

II ciclo de debates sobre a Filosofia e sua importância para a atualidade



REALIZAÇÃO:

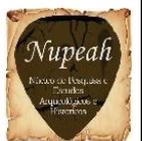
UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - CAMPUS DO SERTÃO

PHILOLAB

GRUPO LEITURA HEIDEGGERIANA DE NIETZSCHE



revista.caete@delmiro.com



CAETÉ

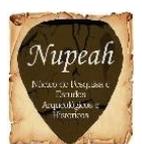
Revista de Ciências Humanas

VOLUME 5, Nº 1 – 2023

ISSN: 2675-1666



Delmiro Gouveia
Santa Rosa do Itaipema



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	4
José Roberto da Silva	
DA REFLEXÃO FRIA AO OLHAR CONTEMPLATIVO: GOETHE E A FILOSOFIA.....	7
José Alesson Rodrigues Lima	
FILOSOFAR NA ALCOVA – A PROPOSTA FILOSÓFICA DO MARQUÊS DE SADE (1740-1814).....	16
Lucas Brito Santana da Silva	
FILOSOFIA E POLÍTICA — PARTINDO DE PLATÃO E SÓCRATES — NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT.....	26
José Londe da Silva	
SOBRE UMA FILOSOFIA MÉDICA: A TAREFA DA FILOSOFIA PARA O JOVEM NIETZSCHE.....	32
Sávio Dos Santos Lima	
NIETZSCHE: A FILOSOFIA COMO RISO, COMO JOGO E COMO ARTE.....	37
Cléberton Luiz Gomes Barboza	
HEGEL: UM MÉTODO PARA A EXPOSIÇÃO DA VERDADE.....	48
Rosmane Gabriele V. A. De Albuquerque	
A VIDA FÁCTICA COMO CAMINHO PARA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER.....	59
Henrique José Praxedes Cahet	
HEIDEGGER E A EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL DO FILOSOFAR.....	61
Gilvanio Moreira	
FILOSOFIA E EXISTÊNCIA.....	74
José Roberto da Silva	

APRESENTAÇÃO

Apesar de no Brasil, atualmente, haver muitos debates que ressaltam a importância da filosofia, percebe-se que a mesma ainda vivencia um certo desprestígio, sobretudo dentro e fora das universidades brasileiras. Mas, qual o motivo deste desprestígio? Historicamente – sobretudo, durante e depois do período da modernidade - as ciências vêm ocupando os lugares de domínio da realidade tradicionalmente expostos e investigados pelo saber filosófico. A ocupação científica tem conduzido a atividade filosófica para um certo “vácuo”, fazendo a filosofia “flutuar” em seus objetivos; portanto, levando-a a vagar em busca de algo para investigar. Não foi por acaso que, em um passado recente, impuseram à filosofia a tarefa de acompanhar, de perto, o desenvolvimento das ciências. Isso fez com que a filosofia concentrasse seus esforços no acompanhamento dos métodos elaborados pelas ciências. Inclusive a fenomenologia, que hoje goza de um certo prestígio em seu aspecto metodológico e em sua crítica ao positivismo científico, foi ver, de perto, o que ocorria nas ciências a fim de obter das mesmas algumas vantagens. Mesmo denunciando o modo positivista de se fazer ciência, a fenomenologia reivindica ainda para a filosofia o status de ciência, reforçando, portanto, a vontade de rigor que opera no pensamento filosófico. Assim, somos conduzidos a constatar que o papel histórico da crítica que a filosofia desempenha junto à positividade das ciências, não revela uma resposta efetiva à pergunta: o que é a filosofia? Pois bem, acreditamos então ser legítimo insistirmos nesta pergunta, por entendermos que a mesma ainda se faz necessária em nosso tempo e em nosso país, e é este nosso propósito neste II Ciclo de Debates.

Quando trabalhamos com a disciplina filosofia, estamos sempre movidos por esta pergunta, queiramos ou não. E esta inquietação se dá por conta, não das diversidades de interpretações que nos deparamos sobre o que é a filosofia; mas, e sobretudo, em razão da própria constituição que opera no interior da construção do saber filosófico no transcorrer de sua história.

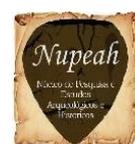
A filosofia traz, em seu interior, o traço forte da *interpretação*; o que de uma certa forma legitima o “embaraço” que muitas vezes nos assola no decorrer de nossas ações enquanto pessoas que lidam com a atividade filosófica. Por seu forte apelo à racionalidade é muito difundida a crença de que a filosofia seja uma ciência. Entretanto, reivindicar-se ser ciência, investigar as conexões do real em sua totalidade, perguntar pelo ser do homem, etc., são facetas interpretativas que a sabedoria filosófica tem nos mostrado no percurso de sua história. Dessa

forma, com a intenção de manter viva a tradição de problematizar o conceito de filosofia é que propomos voltar a elaborar as perguntas: mas afinal o que é isso mesmo a filosofia? Qual é a sua importância para a atualidade na qual vivemos? Assim, movidos pela atmosfera criada por estas perguntas é que propomos o II Ciclo de Debates sobre a filosofia e sua importância para a atualidade, o qual teve sua realização no dia 12 de abril de 2023.

Este evento ocorreu de forma híbrida (presencial e on-line) com o intuito de torná-lo viável a um maior número de pessoas interessadas pelo tema. O formato presencial ocorreu no auditório Graciliano Ramos, no Campus do Sertão, na cidade de Delmiro Gouveia, e transcorreu nos turnos da manhã, tarde e noite. Neste Ciclo de Debates foram apresentados, no formato de palestras, os conteúdos produzidos para atender, especificamente, ao tema proposto para sua realização (a filosofia e sua importância para a atualidade). Assim, contamos com um total de nove palestras, sendo três em cada turno. Cada palestrante, após sua respectiva apresentação, impulsionou o debate respondendo às perguntas advindas do público.

As palestras versam sobre temas diversos encontrados no interior do pensamento filosófico; no entanto, concentram sua unidade a partir da pergunta o que é a filosofia? Tal como já esboçado acima, justificamos este Ciclo de Debates como fruto da própria inquietação que acomete os participantes. Somos um grupo de pessoas que empenham suas vidas nas atividades relacionadas à filosofia, seja no ensino, na pesquisa e/ou extensão; e é por conta deste empenho que somos afetados diretamente pelas questões levantadas pela filosofia.

No turno da manhã tivemos três palestrantes. O primeiro a se apresentar foi José Alesson Rodrigues Lima com a palestra, *Da reflexão fria ao olhar contemplativo: Goethe e a filosofia*. Nesta, o autor justifica encontrar, na obra literária de Goethe, uma resposta à pergunta - o que é a filosofia? Em seguida apresentou-se Lucas Brito Santana da Silva com a palestra intitulada, *A filosofar na alcova: a proposta filosófica do Marquês de Sade*. Aqui o autor prova a existência de uma filosofia nos romances do Marquês de Sade. Por fim, a palestra de José Londe da Silva, intitulada, *Filosofia e política – partindo de Platão e Sócrates - no pensamento de Hannah Arendt*. O autor trata do nascimento da filosofia na Polis grega, tal como mostrada por Arendt, a partir da leitura que a mesma faz de Sócrates e Platão. No turno vespertino iniciamos os trabalhos com a palestra de Sávio dos Santos Lima, intitulada, *Sobre uma filosofia médica: a tarefa da filosofia para o jovem Nietzsche*. Nesta o autor mostra o que Nietzsche entende por filosofia na sua relação com a vida. Em seguida, a palestra de Cléberton Luiz Gomes Barboza, *Nietzsche: a filosofia como riso, como jogo e como arte*. O autor justifica que Nietzsche



ultrapassa o niilismo de sua época a partir da proposta de uma filosofia fundada na alegria como forma do viver. Finalizamos as atividades da tarde com a palestra de Rosmane Gabriele Varjão Alves de Albuquerque, intitulada, *Hegel: um método para exposição da verdade*. Aqui a autora defende que a concepção de uma metodologia proposta por Hegel é a única capaz de desvelar a verdade do conteúdo filosófico. Com o término das apresentações do turno da tarde, iniciamos as palestras do horário noturno. Quem inicia os trabalhos da noite é Henrique José Praxedes Cahet com a palestra intitulada, *A vida fáctica como caminho para superação da metafísica no pensamento do jovem Heidegger*. Tratou o autor de mostrar que o “conceito” de vida fáctica, mostrado no pensamento do jovem Heidegger, já aponta para uma superação metafísica, mesmo Heidegger ainda não desenvolvendo tal proposta nesta fase do seu pensamento. Logo em seguida contamos com a palestra de Gilvânio Moreira, intitulada, *Heidegger e a experiência fundamental do filosofar*. O autor, a partir do exame de algumas obras de Heidegger, defende que todo ente, cuja estrutura ontológica se funda no compreender, sentir e falar, pode filosofar. Por fim, encerrando e fechando os trabalhos da noite, tivemos a palestra de José Roberto da Silva intitulada, *Filosofia e existência*. Aqui o autor mostra ser a filosofia uma experiência de “abismo”, cuja origem corresponde a um encontro com o nada de nossa existência.

A seguir teremos os resumos das palestras apresentadas e esperamos que o leitor, especializado ou não, desfrute da possibilidade de ingressar no debate filosófico; e que, em meio aos esforços e dificuldades que os autores encontram em definir a filosofia, não se desencante com a mesma. A tradição hermenêutica imperante no interior da filosofia, torna o seu discurso complexo, permeado de ceticismo. Mas nem por isso devemos recuar, recusando este discurso tomando-o como inútil. Ao contrário, devemos nos abrir para ele; e, em sua direção, ingressar neste universo, reconhecendo ser a dúvida o que nos impulsiona e o que nos leva a perguntar pelo sentido da filosofia. Por fim, queremos agradecer a todos e todas que participaram deste evento, enquanto organizadores, palestrantes e ouvintes. Agradecemos também a toda comunidade acadêmica do Campus do Sertão em especial aos membros da Revista de Ciências Humanas, CAETÉ, que possibilitaram a publicação destes resumos.

José Roberto da Silva, professor da UFAL - Campus do Sertão, e Coordenador do II Ciclo de Debates Sobre a Filosofia e Sua Importância Para a Atualidade.

Delmiro Gouveia, 12 de abril de 2023.



DA REFLEXÃO FRIA AO OLHAR CONTEMPLATIVO: GOETHE E A FILOSOFIA

José Alesson Rodrigues Lima¹
alessonl@academico.ufs.br

RESUMO

O presente texto tem por objetivo refletir sobre como o poeta alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), ao se pôr na contramão de uma filosofia fundamentalmente teórica baseada no puro exercício racional, lança mão de uma postura reflexiva que nos apresenta questões intrigantes ao debate filosófico atual, haja visto, em especial, a ideia de formação do olhar contemplativo, traço característico de sua epistemologia. Para tanto, nos valeremos do que o autor aborda em três obras de seu “período de maturidade” (1806-1832): *Poesia e Verdade*, *Doutrina das Cores* e *Scientific Studies*. Guiaremos nosso texto a partir de três pontos norteadores, onde, no primeiro, trataremos brevemente da relação de Goethe com a filosofia, mais especificamente com o cenário filosófico alemão no qual estava inserido, enquanto tributário da filosofia de Kant, e com o qual admitia ter uma relação problemática. Em seguida, abordaremos a proposta epistemológica de Goethe, na qual propõe, para além da atividade puramente racional, uma nova forma de enxergar o fenômeno num movimento duplamente formativo: o da formação do conhecimento concomitante à formação do sujeito. Por fim, faremos uma breve reflexão acerca da noção de formação do olhar contemplativo e de como ela pode nos servir hoje.

Palavras-chave: Goethe; Filosofia; Formação do olhar; Epistemologia.

GOETHE E A FILOSOFIA

Quando se trata de Goethe com relação à filosofia, é preciso ter em mente que se está lidando com um assunto que é óbvio e complicado ao mesmo tempo (COELHO, 2007). Reconhecido como grande expoente da literatura, poesia e dramaturgia alemãs e ocidental, sendo o escritor de obras aclamadas como *Os sofrimentos do jovem Werther* (1774), lançado no seu período de juventude, e aquela que é sua obra máxima: o *Fausto*, este dividido em duas partes publicadas em 1808 e 1832, respectivamente. No entanto, Goethe não se quedou à pura produção literária. Realizou estudos científicos na área de mineralogia, meteorologia, química e botânica, lançando-se também na seara da investigação científico-filosófica do mundo, na qual, inclusive, manteve um diálogo fecundo com diversos dos filósofos que tomaram expressividade no momento de virada do século XVIII para o XIX.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe – PPGF/UFS.

Goethe era conhecedor do pensamento de seus contemporâneos e, quando jovem, teve contato com o estudo formal da filosofia por intermédio de um amigo anônimo. Teve contato direto com Johann Gottfried Herder (1744-1803), grande nome do *Sturm und Drang* junto com Goethe, com Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), pai da *Naturphilosophie* e deficitário declarado da ideia de natureza abordada por Goethe em sua *Metamorfose das Plantas* e teve rusgas severas com Arthur Schopenhauer (1788-1860) quanto à suas ideias sobre o fenômeno cromático.

No entanto, mesmo com um arcabouço tão rico de interlocutores, ele nunca se reconheceu como um filósofo no conceito estrito do termo. Identificando-se como poeta antes de tudo, Goethe deixa claro que tem uma questão singular com a filosofia, conforme traz:

eu não possuo órgão para a filosofia em um sentido tradicional da palavra; tenho apenas a resposta contínua trazida pela minha necessidade de resistir às intrusões do mundo e dar conta delas. Esta resposta, necessariamente me direcionou a um caminho de apreensão das opiniões dos filósofos como se fossem objetos dos quais poderia aprender algo (GOETHE, 1988, p. 28, tradução nossa).

Coelho (2007, p. 12) destaca que Goethe se refere aí à filosofia que, na sua época, ocupava espaço de prestígio acadêmico, caracterizada fundamentalmente pela atividade racional. Sendo filho da modernidade, a questão chave que se põe a Goethe é exatamente a de pensar a validade/veracidade do conhecimento por meio de um método que fizesse frente à postura metodológica (limitante, segundo sua opinião) do pensamento filosófico racionalista, e lançasse mão de uma visão de mundo que se distanciasse e corrigisse os “equivocos” de tal postura filosófica.

Estes equivocos, segundo Goethe, diziam respeito a maneira segundo a qual se pensavam os fundamentos do conhecimento, que à época era definido por admitir uma distância insuperável entre intelecto e matéria, entre sujeito e objeto, e cuja resolução epistemológica recaía numa exaltação do sujeito racional frente ao objeto ou fenômeno analisado, pondo o sujeito que analisa como centro da atividade reflexiva. Kant desponta aí como o grande expoente desta postura epistemológica.

Goethe deixa claro sua apreciação pela filosofia kantiana, chegando a considerá-lo como o mais excelente filósofo de seu tempo, inclusive valorizando a absorção de sua filosofia pela

cultura alemã (COELHO, 2007, p. 18). Ele conhecia as bases do pensamento kantiano, e muito embora tenha lido suas críticas de forma relativamente tardia, por intermédio de Friedrich Schiller (1759-1805), reconhece grande semelhança entre suas ideias e muitas das considerações trazidas por Kant nas suas reflexões acerca da arte e natureza, conforme traz:

Eu apreciava as ideias de conhecimento *a priori* e juízos sintéticos *a priori*. Toda a minha vida, quer na poesia ou na pesquisa científica, tenho alternado entre uma aproximação sintética e analítica – para mim estas eram a sístole e diástole da mente humana, como uma segunda respiração, nunca separadas, sempre pulsando. Não tenho palavras (muito menos conceitos) para descrever estas coisas; mas agora, pela primeira vez, a teoria pareceu sorrir para mim [...] Quando a *Crítica da Faculdade de Julgar* caiu em minhas mãos, um maravilhoso período surgiu em minha vida com este livro. Nele, eu encontrei meus interesses mais díspares reunidos; produtos da arte e da natureza foram tratados da mesma forma, os julgamentos estético e teleológico iluminando um ao outro. Eu nem sempre concordei com a maneira de pensar do autor, e ocasionalmente algo me parecia estar faltando, mas as principais ideias no livro eram completamente análogas ao meu trabalho e pensamento [...] (GOETHE, 1988, p. 29, tradução nossa).

Salta aos olhos a evidente admiração de Goethe por Kant, especialmente pela capacidade primorosa com a qual conceitua e estabelece uma verdadeira teoria do conhecimento em seu *corpus crítico*² que viria a fundamentar e justificar a possibilidade de conhecimento científico do século XVIII. Mas em que consistia esta teoria do conhecimento de Kant?

Trocando em miúdos, em sua epistemologia temos a conjugação da visão empirista (que fundamentava seu conhecimento naquilo que o objeto apresentava aos sentidos) e racionalista (para a qual a razão consegue chegar ao conhecimento efetivo da realidade por meio da intuição de princípios claros e distintos que independem da experiência), vertentes filosóficas diametralmente antagônicas e que foram basilares na discussão da filosofia moderna em sua gênese. Considerando o conhecimento enquanto resultante da interação entre experiência e razão (de sorte que esta faz a interpretação dos dados fornecidos por aquela) Kant se esforça em estabelecer os limites do conhecimento humano, argumentando que este limite se vê resignado às condições da sensibilidade e de compreensão humanas (SILVEIRA, 2002, p. 28).

² Nos referimos aqui ao conjunto de suas três críticas: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Simplificando: Kant pensa que só se pode conhecer algo externo ao sujeito levando em conta condições que são inerentes ao sujeito (ele as chama de condições *a priori*, ou seja, que fazem parte de sua constituição racional). Ao homem compete conhecer aquilo que a razão lhe permite conhecer, e a grande revolução que Kant realiza é a de pensar os seus limites e determinar quais são estas condições *a priori*. Há uma primazia da razão, de sorte que ela “só discerne o que produz segundo si mesma” (KANT apud SILVEIRA, 2002, p. 37) e o sujeito racional se põe aí como ponto central na construção do conhecimento.

Apesar da clara admiração por Kant, dado admitir uma semelhança em suas proposições reflexivas, Goethe abre espaço à crítica quando reconhece uma falta na maneira de pensar do filósofo iluminista, localizada efetivamente na maneira como Kant concebe uma compreensão do fenômeno enquanto produto da reflexão racional pela faculdade do entendimento, pondo em segundo plano o papel fundamental dos sentidos, atribuindo a eles tão somente a recepção sensível por meio da faculdade de intuição. Além disto, apesar de levar em conta a experiência, Kant, ainda assim, estabelece o sujeito como ponto central na produção do conhecimento desprivilegiando a objetividade enquanto munida de algum sentido inerente. Esta falta identificada por Goethe, nos leva ao segundo ponto de nossa análise, onde ele vai lançar uma nova proposta epistemológica.

GOETHE E UMA NOVA ABORDAGEM EPISTEMOLÓGICA

Em um certo sentido, o objetivo de Goethe é o mesmo de Kant: unificar e superar as perspectivas empirista e racionalista. No entanto, embora reconheça e elogie a proposta kantiana, para ele, a filosofia transcendental se encontrava incompleta, pois ainda privilegiava uma postura racionalista na maneira como tratava o fenômeno. Ele vai, então, propor o que alguns comentadores consideram como uma expansão do pensamento de Kant, por uma nova maneira de se abordar o fenômeno.

Segundo Goethe o equívoco central de Kant era o fato de que ele assumia “o fenômeno enquanto formatado de maneira fixa por estruturas a priori de sensibilidade [...]” (COELHO, 2007, p. 19), ou seja, enquanto enclausurado segundo aquelas condições inerentes citadas anteriormente. O erro aí, reside na ideia de que, para Goethe, este tipo de abordagem apenas capta aquilo que há de aparente no fenômeno, pois o assume como dado de forma fixa. Para

Goethe, um dos grandes expoentes das ciências biológicas da época, uma tal postura incorria numa abordagem semelhante à das ciências matemáticas, uma vez que se mantém indiferente em relação à dinamicidade do fenômeno.

Para Goethe, a natureza, o mundo, a realidade etc. são munidos de um caráter essencialmente mutante: tudo muda sempre e constantemente, num contínuo devir formativo. Não existe uma essência, em termos idealistas, que regula e dá sentido ao seu desenvolvimento, ou mesmo uma verdade inalcançável da qual apenas podemos ver os seus efeitos presentes nos fenômenos, conforme Kant punha. Se há uma verdade, uma essência, um ser-em-si, ela se dá tão somente no próprio fenômeno: “a suprema tarefa consiste em compreender que tudo o que é fático já é teoria. O azul do céu revela-nos a lei fundamental da cromática. Que não se procure nada atrás dos fenômenos: eles mesmos são a doutrina (575)” (GOETHE, 2008, p. 263). Num contexto em que o idealismo tomava fôlego, Goethe se apresenta como ponto fora da curva ao se preocupar com o fenômeno enquanto revelador das leis fundamentais da natureza. É tendo em vista essa “suprema tarefa” que a epistemologia de Goethe se coaduna numa proposta metodológica que reflete o constante processo formativo da natureza.

Podemos elencar alguns elementos que constituem a proposta metodológica de Goethe:

1. Diferentemente da ciência de base kantiana, que vai até o fenômeno com a intenção de analisá-lo por meio de enquadramentos já definidos aprioristicamente, há em Goethe uma intencionalidade do sujeito enquanto base do conhecimento do fenômeno. É uma vontade de que o fenômeno “venha até mim” e se mostre. É o momento para o qual deve-se preparar com todo o aparato psíquico receptivo.

