noção de “vontade de verdade”: “A lógica está atada à condição *de que haja casos idênticos*. De fato, para que se pense e se conclua logicamente, *essa* condição *há* primeiro de ser simulada como tendo sido preenchida. Isso quer dizer: a vontade de *verdade lógica* só pode realizar-se depois de ter-se efetuado uma *falsificação* de todo acontecer” (KSA 11, 40[13], p. 633-34). Veja-se, ainda, num fragmento de 1888, na mesma direção, uma problematização da noção de “verdade” concebida “metafisicamente”: “Se o caráter da existência devesse ser falso – e isso seria deveras possível – o que seria, então, a verdade, toda a nossa verdade?... Uma inconsciente falsificação do falso? Uma potência mais elevada do falso?...” (KSA 13, 16[21], p.488).

na formulação segundo a qual “um pensamento vem quando ‘ele’ quer”. Pertence à natureza de um tal pensamento o fato de que ele acontece desde si mesmo, o que quer dizer: desde a esfera originária. Esta esfera originária, sempre que manifesta no homem, lhe proporciona uma visão, uma perspectiva.

Sob a perspectiva da espontaneidade e subtileza do pensamento, não há outro caminho para nos inserirmos senão o do próprio pensamento. Para podermos compreender que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer”, o mais essencial está nos deixarmos conduzir pelo próprio pensamento em sua esfera originária, a qual se constitui sempre de modo espontâneo e inesperado. Isto não significa que o homem deva apenas ficar à espera de algo (o pensamento) que lhe advém de modo tão espontâneo e inesperado a ponto de ele não ter de nada fazer. Pelo contrário, para se constituir desde a experiência do pensamento originário, o homem precisa estar em um constante esforço de conquistar o que nunca pode ser de todo conquistado. Estando nesse esforço de conquista, de aproximação da esfera originária, visto que não é o homem que determina o advento do pensamento, precisará estar *à espera do inesperado*. Tal é o sentido da formulação do fragmento 18 de Heráclito: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso”. Mas como esperar o inesperado, se o inesperado é – inesperado?!

O essencial está na compreensão do que aí significa “o inesperado”. Esta espera pelo inesperado diz o encontro, o festejo do homem com o *λόγος* mediante o pensamento. Esperar, pacientemente, indo ao encontro daquilo pelo que se espera. Não é como ir ao encontro de alguém, não é como “esperar” por alguém que nos disse que ia chegar a qualquer dia do ano em nossa casa. Esta espera implica um esforço, um constante esforço de sair da esfera ordinária para se conduzir à esfera extraordinária. O inesperado de que fala Heráclito é o pensamento que pensa o seu princípio, o *λόγος*, em uma união originária com ele. Quando se trata do pensamento originário, mesmo quando do advento do inesperado pelo qual se espera, nenhuma conquista é tão-só e apenas conquista, mas precisa, de imediato ao instante da conquista, transformar-se em uma reconquista, isto é, em um novo esforço de pensar. Um pensamento vem quando ‘ele’ quer à medida que nós o queremos neste esforço de conquista de pensamento, isto é, neste esforço que se caracteriza como um estar à espera do inesperado.

O inesperado irrompe e nos abre caminhos à medida que nós já estamos a caminho do próprio inesperado. É que, para pensar, é necessário estar *a caminho do pensar*, e é este estar a caminho que significa estar à espera. Em estando a caminho e à espera do inesperado, o homem poderá encontrar-se com o inesperado e, atendo-se à necessidade de retomada de esforço, reconduzir-se-á a caminho e à espera sempre mais uma vez, incessantemente.

À espera do inesperado, isto é, do pensamento que vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero, aponta para o modo a partir do qual o homem se deixa conduzir pelo *ser que quer vir a ser palavra*, pelo *vir a ser que quer aprender a falar*. O inesperado, assim, é o silêncio donde toda palavra pode ser articulada; a esfera antepredicativa donde toda predicação é possível; o abismo donde todo fundo vem à superfície. É do inesperado que todas as coisas se constituem, visto ser o inesperado princípio de todas as coisas em sua dinâmica de eclosão instantânea e subitânea.