2. tendo em vista que esta epistemologia não tende para uma primazia, quer do sujeito, quer do objeto, cabe ao pesquisador uma postura de diálogo com o fenômeno, a fim de que nem ele permaneça na superficialidade do fenômeno e que nem o fenômeno seja compreendido de forma acrítica como fonte do conhecimento. A tarefa consiste em compreender que o que se mostra na superfície é semelhante àquilo que carrega intimamente.

3. análise e síntese devem andar juntas, de sorte que se possa pensar em cada elemento formativo do fenômeno, conceituando-os, sem perder a noção de sua totalidade, percebendo suas características individuais, mas tendo em mente sua inter-relação, podendo, assim, abranger o fenômeno por completo na sua variedade de elementos.

4. é preciso levar em conta os fenômenos em relação a outros fenômenos, já que, na natureza, não existem fenômenos isolados; a atitude analítica, assim, se vê prejudicada, pois

tudo na natureza recebe influência de algo (COELHO, 2007, p. 20-23).

Seguindo estas premissas, Goethe realiza um aperfeiçoamento da perspectiva de que toda experiência é já teorização, uma vez que põe a profundidade da experiência enquanto diretamente relacionada com a profundidade e clareza daquele que a percebe, e, nesse sentido, mais nuances do fenômeno são passíveis de ser percebidas. Mais do que nos direcionar ao objeto com elementos pré-concebidos, o que Goethe propõe é que nos tornemos aptos efetivamente ver o mundo que se mostra para nós e nele identificar suas leis fundamentais, que se mostram ao olhar profundamente atento.

Em sua epistemologia, o olhar desempenha papel central. É através do olho que o sujeito constrói o conhecimento e concomitantemente se constrói enquanto sujeito. Há aí não só uma relação meramente sensível entre visão e matéria, mas efetivamente uma correspondência entre o sujeito que observa e o fenômeno observado, conforme diz Goethe em sua Doutrina das Cores: “se olho não tivesse sol/ como veríamos a luz?/ sem a força de Deus em nós/ como o divino nos seduz?” (1993, p. 45). A sensibilidade, assim, não é apenas receptividade, é um condicionante ao conhecimento dos princípios formativos da natureza em sua manifestação fenomênica, sendo, assim, tão passível de correção e ampliação quanto a faculdade de entendimento. A filosofia, ou ciência, nesse sentido, remontaria ao desenvolvimento de uma intuição da realidade por meio da formação de um olhar contemplativo, que nos direcionam na compreensão e experimentação (pois, toda experiência é teorização) daquilo que constitui a essência dos fenômenos, reverberando na própria vida do indivíduo em um sentido prático.

O OLHAR CONTEMPLATIVO: FILOSOFAR HOJE

Uma vez compreendida a preocupação filosófica de Goethe, é possível refletirmos de maneira mais clara sobre sua intenção ao construir uma perspectiva epistemológica que se contrapunha ao modelo racionalista kantiano. Sua perspectiva filosófica indicava um duplo caminho de conhecimento, numa sístole em direção a interioridade e diástole em direção ao exterior, num aprofundamento no eu e numa aproximação do mundo. Mais do que pensar as bases fundamentais do conhecimento humano, refletindo filosoficamente sobre o papel da razão e dos sentidos nesta empreitada, Goethe efetivamente buscava oferecer uma resolução ao

dilema tradicional da modernidade: a cisão sujeito/objeto, conforme diz:

Tudo o que chamamos no sentido mais elevado de uma invenção, descoberta, é o exercício significativo de um sentimento de verdade original, o qual, desenvolvido demoradamente no silêncio, despercebido, conduz num átimo a um conhecimento prolífico. [...] É uma síntese entre mundo e espírito, que dá a segurança mais bem-aventurada de todas, a da eterna harmonia da existência (GOETHE apud COELHO, 2007, p. 29-30).

Esta resolução, que passava necessariamente pela formulação de uma epistemologia que equilibrasse a balança entre sujeito e objeto, se coaduna na ideia de formação do indivíduo, tão cuidadosamente desenvolvida por Goethe em seus romances. O olhar contemplativo que o engendra, se encontra em constante processo formativo, de introspecção reflexiva e de contemplação dos fenômenos que se lhe aparecem a fim de, por meio de sua observação atenta, cuidadosa, apreender sua essência e recuperar a harmonia desfeita pelo espírito da modernidade.

Entretanto, há de se lembrar que o espírito filosófico que norteia a subjetividade dos tempos de hoje não é mais o que se punha como questão de ordem para Goethe. A natureza deixou de ter sua centralidade como elemento do qual exala a essência do mundo. Ambicionar uma síntese entre espírito e mundo, tornou-se um exercício hoje restrito aos místicos e filósofos que tentam filosofar desfibrilando uma metafísica.

Porém, se o espírito filosófico metafísico no qual Goethe estava inserido se foi, o mesmo não se poderia dizer de sua perspectiva acerca da ideia de formação do olhar contemplativo. Seu conceito de formação (*Bildung*) ainda pode nos oferecer uma perspectiva interessante no que diz respeito à nossa construção enquanto indivíduos reflexivos. Para Goethe, não interessam reflexões etéreas. Se deve existir uma filosofia, ela deve ser uma filosofia fundamentada segundo aquilo que se mostra à experiência sensível do indivíduo, e isto nos direciona novamente ao processo de reflexão do sujeito sobre si e sobre o mundo.

O olhar contemplativo se forma tendo em vista aquilo que se apresenta a ele. E em Goethe isso constitui uma verdadeira postura pedagógica de construção do indivíduo. Se não é mais voltada ao ideal de unificação existencial com o mundo, é ao menos voltada para a construção de um senso reflexivo aguçado, uma vez que construído com a paciência e morosidade necessárias à formação do juízo acerca do fenômeno dado.

Estando num mundo caracterizado pela quantidade de disparidades sociais, morais e

econômicas, pela quantidade obscena de informações às quais somos submetidos a todo instante, e pela a necessidade constante de emitir juízos de maneira imediata (como é o meio técnico-informacional) desenvolvemos um olhar apressado, para o qual os diagnósticos devem ser rápidos e as conclusões precisas, sendo, via de regra, já pré-concebidas, Goethe se mostra como um autor profícuo no que se refere à construção de um olhar contemplativo que nos conduza à reflexão sadia.



REFERÊNCIAS

COELHO, H. S. 2007. *A Religião de Goethe*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora.

GOETHE, J. W. 1993. *Doutrina das Cores*. São Paulo: Nova Alexandria.

_____. 2008. *Escritos sobre arte*. 2ª ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas & Imprensa Oficial do estado de São Paulo.

_____. 1988. *Scientific Studies*. New York: Suhrkamp Publishers.

SILVEIRA, F. L. 2002. A Teoria do Conhecimento de Kant: o Idealismo Transcendental. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, 19: 28-51.



FILOSOFAR NA ALCOVA – A PROPOSTA FILOSÓFICA DO MARQUÊS DE SADE (1740-1814)

Lucas Brito Santana da Silva³
lucasmooandsun@gmail.com

16

RESUMO

O objetivo desta comunicação foi apresentar a proposta filosófica do Marquês de Sade, trazendo os principais elementos e conceitos que o autor desenvolveu em sua obra, que mais apropriadamente pode ser chamada de literário-filosófica, uma literatura atravessada pela filosofia, como era como se produzir no século XVIII. Nessa direção, trouxemos de Sade a sua perspectiva sobre o próprio conceito de filosofia, sobre o de natureza, sociedade, sobre o de indivíduos, buscando mostrar os destaques em relação aos demais autores do Século das Luzes.

Palavras-chaves: Sade; Filosofia; Libertinagem; Natureza; Indivíduos; Iluminismo.

INTRODUÇÃO - QUEM FOI SADE

Sade foi um escritor francês do século XVIII, do aclamado século das luzes, dos iluministas, de Immanuel Kant. É um autor classificado como “libertino”. Os libertinos do século XVIII são entendidos de duas formas: existem aqueles que praticam a “libertinagem de costumes”, ou seja, que atentam aos bons costumes da sociedade; e os que praticam a “libertinagem de ideias”, ou seja, aqueles cujos atos imorais passam pelas letras, pelos escritos, romances, panfletos e etc (CARVALHO, 2000; MONZANI, 2006).

Sade praticou os dois tipos de libertinagem: um dos seus comportamentos que nos legou registros em documentos policiais foi justamente por transgressão da boa moral: de madrugada, em um lugar de má fama nas ruas sujas e decadentes de Paris, os vizinhos são acordados com os gritos de uma prostituta que estava sendo flagelada com chicote pelo Marquês de Sade e forçada a praticar atos contra a natureza, segundo seu depoimento (PEIXOTO, 1978). Quanto

³ Graduado em História pela UFAL – Campus do Sertão, Pós-Graduado em Neuropsicopedagogia pela INTERVALE, Graduando em Filosofia pela FAVENI.

à libertinagem de ideias: toda a obra de Sade é um mais-além daquilo que o espírito da época gostaria de tomar como limite. Por conta disso, alguns autores chamam Sade de contra iluminista (ROUANET, 2007), no pior sentido que este termo possa significar. Entretanto, a abordagem que eu escolhi para tratar o Marquês vai em outra direção: Sade traz à tona aquilo que apenas no século XX vai ser devidamente encarado: como em uma das traduções da pintura de Goya – o sonho da razão produz monstros. O sonho da razão pode produzir um maquinário de morte capaz de ceifar milhões de vidas.

Infelizmente, por muito tempo Sade foi reduzido àquela relação erótica que ficou amplamente conhecida e que carrega o seu nome: o sadismo. A psiquiatria do século XIX foi a primeira a amarrar Sade ao sadismo (PEREIRA, 2009). Tornando-o um caso clínico, um sujeito desviante cuja patologia está em obter prazer através do sofrimento do Outro. E, de fato, a vida e a literatura do Marquês de Sade são povoadas de cenas onde o prazer é extraído das lágrimas de alguém sendo submetido a suplícios. Mas a obra de Sade é muito mais do que isso.

Nesta abordagem de Sade, gostaria de libertá-lo das determinações que alguns usam para aprisioná-lo ao anormal, ao patológico. Até mesmo libertá-lo da redução absoluta do sujeito aos males que o afligiram em sua vida, e não foram poucos. A conduta de Sade e a sua literatura foram punidas com diversas prisões e internações em hospitais psiquiátricos. Sade nasceu em 1740 e morreu em 1814. É um autor que pegou a ascensão do iluminismo, que pegou a Revolução Francesa, a queda da Bastilha (pouco antes desse acontecimento, Sade estava preso na Bastilha), a decapitação do Rei, o Terror de Robespierre, a ascensão de Napoleão. Sade foi preso a mando de Luís XVI por atos libertinos, foi preso pelos revolucionários sob a acusação de excesso de moderação, e foi preso por Napoleão sob a acusação de ofender a honra do imperador (Cf. PEIXOTO, 1978).

A NATUREZA

Ao longo desta comunicação iremos abordar Sade em duas partes centrais do pensamento que ele desenvolveu em seus romances: a Natureza e os indivíduos. São duas partes que se interligam necessariamente e que nos permitem construir um quadro sobre o pensamento do Marquês. Sade é um escritor que está operando seu pensamento com várias contribuições dos pensadores do século XVIII, especialmente os materialistas. Ao adotar o romance, Sade fez

o que era comum a literatos e filósofos da época: experimentar as consequências das visões de mundo que estavam sendo elaboradas naquele período (ROUANET, 1990; CHARTIER, 2009; MOARES, 2011). Nesse sentido, estamos de acordo com aqueles que apontam o autor libertino não como um anti-iluminista, mas como um escritor que levou o ideário iluminista ao extremo e que tirou conclusões que os seus contemporâneos não ousaram tirar.

Sade está trabalhando com um conceito de natureza no qual esta é entendida como um sistema autônomo. A natureza não precisa de nada para funcionar, para ser o que é. Logo, a existência de uma entidade metafísica como um deus é absolutamente descartada. Essa postura de um ateísmo extremo não é a marca do século XVIII; muitos pensadores eram deístas, tinham uma perspectiva que colocava deus como criador do universo, relojoeiro do mundo, mas este ser não intervinha na realidade humana ao modo das religiões reveladas (CASSIRER, 1992; GRESPAN, 2023; FALCON, 1994). O Marquês, em particular, abomina qualquer coisa que se pareça com uma divindade, especialmente o deus cristão.

Nosso divino Marquês, como o chamaram os surrealistas, possui críticas infundas a deus, ao cristianismo, a Jesus. A religião, de forma geral, é vista por ele como um mal, como base para a tirania sobre os homens. A Igreja é um antro de corrupção, inclusive teria dado lastro à própria corrupção e tirania de monarquias, como o Antigo Regime francês. Jesus teria sido um farsante, e deus não deveria servir senão aos prazeres da blasfêmia e do deboche (Cf. SADE, 2001; 2008).

O mundo de Sade é um mundo sem sacralidade alguma. Só existe a matéria, só existe a natureza, e esta é indiferente a qualquer coisa que nela exista. A natureza tem suas próprias leis, sua dinâmica inclui a criação e a destruição perpétua (MATTOS, 2017; GRESPAN, 2003). A teoria de Sade sobre a natureza é fundamental para qualquer compreensão sobre esse autor libertino. A dinâmica do funcionamento da natureza recai sobre tudo que existe, as suas leis estão acima de todos os existentes particulares, que não são mais do que joguetes dos seus interesses.

Esse sistema da natureza que aparece como dominado por um movimento contínuo de criação e destruição, é apontado por Sade como tendo preferência pela destruição. As formas dos existentes têm que mudar, e, para que as formas mudem, é necessário que sejam destruídas (SADE, 2001; 2018). Em relação aos existentes, essa destruição é apenas aparente, já que a matéria que compõe o existente não desaparece e serve à criação de outros existentes (ibidem). Um exemplo presente na literatura de Sade é o seguinte: a morte de um homem, natural ou por

assassinato, é um acontecimento que não significa nada. Uma pessoa morre, seu corpo se decompõe, larvas e insetos se criam em sua carne apodrecida até que dele não reste qualquer resquício (SADE, 2008).

A Natureza não possui moral, nunca um ser humano poderá rezar ou implorar nada para ela. Para a natureza, um ser humano vale tanto quanto um verme. Costuma-se dizer que Darwin destronou o ser humano ao colocá-lo no reino animal com todos os outros animais; Freud disse que esta é uma grande ferida narcísica do homem moderno. Mas é Sade o autor mais cruel na história moderna com a sua dessacralização da existência humana. Não existe deus, os homens não possuem o amor de nenhum ser divino, não existe alma, nada no ser humano é eterno, sua morte é seu fim último. Enfim, é um ser irrelevante, cuja existência é um acidente.

O INDIVÍDUO: LIBERTINOS E VÍTIMAS

O indivíduo do universo sadiano pode ser colocado em dois tipos principais: vítimas e libertinos (vamos nos ocupar principalmente destes). Da sua visão sobre a natureza, Sade extrai um determinismo interessante. Nos diz o Marquês pela boca de seus personagens: é a natureza quem determina a organização dos indivíduos. Logo, no fundo, os seres humanos não são mais do que a natureza quis que eles fossem. As vítimas são personagens que perseguem as virtudes, que buscam fazer o bem a todo custo, que se sacrificam em benefício dos outros; foi esta disposição que a natureza plantou em seus corações e corpos. Os libertinos são personagens que seguem a carreira dos vícios; só estão preocupados consigo mesmos, sacrificam tudo e todos ao seu prazer pessoal; neles está inscrita principalmente a tendência destrutiva da natureza (Cf. MORAES, 1994; 2011).

Se a maior tendência da natureza é a destruição, ficando a criação como algo secundário; a mesma ordem parece se impor na realidade dos libertinos e das vítimas. Aqueles são a manifestação da tendência destrutiva, e os seus vícios se concretizam em atos que favorecem a Natureza; eles destroem as vítimas e liberam as formas da matéria para que esta se torne outra coisa (SADE, 2008).

A trajetória de vida dos personagens sadianos é um percurso de imersão nas leis que a natureza deixou em seus corpos, principalmente tratando-se dos libertinos (CASTRO, 2006). Em verdade, as vítimas são surdas aos mandamentos da natureza; se a tendência à criação e

conservação atravessa as suas existências, refletindo-se em sua essência virtuosa, não é de estranhar que sejam personagens opacos, estáticos no tratante à mudança (ibidem). Já os libertinos passam por várias mudanças ao longo de suas vidas; mudanças que poderiam ser descritas apropriadamente como um aperfeiçoamento contínuo de sua máquina corporal libertina (MONZANI, 1995; 2016).

A formação dos personagens sadianos, em sua trajetória de vida, segue uma dinâmica específica, precipuamente ao se observar os libertinos: uma “práxis libertina” (MOARES, 2011), uma dialética entre as suas teorias (que são de um racionalismo materialista brutal) e as práticas libertinas (que envolvem comportamentos sexuais e eróticos que objetivam alcançar o maior prazer possível, o que em Sade significa alcançar abalos sísmicos no corpo humano).

Os libertinos nascem com uma inclinação natural ao vício. E aqui é importante salientar que Sade encara os vícios a partir de uma ótica relativista, ou, como afirma um de seus personagens: o que é vício aqui, a cem léguas não o é (SADE, 2008). O mesmo vale para a virtude, que muda de definição conforme o período histórico e o povo. Só para citar alguns desses vícios, podemos falar do assassinato, da sodomia, do infanticídio, do aborto.

A argumentação de Sade para essa permissividade aos vícios é clara: ora, a tendência maior da Natureza é a destruição, os seres vivos (incluindo os seres humanos) são insignificantes para ela (SADE, 2001; 2008; 2018); nos homens (em uma parte da humanidade), essa tendência primária da natureza se traduz na afirmação de um individualismo extremo que tem como horizonte permanente a satisfação do próprio indivíduo a quaisquer que sejam os custos; por conseguinte, se na sociedade existem valores, regras e leis que são erguidos como obstáculos a essa satisfação, tratar-se-ão de leis, regras e valores quiméricos, que não refletem a dinâmica da realidade, enquanto realidade ancorada na dinâmica da Natureza como exposta até aqui.

Com essa argumentação, o Marquês libera os indivíduos para a realização de quaisquer que sejam as suas paixões; não há nada imoral no mundo: só eu e o meu corpo importamos, o meu único objetivo será sempre o meu próprio prazer, ainda que para tal eu tenha que infligir os piores tormentos a outro ser humano (MONZANI, 2006).

Ainda que determinados pela natureza em sua compleição física, aqueles que são inclinados para os vícios, os libertinos sadianos, alcançam uma liberdade quase plena; não há nada que eles não possam e não devam fazer em termos de restrições morais. Só a Natureza está acima dos libertinos. E estes possuem consciência e se irritam com essa limitação

(CASTRO, 2006; MATTOS, 2017). Eles podem fazer tudo, com exceção da destruição plena do que quer que seja. Só a própria natureza seria capaz de destruir algo de forma absoluta. Mas se pudessem exercer a destruição absoluta, tenhamos certeza de que eles não hesitariam. Nos dizem os personagens de Sade: “gostaria de tomar o Sol em minhas mãos e queimar toda a terra”; “diante da destruição de todo o universo, eu não derramaria nem uma lágrima sequer”.

Para chegar a este ponto, onde os libertinos destruiriam o universo se lhes fosse possível, eles têm que se libertar de todos os fantasmas e quimeras das religiões, dos tabus, da tábua de valores da boa moral. O caminho para isso é a educação. É se pôr no caminho do esclarecimento, como diria Immanuel Kant. Ora, o conteúdo dessa educação é a filosofia e a ciência iluministas em seus anseios mais racionalistas e materialistas. Os libertinos de Sade possuem veias filosóficas, são homens da ciência (Cf. SADE, 2008).

O mundo social no qual os libertinos vivem é um mundo dominado por tudo aquilo que eles abominam. Esse mundo era a França do século XVIII, uma realidade que possuía grilhões por todos os lados. Os fantasmas, as quimeras, a boa moral, vigoravam fortemente, mesmo depois da queda do Antigo Regime. Nos romances de Sade, só os libertinos abastados conseguem alcançar a libertação para realizar suas paixões. São aristocratas, padres (até papas), burocratas coletores de impostos, juízes. São sujeitos em posições que facilitam o exercício de poder (Cf. SADE, 2001; 2008; 2018).

Por possuírem riquezas e recursos suficientes, os libertinos podem se colocar em espaços à parte da sociedade para realizarem suas paixões à vontade, como é o caso de um castelo à beira de um abismo, no fim mundo, inacessível depois que os libertinos se trancam nele. Nos espaços que os libertinos constroem para si, sempre existe um espaço particular para a realização das paixões, este lugar é a alcova.

FILOSOFAR NA ALCOVA

A alcova é o espaço especial da libertinagem. Construído de modo a otimizar todas as experiências conduzidas nele: espelhos aos montes, consolos, chicotes, e uma infinidade de objetos que possam ser utilizados na potencialização dos prazeres. A alcova também é um espaço privilegiado para a educação libertina. Na alcova vemos se misturarem filosofia, lágrimas, sangue e orgasmos. É na alcova que se realiza o que apontamos antes como “práxis

libertina”. Literalmente, a filosofia acontece na alcova. Libertinagem e filosofia se entrelaçam necessariamente em Sade (Cf. MORAES, 1994; 2011).

Em sua concepção da Natureza e do sujeito humano, o sentido da existência humana (especialmente dos libertinos) é o prazer. Para alcançar o máximo de prazer nesta vida, os sujeitos precisam de duas condições básicas: a primeira não depende deles, trata-se da constituição física que a natureza lhes deu; a segunda depende inteiramente dos seus esforços pessoais, trata-se da libertação dos grilhões humanos que obstaculizam o prazer. A educação libertina, a filosofia na alcova, aparece como uma necessidade para que os libertinos alcancem um patamar sempre mais alto na escala do prazer. A reflexão filosófica destrava a máquina corporal para os prazeres e inflama a imaginação para a prática sexual: a cada reflexão segue-se uma orgia. Filosofar na alcova significa um exercício de libertação dos sujeitos seguido da obtenção prazeres (Cf. MONZANI, 1995; 2006).

CONCLUSÃO

Numa primeira impressão, pode parecer que o Marquês de Sade apenas construiu narrativas literárias e filosóficas para justificar uma percepção da existência humana cujo maior sentido é o prazer, um hedonismo extremo. Mas Sade oferece muito mais do que isso. Os extremos aos quais ele leva parte do pensamento iluminista, o extremismo do seu racionalismo e do seu materialismo, nos oferecem uma visão do pior que pode ser a humanidade se nós vacilarmos. Sade nos mostra o pesadelo que as Luzes podem se tornar se deixadas a si mesmas, como o século XX demonstrou. Com Sade somos forçados a olhar para os abismos nos quais podemos cair, e que de fato já caímos algumas vezes.

Ao trazer isto que chamamos de Mal para este mundo, ao entranhá-lo na Natureza e, por conseguinte, em nós mesmos, Sade nos coloca a necessidade de pensar um caminho para a humanidade que não seja fundado na patologização de parte dela, que não tome a destrutividade que o ser humano é capaz de manifestar apenas como desvios do normal.

Com deus morto, Sade nos lança num mundo que não pode fundar seus valores em um além-mundo. Com o seu relativismo histórico, somos forçados a reconhecer que não é possível universalizar os valores de um povo, de uma cultura, e simplesmente impô-los ao restante da humanidade. Com a destruição tornada um fenômeno imanente do que o mundo é, acontecendo

na “natureza” e nas relações humanas de modo indelével (até o presente), e com a sua patologização servindo principalmente como instrumento de assepsia para a “boa, bela e verdadeira humanidade”, somos forçados a encarar a necessidade de produzir outras formas de lidar com a destruição. Afinal, a humanidade está e continua atualmente destruindo e se destruindo. Reconhecer a imanência desse fenômeno talvez seja um passo imprescindível para levar a humanidade a uma condição menos destrutiva. Em parte, foi isso que aconteceu quando os pensadores do século passado rejeitaram a crença ingênua no progresso, especialmente a crença num progresso científico e tecnológico que naturalmente levaria a humanidade a um patamar cada vez mais alto de felicidade.

Ademais, àqueles de espírito mais robusto, a literatura filosófico-libertina de Sade pode se apresentar como a oportunidade de libertação plena da imaginação. Aliás, está é uma das interpretações comuns da obra sadiana. Sade teria entendido os limites de se realizar, na vida prática, muito daquilo que a sua imaginação o sugeria, tendo, por conseguinte, escolhido a literatura como espaço onde poderia abandonar todos os grilhões. Já que é inviável realizar tudo que desejamos em nossas existências concretas, que ao menos na imaginação tenhamos a coragem de ser e realizar tudo que ansiamos.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. 1992. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

CASTRO, C. C. 2006. *O sistema filosófico do Marquês de Sade: Estudo da elaboração do sistema filosófico do Marquês de Sade a partir das filosofias iluminista e libertina da França no século XVIII*, 2006. 216 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CHARTIER, R. 2009. *As origens culturais da Revolução Francesa*. Trad. George Schlesinger. São Paulo: Editora da Unesp.

FALCON, F. J. C. 1994. *Iluminismo*. São Paulo: Editora Ática.

GRESPLAN, J. 2003. *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Contexto.

MATTOS, E. I. 2017. *O Contra-Iluminismo do Marquês de Sade*. 2017.309f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Carlos.

MONZANI, L. R. 2006. *Sade: ou a individualidade desejante* Revista AdVerbum 1 (1): pp. 69-85, Julho a Dezembro, 2006. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol1_1/sade.pdf>. Acessado em: 10 out. 2019.

_____. 1995. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp.

MORAES, E. R. 2011. *Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina*. São Paulo, Iluminuras.

_____. 1994. *Sade: A felicidade libertina*. Rio de Janeiro: Imago.

PEIXOTO, F. 1978. *Sade: Vida e Obra*. São Paulo: Paz e Terra.

PEREIRA, M. E. C. 2009. *Krafft-Ebing: a Psychopathia Sexualis e a criação da noção médica de sadismo*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. Vol.12, n.2, pp. 379-386. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141547142009000200011>. Acessado em: 24/08/19.

ROUANET, S. P. 2007. Dilemas da moral Iluminista. In: *Ética*. Org. NOVAES, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1990. O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo. In: *O desejo*. Org. NOVAES, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras.

SADE, M. 2008. *A Filosofia na alcova*. Trad. Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. 2001b *Diálogo entre um padre e um moribundo*. Trad. Alain François. São Paulo: Iluminuras 2001b.

_____. 2001a. *Justine Ou os infortúnios da virtude*. Trad. Manuel J. Gomes. Lisboa: Editora Antígona.

_____. 2018. *Os 120 dias de Sodoma: ou a escola da libertinagem*. Trad. Rosa F. d'Aguiar. São Paulo: Editora Penguin Classics Companhia das Letras.



FILOSOFIA E POLÍTICA — PARTINDO DE PLATÃO E SÓCRATES — NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

José Londe da Silva⁴
londe.filosofiadareligiao74@gmail.com

RESUMO

Nossa pretensão é a discussão sobre o que é a Filosofia, o Pensamento na esfera da Pólis e da Política, da ação, partindo da problematização feita por Arendt em sua exposição de Platão e Sócrates como filósofos na lida, vivendo o elemento político do qual como homens da Pólis, portanto, dentro do conjunto da associação de uma organização de homens, souberam ou não reftar a ele.

Palavras-chave: Filosofia; Política; Ação; Pensamento; Pólis.

INTRODUÇÃO

A tradição filosófica ocidental tem seu começo com Platão e Aristóteles; tal verdade, num longo percurso do pensamento filosófico, se materializa e se faz presente como um ponto inegável e, portanto, inicial (ARENDR, 2010), assim, o pensamento filosófico grego ou ocidental, antecede à própria tradição. O agir e o pensamento, precedem o que pode ser considerado o intróito de uma sistematização desse pensar e, com efeito, dessa ação; embora parece ter havido desde o princípio uma certa incompatibilidade quanto à efetivação do agir e pensar no âmbito da pólis grega, no entanto, de todo modo, essas dimensões do homem grego e, se quisermos, da própria pólis, lugar no qual os homens a constituíam, e sem os quais ela seria impossível, se perfaziam e entrechocavam.

O pensamento grego, marcadamente destituído dos deuses e, aqui, é substancial saber que, embora tal fato seja indiscutível, trata-se tão somente de uma espécie de trégua feita a eles quanto à possibilidade de pela primeira vez o pensamento fluir sem os elementos fabulosos e

⁴ Professor de História da Rede Pública Municipal de Ensino da cidade de Delmiro Gouveia, na Escola Municipal de Educação Básica Noêmia Bandeira da Silva, Bairro Desvio. Graduado em História pela Universidade Federal de Alagoas — UFAL. Especialização em Filosofia da Religião pelo Instituto de Ciência, Educação e Tecnologia de Votuporanga. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe — UFS —, na linha de pesquisa — Conhecimento e Linguagem.

mágicos do que uma tentativa de negá-los, de modo que levando Nietzsche a sério, Tales, não só se mostrou um místico, em razão de ter tido por consideração, uma vez, e, sendo essa a primeira, o conceito, portanto, uma abstração do úmido e do único como *arché* de todas as coisas, mas nem tampouco um pesquisador da natureza ou um filósofo pela coragem de ter pensado sem ser trespassado pelos contos hesiódicos e homéricos, em outras palavras, não ter sido seu olhar filtrado pelas narrativas duras do mito encantador em sua observação, e sim, um pensador (NIETZSCHE, 2012, p.40), daí, temos a gênese do pensamento filosófico grego e, conseqüentemente, ocidental.

O desdobramento do pensar em uma tradição, talvez arriscássemos a dizer que seria um acontecimento necessário por certo, no entanto, uma outra possibilidade também seria crível, e tão necessária quanto a primeira — a de não ter tido acontecido com tamanha envergadura —, assim, estando aberto à possibilidades, logo, em razão de um interesse intelectual, a tradição filosófica começou com personalidades obstinadas e inquietas quando, da decadência da ação, circunstâncias materiais dão origem a necessidades também matérias, a saber, de sistematização do pensamento filosófico grego.

A questão que nos importa aqui é o que é a filosofia e, enquanto pensamento, esta é possível na Pólis, em outras palavras, o pensamento seria um impeditivo à ação? Se porventura tal negativa é fato, para que serviria o pensamento na prática da ação? De modo mais claro, o filósofo, este ser meditativo, dado as coisas eternas, no que poderia contribuir às coisas práticas, à ação, à política, portanto?

Essa questão, as mais das vezes, como discutida devido a sua recorrência, foi posta por Platão quando da morte de seu mestre onde, em razão de sua *inafeição* à democracia, mas, sobretudo, pelo fato de que foi dentro dela que Sócrates por não ter sido compreendido e, mais ainda, por não ter persuadido os seus acusadores e os juízes, o que para Platão era por certo possível, tornou-se crucial, no sentido por demais objetivo, qual seja, o pensamento filosófico seria incompatível à ação ou o que é propriamente dado as coisas eternas, seria este um estorvo à política, a prática, por assim dizer.

A morte de Sócrates faz de Platão um homem obstinado, cuja caricatura de seu mestre em seus diálogos num primeiro momento é daquele homem que parece não só querer saber se os atenienses sabiam o que diziam saber, em outras palavras, se tinham conhecimento sobre o seu lugar na Pólis, porquanto, uma organização de homens, cuja finalidade era a proteção mútua para a permanência dela só era possível se, pelo que se sabe, tivessem o saber de suas funções



nela, no entanto, o que parece ficar indiciário também é que Platão põe Sócrates como àquele que ao ironizar os atenienses, quer saber se os tais podem dizer o significado e não uma descrição apenas das formas, dos conceitos e se quisermos, dos valores os quais o homem ateniense reclama saber, de modo que, sendo assim, Platão descreve Sócrates numa busca incessante pela essência das coisas, o que o teria tornado inacessível quanto ao que provavelmente ele queria. Preocupado com as coisas eternas, o filósofo poderia ser um bloqueio à política e, em contrapartida, na mesma proporção, a política o teria como um espectro indesejável a ela.

Tendo sido Sócrates morto em razão das acusações feitas a ele sob a democracia ateniense, por homens que Platão entendia como portadores de uma persuasão infinitamente inferior à de Sócrates, como consequência, Platão viu na política uma praticidade, no que tange o modo como ela se perfaz na lida da Pólis, mas, e aqui é preciso dizer com que proporção à política é tão objetiva em sua efetivação no exercício do poder que, não obstante a necessidade de pensá-la numa comunidade de homens afeiçoados e treinados a ela na luta pelo bem comum, para Platão, o assassinato de seu mestre como resultante direto desse agir, o fez pensar na possibilidade da existência de uma cidade melhor, em que nela a justiça pudesse ser real, assim, a *metafísica* toma forma em sua obra — a *República* — uma Pólis governada por filósofos, desse modo já se nota ou parece haver uma aversão de Platão ao exercício da política pelos seus profissionais praticantes no âmbito da ação.

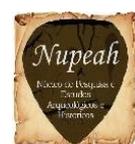
A elaboração de uma ideia de uma cidade perfeita materializada por escrito numa obra cujos governantes são todos filósofos, salta aos olhos a decepção de Platão não com a política, mas, comumente percebido, com o modo como ela é conduzida. O filósofo, no comando da cidade a administraria com justiça, um conceito demasiadamente teorizado por Platão numa tentativa quase que desesperada à fundamentação de um modelo de organização dos homens jamais visto ao seu tempo. A bem dizer, parece que Platão intui com a *República*, a primeira dos grandes tratados de metafísica, que seu projeto seria incompatível à democracia, assim, ele só seria possível se o exercício da política viesse a ser posto em prática pelo filósofo que, por ser envolto das coisas eternas, saberia guiá-la com justiça, em outras palavras, conhecedor das formas perfeitas e de suas aparências, sabendo a *verdade*, o significado de justiça, poderia desse modo materializá-la no chão da Pólis.

Assim, no que pese o fato de a política e a democracia como regime político, a primeira, um verdadeiro saber de como administrar a Pólis em seu exercício concreto, não havendo quase

que nenhuma possibilidade de certas abstrações no trato dessa organização de homens cujas vidas agiam sincronicamente numa luta pela ordem ou se quisermos à permanência do cosmos, em uma intuição do mundo trágica, no entanto, afirmativa, e a segunda um regime sob o qual viviam alguns homens livres participando ativamente dele e decidindo ao seu modo, em outras palavras, uma aristocracia e, desse modo, ficando fora da ação no campo das decisões o povo propriamente dito, Platão não censurava à política, se não defenderia uma Pólis governada por filósofos e, concomitantemente, deixaria bem evidente que o filósofo, mesmo dado às coisas eternas, seria impraticável o seu pensamento, pelo contrário, este, no âmbito da administração da Pólis é imprescindível à prática do que é justo, precisamente, portanto, da justiça.

Entretantes, posta em uma constante problematização o que Platão entendia como fundante à Pólis, o que faria dela o lugar por excelência e, desse modo, tornando impraticável o que levou a morte a seu mestre, a injustiça, no caso aqui, a justiça, faz-nos pensar na relação imbricada entre política e liberdade, daí, cabe-nos duas indagações substanciais: (1), a saber, a justiça se perfazia em razão da ação, em outras palavras, da política como um saber que organiza e administra à Pólis e, mais ainda, sem a qual seria anulada a prática da justiça, qual seja, esta estaria condicionada à ação e está à liberdade, porquanto, o que se sabe é que, ação pressupõe escolha, liberdade, (2) ou a política em si tem como fundamento à destituição daquilo que ela por força de sua própria “natureza má” nos aparece como imanência dela, a liberdade, fundando assim a injustiça? Se assim for, na primeira possibilidade da segunda questão, Sócrates teria sido morto pela ação tal como ela é e, portanto, sendo ela em razão de sua essência um mal, sua implementação pelos homens dentro de sua forma de ordenamento sob um juramento mútuo seria certamente uma espécie de pulsão de morte, já que pela sua quididade a prática da ação seria a prática da morte e da injustiça.

O que se quer saber é, quanto à política, esta condição dos homens, é atávica a ela a ausência de justiça ou é parte do modo como à ação é administrada o estabelecimento do seu contrário, não havendo, mesmo sob duras penas, uma substância que, em sua ação, marcadamente natural, possa se consolidar via de regra entre os homens a injustiça? O que se sabe é a ideia mesma de justiça, a sua instauração em razão de acontecimentos opostos, que parece haver como pressupostos ou definindo mesmo o fato de que somos fadados à liberdade, desse modo à justiça ela é nossa porque é para nós a escolha que fizemos, assim, o seu contrário também. As nossas pulsões masoquistas nos imprimem uma vontade desesperada de prazer e, isso só é possível porque somos talvez a própria liberdade, ou somos doentes que precisamos



de cura, porquanto estamos incessantemente em estado de profundo gozo só em imaginarmos um sofrimento dos mais atrozes? Se o nosso masoquismo é, portanto, liberdade, ficaríamos mais contentes quando pedirmos aos sádicos que nos bata e ouvirmos deles — não! Mas não somente nós, eles também.

Se assim for, a vontade de guerra não é diferente. (SARTRE, 2016, p. 679). Desse modo a política no campo do sadismo e do masoquismo seria o mesmo que liberdade ou, de um outro modo, a força brutal de meios repressivos e coercitivos seriam manifestações da política e, portanto, liberdade? Caso seja verdade a segunda opção, os totalitarismos é liberdade em razão da ação ou neles não há nenhuma centelha de liberdade, mas, são pontos marginais à ação? A liberdade é a própria existência. Sendo assim, os regimes totalitários seriam apolíticos, verdadeiros espectros marginais da política e não ela mesma (HANNAH, 2010, p. 186). A ação tem por definição como realização no mundo concreto, absolutamente, um antecedente, ou um ato primeiro, a nossa escolha, a liberdade; no entanto, a política, embora ato segundo, não pode ser confundida com padrões totalizadores e tirânicos, haja vista que estes, como afirma Arendt, constituem elementos periféricos da ação, mas, nunca ela mesma. Dito isso, com efeito, restamos a dizer que, filosofia é o modo pelo qual se pensa o homem e o seu próprio pensamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossas observações partem da constatação aqui claramente demonstrável que à ação é constituidora da justiça, sendo, portanto, os totalitarismos aquela parte marginal à política, de modo que a sua identificação com a própria ação é um erro grosso (HANNAH, 2009, p. 186). É fato incontestável que o pensamento não é um impeditivo à ação prática, em outras palavras, o filósofo, um meditante, empolgado com as coisas eternas, para Platão em sua gnosiologia, um termo adequado ao seu mundo, em sua metafísica, é aquele que, tendo o conhecimento do mundo duplicado em ideia e aparência, sabe discernir em termos gnosiológicos um do outro, portanto a verdade; assim, a justiça será aplicável através da ação, mas, só pode ser mediante o pensamento. Por fim, filosofia, a definimos como o modo pelo qual apreendemos o homem e o seu pensamento.

REFERÊNCIAS

ARENDRT, H. 2010. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerônimo Kohn; tradução de Pedro Jorgensen Jr. – 3ª ed. – Rio de Janeiro. DIFEL, 288p.

NIETZSCHE, F. 2012. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução e apresentação de Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&M, 144p.

SARTRE, J. P. 2015. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. 2015. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Introdução e notas, Sylvie Le Bom; tradução de João Batista Kreuch. 2. Ed.- Petrópolis, RJ: Vozes.– (Coleção Pensamento Humano).



SOBRE UMA FILOSOFIA MÉDICA: A TAREFA DA FILOSOFIA PARA O JOVEM NIETZSCHE

Sávio Dos Santos Lima⁵
savionoras@gmail.com

RESUMO

Esta comunicação tem como objetivo refletir sobre o lugar da filosofia no pensamento do jovem Nietzsche, tomando como base dois escritos que dialogam entre si no que diz respeito a proposta Nietzscheana do papel da filosofia e do filósofo para o sentido da educação humana, ou melhor, para o conhecimento gestado nas suas instituições. São: *II consideração intempestiva (1873)* é medular o conceito de uma História-arte: aquela que é fundamental à saúde da vida e para a qual a filosofia é fundamental. E o segundo, *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador (1874)*. A partir das críticas ao sentido histórico do pensamento alemão no primeiro escrito esclarece-se o que empobrecia o pensamento alemão na sua época. Nas propostas encontradas no segundo escrito citado em que se tem como referência a figura de Schopenhauer como um educador, - aquele que através da filosofia liberta, não predetermina caminhos, mas torna possível o encontro dos seus alunos consigo mesmo através da profundidade de pensar e agir no mundo - esclarece-se o que torna possível enobrecer o pensamento. Nesse sentido, conclui-se que a filosofia funciona como uma medicina, aquela que cura o pensamento das suas limitações institucionais, burocráticas, do eruditismo, do objetivismo cego e de tudo aquilo que mingua aquilo que é humano. O conhecimento deve servir e elevar o ser diante a vida.

Palavras-chave: Filosofia Moderna; Gênio; Educação Superior.

INTRODUÇÃO

Nietzsche (1844 – 1900) foi um crítico brutal da modernidade. Dentre seus diversos escritos de variados estilos e temas, em sua fase inicial, dedicou uma e única obra para refletir sobre a História, conhecimento que vinha tomando o centro dos debates filosóficos desde as filosofias da história e se constituindo enquanto ciência. No *II consideração intempestiva (1873)* é medular o conceito de uma História-arte: aquela que é fundamental à saúde da vida e para a qual a filosofia é fundamental. Já no escrito posterior *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador (1874)*, a figura do filósofo se ergue como contraponto a cultura ocidental erudita, consumando um ofício do filósofo: aquele que religará o homem à vida

⁵ Graduado em História pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

através de uma nova educação. Ambos os escritos fazem parte de um mesmo projeto inicial de Nietzsche e carrega em si as pistas do que o filósofo pensava sobre “O que é filosofia?” nesse período.

A partir de revisões bibliográficas objetivamos compreender o lugar da filosofia na relação entre o conhecimento e a vida, tendo em vista as críticas de Nietzsche a ciência do século XIX. Os dois escritos supracitados foram as principais fontes que constituíram nossa pesquisa para embasar a comunicação, além de outros comentadores que nos auxiliaram a melhor sistematização da nossa reflexão.

Buscamos responder primeiramente: qual o lugar da filosofia no pensamento do jovem Nietzsche e quais suas implicações para pensarmos o conhecimento e suas instituições na contemporaneidade? Problema esse que por metástase nos leva a formular um julgo e sentenciar o sentido do conhecimento adotado nas universidades contemporâneas, especificamente na UFAL do campus sertão, onde foi exibida essa comunicação. Esta pesquisa é necessária para refletirmos sobre o direcionamento para o qual conduzimos o conhecimento nos dias de hoje. Qual o sentido adotado nas universidades em relação ao conhecimento? Ele está para a libertação e potencialização do homem?