Como poderá o homem regressar à sua pátria, à sua morada própria, se não vir a fazê-lo com vistas ao inesperado? Estar a caminho e à espera do inesperado é o exercício que para o homem se impõe, se se quer pensar a esfera originária. Sem isto, sem este estar a caminho e à espera, a esfera originária se configura como “sem caminho de encontro nem vias de acesso”, nas palavras de Heráclito. Sem caminho de encontro nem vias de acesso ao inesperado, à origem de todas as coisas, o homem achar-se-á perdido, sem norte e, assim, procurará sempre esperar o que já sempre espera em sua condição ordinária: toda a dimensão falsificadora da dimensão originária.

Quando remetemos à esfera do inesperado, faz-se necessário ver o próprio inesperado como a condição que nos possibilita fazer este regresso. Por mais que tentemos “controlar” e “dominar” o inesperado por meio da lógica, esta se mostra sempre insuficiente e débil de si própria. É necessário ver, também na lógica, o inesperado de sua constituição. A lógica, o cálculo, a previsão, a ciência – tudo isto está sob o império do inesperado, quer queiramos ou não, quer saibamos ou não. Por meio de uma tentativa vã, podemos prever e demonstrar acertos de cálculo, de previsão, de modo a achar que, com isso, o homem está no controle.

Admitamos, pois, que o homem esteja nesse tal controle. *O que* o permite estar no controle, ou pelo menos achar que está? *O que* o conduz a uma tal avaliação? Uma dinâmica abissal e inesperada é o que aí vige em toda avaliação humana. Por trás e debaixo de toda previsão há um abismo, o qual é movimento sempre súbito, dinâmica sempre vigente de nascividade do real. Ater-se a esta esfera não implica deixar de prever e calcular; implica poder ver, como fundamento de toda previsão e cálculo, o mistério imprevisível e incalculável de todas as coisas.

Estar à espera do inesperado não significa ater-se a tudo o que é originário e, por outro lado, distrair-se de tudo o que é epigonal. Diferentemente disso, ater-se ao inesperado é o modo a partir do qual o homem se volta para a esfera mais ordinária da vida a partir de uma ótica extraordinária. É o modo que o homem tem de se voltar para o aqui e agora remetendo à origem do aqui e agora. Este remetimento não é para se referir a algo distante que atua no que está

próximo; é, antes, para recordar a presença sempre viva do inesperado, a qual, pelo fato de o homem a ela não se ater, dela termina por se distanciar, de modo a fazer com que ela fique ausente. Assim, pôr-se a caminho e à espera do inesperado é o único modo a partir do qual o homem pode trazer o ausente e distante à presença mais próxima. Isto, por sua vez, não é mais que um recordar e, assim, regressar à sua morada própria.

A morada própria do homem só pode se fazer presente por meio daquilo que lhe corresponde de mais próprio: a capacidade de pensar. Contudo – sempre mais uma vez! –, o que significa pensar? Trata-se de um questionamento sempre a ser colocado e, com isso, sempre a se pensar, devido ao caráter inexaurível do próprio pensamento. Algumas respostas a esse questionamento foram dadas, contudo, ao longo deste trabalho, embora reconheçamos as suas limitações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso percurso de pensamento correspondeu a um tema: da unidade entre finitude e infinitude. Tal tema, por sua vez, foi articulado a partir de Platão e Nietzsche. Uma vez que o nosso trabalho não se tratou de ler Platão e partir de Nietzsche nem Nietzsche a partir de Platão, fica sempre subentendido um questionamento, o qual por certo poderá ter causado um incômodo no leitor: o que há de *comum* entre Platão e Nietzsche? Qual é o elemento que os une a ponto de a abordagem do tema em questão poder ser articulada a partir do pensamento de ambos? Não seria Nietzsche um antípoda de Platão e, neste caso, não seria muito mais conveniente abordar a sua conhecida crítica ao platonismo, por meio da qual fica claro, por exemplo, que Sócrates e Platão são concebidos “como sintomas de declínio”²³⁵?