Visto que Nietzsche nos parece não se ater a conceitos fixos e acabados, tampouco se preocupa em construir um pensamento retilíneo no desenvolvimento da sua obra, esse curto recorte de sua filosofia justifica-se pelo intuito de obter resultados minimamente palpáveis, de modo que refletir sobre “o que é filosofia na obra de Nietzsche?”, por exemplo, seria uma tarefa extensa, ou, se feita de moto fortuito, infrutífera. A filosofia, neste período de sua obra, tem a legação de ser suprema corte de uma civilização artística. A filosofia opera como um conhecimento médico, conservando o vigor do homem julgando aquilo que deve ser lembrado em favor da vida, ou ainda, o que deve ser conhecido, e combatendo tudo aquilo que a debilita.

Nossa comunicação partiu da adesão de Nietzsche à filosofia Schopenhaueriana que se deu principalmente pelo conceito de Homem Schopenhaueriano ou de Gênio, que lhe forneceu conteúdo para formular seu pensamento sobre a tarefa da filosofia na modernidade. O gênio formulado por Schopenhauer está para além dos maneirismos, da erudição e do pensamento medíocre. Este homem busca aprofundamento da vida sob o sofrimento da verdade. Todo ser humano é único no devir eterno e isso requer uma atitude heroica diante a vida. Esse ponto de partida é fundamental para compreendermos a direção que a filosofia nietzschiana toma diante do caráter positivista, objetivo e saudosista ao eruditismo gratuito que, aos olhos de Nietzsche,



tornam o conhecimento superficial e empobrece a experiência humana. Em contraponto, o autor pretende desenvolver um modo de operar o conhecimento de forma que aprofunde a experiência de viver e a potencialize ao máximo. Nietzsche diz:

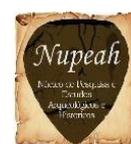
“É no fato inexplicável de vivermos hoje e tínhamos um tempo infinito para nascer, de que não possuímos nada mais que o extenso hoje e devemos mostrar nele por que e para que surgimos precisamente agora – nos encoraja a viver com a maior força a viver segundo a nossa própria lei – temos que nos responsabilizar pela nossa existência diante de nós mesmos [...] quero fazer o ensaio de chegar a liberdade, diz a alma jovem”

Nietzsche denuncia o sentido do conhecimento moderno, este que é basicamente representado por: objetividade absoluta, Processo universal e evolutivo e a imparcialidade absoluta. A universidade alemã da sua época tornou o conhecimento científico que, a princípio, para o autor, seria um meio para “encontrar a si”, um fim. A ciência tornou-se o mais importante ator do banquete, enquanto o aspecto humanizante foi deixado para trás. A vida para os eruditos modernos é como um harém para um eunuco (NIETZSCHE, 2005, p. 114), Para Nietzsche, essa ciência é desumana, pois não eleva o homem, não é uma “educação superior”. Os alunos e professores se contentam com formalidades (NIETZSCHE, 2020. P.13). Há uma denúncia de que falta aos eruditos alemães um verdadeiro educador, ou melhor, está ausente o sentido grandioso necessário ao conhecimento superior que se encontra no filósofo, neste caso, especificamente Schopenhauer: aquele que liberta:

Quais seriam os princípios segundo os quais ele te educaria? [...] uma delas exige que o educador logo reconheça a força própria de seus pupilos, de modo a conduzir todas as forças, seivas e todo brilho solar justamente para auxiliar alguém a atingir a maturidade e fecundidade corretas de uma virtude (NIETZSCHE, 2020. P)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa da filosofia nesse contexto seria fundar a educação do gênio filosófico, este que possibilitaria a ruptura entre o estado e os maus filósofos, seria uma medicina para a enfermidade que sofria o conhecimento das instituições alemãs. Essa proposta é atemporal, pois podemos de a mesma maneira diagnosticar nosso tempo e curar suas enfermidades através desse



instrumento médico que é a filosofia. Ela funcionaria como uma suprema corte de uma cultura que tem como propulsão um instinto artístico, de criações que curam a doença que impede a juventude do pensamento emergir. Nietzsche vislumbra um projeto filosófico e artístico que impactaria a cultura a partir da educação isento de qualquer mesquinha para avaliar a educação moderna e as instituições. A avaliação por sua vez, teria como medida a própria vida. Trata-se objetivamente de um modo de agir e de pensar sobre a ótica de uma arte que seduz para a vida, em contraposição a erudição eunuca da modernidade. Essa tarefa também incide em nós contemporâneos, de modo que nos força a pensar o sentido do conhecimento explorando sua máxima profundidade em relação a nossa humanidade.



REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. 2005. Sobre a utilidade e desvantagens da história para a vida. In: *Escritos sobre a história*. São Paulo: Loyola.

_____. 2020. *Consideração extemporânea III – Schopenhauer como educador*. Trad. Clademir Luis Araldi. Wmf Martins Fontes.

_____. 2009. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola.

REIS, J. C. 2013. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*. Belo horizonte: Autêntica editora.



NIETZSCHE: A FILOSOFIA COMO RISO, COMO JOGO E COMO ARTE

Cléberton Luiz Gomes Barboza⁶
clebertonbarboza@gmail.com

RESUMO

Pretende-se aqui refletir sobre a concepção de filosofia no pensamento de Nietzsche. As palavras riso, jogo e arte se coadunam no sentido da afirmação da vida, e, dessa forma, da superação da tradição filosófica, marcada pela vontade de verdade, que, por sua vez, caracteriza a lógica interna do niilismo. Cabe, dessa forma, analisar primeiramente a oposição de Nietzsche ao niilismo e o tipo de filosofia acolhida nele, para, em seguida, examinar a concepção propriamente nietzscheana de filosofia, uma filosofia do riso, um pensamento ridente, que, despojado da seriedade erudita, se lança ao jogo da inocência do devir, jogo de criação que faz da vida obra de arte.

Palavras-chave: Nietzsche; Filosofia; Riso; Jogo; Arte.

INTRODUÇÃO

A relação de Nietzsche com a tradição filosófica é combativa. Desde seus escritos de juventude, em que denuncia o socratismo como marco de declínio da cultura ocidental, por substituir a arte trágica pela crença na razão, como forma de declínio da vida, até os escritos de maturidade, em que vê no platonismo e no cristianismo a negação da vida, por colocar, na metafísica da dualidade dos mundos, o valor da vida não na vida, mas no mundo suprasensível, desvalorizando assim a vida, Nietzsche opera uma crítica avassaladora sobre a tradição filosófica e os valores morais e religiosos cristalizados na cultura de forma milenar. Dessa forma, a pergunta “o que é Filosofia?”, embora não vise negar ou desmerecer a tradição filosófica - pelo contrário, também Nietzsche é afeccionado por ela, mesmo que para voltar-se contra ela -, carrega, no pensamento de Nietzsche, um tom provocativo, dançante, renovador das forças e do pensar. É certo que “o que é Filosofia?” abarca, para o autor de Zaratustra, o

⁶ Professor da rede pública estadual de Alagoas e da Faculdade Pio Décimo - FAPIDE; doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS; mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe - UFS (2021); licenciado em História pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL (2018). Tem interesse nos temas: Estética, Política, Existencialismo.

que até então se pôs como filosofia, mas não em sua plena saúde. Filosofia, para Nietzsche, abarca algo que está além da tradição, e que por isso se lança a uma nova forma de pensar, menos preocupada com a construção de um sistema acabado que com as disposições de ânimo com que se escreve, com que se pensa, com que se filosofa. Riso, jogo e arte são algumas faces da filosofia que podemos encontrar em Nietzsche. Assim pretendemos abordar aqui a concepção nietzscheana de filosofia, de modo a examinar a crítica da tradição e sua proposta de um novo filosofar, que se posiciona em estados de ânimo livres da metafísica platônica e que busca mais filósofos e menos trabalhadores filosóficos⁷.

1.

Acerca de sua concepção de filosofia, Nietzsche é claro: “Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma de distância – precisamente esta arte de transfiguração *é* filosofia” (NIETZSCHE, 2012, p. 12)⁸. Filosofia é, assim, uma arte de transfiguração de muitas saúdes, de estados de ânimo, ou seja, uma transfiguração de disposições fisiológicas em filosóficas, a mais espiritual forma de distância. Se uma filosofia, um sistema filosófico, não é outra coisa senão o produto das disposições de ânimo do filósofo, as questões da filosofia também o são, de modo que a pergunta pelo ser e essência do mundo não se dirijam necessariamente ao ser, mas antes refletiam a saúde do pensador que, ao tentar responder os questionamentos frutos de suas afecções, as transmuta em filosofia.

Interessa a Nietzsche, antes de tudo, observar esses estados de ânimo, de maneira tal a construir um diagnóstico do pensamento ocidental: que a filosofia, tal como se desdobrou desde Platão, desvelou-se como resultado de estados de ânimo doentes, tristes, cansados da vida: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida” (NIETZSCHE, 2006, p. 17). Um tal diagnóstico da filosofia ocidental implica num pensar que se posiciona no interior do niilismo.

⁷ Cf. *Além do Bem e do Mal*, § 211.

⁸ A esse respeito, cf. também *Aurora*, § 553.

2.

“Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’” (NIETZSCHE, 2008, p. 29)⁹. Nietzsche aponta nessa passagem para um estado de dissolução e esgotamento das forças, em que os valores supremos se desagregam. Esse estado de esgotamento é precisamente o niilismo, esgotamento que, despojado dos valores supremos, que até então garantiam o “Por quê” da existência, se veem entregues ao nada, ou, ao sem sentido da vida, diante do qual não tem mais forças para ressignificá-la. Tendo em vista que a filosofia até então foi fruto de estados melancólicos acerca da vida, e que o niilismo é a desvalorização dos valores supremos, cabe duas perguntas: o que são valores? E por que os valores se desvalorizam? A primeira questão nos conduz à concepção fundamental de Nietzsche: a de vontade de poder; a segunda, à lógica interna do niilismo.

Por vontade de poder, Nietzsche entende um “jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e ‘múltiplo’, que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas” (NIETZSCHE, 2019, p. 212)¹⁰. Vontade de poder é dinâmica de realização do devir, ela é marcada pela multiplicidade da luta por crescimento e assimilação de umas forças sobre outras, nunca de forma absoluta; ora um conjunto de forças se agrega aqui e desagrega-se ali, e permanecem em perpétua luta, atuando em todo o existente, nas células, tecidos, órgãos, no mundo orgânico e inorgânico¹¹, moldando, a cada vez, a forma do mundo. A vontade de poder efetiva-se de modo a conservar uma dada configuração de forças alcançada, mas também o elevar-se delas, de modo a superar a si mesma. Conservação e elevação são o modo de ser da luta e jogo de forças, nela, os núcleos de forças, isto é, uma dada configuração provisória de forças que alcança vigência, gera uma perspectiva do mundo. As perspectivas são avaliações do mundo, avaliar é valorar. A vontade de poder instaura valores¹². Os valores asseguram a conservação de uma configuração de forças;

⁹ Fragmentos póstumos, 9[35] do outono de 1887.

¹⁰ Fragmentos póstumos, 38 [12], junho – julho de 1885.

¹¹ Cf. MARTON. Scarlett. A constituição cosmológica: vontade de potência, vida e forças. In: **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 29-66.

¹² O perspectivismo de Nietzsche é amplamente acolhido na interpretação de Scarlett Marton. Aqui, no entanto, aludimos também a Heidegger (2007, p. 205), quando afirma que “na medida em que se essencializa como vontade poder, todo ente é ‘perspectivístico’” e ainda “A metafísica da vontade de poder – e apenas ela – é, com razão, um pensar valorativo [...] como instauração de valores” (idem, p. 206). Heidegger, no entanto, reconhece o perspectivismo dentro de uma metafísica, ao passo que Marton o retira da metafísica ao reconhecer o

a moral, para Nietzsche “preveniui que o homem se desprezasse como homem, que tomasse partido contra a vida, que desesperasse do conhecer: ela foi um meio de *conservação* [...] foi o grande antídoto contra o *niilismo* prático e teórico” (NIETZSCHE, 2008, p. 29)¹³.

Porém, acrescenta: “Mas entre as forças que a moral cresceu estava a *veracidade*: esta volta-se finalmente contra a moral” (idem): o sentido de veracidade, dessa forma, é a lógica interna do niilismo, é a força que corrói os valores erguidos. Os valores contribuem para a conservação de uma organização de forças, desde que não se busque por sua verdade. A veracidade, como ingrediente ou critério necessário para a vigência de um valor, é a causa do niilismo. Em outras palavras, a inclinação humana pela racionalidade, ou sua conformação no modo de ser da razão, coloca o humano numa configuração de forças que necessita demonstrar a verdade dos valores, essa vontade de verdade passa então a operar no interior dos valores erguidos, corroendo-os até que se revelem como falsos, sendo então descartados por outros. Assim, toda a história da metafísica, da filosofia ocidental, se desdobrou como instauração de valores que, de tempos em tempos, foram questionados e descartados por outros sucessivamente, até o esgotamento de suas possibilidades¹⁴, desde a ideia platônica até a vontade de Schopenhauer, passando pelo deus e pela moral cristã. Também os ideais modernos, como o progresso da humanidade, a ciência, a arte, a política, como justificativas da existência humana, tão logo erguidos, passam a ser problematizados até sua verdade ser desmascarada como sem fundamento na verdade do ser; pelo contrário, todos os valores, a cada vez questionados, revelam-se precisamente como valores, configurações de domínio humano sobre a terra:

Resultado- conclusão: *todos* os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por

perspectivismo em Nietzsche. As divergências interpretativas se dão aqui acerca do conceito de metafísica, não necessariamente do perspectivismo, que parece inegável no autor de Zarathustra.

¹³ Fragmentos póstumos, 5[71] do verão de 1886 – outono de 1887.

¹⁴ Esse pensamento está presente desde *O Nascimento da Tragédia*, embora Nietzsche não utilizasse ainda o termo “niilismo”. A negação socrática da tragédia teria extirpado da cultura grega o sentimento trágico da existência, substituindo o pessimismo trágico pelo otimismo da razão – otimismo este que acreditava que a razão poderia curar a ferida da existência, tomando a vida como um problema que deveria ser resolvido, enquanto o pessimismo aceitava a fatalidade da vida, não assumindo uma postura negadora da vida. Para o jovem Nietzsche, o socratismo põe em marcha o movimento em que a razão passa a erguer figuras da verdade que ela própria critica e descarta, até Kant aparecer e revelar os limites da razão, Schopenhauer tematizar a vontade e o sem sentido da vida, que seria devolvida à música num retorno da tragédia por Richard Wagner (cf. NT, § 12 a 18). Na obra de maturidade, o niilismo ganha nome, despojado e crítico de Wagner, Kant e Schopenhauer, como tipos decadentes ligados ao niilismo.

fim, justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornaram inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas. Trata-se sempre ainda da *ingenuidade hiperbólica* do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas. (NIETZSCHE, 2008, p. 32)¹⁵

A morte de Deus é o marco desse processo de corrosão dos valores¹⁶. Deus, como outra palavra para a metafísica, pode ser ainda entendido como o ordenamento de certo arranjo de forças e seu poder na estruturação e garantia do sentido da existência até então. Mas o traço da metafísica aparece como o colocar não nesta, mas em outra vida, em além-mundos todo o sentido deste mundo. O mundo, por fim, jamais teve sentido por si, mas tão somente porquanto recebesse um sentido metafísico – sem a ideia platônica, o mundo perde o sentido, sem o deus cristão, a vida não tem sentido, sem a noção de progresso e do mundo melhor no futuro, o mundo (o agora) não teria rumo; em suma, tudo o que se compreendeu até então como o sentido, essência e finalidade da vida jamais se orientou para a vida mesma, mas antes se introjetaram como máscaras e muletas metafísicas com as quais o ser humano podia caminhar... A crítica de Nietzsche implica numa reavaliação e transvaloração dos valores, de modo tal que a filosofia, vista agora como fruto de estados de ânimo doentes, que afirmaram a metafísica em detrimento da vida, precise também se transvalorar. Transvalorar a filosofia significa, antes de tudo, um outro começo, em que, no filosofar, outros estados de ânimo tomem voz, que cantem. Riso, jogo e arte querem cantar, no lugar seriedade de Deus e dos eruditos.

3.

Riso, jogo e arte apontam, respectivamente, para o estado de ânimo fundamental, transvalorativo, através do qual se relaciona mais autenticamente com a dinâmica da vida, para o caráter ou modo de ser que tal dinâmica é, em nossa linguagem, dizível. Nietzsche acena para esta forma de filosofar, ainda criticando a tradição filosófica, no prólogo de *Além do Bem e do Mal*, em que escreve:

¹⁵ Fragmentos póstumos, 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. A Sentença Nietzscheana “Deus está Morto”. Tradução: Marco Antônio Casanova. In: *Natureza Humana* 5(2): 471-526, jul.-dez. 2003.

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está de pé! (NIETZSCHE, 2005, p. 7)

A verdade/mulher não se deixou conquistar, pois os filósofos, na medida que foram dogmáticos, tentaram submetê-la dentro de seus sistemas, como se esta pudesse ser enclausurada e fixada sob suas determinações. Certamente estes são meios inábeis de conquista: falta o jogo, a dança, a sedução, o segredo, o não expor tudo às claras... Algo impossível para a terrível seriedade e desajeitada insistência nesses meios inábeis que até então se chamou filosofia. É preciso, para Nietzsche, entrar no jogo e dançar com o vir-a-ser, “eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). O vir-a-ser, ele mesmo já é esse jogo, movimento e nuance, dinâmica de realização negligenciada pela filosofia que buscava algo por trás, acima, além dele, para com isso justificá-lo, fixar a verdade num sistema de explicação total do mundo. A vontade de sistema nasce da seriedade melancólica, do ressentimento com a vida enquanto estado de ânimo niilista; Nietzsche propõe o riso como nova disposição de ânimo no lugar da terrível seriedade dos meios inábeis para se conquistar uma dama. Se a verdade é uma mulher, em primeiro lugar, não é mais a verdade no sentido da tradição, engessada, imutável, racionalizável, calculável. Algo de transbordante se anuncia nela...

4.

O que é transbordante? É algo que não cabe em si mesmo. Vir-a-ser é não caber em si mesmo, é transformar-se constantemente. Mas por que o riso, a alegria, e não outro estado de ânimo para inclinar-se a esse jogo? Nietzsche aponta a figura de Baubo como forma de se dirigir a essa questão:

Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e “saber” tudo. “É verdade que Deus está em toda parte?”, perguntou uma garotinha à sua mãe; “não acho isso descente” – um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se esconde por trás de enigmas e coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo? (NIETZSCHE, 2012, p. 14-15)

Retirar o véu da verdade, fazê-la se revelar, foi, por muito tempo, intenção dos filósofos dogmáticos, movidos pela seriedade, vontade de verdade e sentido de veracidade, numa palavra: niilismo. Interessa a Nietzsche as coloridas incertezas, proporcionadas pelo jogo com o véu, as vestes, as máscaras, a maquiagem, o enfeite! Enfeitar é mostrar e esconder ao mesmo tempo; a verdade se mostra e se vela simultaneamente. Com isso, não se deve pensar que Nietzsche, ao dar espaço de jogo ao véu, o entenda ainda como o véu de Maya, no sentido de Schopenhauer¹⁷, que encobre a essência com ilusões e aparências, ainda, portanto, na dualidade essência e aparência: “Abolimos o mundo verdadeiro: que restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (NIETZSCHE, 2006, p. 32). O jogo que mostra e esconde significa aí que mesmo o esconder já é mostrar, isto é, o que se esconde se mostra escondendo-se, e nesse velamento se produz, se molda, e se desvela, a cada vez o e no devir, como forma que alcança vigência enquanto outras perdem.

As células que formam órgãos e tecidos e músculos e pele, uma recobrando a outra e moldando a outra e a si mesma, mostrando-se e escondendo-se simultaneamente; da mesma forma os grãos de areia e as rochas e o oceano e os mundos, poeira de estrelas, e estrelas e incontáveis sistemas solares e galáxias, um recobrando o outro, desvelando-se e velando-se em seu acontecer. E assim também um estado de ânimo misturando-se a outros, tomando o lugar de outros, alcançando vigência onde até então estava outro no poder... “Esse meu mundo *dionisíaco* de criar eternamente a si mesmo, de destruir ternamente a si mesmo” (NIETZSCHE, 2019, p. 212)¹⁸. Aqui podemos, por fim, nos dirigir, junto a Dionísio, à figura de Baubo.

5.

¹⁷ Na mitologia hindu, a deusa da ilusão, citada também por Schopenhauer, para indicar o mundo da representação, que encobre a essência íntima do mundo.

¹⁸ Fragmentos póstumos, 38 [12], junho – julho de 1885.

O mundo dionisíaco, além do sentido do jogo¹⁹, e junto dele, implica em arte, no sentido de que a vontade de poder, “enquanto força eficiente, é, pois, força plástica, criadora” (MARTON, 1990, p. 55)²⁰. O criar e destruir inerente à vontade de poder, a cada transformação no devir, expressa-se como força plástica, moldando e criando a si mesma na dinâmica do jogo. A arte não é, pois, as obras de arte, nem os produtos da criação, mas o movimento criador, arte é o criar, o fazer, o moldar; a vontade de poder é artística na medida que é movimento; a relação entre jogo e arte é, assim, íntima e de co-pertencimento.

A presença de Baubo na filosofia de Nietzsche é um contar com o riso no interior da experiência com esse novo começar e novo acontecer que está em atenção com o que sempre foi e acontece, com o vir-a-ser. É certo que a figura de Dionísio expressa êxtase e alegria trágica da existência, mas Nietzsche é claro ao posicionar o dionisíaco na dinâmica do criar e destruir, cujo êxtase criador caracteriza o jogo. Se Dionísio é o jogo e êxtase de jogo, Baubo pode ser entendida como a abertura da tonalidade de ânimo fundamental. Baubo é o nome grego da verdade/mulher, ela oferece ao jogo seus passos de dança, isto é, ela transforma a tragédia em comédia, ela ri das forças descomunais do devir e do criar e destruir dionisíacos – ela ri da vontade de poder e da própria tragédia da existência, ela e somente ela pode dizer sim ao eterno retorno.

Conta a lenda que Deméter, ao ter sua filha Perséfone levada ao Tártaro por Hades, cai em tristeza profunda, e todas as plantas deixam de florescer e fatalmente caem para a morte; sem a alegria da deusa, toda a fertilidade da terra entra declínio... do fundo de sua desolação chorava e tudo morria, mas, em meio às árvores surge Baubo, deusa da obscenidade, e vai em direção a Deméter, sussurrando piadas obscenas para ela. Aos poucos, a boca de Deméter se contrai num riso, e cada vez mais, e tão logo ambas começam a gargalhar e rir de toda a existência, e as flores e a floresta voltam a florescer e a vida triunfa sobre a dor. O movimento

¹⁹ Cabe ressaltar ainda o sentido agonístico da luta, que jamais visa o aniquilamento do outro, desde as obras de juventude, com a dualidade Apolo e Dionísio, em que um impulso (apolíneo ou dionisíaco), uma vez dominado pelo adversário, não é aniquilado, a derrota é provisória e a luta recomeça, de modo que não a guerra, mas o duelo, ou o jogo, expressam melhor o sentido que Nietzsche dá para a luta entre as forças (cf. MARTON. Scarlett. *O Nascimento da Tragédia: da superação dos opostos à filosofia dos antagonismos*. In: **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Sendas & Veredas), p. 17-32.

²⁰ E prossegue: “É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*: o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *Machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar”. Dessa forma, vontade de poder é vontade de criar, disposição para a criação, ou disposição criadora.

de nascividade e florescência da existência são garantidos pela alegria, não uma alegria que nega o trágico (o criar e destruir dionisíaco), mas atreve-se a zombar dele, tornando-o leve.

O clássico aforismo § 341 de *A Gaia Ciência* apresenta pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche o pensamento do eterno retorno; nele, pede que imaginemos um demônio que viesse nos perguntar sobre desejar repetir a vida por completo, em cada acontecimento, nuance, alegria e sofrimento, cada dor, angústia, prazer e tristeza, exatamente como foi. Mas, nessa situação em que essa questão pesaria sobre cada ato como o maior dos pesos, Nietzsche (2012, p. 205) destaca: “ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia [ao demônio]: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina’”. O riso de Deméter nasce de experimentar o instante imenso aberto por Baubo, capaz de transfigurar o trágico em cômico, sem no entanto negá-lo, ela permanece sem sua filha, todos os elementos trágicos de sua vida permanecem, mas ela ri. Certamente não se trata de um riso desesperado, esse o niilismo é capaz de rir, trata-se de um riso que diz sim e acolhe o tempo.

Esse riso, essa alegria, não mais se desespera com o devir, com a mortalidade e com as dores do mundo, mas as transfiguram, aceitando e desejando o tempo em seu círculo. A vontade não pode contra o “foi”, e “isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’” (NIETZSCHE, 2011, p. 133). Uma vontade que não mais está afeccionada pela seriedade e sentido de veracidade niilistas, como espírito de vingança contra o tempo e a mortalidade, aprende a dizer: assim eu quis, quero e hei de querer (cf. idem). Com esta alegria, é possível posicionar-se de forma acolhedora do jogo artístico da vontade de poder, e criar-se com: “Vós deveríeis aprender a rir [...] talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar! [...] O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, *aprendei* – a rir!” (NIETZSCHE, 2007, p. 20-21). Filosofia, para Nietzsche, é transfigurar alegremente a vida em obra de arte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Nietzsche, a filosofia é um espaço de jogo em que o filósofo, alegre por existir, brinca com o devir e cria mundos com ele. Riso, jogo e arte são formas de expressar essa dinâmica de realização. No entanto, a tradição filosófica, não suportando as forças descomuns do devir e seu intrínseco sem sentido, não conseguiu sustentar essa alegria de gênese, de

florescência que a cada instante retorna e se perfaz como mais vida em seu eterno criar e destruir. A filosofia caiu num tom de seriedade e constrangedora insistência da crença na verdade suprassensível - fora do círculo e anel do tempo, até o esgotamento de suas forças. Nietzsche, ao constatar esse movimento como vigência do niilismo, propôs uma renovação das forças, despojadas da vontade de verdade e posicionadas, novamente, na inocência e êxtase do devir, que cria e compõe a dinâmica do círculo, criando aberturas para mais mundo, mais vida, mais filosofia. Filosofar é criar.



REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. 2003. A Sentença Nietzscheana “Deus está Morto”. Tradução: Marco Antônio Casanova. In: *Natureza Humana* 5(2): 471-526, jul.-dez.

_____. 2010. *Nietzsche*. 2 volumes. Tradução: marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 1999. Sobre a Essência da Verdade. In: *Os Pensadores*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda. p. 149-170.

MARTON, Scarlett. 1990. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense.

_____. 2014. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola (Coleção Sendas & Veredas).

NIETZSCHE, Friedrich. 2016. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed., São Paulo, Companhia das Letras.

_____. 2012. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2008. *A Vontade de Poder*. Tradução e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro, Contraponto.

_____. 2005. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a um Filosofia do Futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2011. *Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2006. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2007. *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2019. *Sabedoria para Depois de Amanhã: seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich*. Tradução Karina Jannini. 2ª ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes.

<http://www.nietzschesource.org/> acessado em 05/04/2023.

HEGEL: UM MÉTODO PARA A EXPOSIÇÃO DA VERDADE²¹

Rosmane Gabriele V. A. De Albuquerque²²
gabrielealbuquerque24@gmail.com

RESUMO

O presente artigo visa abordar a concepção de uma metodologia que, segundo Hegel, seria a única capaz de expor a verdade do conteúdo filosófico. Tal concepção está diretamente relacionada ao que Hegel considera um equívoco na tradição dos métodos filosóficos, a saber, a distinção entre método e conteúdo. Assim, Hegel pretende desenvolver uma ciência da lógica que está diretamente relacionada ao que ele considera seu método de filosofia. Nesta, o pensamento deve estar em conformidade com o conteúdo do conhecimento. E o método deve apenas revelar a identidade entre sujeito e objeto.

Palavras-chave: Método; Conteúdo; Ciência da Lógica; Ciência. Hegel.

INTRODUÇÃO

O método proposto por Hegel é apresentado detalhadamente nas obras que ele dedicou à Lógica. Hegel escreveu dois livros sobre Lógica, *Ciência da lógica* (1812- 1816), também cognominado “grande lógica”, e o primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817), intitulado “*A Ciência da lógica*”. Esse último também é conhecido como “pequena lógica”. Nesses, Hegel informa sua pretensão de expor e consolidar uma metodologia que vá além da mera descrição de procedimentos. A pretensão de Hegel está diretamente relacionada ao debate moderno acerca do método em filosofia, precisamente, qual método seria o mais adequado. Na *Fenomenologia do espírito* (2014) Hegel expõe que ao principiar de uma premissa dada, os métodos apenas descrevem aquilo que já foi postulando anteriormente como “verdade”. Por conseguinte, neste caso, o método serve apenas como instrumento para

²¹ O presente texto foi adequado para exposição no II Ciclo de debates sobre Filosofia e sua importância para a atualidade – UFAL. O texto completo foi originalmente publicado em: <https://revistas.uece.br/index.php/Occursus/index>.

²² Doutoranda em Filosofia pelo programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Sergipe – UFS. Mestra em Filosofia – UFS. Graduada em História – UFAL.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0867475667235763>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2280-649X>.

descrever aquilo que já foi posto. Nessa perspectiva, Hegel considera o fato de que muitos pressupostos e muitos métodos foram desenvolvidos pela filosofia em sua trajetória, portanto, a questão é: qual destes pressupostos ou qual destes métodos seria o verdadeiro? O cerne da elaboração do método hegeliano parte da crítica que ele tece aos métodos tradicionais. Uma das objeções centrais enfatizadas por ele, no que concerne aos métodos, é que estes partem da separação entre sujeito e objeto. Fosse analítico, sintético ou o método kantiano, similarmente estavam fundamentados no dualismo. Em síntese, de acordo com Hegel, método e conteúdo são postos como distintos, e a filosofia precisa processar dados exteriores para alcançar um resultado. Precisamente, Hegel critica o modo como os métodos tradicionais compreendem o “pensamento” e o “conteúdo do conhecimento”. Partindo dessa objeção, Hegel (1995) pretende desenvolver uma ciência da lógica que está diretamente relacionada ao que ele considera seu método de filosofia. Nessa, o pensamento deve estar em conformidade com o conteúdo do conhecimento. E o método deve apenas revelar a identidade entre sujeito e objeto.

MÉTODO E VERDADE

No prefácio da *Fenomenologia do espírito* (2014) Hegel ironicamente disserta acerca do quanto considera inadequado escrever prefácios a fim de demonstrar os resultados e asseverações de um conteúdo filosófico. Ele escreve: “Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, um prefácio.” (FE, § 1, 2014). Para Hegel, uma obra filosófica não deve ocupar suas linhas com esclarecimentos do que há de vir, porquanto “[...] esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra [...]. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica” (FE, § 1). Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1995), no que diz respeito à ciência em geral, Hegel (ECF, § 19, adendo) indaga: “Qual é o objetivo da nossa ciência?”. E prossegue: “A resposta mais simples, e mais fácil de entender, para essa pergunta, é que a verdade é esse objeto.” (ECF, § 16, adendo 1). Conhecer a verdade, assevera ele, é a pretensão de toda ciência, de sorte que “verdade é uma excelsa palavra, e a Coisa ainda mais excelsa. Se o espírito e a alma do homem são ainda sadios, seu coração deve logo bater mais forte” (ECF, § 16, adendo 1). Tal afirmação demonstra a incansável busca pela verdade; todavia, essa busca não se mostrou tão simples, pois “logo se

apresenta o porém: se é que podemos conhecer a verdade” (ECF, § 16, grifo do autor, adendo 1). Surgem daí duas grandes questões: o que é a verdade filosófica? Como podemos, de fato, conhecê-la? Hegel responde à primeira pergunta afirmando que “Deus é a verdade” (ECF, § 16, adendo 2), que a verdade é a “concordância de um conteúdo consigo mesmo” (ECF, § 24, adendo 2) e completa: “Somente Deus é a concordância do conceito e da realidade.” (ECF, § 24, adendo 2). Sobre a segunda pergunta, ele comenta:

Parece que existe uma inadequação entre nós, homens limitados, e a verdade essente em si; e surge a questão sobre a ponte entre finito e infinito. Deus é a verdade; como devemos conhecê-lo? As virtudes da humildade e da modéstia parecem estar em contradição em tal projeto – mas então se questiona também se a verdade pode ser conhecida, para encontrar uma justificação de que se continue a viver na vulgaridade de seus fins finitos. Tal humildade não é grande coisa nesse ponto. Uma linguagem como esta: “Como eu, pobre verme da terra, seria capaz de conhecer a verdade?” está ultrapassada. Em seu lugar veio a presunção e a fantasia e se imaginou estar imediatamente na verdade – persuade-se à juventude que ela, como é, já possui o verdadeiro (na religião e na ética). Em especial, também se disse a esse respeito que em seu conjunto os adultos, lignificados e ossificados, estão submersos na inverdade. A aurora brilha para os jovens, enquanto o mundo dos mais velhos estaria no pântano e no lodaçal do dia. As ciências particulares, nesse caso, são caracterizadas como algo que deve ser adquirido, certamente, mas como simples meios para fins vitais exteriores. Aqui não é a modéstia que impede o conhecimento ou estudo da verdade, mas a convicção de que já se possui a verdade em si e para si (ECF, §16, adendo 1).

Para Hegel há um grande equívoco no que concerne à busca pela verdade filosófica. De um lado temos os “humildes”, aqueles que acreditam não saber o que é a verdade ou qual o meio para alcançá-la. Do outro os pretensiosos, que não somente julgam saber o que é a verdade, como também acreditam que a possuem. E, uma vez que se acredita saber o que a verdade é, estruturam estratégias para apreendê-la. Contudo, tanto a impossibilidade quanto a certeza acerca da verdade apenas demonstram haver uma grande incompreensão em torno dela. Logo, seria um erro acreditar que a verdade do conteúdo filosófico não pode ser apreendida, tanto quanto, acreditar que a verdade é um algo que pode ser capturado e apresentado como um objeto separado da própria capacidade de conhecer. Ademais, a filosofia tem demonstrado seus frutos finais por meio de afirmações, de modo que, seu resultado último é anunciado como o momento essencial do conteúdo filosófico. Ora, esta relação entre resultado último e esclarecimentos

preliminares expressa a astuciosa impressão de que só o conteúdo último é a Coisa mesma, o essencial, e que o conteúdo captado é o verdadeiro. Deste modo, de acordo com Hegel, temos “a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial.” (FE, § 1, grifo do autor).

Diante disso, na ótica hegeliana, a questão problemática dos prefácios é que estes se revestem da aparência de que a verdade ou a Coisa mesma foi capturada. E que há uma necessidade explicativa concernente a essa captura. Ou seja, necessita-se de uma metodologia que explique, preliminar e detalhadamente, como a verdade ousou-se deixar capturar, Hegel afirma, “a exigência de tais explicações, como também o seu entendimento, dão talvez a aparência* de estar lidando com o essencial” (FE, § 3, grifo do autor). Por conseguinte, as explicações que pretendem produzir afirmações do verdadeiro numa produção filosófica acabam por não tocar a verdade de fato e passam longe do conteúdo da Coisa mesma. Além disso, a filosofia, desde à crítica kantiana, julgou-se incapaz de apreender uma verdade ontológica que se firmasse como fundamento de toda filosofia. Logo, diante de tais objeções, para que relatar tais procedimentos, se a filosofia estava diante de suas próprias limitações no que concerne à sua incapacidade de apreender a verdade?

Essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, tal modo de agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos (FE, § 3).

Compreender o conteúdo mesmo se mostrou uma tarefa inatingível. Para Hegel, os longos prefácios serviam apenas para demonstrar a superficialidade e incapacidade dos métodos e procedimentos utilizados para compreensão da verdade. Por isso, tais explicações apenas passavam ao redor da Coisa mesma; entretanto, não conseguiam tocá-la ou penetrá-la. O cerne da problemática aparece no fato de que método e conteúdo estavam separados, mantendo assim, uma distinção entre capacidade de conhecer e aquilo que é conhecido. De um lado, o objeto a

ser capturado – a verdade –, do outro, o instrumento utilizado para apreender o objeto – o método, entre esses, um grande abismo.

Hegel suscita uma questão central acerca da utilização do método enquanto instrumento que possibilita a apreensão da verdade: a adequação do método e sua capacidade de conhecer. Hegel entretém a hipótese: “A filosofia antes de abordar a Coisa [...] necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado.” (FE, § 73). Ele assevera que, para essa perspectiva, o conhecimento não é a verdade em si, mas ou um meio para alcançá-la ou um instrumento. Por conseguinte, sendo o conhecimento um instrumento e não a Coisa mesma, este é apenas um método pelo qual se busca a obtenção da verdade. Se o conhecer é apenas um instrumento e se existem várias formas de conhecimento, logo, devemos admitir que existem vários métodos. Isso posto, podemos suscitar a seguinte pergunta: qual método seria o mais adequado? “pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles” (FE, § 73). Por sua vez, a aplicação do instrumento, por não trazer a Coisa mesma, acaba produzindo alterações ou deformidades e “há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade” (FE, § 73). É certo que se o instrumento é defeituoso, o resultado também será. Portanto, o conhecimento se reveste meramente de uma aparência de verdade, mas, segundo Hegel, está longe de ser e de contemplar a Coisa mesma.

Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração. Ou então o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas de certa maneira um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele (FE, § 73).

Se o próprio conhecer é um instrumento deformado que se mostra problemático, por onde então a filosofia deve começar? Sobre isso Burbidge comenta: “A primeira pergunta que ele deve considerar é por onde começar; pois os pressupostos contidos no ponto de partida influenciarão e determinarão o restante do desenvolvimento.” (BURBIDGE, 2006, p. 38,

tradução nossa)²³. É com essa questão que adentramos o seio do método hegeliano. Pois, uma vez que o conhecimento se revela como um instrumento defeituoso, que provoca alterações na apreensão da verdade, todas as explicações preliminares serão apenas aparência induzindo a um falso entendimento. Vejamos então qual a solução proposta por Hegel para o aparente problema. Segundo ele, a verdade não é um algo que se possa trancafiar numa gaiola através de um método, mas sim que a verdade é o próprio método. Diante do problema da dicotomia entre conhecer e conhecido, Hegel busca fundamentar um método que não se imponha somente enquanto procedimento capaz de produzir longas explicações, contudo, sem apreender a verdade. O método não deve ser um meio para capturar a verdade e sim a própria verdade que se expõe.

Para Hegel, o método não é, portanto, uma prescrição *a priori*, mas, de acordo com o significado da palavra “método” (grego: métodos = meta – hodos o caminho para algo), o caminho ou o andamento da investigação de uma Coisa, portanto, a reconstrução da própria Coisa (IBER, 2017, p. 77-78).

O conhecimento contém em si todos os momentos que levam à apreensão da Coisa mesma, e não deve haver abismos entre eles “o método é, dessa maneira, não uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo, do qual só difere enquanto os momentos do conceito vêm também neles mesmos [...] a aparecer como a totalidade do conceito” (ECF, § 243, grifo do autor). O verdadeiro conhecimento não é o resultado final, que partiu de um certo ponto e foi demonstrado por meio de procedimentos, tampouco o “início”, que serviu como premissa, mas sim o seu desenvolver. Essa é a verdade da filosofia, que ela é desenvolvimento; “com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser” (FE, § 1, grifo do autor). O que isso significa? Que, para Hegel, a verdade não é algo que está fora do método, não pode ser um conteúdo unicamente capturado, explicado e detalhado. A verdade é a própria explicação, é o próprio procedimento metodológico.

²³ “The first question he has to consider is where to begin; for presuppositions contained in the starting point will influence and determine the rest of the development” (BURBIDGE, 2006, p. 38).

A VERDADE É O TODO

Até aqui podemos observar que o método hegeliano foi concebido com o intuito de fundamentar um sistema que contemple a totalidade, não parta de nenhuma pressuposição, não apresente nenhuma dicotomia e que eleve a filosofia ao estatuto de saber verdadeiramente científico. O método, nesse caso, não se trata de um procedimento descritivo de um caminho que se deve percorrer com o objetivo de se encontrar a verdade. Trata-se de um sistema filosófico que seja a própria exposição da filosofia sem que um outro a determine, a própria auto exposição da verdade. Vejamos qual a conclusão de Hegel sobre o que é a verdade.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas se contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição (FE, § 20, grifo do autor).

Entretanto, se o verdadeiro é o todo, como então é possível pôr-se para fora “dele” com o intuito de contemplá-lo? Como o pensamento filosófico o apreenderia, de modo que não se ponha numa posição dicotômica? Eis a questão. Segundo Hegel, não se pode sair do todo para contemplá-lo. E mais: como fundamentar um método que seja a própria verdade? Não se fundamenta, pois, o todo só pode ser fundamentado por ele mesmo. É tolice tentar capturá-lo, pois este ato já se mostra equivocado. Porquanto, se um outro algo o deseja apreender, tal ação consiste na negação da própria ideia de totalidade. Logo, para ele, a verdade deve manifestar-se de modo que torne possível sua apreensão. O grande erro dos sistemas anteriores consistia em tentar capturar a verdade determinando o que era verdadeiro através de métodos e procedimentos e, a partir disso, desenvolver toda uma estrutura sistemática de uma verdade estabelecida que fora pressuposta sob a ótica de um instrumento defeituoso. Diante disso,

“Hegel abandonou as convenções tradicionais de argumentação, nas quais partimos de premissas aceitas e passamos a conclusões justificadas” (BURBIDGE, 2006, p. 12, tradução nossa)²⁴. Ora, para Hegel, a verdade não pode ser alcançada, mas apresentada. Ela não deve ser uma pressuposição já determinada, pois determinar algo é excluir um outro, e excluir um outro é não contemplar a totalidade. Dito isso, segue-se que nada deve ser pressuposto, o começo não pode ser determinado, nem mediado por nada.

Assim, o início tem de ser início absoluto ou, o que aqui significa o mesmo, início abstrato; assim, ele não pode pressupor nada, ele não tem de ser mediado por meio de nada, nem ter um fundamento; ele deve antes ser ele mesmo o fundamento da ciência inteira (HEGEL, 2016, p. 72, grifo do autor).