É claro que não podemos passar despercebidos diante das críticas de Nietzsche a Platão, em que se evidenciam modos distintos de se conceber a realidade. O horizonte das formas originárias (τὰ εἶδη) e da recordação (ἀνάμνησις) não pode ser confundido com o âmbito da vontade de poder (der Wille zur Macht) e do eterno retorno (die ewige Wiederkunft) – para mencionarmos dois princípios basilares dos pensadores em pauta. Ocorre, contudo, que Platão inaugura a Filosofia, de modo que tudo o que lhe é posterior não está mais que retomando os problemas já colocados a partir de seu questionamento fundamental. Esse questionamento fundamental nos encaminha a pensar filosoficamente toda e qualquer questão, todo e qualquer problema, preservando sempre a mesmidade do questionamento (o *modus faciendi* da Filosofia) mediante acentuações e diferenças que se evidenciam a partir de cada filósofo. Neste sentido, cumpre à Filosofia preservar sempre o elemento comum que une, reúne e desune os filósofos por meio da sua História. Assim, tomando por pressuposto o pensamento platônico segundo o qual todo pensar e conhecer é recordação (ἀνάμνησις) das formas (τὰ εἶδη), podemos dizer que este princípio também é *o mesmo* que diz que todo e qualquer empenho da vida é o eterno retorno (die ewige Wiederkunft) da vontade de poder (der Wille zur Macht), conquanto este princípio se nos apresente de maneira *diferenciada* daquele.

A filosofia, vista dessa maneira, consiste em uma autodiferenciação de si mesma por meio das múltiplas singularidades do pensar filosófico, as quais não podem fazer mais do que retomar o princípio deste pensar. Por isto nos dirá Hegel, com palavras mui vigorosas: “... zu aller Zeit nur *eine* Philosophie gewesen ist” [em todos os tempos houve apenas *uma*

²³⁵ Cf. *CI*, II – *O problema de Sócrates*, § 2.

filosofia²³⁶]. Só há *uma* Filosofia, e ela, porquanto inesgotável, manifesta-se de múltiplos modos para cada pensador. Mas cada pensador, para poder pensar filosoficamente, precisa já partir da Filosofia. Não há filósofo sem o pensamento filosófico, mas não há pensamento filosófico nem filósofo sem a Filosofia, que é o princípio condutor de todo pensamento e de todo pensador. Isso significa que cada ponto de partida, na evidenciação de sua devida expressão, converge sempre para um mesmo ponto de chegada, pois sempre já se parte do mesmo princípio visualizado de modo diferenciado sob uma determinada perspectiva. O princípio, tomado na diferenciação de si, apresenta tanto uma diferenciação de si em relação a si, como uma diferenciação de si em relação ao outro de si, o que quer dizer: ele tanto se mostra na diferenciação de si em suas múltiplas possibilidades de manifestação, como se mostra na diferenciação de si no outro que lhe é próprio. Trata-se de uma circularidade própria à Filosofia. Aqui convém sempre nos lembrarmos das palavras de Heráclito sem seu fr. 103: “Princípio e fim reúnem-se na circunferência do círculo”. Princípio e fim (ἀρχὴ καὶ πέρας), por meio de uma necessária reunião de harmonia de tensão, exprimem a circularidade e o retorno incessante do mesmo, que nunca é o igual, mas consiste na diferenciação própria a todo movimento.

O saber filosófico está sempre em movimento, mas o seu movimento não pode se realizar senão de modo circular: retornando ao princípio do pensar, pensando o princípio do retornar. Tamanha é, pois, a singularidade deste saber, que a sua realização não se restringe a um tempo ou uma época específicos; antes, a essência de sua manifestação está em que ele se dirige a todos os tempos e todas as épocas, precisamente porque é atemporal. O saber filosófico, concebido desde a ótica grega da ἐπιστήμη, lembra-nos Platão, não se dá com vistas ao passado, para saber como as coisas ocorreram, nem se dá com vistas ao presente, para saber como está a ocorrer, nem tampouco com vistas ao futuro, para saber como haverá de ocorrer; o saber filosófico se dá com vistas ao que é sempre *o mesmo* (ὁ αὐτός)²³⁷. Ora, conquanto o mesmo possa se evidenciar, para os filósofos, de maneira por vezes conflitante, isso na verdade se deve ao mistério inexaurível de sua essência (o pensável) na unidade com aquele que se propõe a pensar (o pensador) e com aquilo que se consuma por meio deste pensar (o pensamento), permitindo-nos também este exercício, à medida que nos voltamos para pensar a essência do pensamento. Em questão está sempre aquilo que pode se tornar *visível* para o homem, não tão só e simplesmente no sentido *físico* da coisa, mas sobretudo no sentido *metafísico*. É a *Metafísica*, compreendida como a própria Filosofia, que nos possibilita pensar o que há de mais

²³⁶ *Werke 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Eva Modenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 461.