Início absoluto e fundamento da ciência inteira? Ora, o que Hegel quer dizer com isso? Como estabelecer um método que seja o fundamento da ciência inteira e que através deste toda a totalidade seja exposta em seu desenvolvimento, a fim de, assim, desvelar uma plena exposição do conhecimento verdadeiro? Pois bem, averiguemos o que isto quer dizer! Método e conhecimento são os mesmos. Método, na perspectiva hegeliana, não deve ser um mero instrumento ou um meio pelo qual se possa chegar à verdade. Do mesmo modo, o conhecimento não é resultado de algo alcançado pelo método, mas ambos são processos de desenvolvimento em que o absoluto se expõe, pois, “o verdadeiro é o todo” (FE, § 20). Todavia, se admitirmos que a verdade é o todo, e que método e conteúdo não são separáveis, ainda assim tal afirmação não é suficiente para explicar o que significa “fundamento da ciência inteira”. Na Introdução da *Enciclopédia das ciências filosóficas* Hegel tece uma crítica à filosofia empirista e ao método kantiano, observando que a filosofia se ocupou em buscar a verdade através da reflexão, ou seja, do pensar mediado por um outro. A forma produzida pelo pensar reflexivo torna-se dependente da sensibilidade do objeto. Por conseguinte, ao colocar a reflexão como condição para se conhecer a verdade, a filosofia pôs seu fundamento em princípios empíricos da experiência, acreditando alcançar o conhecimento fora do pensamento. Neste sentido, para Hegel, “toda a filosofia em seus começos, todas as ciências e mesmo o agir cotidiano da

²⁴ “Hegel has abandoned the traditional conventions of argument where we start from accepted premises and move on to justified conclusions.” (BURBIDGE, 2006, p. 12).

consciência vivem nessa crença” (ECF, § 26) isto é, na crença de que a verdade só pode ser encontrada fora do puro pensar. Em tal filosofia, há o pressuposto da separação entre sujeito e objeto. Diante dessa perspectiva, Hegel pretende consolidar uma nova metodologia e em sua *Ciência da lógica* explica que a “lógica, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma” (HEGEL, 2016, p. 52, grifo do autor).

Notemos que o ponto crucial para o desenvolvimento do método hegeliano consiste no fim da oposição sujeito/objeto, por isto é pensamento puro. Assim, de acordo com Hegel, “a pura ciência pressupõe com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro.” (HEGEL, 2016, p. 52, grifo do autor). O método proposto deve ser o fundamento de todo o saber, na medida em que deve ser o próprio saber. Ora, para ser o fundamento de todo o saber, o método não pode ser dualista, não deve procurar a verdade fora de si, muito menos ter um pressuposto determinado. E esse é o problema dos métodos tradicionais – analítico, sintético e kantiano – eles encontram suas pressuposições fora do pensamento. Por conseguinte, na perspectiva de Hegel, deve haver um método absoluto. Este deve conter os momentos de desenvolvimento da verdade exposto por uma estrutura dialética em que cada estágio expresso é a exposição do desdobramento da Ideia lógica, pois “cada um dos degraus até aqui considerados é uma imagem do absoluto; mas, de início, só de maneira limitada, e assim propele para o todo, cujo desdobramento é o que designamos como método” (ECF, § 236).

Desse modo, podemos asseverar que o método hegeliano abandona a concepção de um pressuposto do qual se desenvolve o conteúdo do conhecimento, e passa à noção de desenvolvimento da ideia lógica. Portanto, o método é o desdobrar da conformidade sujeito/objeto na forma do pensamento puro. O método hegeliano expõe as contradições existentes em cada determinação do pensamento e como o pensamento se desdobra a fim de solucionar suas contradições. O pensamento, por meio da *Aufhebung*, unifica as diferenças de cada categoria, de modo que sejam suprassumidas as oposições existentes. Todavia, a cada contradição apaziguada pelo pensamento, uma nova contradição aparece, e mais uma vez o pensamento tem a necessidade de solucioná-la. Nesse processo, o pensamento progride em categorias cada vez mais sofisticadas. As determinações do pensamento avançam da mais pura abstração – dialética ser-nada-devir – ao seu momento lógico mais concreto – Espírito absoluto

–. Dessa maneira, o método dialético expresso por Hegel é desenvolvido a partir da elaboração de um processo que se impõe como um saber científico, portanto sistemático, e não determinado por nenhum pressuposto, logo, fundamento da ciência inteira. O método deve abarcar todos os momentos da ideia lógica, de maneira que a distinção entre método e conteúdo seja suprassumida e, por isto, que seja absoluto, logo método e verdade estão conciliados no absoluto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O âmago do trabalho hegeliano circunda o debate moderno acerca do método científico e da possibilidade de se obter o conhecimento de uma verdade ontológica. Para ele, os métodos da tradição filosófica procederam de concepções errôneas, o que os levou, conseqüentemente, à conclusões equivocadas. Isso porque decorriam da concepção de um mundo dualista, em que método e conteúdo, sujeito e objeto, apareciam como inconciliáveis. Diante disso, foi explicitado que o método hegeliano está diretamente relacionado à proposta de uma ciência da lógica em que o pensamento é posto como protagonista na ação de realização de sua concretude efetiva, por conseguinte, o método apenas expõe o conteúdo do pensamento. Desse modo, podemos asseverar que o método hegeliano abandona a concepção de um pressuposto do qual se desenvolve o conteúdo do conhecimento, e passa à noção de desenvolvimento da ideia lógica. Portanto, o método é o desdobrar da conformidade sujeito/objeto na forma do pensamento puro. Isso se dá pelo fato de o método hegeliano partir da proposta de uma filosofia sem pressupostos, em que o procedimento metódico consiste em revelar aquilo que o pensamento é – devir – e não em pressupor um algo determinado do qual se desenvolva todo um conteúdo acerca da verdade.

REFERÊNCIAS

BURBIDGE, J. W. 2006. *The Logic of Hegel's Logic: An Introduction*. Peterborough: Broadview Press.

HEGEL, G.W.F. 2016. *Ciência da lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes.

HEGEL, G.W.F. 1995. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola.

HEGEL, G.W.F. 2014. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. 9.ed. Petrópolis: Vozes.

IBER, Christian. 2017. 'O que Hegel propriamente quer com sua Ciência da Lógica? Uma pequena introdução à Lógica de Hegel'. In: *Leituras da lógica de Hegel*. Agemir Bavaresco; José Pinheiro Pertille; Marloren Lopes Miranda; Jair Tauchen (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi.

A VIDA FÁCTICA COMO CAMINHO PARA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER

Henrique José Praxedes Cahet²⁵
henrique.cahet@ichca.ufal.br

O tema “A vida fática como caminho para superação da metafísica no pensamento do jovem Heidegger” será investigado na lição: *A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* [GA 56/57].

Em primeiro lugar, nos perguntaremos: como Heidegger aborda o tema da vida em sentido fenomenológico e desenvolve um caminho para superar a metafísica?

O jovem Heidegger acredita que a aceitação do “fluxo da vida” através da fenomenologia é o caminho para superar a “ânsia de generalidade”. A vida fática, entendida como existência concreta, desempenha um papel fundamental nessa superação, porque expressa a descrição fenomenológica de uma experiência fundamental, que pode ser compreendida como um modo de ser do aí-ser [*Dasein*].

No curso publicado em GA 56/57, ministrado em 1919, Heidegger defende que a tarefa fundamental da filosofia é a originalidade fenomenológica. Ele busca compreender o fenômeno em si mesmo, por isso dedica-se ao mostrar-se mesmo do fenômeno através da constatação e apropriação por meio da pergunta “há algo?”. Desse modo, ele expressa que as respostas não são universais e definitivas.

A vida fática supera o entendimento metafísico tradicional, mantém o contato com a realidade concreta no cotidiano e estabelece a primazia das relações fáticas a constituir a experiência humana. Assim, compreende-se o mundo numa abordagem não metafísica, porque através dessa abertura originária voltada para o fenômeno constitui a formulação do domínio teórico-formal.

Enquanto a metafísica busca a consistência do fenômeno por meio ilusório do realismo ou do idealismo, a fenomenologia heideggeriana suspende o âmbito formal-transcendental através da assunção fática do fenômeno, a estabelecer a consistência fenomênica por meio do sentido relacional, que é indicado formalmente pela vida em sua experiência fática como ser-no-mundo. Portanto, Heidegger mostra como a existência concreta expressa pela experiência da vida fática é a condição de possibilidade para a realização do domínio teórico, da filosofia e da ciência, desconstruindo assim o formalismo neokantiano e o psicologismo.

Dessa forma, demonstraremos como Heidegger desconstrói a intencionalidade de Husserl, transformando-a através da vida enquanto a raiz oculta do que nomeadamente é o indício formal [*formale Anzeigen*].

²⁵ Professor Assistente da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Palavras-Chave: Vida Fática; Fenômeno; Método e Filosofia

REFERÊNCIAS

CROWELL, S. G. 1992. “Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic,” *In: Journal of the British Society for Phenomenology*, 23 (Oct. 1992): 222-39.

FEHER, I. 1992. “Lask, Lukacs, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories,” in Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Vol. II: History of Philosophy*. London/New York: Routledge, pp. 373-405

HEIDEGGER, M. [GA 56/57]: (SS 1919). *Gesamtausgabe, II, Absteilung: Vorlesungen, Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Band 56/57, 1987. [KNS]. Trad. Es. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traduzido por Jesus Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005, pp. 165.

Kisiel, T. 1995 B. Why students of Heidegger will have to read Emil Lask. *Man and World*, 28 (3), 197–240. doi:10.1007/bf01277070

KISIEL, T. 1995 A. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. London: University of California Press.

SHEEHAN, T. 2019. Heidegger Never Got Beyond Facticity. *Journal Of Philosophical Investigations*, v. 13, n. 28: 45-58.

HEIDEGGER E A EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL DO FILOSOFAR

Gilvanio Moreira²⁶

gilvanio.moreira.044@ufrn.edu.br

RESUMO

O texto visa propor um diálogo a partir das noções de filosofia e experiência fundamental do filosofar presentes nas obras *Ser e Tempo* (GA 2), *Introdução à filosofia* (GA 27) e *As questões fundamentais da filosofia* (GA 45) do filósofo alemão Martin Heidegger. Nessas obras, o pensador nos mostra que, de fato, todo o ente que, em suas condições estruturais e ontológicas, pode compreender, sentir e falar, pode filosofar. Contudo, o mesmo autor também nos diz que, embora filosofemos a todo o sempre, raramente estamos afinados com um modo fundamentalmente radical de filosofar, que busca se aproximar da pergunta por um modo específico de existência e coexistir. Partindo daqui a discussão se volta para pensar qual a gravidade desse modo todo especial de filosofar e seus impasses na era da técnica moderna.

Palavras-chaves: Heidegger; Ontologia; Filosofia; Experiência fundamental; Filosofar.

1.

Sem dúvida, grande parte da experiência deixada pela história do pensamento filosófico nos mostra que a trajetória existencial de um grande pensador ou pensadora sempre foi marcada por perguntas, porquês e inquietações. Isso se comprova quando, ao recuarmos até algumas de suas obras, percebemos o quanto cada um deixou suas impressões motivadas por um *páthos*, uma paixão no sentido mais elevado do termo. Para estes, filosofar e pensar sempre foi o resultado de um tipo específico de admiração, maravilhamento, incômodo e perplexidade; de uma afinação que os inquietava não apenas frente aos problemas do mundo e da existência, mas também diante da tarefa de cada vez mais se espantarem com a questão: *mas finalmente, o que é isto, a filosofia?*

²⁶ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Membro do Grupo de Pesquisa Metafísica e Tradição - PPGFIL/UFRN/CNPq.

Desafiados por esta intrigante pergunta, muitos foram os que se ocuparam em tentar dizer o que é essa disposição que nos afina e nos abre ao modo da indagação e questionamento. Desde Platão até os pensadores contemporâneos não faltam palavras para tentar descrever o que é essa abertura para o mistério que nós chamamos de filosofia.

A título de exemplo, a respeito do nascimento da filosofia no mundo ocidental, Husserl comenta que, de início, a filosofia surge como uma atitude indagadora para com as coisas que nos rodeiam. A partir dessa atitude propriamente extraordinária, os seres-humanos se reinventaram, se reconstruíram e questionaram a ordem geral do mundo. Munida dessa postura ativa e fundamental frente ao mundo circundante, a filosofia se torna *ciência universal, a ciência da totalidade do mundo, da unidade total de todo o existente*.²⁷

De modo semelhante, Wilhelm Dilthey diz que o filosofar é algo que permanece em constante movimento, uma atividade inacabada. E isso porque “até aqui nunca se colocou toda a experiência plena, completa e não mutilada à base do filosofar, assim como nunca se colocou em sua base toda a realidade efetivamente plena”.²⁸ A filosofia, enquanto “ciência do efetivamente real”,²⁹ desdobra-se positivamente. No entanto, esse movimento não se expressa de outra forma senão como a própria reflexão sobre a vida, o mundo e o cotidiano; como *práxis* meditativa que envolve tanto o comportamento teórico quanto prático. Segundo este pensador: a filosofia está estabelecida na estrutura do ser-humano, “cada um, não importa em que posição se encontre, está compreendido em alguma aproximação em relação a ela, e toda e qualquer realização humana tende a alcançar a meditação filosófica”.³⁰ A todos e todas, portanto, compete a possibilidade do filosofar.

A guisa dessa questão, de acordo com Edith Stein, a filosofia se apresenta como uma espécie de “*philia*, uma amizade, quase uma erótica do saber”.³¹ Ainda sobre essa mesma noção, conforme a filósofa pernambucana Maria do Carmo Tavares de Miranda, a filosofia “indaga o fundamento de todas as coisas e rompe com as interpretações costumeiras, não pelo gosto da contradição ou do insólito, mas pelo *amor de redescobrir o mais profundo* e oculto da realidade que a faz ser o que ela é”.³²

²⁷ HUSSERL, E. *Crise da humanidade Europeia e a Filosofia*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2002, p. 49.

²⁸ DILTHEY, W. *A Essência da Filosofia*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2014, p. 157.

²⁹ *Ibidem*, p. 159.

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

³¹ STEIN, Edith. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Trad. Rosa M. Sala Carbó. Madrid. Ed. Trotta, 2010, p. 8 (Tradução nossa).

³² MIRANDA, M. *Caminhos do Filosofar*. Recife/PE. Ed. Massangana, 1991, p. 12 (Grifo nosso).

Se nos dispusermos a insistir nesta questão (*mas finalmente, o que é isto, a filosofia?*), veremos que, em Hegel, a filosofia é compreendida como ciência da verdade, ela “se propõe compreender o que é imutável, eterno, em si e por si: o seu fim é a verdade”.³³ A filosofia, nesse caso, “é a doutrina da verdade absoluta [...] é a ciência da sua necessidade: é conhecer por conceitos, não é opinar nem deduzir uma opinião de outra”.³⁴

Por sua vez, ao vosso modo, Deleuze e Guattari nos fazem compreender que filosofia é, antes de tudo, “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceito”.³⁵ E, no entanto, ela “não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados, produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos”.³⁶

Em Sartre, a filosofia — pensada aqui enquanto *visão de mundo* —, desde as sociedades antigas, tem de ser “totalização do conhecimento, método, idéia reguladora, arma ofensiva e comunidade linguística”.³⁷ Por outro lado, no que concerne ao pensamento de Descartes, a filosofia diz respeito ao estudo da sabedoria. Por esta, contudo, não se deve compreender “apenas a prudência nos negócios mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes”.³⁸ Para este autor, a filosofia é aquilo que nos “distingue dos mais selvagens e bárbaros, [...]”.³⁹ Não filosofar, não praticar a filosofia é o mesmo que “ter os olhos fechados e nunca procurar abri-los; e o prazer de ver todas as coisas que a nossa vista descobre não é nada comparado com a satisfação que advém do conhecimento daquilo que se encontra pela Filosofia”.⁴⁰

Conforme o conceito universal de filosofia em Kant: “A filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humane*)”.⁴¹ Ela “é o conhecimento da razão por conceitos”.⁴² Por isso, “o papel da filosofia é fazer ver na mais clara luz todos os passos da razão”.⁴³

³³ HEGEL, G.F. *Introdução a história da Filosofia*. São Paulo. Ed. Nova Cultural, 1999, p. 387.

³⁴ *Ibidem*, p. 388 e 390.

³⁵ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a Filosofia*. São Paulo. Ed. 34, 2010, p. 8.

³⁶ *Ibidem*, p. 11.

³⁷ SARTRE, J. P. *Crítica de La Razón Dialéctica*. Buenos Aires. Ed. Losada, 1963, p. 17 (Tradução nossa).

³⁸ DESCARTES, R. *Princípios de filosofia*. Lisboa. Edições 70, 1997, p. 15.

³⁹ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁴¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 839.

⁴² *Ibidem*, p. 733.

⁴³ *Ibidem*, p. 738.

No intuicionismo de Bergson: “A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo. A inteligência, sendo reabsorvida por seu princípio, irá reviver a contrapelo sua própria gênese”.⁴⁴ Por outro lado, de acordo com Wittgenstein “A finalidade da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos”.⁴⁵ Ela “não é teoria, mas atividade” e o seu maior papel é “tomar os pensamentos que, por assim dizer, são vagos e obscuros e torná-los claros e bem delimitados”.⁴⁶ Do mesmo modo, o papel da filosofia, isto é, sua finalidade, é o de eliminar os problemas filosóficos, para que “depois possamos romper com ela”.⁴⁷

Se, no entanto, regressarmos até a antiguidade, veremos que, conforme Platão, a filosofia não é nada assim como um conceito solto no ar. Ao contrário, em sua base vige um modo de afinação própria ao filosofar. Essa disposição, segundo o filósofo grego, é a admiração. Por isso, lê-se no *Teeteto* que “a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia”.⁴⁸ Sobre essa passagem, Diôgenes Laértios comenta: “num sentido especial sabedoria significa para Platão também filosofia, que é o anseio pela sabedoria divina”.⁴⁹

Ainda conforme o mesmo autor, tempos depois de Platão, os estoicos e os epicuristas construíram formas diversas de conceber o que se chamava por filosofia. Os estoicos, por exemplo, “comparavam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então, comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física”.⁵⁰ Nada obstante, para os epicuristas, “a filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética e tem por seu fim a imperturbabilidade da alma (*Ataraxia*)”.⁵¹

Pelo que se pôde perceber, ao longo da história do pensamento a filosofia ganhou muitos nomes. Ela já foi caracterizada por muitos conceitos, já foi chamada de *prudência*, *sabedoria*, *ciência*, *arte* e, além de outros títulos, como *uma erótica do saber*, isto é, uma paixão pelo saber. Os múltiplos significados que foram atribuídos à filosofia, no entanto, apenas nos evidencia o seu caráter labiríntico e enigmático. No fim, a filosofia não é nada que se diga assim tão

⁴⁴BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2005, p. 209.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, L. *Tratado lógico filosófico*. São Paulo ed. Nacional. 1968, p. 76.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁷ WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo. Nova cultural, 1999, p. 68.

⁴⁸ PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Pará. UFPA. 1988, 155 d, p. 20.

⁴⁹ LAËRTIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília. UNB. 2014, p. 99.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 190.

⁵¹ *Ibidem*, p. 288.

facilmente. Seguindo a dica de Dilthey, arriscaremos dizer que nenhum desses nomes e conceitos conseguiram alcançar o sentido pleno do que é a filosofia.

Entretanto, se recorrermos uma vez mais ao período clássico do pensamento grego, veremos que, assim como fez Platão, no livro I da *Metafísica* Aristóteles toca em um elemento essencial à filosofia. Diferentemente da definição apresentada por muitos filósofos modernos e contemporâneos, segundo o Estagirita, em sua inicialidade, a filosofia se deu como admiração, como um *páthos* enquanto um ser tomado por uma perplexidade, inquietação.⁵²

É nesse sentido platônico/aristotélico da *arché* da filosofia (ao menos em parte) que Heidegger fundamentará o seu entendimento quanto à pergunta elencada mais acima, ou seja: *mas finalmente o que é isto, a filosofia?*

2.

Essa resposta, todavia, apenas se insinua quando apoiada no fato de que, em todo o seu percurso, Heidegger foi sustentado e se manteve retido junto a uma certa disposição. Nesse caso, o seu filosofar parece estar atrelado a um tipo privilegiado de retenção junto a um modo de perguntar pelo *ser* como questão — aliás, como questão das questões. O que nos leva a dizer que, para este pensador, o problema *fundamental* da filosofia, posteriormente entendida como tarefa do pensar, é o do sentido, da verdade do seer (*Seyn*) como questão.⁵³

Em princípio, *grosso modo*, isso significa que a tarefa do pensar, sinalizada por Heidegger, é a de devolver ao ente a sua verdade: a da existência (*Dasein*) o fundamento como negatividade (nadidade), e a dos demais entes, o seu lugar de pluralidade.

⁵² Assim diz a passagem: “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da *admiração*, na medida em que, inicialmente, ficavam *perplexos* diante das dificuldades mais simples, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Bilíngue: Grego/Português. Trad. Giovanni Reale. São Paulo. Ed. Loyola, 2002. I, 2, 982b1, p. 12 (Grifo nosso).

⁵³ Conforme a nota de esclarecimento do tradutor da edição brasileira dos *Beiträge*, o termo seer (*Seyn*) “remete a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica sobre o Ser e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do ser. Enquanto a *Metafísica* compreende o ser como o ser do ente e como o ente supremo (*óntos ón*), o pensamento imerso na experiência do outro início aquiesce radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização. Para acompanhar esta diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo originário de se grafar o verbo “ser” em alemão. A princípio, em alemão até o século 19, não se escrevia ser com um i (*Sein*), mas com y (*Seyn*). Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Seyn*”. (*Contribuições à filosofia: Do acontecimento-apropriador*, 2015, nota nº 3, p. 17).

A tarefa do pensar, porém, atravessa um árduo exercício de desconstrução. Palavra essa que, contudo, não traz um significado literal de destruição, aniquilação, demolição ou ruína, mas está ligada a um sentido bem específico, algo como uma *meta* de desmontagem, remontagem e reconstrução. Gadamer, por exemplo, observa que, com o termo *Destruktion*, Heidegger se refere *não* a uma *dizimação* no sentido destrutivo da palavra, mas a “uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na linguagem realmente falada”.⁵⁴

Por desconstrução, então, poderíamos compreender algo como uma meta de retomada, uma volta até a tradição de pensamento metafísico cujo intuito parece sinalizar para aquilo que Heidegger chamou de *reconquista da experiência originária com as palavras*. Aqui, destruição tem mais a ver com reconstrução da interpretação metafísica do *ser* e, por sua vez, uma relação mais autêntica com a linguagem, isto no sentido de manter “o poder de nomeação das palavras fundamentais do existir humano”.⁵⁵ Em outras palavras, se tomada a partir dessa acepção, a noção de *Destruktion*, portanto, nasce não como uma violência ou demolição da história do pensamento metafísico; ela tem mais a ver com um movimento de *recondução* do olhar fenomenológico para com o *ser* e sua relação com as coisas do *mundo*. Uma reinterpretação que *não* toma a existência como mera presença à vista, uma coisa dada, mas que a demonstra como sendo articuladora das possibilidades fáticas do existir humano no mundo. Diante disso, a noção de *Destruktion* se manifesta no ato de reivindicação por uma linguagem e um pensamento que ponha em xeque determinados conceitos oriundos das interpretações metafísicas.

Assim, seja por meio do diálogo com os poetas trágicos e pensadores da *φύσις*, ou do debate com a filosofia platônica-aristotélica, ou ainda, a partir de suas meditações junto aos filósofos e teólogos medievais, como Santo Agostinho, Duns Escoto e, entre outros, os místicos medievais, como no caso de Mestre Eckhart, ou ainda de suas leituras dos poetas alemães filiados ao período Romântico, como no caso de Hölderlin, Goethe e outros, o pensador se vê no caminho inaugurador dessa *tarefa do pensamento* como um exercício de retorno ao fundamento. Tarefa essa que foi nomeada pelo próprio Heidegger como auto-meditação e que,

⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis. Vozes. 2012, p. 26.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro, Vozes, 2009, p. 290. Conferir: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. GA 02. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1976, p. 220.

grosso modo, manifesta-se a partir de um tipo especial de *disposição* que *afina*,⁵⁶ instiga e ilumina o ente (*Dasein*) que pode sentir, compreender e discursar.

Sendo assim, a afirmação de que o questionamento filosófico surge a partir de uma disposição para com o espantar-se com as coisas, não diz apenas que o ente humano pode fazer filosofia em virtude de sua inclinação para com um abismar-se ou se admirar, mas que o próprio espanto faz parte de sua constituição ontológica — o que posiciona a *atitude* do filosofar antes mesmo do surgimento de qualquer escola da filosofia ou história do filosofar. O que implica dizer que, em termos gerais, um ente que pode compreender, sentir e falar, pode filosofar (pensar).

Ao afirmar que todo o ente humano filosofa, isto é, que ser-no-mundo já significa filosofar,⁵⁷ Heidegger nos diz que, de algum modo, o ente humano está sempre na proximidade do questionar.

Nas palavras do pensador:

A questão é que não estamos de forma alguma “fora” da filosofia; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos

⁵⁶ Nesse contexto é importante ressaltar que, muito longe de um sentimento ou uma mera condição psicológica, “a disposição [*Befindlichkeit*] própria à tonalidade afetiva [*Stimmung*] não revela apenas, sempre à sua maneira, o ente em sua totalidade. Ao contrário, este revelar é simultaneamente – longe de um simples episódio – o acontecimento fundamental de nosso ser-aí [*Dasein*]” (HEIDEGGER, M. O que é Metafísica? In: **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008. p. 120. GA 9, p. 110.). Seguindo nessa direção, no §242 de *O Acontecimento Apropriativo* (GA 71), Heidegger esclarece: “Na medida em que ‘a tonalidade afetiva’ [*Stimmung*] é concebida em *Ser e Tempo* como ‘disposição’ [*Befindlichkeit*], isso significa que ela precisa ser experimentada a partir do ser-aí [*Dasein*]. ‘Disposição’ [*Befindlichkeit*] não visa, aqui, ao ‘bem’ ou ‘mau’ [‘*Wohl*’ und ‘*Schlecht*’] estar como condição psicológica. ‘Encontrar-se disposto’ significa, aqui, o encontrar-se disposto ekstático no aí como localidade do avatar do tempo estranho do ser-aí [*Dasein*]” (HEIDEGGER, M. **Acontecimento apropriativo**. RJ. Forense Universitária, 2013, p. 218. GA 71, p. 218). A propósito da co-pertinência originária entre a disposição (*Befindlichkeit*) e a afinação (*Stimmung*), lemos em *Introducción: Comprensión afectiva y temples fundamentales*: “A pesar de que el temple es algo diferente a la disposición, su carácter de ser es disposicional. Así como el ente es, así el temple dispone. Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple. Y viceversa, el temple no es otra cosa que el carácter óptico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada. *Así como no hay ser sin ente ni ente sin ser, así no hay temple sin disposición ni disposición sin temple*” (XOLOCOTZI, ÁNGEL. *Introducción: Comprensión afectiva y temples fundamentales*. **Studia Heideggeriana**, v. 4, p. 9-20, 23 jul. 2015, p. 13 – Grifo nosso). Disponível: <https://studiaheideggeriana.org/index.php/sth/issue/view/5> Acesso: 01/08/2022). Sobre a questão, comenta Benedito Nunes que a “*Befindlichkeit* [o encontrar-se-existindo] corresponde à *Stimmung*, a uma disposição afetiva: jamais existimos indiferentemente. [...] Então, não há *Dasein* sem disposição afetiva” (NUNES, Benedito. **Hermenêutica e Poesia**. Belo Horizonte. UFMG, 2007, p. 67). Ressalta-se ainda que, embora a expressão “tonalidade afetiva” (utilizada por Marco Casanova na tradução de algumas das obras de Heidegger para o português do Brasil) tenda ao propósito de sinalizar para a relação da *Befindlichkeit* (disposição) com a *Stimmung* (afinação), utilizaremos o termo *disposição* para nos referir a abertura existencial como tal, e a palavra *afinação* (no sentido do humor) para indicar o seu traço óptico.

⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, §1.

sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia”. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens.⁵⁸

O filosofar, nesse caso, encontra-se por toda a parte e, claro, em parte alguma. E isso porque, na intrigante afirmação de que *já sempre filosofamos* não reside qualquer indicação uma substancialidade, essencialidade, causalidade ou natureza, mas sim uma alusão a um *modo de ser* (filosofar) cujo horizonte de sentido se articula a partir de uma *Stimmung*, uma atmosfera, uma afinação. O que nos leva a crer que, por meio da disposição, isto é, pelo modo como nos encontramos abertos afetivamente no mundo, chegamos ou não a graus diversos de exercício de pensamento — entendido como modo de *despertar e pôr o filosofar* propriamente dito *em curso*.

Aqui é preciso, por indicação do próprio Heidegger, pensar *com* e *contra* o pensamento filosófico (história da filosofia), pois, se por um lado, essa mesma tradição metafísica nos legou uma série de interpretações acerca do que quer dizer *ser*, por outro, é lançando-se nessa direção que estaremos uma crítica que tenta resgatar o sentido originário de filosofia.⁵⁹

Uma abertura de humor, nesse caso, não é apenas um jeito de se sentir, de se encontrar, de se perceber enquanto *factum brutum* de um existir, mas um modo como o mundo se abre; como cada um, sintonizado a partir dos tons da existência, é conduzido para as mais variadas formas de disposição frente às atividades habituais e cotidianas; no modo como cada um, em cada caso, está aberto para cuidar das coisas e ser-com (*Mitsein*) os outros; no modo como cada um está exposto expressamente ao exercício do filosofar.

A disposição, portanto, diz Heidegger, “é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo”.⁶⁰ O que implica dizer que o projeto de desconstrução da filosofia como metafísica, iniciado por Heidegger desde dos anos de 1920, se apoia nas disposições afetivas fundamentais, que afinam e abrem uma postura interrogativa que conduz o pensar na direção de um questionamento radical sobre o seer, seu saber essencial.

⁵⁸ *Ibidem* (grifo do autor).

⁵⁹ Vide: HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 5.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009, p. 196.

A questão de Heidegger, nesse sentido, é pelo filosofar que advoga o retorno a uma questão, que ao longo da tradição de pensamento ocidental se diluiu nos mais variados tipos de discussão sobre o universal, Deus e a imortalidade da alma. Ao contrário desse pensamento que busca as verdades universais, o filosofar (pensar) proposto por Heidegger se dirige para o que *permaneceu inquestionado*. Esse filosofar é, antes de tudo, uma postura que, tonalizada por uma disposição, converte-se numa atitude questionadora que pergunta pela essência das coisas mais cotidianas e sobre o ser-si-mesmo. Essa postura do comportamento é o mais elevado porque, longe de um tipo de pensar calculador, e da correria e utilidade dos negócios, se debruça sobre o que há de mais importante para a existência. Daí o porquê de ser e permanecer essa filosofia um saber próprio do ócio (inútil) e não do negócio (útil). Úteis são as coisas. A filosofia não é uma coisa. Aqui a filosofia está mais para um modo de ser para o qual o ser do outro está sempre em jogo. Tomada nessa direção específica, ela “*é o saber imediatamente inútil, apesar de soberano, sobre a essência das coisas*”.⁶¹

Pensada nesse sentido heideggeriano, “filosofia é filosofar e nada além disso”.⁶² Ela nem é alguma uma coisa, tampouco um mero conceito, mas, enquanto “possibilidade finita de um ente finito”,⁶³ um questionamento “que se põe a si mesmo em questão e que, em consequência, se movimenta, sempre e em toda a parte, em círculo”.⁶⁴ Essa outra forma de filosofar, que parte de uma confrontação (*Auseinandersetzung*) com o primeiro começo (a ontologia grega), gera a necessidade de se falar de um outro modo de pensar que nem se assemelha com a ciência no seu sentido moderno (técnico-racional) nem se confunde com uma Filosofia tradicional (esquecimento do ser). Sim. Porque busca “conceber [*begreifen*] o ser como tal, formar a compreensão de ser em sua possibilidade interna e trazê-la para o seu fundamento”,⁶⁵ esse estilo de filosofar, que se desdobra a partir de um *transcender expresso*, diferencia-se do conhecimento que tem por objetivo perscrutar o ente. Ao contrário da ciência moderna, ele pensa e rememora o fundamento do ser.⁶⁶

⁶¹ HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da Filosofia*. SP. Ed. WMF. 2017, p. 7 (Grifo do autor).

⁶² HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 11.

⁶³ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Lisboa. Ed. 70. 1987, p. 54.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 232. GA 27, p. 217.

⁶⁶ É nessa direção que em *O que quer dizer pensar*, Heidegger afirma: “a ciência não pensa” (HEIDEGGER, M. *O que quer dizer pensar?* In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 115). Quer dizer, em seu modo de observar, sistematizar e operar, a ciência, “jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores” (*ibid.*, p. 115). Em seu modo de atuar, a ciência nem precisa, nem pode perguntar por seus próprios fundamentos e, nesse sentido, opera a partir das interpretações legadas pela tradição metafísica. Ao contrário desse tipo de conhecimento, na base do pensar meditativo (filosofar) se encontra um tipo radical de

Portanto, no *transcender expresso*, que recua até o ente e pergunta pela essência do ser, acontece um modo todo especial de filosofar. É com ele que o *Dasein* “se tornar essencial em sua existência”.⁶⁷ Por isso, “filosofar como deixar acontecer a transcendência é a liberação do ser-aí [*Dasein*]. O que é liberado é a liberdade do ser-aí [*Dasein*] e a liberdade só é na liberação”.⁶⁸ Esse tipo peculiar de liberdade (*Sein-lassen*) tem ligação direta com o modo de manifestabilidade do fenômeno originário da verdade; da verdade que desvela, e da liberdade/serenidade (*Gelassenheit*) que deixa (ou não) o ente ser o que ele é em sua essência.⁶⁹

É nesse sentido que, em sua análise, Heidegger nos mostra que o *transcender expresso* visa um modo diverso do pensar, que difere tanto da visão de mundo orientada pela ciência, quanto do pensar técnico-científico.

Descolado do modo de pensar calculador, esse outro tipo de filosofar se realiza afinado numa disposição que promove uma modulação peculiarmente especial na temporalidade do *Dasein*. Fundamentalmente afinado, esse estilo de pensar, *não* utilitário e *não* maquinador,⁷⁰ se move numa indagação radical acerca das coisas, do outro e de si mesmo, sem que, com isto, venha cair numa visão de mundo pautada pelos resultados alcançados pela ciência tradicional herdeira da interpretação metafísica do ente. Ao contrário de uma ciência que se reduz e se encerra no conhecimento e produtibilidade do ente, o “*transcender expressamente enquanto filosofar é um reiterado perguntar sobre o ser do ente; inquirir o ser como tal significa buscar concebê-lo [begreifen]*”.⁷¹

questionamento sobre o ser que aproxima o *Dasein* daquilo que é mais estranho, e que se abre a partir do espantoso da pergunta *porque antes o ente e não antes o nada?* Segundo Heidegger, nessa pergunta, reside a possibilidade de um tipo de pensar radical que medita sobre o fundamento.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 239.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 429 (Grifo do autor).

⁶⁹ Acerca da noção de serenidade (*Gelassenheit*) e o deixar-ser (*Sein-lassen*), no §46 do curso *Introdução à filosofia* Heidegger nos diz: “No deixar a transcendência acontecer como filosofar residem a serenidade originária do ser-aí [*die ursprüngliche Gelassenheit des Daseins*], a confiança do homem em relação ao ser-aí [*Dasein*] nele e em relação às possibilidades desse ser-aí [*Dasein*]” (HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 430. GA 27, p. 401).

⁷⁰ Tanto nos *Beiträge*, quanto no texto da obra *Meditação*, Heidegger se refere à noção de maquinação (*Machenschaft*) como “dominação do fazer e do produto do fazer” (HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 142). De acordo com isto, maquinação significa “o erigir-se com vistas à possibilidade de que tudo seja feito; e isto de tal modo, em verdade, que está previamente disposto o ininterrupto da contabilização incondicionada de tudo. [...] A maquinação exige em muitos mascaramentos da violência múltipla a calculabilidade de antemão completamente abarcável do apoderamento submissor do ente ao erigir disponível; dessa exigência essencial, mas ao mesmo tempo velada, emerge a técnica moderna” (HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2010, p. 18-19).

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 232. GA 27, p. 216.

De modo que, se o *Dasein*, “na medida em que existe, filosofa, ainda que apenas de modo implícito e, na maioria das vezes, de modo impróprio”,⁷² no *transcender expresso como postura*, ele é liberado para *pôr o filosofar propriamente dito em curso*. Como meditação própria de uma ciência originária, de uma ciência (saber) do ser, esse modo radical do filosofar, liberado num transcender singularmente questionador, pergunta por aquilo que nos acompanha (ser) e que de alguma forma já nos pertence pré-compreensivamente.⁷³



⁷² *Ibidem*, p. 242. Assim diz Heidegger em outra passagem: “A questão é que não estamos de forma alguma ‘fora’ da filosofia; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não ‘façamos filosofia’. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens” (HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, §1 – grifo do autor).

⁷³ “Não apenas compreendemos algo assim como o ser, mas esse compreender o ser (compreensão de ser) é de um tal modo que ele antecede a experiência do ente. Dizemos: em relação à experiência do ente, a compreensão de ser é precedente. Essa precedência se mostra de tal modo que só conseguimos encontrar o ente em meio à claridade que surge a partir do fato de a compreensão prévia de ser nos reter diante de uma luz. Compreendemos o ser e o compreendemos previamente. Todavia, se isso é pertinente, então a compreensão de ser não se faz presente apenas quando empreendemos uma ciência natural ou qualquer outra ciência, mas por todo o tempo e por toda parte em que nos comportamos em relação ao ente, em que o ente está manifesto; por conseguinte, já também no ser-aí [*Dasein*] pré-científico, assim como no ser-aí [*Dasein*] científico, sem que esse precise empreender expressamente ciência” (HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 2009, p. 205).

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, M. 1976. [GA 02] *Sein und Zeit*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 2002. [GA 08] *Was Heißt Denken?* Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1976. [GA 09] *Wegmarken*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1996. [GA 27] *Einleitung in Die Philosophie*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1983. [GA 29/30] *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1984. [GA 45] *Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte probleme der logic*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1987. [GA 56/57] *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 1977. [GA 65] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 2009. [GA 71] *Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes (Das Ereignis)*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- _____. 2013. [GA 73.1] *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.

Obras traduzidas:

- HEIDEGGER, M. 2009. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro, Vozes.
- _____. 2009. *Introdução à Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes.
- _____. 2017. *As questões fundamentais da Filosofia*. SP. Ed. WMF.
- _____. 1987. *Que é uma coisa?* Lisboa. Ed. 70.
- _____. 2011. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2010. *Meditação*. Petrópolis: RJ. Vozes.
- _____. 2008. O que é Metafísica? In: *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: RJ. Vozes.
- _____. 2013. *Acontecimento apropriativo*. RJ. Forense Universitária.

Demais obras citadas:



ARISTÓTELES. 2002. *Metafísica*. Ed. Bilingue: Grego/Português. Trad. Giovanni Reale. São Paulo. Ed. Loyola.

BERGSON, H. 2005. *A evolução criadora*. São Paulo. Ed. Martins Fontes.

DESCARTES, R. 1997. *Princípios de filosofia*. Lisboa. Edições 70.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. 2010. *O que é a Filosofia*. São Paulo. Ed. 34.

DILTHEY, W. 2014. *A Essência da Filosofia*. Petrópolis, RJ. Vozes.

GADAMER, Hans-Georg. 2012. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis. Vozes.

HEGEL, G.F. 1999. *Introdução a história da Filosofia*. São Paulo. Ed. Nova Cultural.

HUSSERL, E. 2002. *Crise da humanidade Europeia e a Filosofia*. Porto Alegre. EDIPUCRS.

KANT, I. 2001. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

MIRANDA, M. 1991. *Caminhos do Filosofar*. Recife/PE. Ed. Massangana.

PLATÃO. 1988. *Teeteto e Crátilo*. Pará. UFPA.

LAËRTIO, D. 2014. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília. UNB.

NUNES, B. 2007. *Hermenêutica e Poesia*. Belo Horizonte. UFMG.

STEIN. E. 2010. *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Trad. Rosa M. Sala Carbó. Madrid. Ed. Trotta.

SARTRE, J. P. 1963. *Crítica de La Razón Dialéctica*. Buenos Aires. Ed. Losada.

WITTGENSTEIN, L. 1968. *Tratado lógico filosófico*. São Paulo ed. Nacional.

WITTGENSTEIN, L. 1999. *Investigações filosóficas*. São Paulo. Nova cultural.

XOLOCOTZI, Á. 2015. *Introducción: Comprensión afectiva y templos fundamentales. Studia Heideggeriana*, v. 4, p. 9-20. Disponível: <https://studiesheideggeriana.org/index.php/sth/issue/view/5> Acesso: 01/08/2022.

FILOSOFIA E EXISTÊNCIA

José Roberto da Silva⁷⁴
jose.roberto@delmiro.ufal.br

RESUMO

A comunicação pretende mostrar a relação que há entre filosofia e existência, mas para alcançar tal objetivo precisa comprovar que a filosofia se origina não mais em bases racionais e sim, numa experiência ontológica existencial de “abismo”; “abismo” este, mostrado por experiências no mundo que nos levam na direção de um “não ser” constitutivo da própria existência humana. Dito isso, mostrar-se-á que uma experiência de “abismo” pode ser sentida e vivenciada por qualquer um que exista à maneira humana, qual seja, uma existência aberta, projetada para o mundo e fundada em possibilidades. Neste aspecto, conclui-se que a filosofia seja uma das possibilidades fundamentais da existência humana por resultar de uma experiência que se direciona para o nada do existir, levando o homem a se afastar do mundo para vê-lo e pensá-lo de forma renovada e aprofundada.

Palavras chaves: Ser; Existência; Nada; Abismo; Ser humano.