²³⁷ *Laques* 198d.

radical e originário e, com isso, vem a nos conceder uma *visualização* do invisível em todo âmbito visível. É isto o que quer nos dizer as palavras gregas εἶδος e ἰδέα, como também é o que nos quer dizer as palavras alemães Wert e Sinn: a possibilidade originária a partir da qual o mundo e as coisas vêm a se tornar visíveis, sendo a própria possibilidade em questão invisível, porquanto essência de todo ver.

Visto que a Filosofia, independentemente da época em que se manifeste, sempre haverá de corresponder à mesmidade de seu princípio condutor, o qual se evidencia em todo questionamento genuinamente filosófico, os diversos modos de dizer o mesmo princípio se fazem necessários devido ao seu próprio mistério inexaurível, que se resguarda em cada pensamento e linguagem que o expõem. Assim, o trabalho a que nos propusemos aqui, porque reconhece e evidencia este mistério como tal ao longo de seu percurso – tanto do ponto de vista do conteúdo quanto da forma –, por si só já se autocompreende em seus limites, o que exige do leitor certa prudência em relação às possíveis críticas, mas nem por isso deixará de acatá-las, sempre que for o caso.

REFERÊNCIAS

Obras de Platão

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

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

_____. *Carta VII*. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011a.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011b.

_____. *Laques-Eutífron*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.

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

_____. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011c.

_____. *Parmênides*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2002.

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

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

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

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

Dicionários utilizados

CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4.ed. revista pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.

DUDEN. *Das Herkunftswörterbuch – Etymologie der deutschen Sprache*. Berlin: Dudenverlag, 2014.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996.

Obras em geral

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

_____. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica. Volume II*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2º edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017, 2º edição.

_____. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BROCHARD, Victor. *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Traducción de León Ostrov. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A, 1940.

CASERTANO, Giovanni. *A reminiscência no Fédon*. Archai, n.º 18, sept.- dec., p. 17-73, 2016.

_____. *Alma, morte e imortalidade*. Archai, n. 17, may-aug., p. 137-157, 2016.

_____. *Uma introdução à República de Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2011.

CÍCERO, Marcos Túlio. *Discussões tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CORDEIRO, Robson Costa. *Espírito de vingança e redenção da vontade em 'Assim falou Zaratustra'*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CEHC, 2011.

CORNFORD, F. M. *Las ideas y las almas en el «Fedón»*. In: *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 1984.

_____. *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. Translated with an Introduction and a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martin Fontes, 2016.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

_____. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

EMPÍRICO, Sexto. *Hiposíporis Pirrónicas*. Trad. de Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996.

ÉSQUILO. *Prometeu Cadeeiro*. In: *Os persas – Os sete contra Tebas – As suplicantes – Prometeu Cadeeiro*. Tradução do grego e edição bilíngue de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra, 2011.

FINE, Gail (Org.) *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, 1999.

FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Sechste Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2006.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor. Uma leitura de Da visão e do enigma em Assim falava Zarathustra, de Frederico Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

_____. *Que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

FUJISAWA, Norio. *Échein, Metéchein, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms*. *Phronesis*, Vol. XIX (1974). pp. 30-58.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Introduzione*, in: GIRGENTI, G. (Ed.), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano*, Introduzione di H.- G. Gadamer, Milano, Rusconi, 1998.

_____. *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Metafísica e subjetividade*. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Nietzsche e Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia. Primeira parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2013.

GRUBE, G. M. A. *Plato's thought*. Boston: Beacon Press; Beacon Hill, 1958.

HARADA, Frei Hermógenes. *Iniciação à Filosofia*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: I. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho, In: *Os Pensadores/Abril Cultural*, São Paulo, 1980.

_____. *Werke 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Eva Modenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *A questão diretriz da filosofia (τί τό όν) como questão acerca do ser do ente*. In: *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Gelassenheit*. Stuttgart: Neske, 1982.

_____. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalgante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985.

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

_____. *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2011.

HIPÓCRATES. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Tradução de Henrique F. Cairus e Wilson A. Ribeiro Jr. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

_____. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

IGLÉSIAS, Maura. *A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis?* In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

Irwin, T.H. *The Theory of Forms*. In: *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, 1999.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, Charles. *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Hackett Publications, Cambridge, 2001

_____. *'Pythagorean Philosophy before Plato'*. In Mourelatos A. *The Pre-socratics*. Anchor/Doubleday, New York, 1974.

_____. *The presentation of the Forms*. In: *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge University Press, 1999.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2008.

_____. *Aprendendo a pensar II*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010b.

_____. *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a.

_____. *Interpretação*. In: *O problema da interpretação*. Conferência proferida na ABL, em 2 de setembro de 2014.

_____. *Introdução*. In: Heidegger. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

LEBRUN, Gérard. *Sombra e luz em Platão*. In: NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NASCIMENTO, Miguel Antonio. *Acerca do filosófico na reflexão de Nietzsche*. In: *Filosofia alemã de Marx a Nietzsche*. Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013.

_____. *Vontade de poder e transvaloração*. Recife: Revista Perspectiva Filosófica, v. I, nº 37, 2012.

NEHAMAS, Alexander. *Plato on the Imperfection of the Sensible World*. In: *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Edited by Gail Fine. Oxford University Press, 1999.

NOVALIS. *Blüthenstausb / Glauben und Lieb / Die Christenheit oder Europa*. Berlin: Herausgegeben von Karls-Maria Guth, 2016.

NATORP, Paul. *Platos Ideenlehre – Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2010.

_____. *A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período*. Rio de Janeiro: Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2009 – Vol.2 – nº1 – pp.59-72.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Trindade Santos. Brasília: Editora Thesaurus, 2000.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

PLOTINO. *Primeira Enéada*. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

_____. *Quinta Enéada*. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2018.

QUINTILIAN. *The Institutio Oratoria of Quintilian IV*. With an English Translation by H. E. Butler. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass: Harvard University Press; London, Heinemann, 1920-22.

RILKE, Reiner Maria. *Elegias de Duíno*. Tradução e comentários de Dora Ferreira da Silva. Edição bilíngue e revista, 6º ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

_____. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. Pedro Sússekind. Porto Alegre: LP&M, 2014.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

_____. *Primeiras estórias*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2016.

ROSS, Willian David. *Plato's Theory of Ideas*. Cambridge University Press, 1951.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Antologia*. Organização de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. 2º edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo. Tomo III*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Pensando o ser, no Poema de Parmênides*. São Paulo: Hypnos, nº 16, 1º semestre de 2011, p. 48-72.

_____. *Platão. A construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia da Crise*. São Paulo: É Realizações Editora, 2017.

_____. *O Um e o Múltiplo em Platão. Com “Parmênides” diálogo de Platão.* São Paulo: Editora Logos Ltda, 1958.

_____. *Pitágoras e o tema do número.* São Paulo: IBRASA 2000.

_____. *Teoria do Conhecimento.* São Paulo: Editora Logos Ltda, 1958.

SANTOS, Ray Renan Silva. *Platão e Aristóteles: do homem em convergência com o λόγος.* In: André Correia, Ray Renan, Wesley Rennyer (Orgs.). *Homem & Natureza: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno.* Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira.* In: *Obras escolhidas.* Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SCHLEGEL, Friedrich. *Athenäums-Fragmente und andere Schriften.* Holzinger Verlag, Berliner Ausgabe, 2013.

Szlezák, Thomas Alexander. *Platão e a escritura da filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico.* Tradução de M. Camargo, São Paulo, Loyola, 2009.

_____. *Platon. Meisterdenker der Antike.* München: C.H.Beck, 2021.

_____. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen.* Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1985.

SÓFOCLES. *Antígona.* Traduzido do grego por Donald Schüler. Porto Alegre: Editora L&PM, 2015.

_____. *Rei Édipo.* Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Editora Odysseus, 2015.

STEGMAIER, Werner.. *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

_____. *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “por que sou um destino”, de Ecce Homo.* Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, p. 173-206, 2001.

TAYLOR, A.E. *Plato.* London: Constable and Company, 1922.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”.* Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Editora PUCPR, 2012.

TRABATTONI, Franco. *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Naussbaum e Paci.* Milano: Vita e Pensiero

_____. *Platão.* Coimbra: Editora Annablume, 2012.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche* Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich Von. *Platon*. Zweiter Band. Beilagen und Textkritik. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

XENOFONTE. *Econômico*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 1999.