INTRODUÇÃO

Enquanto atividade do pensamento, a filosofia sempre recorre ao ser para fundar o ente. E este recorrer é esperado; pois, sendo uma atividade pensante, a filosofia é um modo de ser no mundo de um ente cuja existência possui, em seu interior, uma relação de ser com o seu próprio ser. Esta relação faz deste ente, que se relaciona diretamente com seu ser, um ente que *pode*, a partir desta relação, relacionar-se com seu ser e o ser de outras coisas; logo, repousa neste ente um modo de ser diferente dos outros, outros que existem, mas que não têm a existência colocada em decisão. Assim, podemos dizer que este ente diferenciado tem sua diferença marcada por tomar decisões em favor ou contra seu ser e o ser dos outros. E mais: no interior desta diferença este ente carrega outra diferença que é a mais expressiva: trata-se da diferença de estar no mundo de forma compreensiva. Entendamos compreensiva não na forma de um saber epistemológico, e, sim, como um modo de ser acolhedor, que antes de ser um modo de

⁷⁴ Professor da Universidade Federal de Alagoas, Campus do Sertão.

conhecimento, permite, originariamente, que as coisas do mundo sejam e apareçam como são. Este modo originário de ser compreensivo é fundamental para a apreciação e para o reconhecimento da origem da filosofia; pois, é no âmbito aberto na relação compreensiva de ser, que este ente, que tem uma relação especial com o ser, se decide pela filosofia enquanto um modo de ser possível para sua existência.

Originariamente, o ente compreensivo já está no mundo; seu poder compreensivo já impõe a ele uma dependência nesta relação. O mundo é a “abertura” originária que se abre, mas que também se fecha no momento em que se dá a relação deste ente com o ser. Assim, residindo no mundo, na forma compreensiva, este ente existe enquanto *pode*, na relação com o ser, tornar-se homem no mundo que possui, dentre tantas possibilidades, a possibilidade do filosofar. Sendo assim, é no humano e no seu poder realizador de ser, mediante sua existência mundana, que devemos procurar a resposta à pergunta, o que é a filosofia?

Somos seres que compreendem e, por conta desta compreensão, já estamos no mundo de forma aberta e receptiva; logo, já nos encontramos antecipados e em meio às coisas que são oferecidas para nossa existência na abertura do mundo. Neste caso, fica evidente que as coisas que compõem o mundo são as primeiras a nos afetar e a nos solicitar uma atitude pensante; ou, na linguagem técnica dos filósofos, “estas coisas” são os entes intramundanos. São estes entes que imediatamente se revelam para nós, nos orientando e também nos inquietando. Ente é tudo que é, o próprio homem, já afirmado é também um ente entre tantos os outros que compõem o mundo. Portanto, é por se encontrar necessariamente no mundo em meio às solicitações das coisas que o ente humano se sente provocado. E é nesta provocação que observamos a convocação do pensamento. Provocado, o pensamento se sente obrigado a atender a provocação. Nem toda provocação concentra esforços no pensamento; pois, muitas vezes esquecemos que somos provocados nas próprias convocações. Neste esquecimento, todas as coisas nos são tão íntimas que até nos esquecemos delas. No entanto há momentos em que tal esquecimento nos “perturba” levando-nos a despertar para pensamentos. Neste momento emana a necessidade de o pensamento filosófico se desenvolver; pois, tal perturbação nos leva também a perguntar pelo ser de tudo que nos acomete, e pelo ser de tudo que nos falta. Mas, como somos seres limitados e finitos não nos apropriamos de tudo que nos solicitam. Assim se origina a necessidade de fundamentação; pois, estando efetivamente no mundo, e no modo próprio de existir, de forma compreensiva e aberto para ser, é natural que pensemos medidos pelo mundo com vistas ao tamanho da nossa própria existência. O que é importante para a fundamentação,

até então, é a medida mundana adequada para a existência e não a própria existência carente de medida.

É fato que ao estarmos no mundo e sermos medidos e guiados pelas coisas, estas, as coisas, se tornam para nós familiares. Esta familiaridade revela também um pouco de nós, o que faz desta revelação um depoimento do nosso próprio modo de ser histórico. Quer dizer, somos históricos porque sempre revelamos o ser das coisas através das relações íntimas que temos com elas. E desvelar as coisas significa interpretá-las, instituindo nelas os sentidos que garantem as realizações da nossa existência nas suas respectivas épocas. Neste aspecto, nosso existir define a história desvelando e guardando o segredo do nosso legado e do nosso registro no tempo. No entanto, nosso poder desvelador se recolhe em segredo, segredo que guarda e autoriza, no desvelamento, a proximidade das coisas, justificando as diversas formas de relacionamento que temos com elas. Assim como nós, as coisas possuem múltiplas formas de ser, mas mesmo plurais, as coisas, através da nossa presença, se unificam e voltam a fragmentarem-se proporcionando os diversos modos como nos relacionamos com elas. Isso nos informa que podemos nos comportar de maneiras diferentes diante das coisas. Entretanto, mesmo sendo múltiplos e diversos, nossos comportamentos se mostram de forma diferenciada para com os nossos semelhantes. Não nos relacionamos com os seres humanos como nos relacionamos com os entes naturais e, também, como nos relacionamos com os entes que produzimos.

Importa mostrar que a relação de unidade e diferença entre humanos se dá na mediação da linguagem. Pela linguagem a relação que temos com os humanos, no mundo humano, é uma relação de diálogo e não de utilidade ou manuseio. Entretanto nada impede que a utilidade e o manuseio ingressem no mundo ou na linguagem humana. Entre os humanos, a linguagem é o elemento assegurador do próprio processo de humanização do humano. Deixemos suspensas as análises entre as relações humanas. Tratemos, então, dos entes não humanos, visando, sobretudo realizar uma experiência que possibilite o filosofar.

Reafirmando: os primeiros instantes que antecedem as nossas realizações são guiados pelos entes, mostrando-nos o quanto somos íntimos destes. Porém, somos mais familiarizados com os entes que produzimos; e temos com estes uma relação de destreza. Esta destreza nos revela uma relação de domínio e de compreensão íntima das coisas. Estar no mundo em meio às coisas, ocupando-nos delas com destreza, mostra o quanto sabemos sobre os seus diversos modos de ser. Entretanto, mesmo com sabedoria e domínio, muitas vezes as coisas, para nós,

subtraem sua serventia; impedindo que desempenhemos as habilidades que temos com elas. A falta de funcionamento das coisas revela sua total ausência, perturbando a compreensão que temos delas. Nestas ocasiões somos tomados por uma espécie de *desespero*, de sensação de angústia, levando-nos a perguntar pelo ser da coisa ausente. Nestas situações de desespero muitas vezes se ausentam também até os entes naturais e os entes humanos, agravando ainda mais o mal-estar de ser no mundo.

A ausência total dos entes nos leva sobretudo para um vazio profundo, causando-nos um incômodo, despertando a nossa atenção para com a coisa que se ausenta. É na ausência do ente que se instaura o hiato entre nós e as coisas, instaurando-se também um vazio na nossa relação para com ela. Este vazio nos derruba e nos põe em queda; e é nesta queda, e o levantar-se dela, de forma imediata, que experimentamos um vazio componente da nossa existência. Pois bem, é este vazio que desperta em nós uma atitude filosófica; atitude, justificada pelo desespero e a imediata necessidade de perguntar pelo nosso ser e pelo ser da coisa que se ausentou. O “pânico” gerado no vazio tem como contrapartida o poder de formular a pergunta pelo ente.

Defenderemos nesta comunicação que devemos dar atenção redobrada às experiências não familiares que temos com as coisas do mundo, pois, embora não pareça, esta experiência constitui um temperamento saudável para nossa existência; pois nos leva a desenvolver a reflexão filosófica. Esta reflexão, para nós, emana destes incômodos promovidos por algumas experiências de vazio que temos no mundo. A partir daí informaremos que o processo do filosofar só tem seu lugar no momento em que nos encontramos afetados e em harmonia com este vazio advindo do “vácuo” do existir que nos atira para fora e para dentro do mundo. Este temperamento, ofertado na experiência que nos leva a sair do mundo e voltar para o mundo, acaba por se tornar o temperamento que tem o poder de nos levar ao surgimento da filosofia, pois a volta da saída do mundo nos proporciona vê-lo de uma forma até então não experimentada no comportamento cotidiano que realizamos no mundo. No percurso do desvelamento deste temperamento, temperamento ocasionado na experiência do “salto” para fora, informaremos que o mesmo nos leva a reconhecer que nossa existência recolhe o filosofar por abrigar, em seu interior, o “abismo” que impulsiona o homem para ser, inclusive ser na atividade filosófica. Assim, mostraremos a correspondência entre o filosofar e o existir, mostrando que é no momento aberto, no recuo do ente, que temos a oportunidade de filosofar. Dessa forma, chamamos de *experiência filosófica uma experiência abissal* ou experiência

extraordinária de existir; que se dá no momento que nos encontramos diante do vazio do nosso próprio existir.

FILOSOFIA E EXISTÊNCIA

É fato histórico, sobretudo observando nas entrelinhas dos escritos filosóficos, que os filósofos se reconhecem estando no mundo e em meio a ele. Os grandes conceitos emitidos nos sistemas filosóficos comprovam isto. Deus, alma e mundo se mostraram como grandes categorias para dar sentido a todo o real, seja o real mundano, ou não. Mas prestando uma maior atenção na dimensão destas categorias, percebemos o quanto elas escondem uma preocupação dos filósofos para com o seu lado inverso, a saber, a finitude que perturba a existência humana. Temos nestas grandes categorias um testemunho de inconformidade do filósofo, pelo fato dele resistir à sua situação mundana e finita. Deus, alma e mundo, como categorias a serem pensadas, vêm em defesa da ausência de mundo que o pensamento experimenta no momento em que se instaura o vazio ocasionado pela própria ausência.

É no momento do recuo, experimentado pelo pensamento, que o filósofo reconhece seu modo finito de ser. Todos os filósofos são humanos, demasiadamente humanos, a ponto de projetar sua humanidade para dar forma à ausência de mundo. O próprio antropomorfismo que se retroalimenta do vazio é uma devolução de mundo; mundo que quase sempre nos escapa, mas que sempre contamos com ele. Isso prova o quanto dependemos do mundo, sobretudo do mundo das coisas que fabricamos. A decisão pelas coisas revela que elas são o que preenche nosso vazio, vazio que nos apavora e que nos conduz à nossa própria ausência. Mas há várias formas de diagnosticarmos as experiências de ausências. Uma destas formas, já anunciada acima, ocorre na experiência da ausência de um ente que perde sua presença. Além da experiência da ausência de um ente presente, podemos observar o exemplo de uma experiência de uma ausência radical. Trata-se do ausentar-se de um ente humano querido pela sua morte. A revelação do chegar ao fim através da morte impacta qualquer um. O encontro com a morte nos conduz aos limites mais abissais. Em meio ao pressentimento do abismo, nos deparamos com nosso próprio fim. Entretanto, por estarmos vivos, toda experiência de abismo é passageira; uma vez que ninguém suporta viver no interior do abismo que é finito. Seja no encontro com nossa própria morte, seja nas mensagens que recebemos através da morte do outro, a

experiência da morte, estando vivo, tem seu privilégio, qual seja, nos devolve renovado para a vida. Vejam quantos relatos de pessoas acerca de mudança de vida e de relacionamento com as coisas, a partir de uma experiência de ameaça de perder a vida. Estas experiências, que são experiências de finitude, nos leva a experimentar também o quanto podemos ser no mundo da forma que somos e da forma que ainda não somos. Como assim, de não sermos o que ainda não somos? Isso parece um pouco estranho, mas é na estranheza desse paradoxo, a saber, de ser e também de não ser, que o filósofo define seu estado de humor diante de sua própria atitude de fazer filosofia. Assim, temos nos “temperamentos” uma porta de entrada para entendermos os tipos de sistemas filosóficos mostrados na história da filosofia.

Um sistema filosófico que “desenha” para o mundo grandes categorias advindas da razão, oculta o temperamento do filósofo, temperamento este que, veladamente, operou em seu pensamento no momento em que ele soergueu seu sistema. No entanto, o filósofo não dá a devida atenção às exigências que os temperamentos fazem, a ele, no instante em que ocorrem os deslises de seu mundo. Diante da “falta de chão” o apelo para o uso excessivo da razão revela, imediatamente, não o temperamento, mas ser a racionalidade uma instância estruturada para dominar e salvar-se dos lapsos ocorridos no mundo. E mais: em todo grande sistema armado em conceitos, abriga-se um desejo secreto de segurança, segurança exigida no momento vivido pelo filósofo diante das falhas e das ausências das coisas.

Podemos estender, também, essa afirmação para a origem da ciência. Embora pareça desprovida de sentimento, a razão calculadora operante na ciência é uma forma de paixão, paixão pelo conhecimento exato e verdadeiro que não enxerga o temperamento sobre o qual a ciência está fundada. Assim, mesmo encobrendo as primeiras ligações sentimentais, e, encobrendo também o mundo com o “manto” da racionalidade, o mundo ainda nos escapa. E é salutar que escape; pois, sendo no mundo e contando ou não com ele, o filósofo também fica saturado da ordem das coisas. Saturado, ele sente a necessidade de se afastar delas. Mas, curiosamente, este se afastar é momentâneo, uma vez que todo afastamento vem acompanhado por um retorno para ser-no-mundo. Desta forma, podemos dizer que a experiência de ser-no-mundo, no momento instituído pela saída e volta dele, devolve ao filósofo sua possibilidade de filosofar.

A filósofa Zambrano (1995, p. 27) ao se deparar com o excesso de presença da realidade, revela a necessidade de romper com a mesma para filosofar: “Não é realidade, mas visão, o que

nos falta”. De fato, seguindo esta indicação, parece ser a sina dos filósofos o afastamento do mundo para *vê-lo* de outra forma.

Devemos então prestar atenção neste sair e retornar que realizamos constantemente no mundo; pois é nele, e no rasgo perturbador que o mesmo ocasiona em nosso existir, que devemos ficar atentos à atitude do filosofar. Ora, é no desamparo, a partir do desespero ocasionado pela queda nesta abertura, que ocorre o arrebatamento que nos leva a perguntar pelo sentido do mundo. Perguntar pelo sentido de tudo que é, é o mesmo que ver o mundo de outra forma antes não visto. *Vê-lo*, no horizonte filosófico, é *vê-lo* em sua constituição e, *vê-lo* em sua constituição é *vê-lo* através dos seus elementos articuladores. Só saindo do mundo posso *vê-lo* em sua identidade; logo, só saindo dele é que o *vejo* (sinto) a forma que ele tem. Assim, só vendo o mundo em sua forma e em seu sentido é que podemos perguntar por ele e perguntar por nós que vivemos na dependência do mundo. Entretanto, mesmo possuindo forma e sentido, o mundo também pode se tornar uma dificuldade; pois nos mostra que a forma e o sentido também nos escapam. Assim, para nos harmonizarmos com os escapes do mundo e com o intuito de ter o nosso asseguramento enquanto seres no mundo, a filosofia necessita das experiências extraordinárias, isto é, as experiências abissais; pois são elas que nos revelam, no recuo do mundo, o quanto somos abundantes e precários por vivermos neste mundo.

Na história da filosofia a precariedade humana tem exigido sempre uma acomodação; neste caso, a acomodação tem se mostrado no sentido de verdade. A verdade e a busca de sentido ingressam na vida do filósofo como uma compensação. É daí que vem a afirmação nietzschiana de que a filosofia se reduz à vontade de verdade. O filósofo para Nietzsche é “uma planta rara” que, mesmo vivendo no interior conflituoso da controvérsia de sair e de voltar do mundo, ele, o filósofo, valoriza esta situação; se mantendo nela para afirmar o sentido do mundo. Lembrando que as plantas se enraízam na terra para serem as plantas que são; a terra é o mundo. O filósofo, que Nietzsche reconhece como “planta rara”, carrega em sua existência uma ambiguidade: ao mesmo tempo que é raro, por se permitir “morar” enraizado nas entranhas da terra, é também um ser moral que condena sua morada. Ele, o filósofo, ao sentir-se envolvido neste vai e vem de saída e volta do mundo, foge muitas vezes deste vácuo; tomando-o para fins metafísicos. Daí, inconformados com o vazio proporcionado por tal experiência, o filósofo quer a verdade a todo custo, como se a verdade lhe trouxesse o conforto desejado.

A vontade de verdade, bem como a ilusão de sua posse, põe os filósofos, segundo Nietzsche, na condição de “falsos moralistas”; pois, são os inimigos da finitude. Finitude é outra

forma de falarmos do vácuo caracterizado na fresta aberta pela entrada e saída do mundo. A acidez de Nietzsche para com alguns filósofos se dá porque ele sabe que os mesmos tiram proveito contrário à “origem” daquilo que os levam a filosofar. O filósofo finge não saber de sua finitude; pois, experimentam sua condição finita, vivida nos raros êxtases de saída e entrada no mundo, mas os filósofos não assumem tal condição. Ao contrário: sabotam esta rara experiência, interpretando-a como um gozo eterno vivido por um êxtase atemporal. Daí legitimar-se as motivações das investigações metafísicas. O querer a verdade a todo preço tem como finalidade a contrapartida da sensação de participação no gozo eterno (possivelmente) vivido pela existência. Mas isso implica também em condenar a existência; pois, querer o eterno, insinua uma reparação da condição finita de ser da vida humana. Assim é para Nietzsche o filósofo: um ser raro, mas também um ser moral. Aceita a experiência de abismo, vivida na saída e entrada do mundo; mas também renega esta experiência, quando faz do “vácuo”, aberto na saída e entrada no mundo, uma experiência metafísica. A metafísica é uma experiência da verdade e vem acompanhada por uma ilusão de ser medida na eternidade. Somente para fazer um pequeno registro: Na obra *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger (2003, p.196) muito próximo de Nietzsche, afirma o seguinte: “somente quem pode se dá um verdadeiro fardo é livre”. Só quem sabe tirar proveito da afecção oferecida pela volta do *poder* sentida no momento em que se encontra com esta volta, pode carregar o fardo de nada ser em proveito do filosofar. Deixemos Nietzsche e passemos agora a examinar com maior atenção as experiências filosóficas que acometem os filósofos. Vejamos também como estas experiências derivam-se em perguntas e como o filosofar se associa com a existência humana.

Há um primeiro registro que revela a vocação do filósofo para experiências extraordinárias. Trata-se da história da queda, em um buraco, de Tales de Mileto. Ao observar atentamente as estrelas, Tales se afasta completamente do que está à sua volta e cai em um buraco. Dentro do buraco Tales se encontra retraído das coisas e sentindo-se distante delas, logo, se sentindo desamparado pela ausência das coisas. Num entanto, Tales se mantém no buraco olhando as estrelas. Nesta posição, completamente fora do ordinário, Tales é surpreendido pela risada de uma camponesa que presencia sua indigência, estando no buraco. O riso da camponesa revela o lado avesso da situação e também revela o quanto a camponesa se encontra distante deste mundo o qual Tales se encontra submetido dentro do buraco. Esta distância, entre a camponesa e Tales, significa também o arco da distância ou o esforço do pensamento para sair do ordinário e ingressar no extraordinário. Muitas vezes este esforço não

depende da vontade humana, o que mostra ser o filosofar algo que já reside em nós; pois, a qualquer momento há em nossas vidas a possibilidade de cairmos em um “buraco”.

O exemplo da queda de Tales em um buraco é uma história conservada por Platão e mantida em manuais de filosofia, a qual não temos certeza de sua veracidade, no entanto, é um episódio que podemos interpretar como uma experiência filosófica advinda da saída do mundo. Se conseguirmos interpretá-la com nosso olhar moderno, diríamos que se trata de uma experiência abissal, ou seja, uma experiência de abismo, que envolve a imediata saída de nossas ocupações rotineiras para vê-las em um outro prisma, ou com uma visão renovada. A visão a partir do buraco prova isto, ao representar a possibilidade de *vermos* as coisas a partir do fundo no qual nós estamos fundados, e como este fundo possibilita o fundamento das coisas. Este “fundo” é o “nada” nos oferecendo para o mundo, nos dando a oportunidade e a garantia para sermos o que somos na relação com as coisas. Percebemos então que foi a não assunção autêntica, das nossas “quedas no buraco” o que faltou e ainda falta à filosofia, pois entendemos que a queda no buraco é uma experiência que revela o nosso nada constitutivo como fundamento para todas as coisas. No “buraco” somos indigentes e percebemos o quanto ser-no-mundo nos é favorável ante nossa precariedade. No entanto, a queda no buraco nos revela o quanto podemos ver as coisas de uma maneira diferente daquela nos dada pela acomodação dentro do mundo. Assim, a experiência vivida por Tales nos revela o quanto necessitamos recuarmos do mundo para ver seu verdadeiro valor (fundamento), *valor* que só é visto no momento em que voltamos do encontro com o nosso nada de *ser*; ser, simbolizado aqui, pelo buraco. Dessa forma, é pelo fato de nada sermos, que somos e podemos ser para a filosofia. Daí se justificar a pergunta filosófica por excelência: por que há o ente e não antes o nada? Por que o nada, que compõe e determina nossa existência, não se torna motivo para a filosofia? Pois bem, cabe agora meditar em torno dessas perguntas.

A antecedência do ente em relação ao nada coloca este último, o nada, numa situação de um relativo desprestígio, tal como se encontrava Tales no buraco. Se há uma antecedência do ente, isto implica em dizer que não fica nada para o nada. Tudo se resume e se consome no ente. Em meio a tudo isso onde ficamos nós, aqueles, que experimentam o abismo do nada da existência? Somos tão somente entes? Ao perguntar pelo que somos já nos colocamos na posição de um ente, uma vez que todo ente é por ser, logo, quem é, é, ente. Se somos é porque estamos antecidos pelo próprio nada, logo, caímos na condição de sermos o ente que somos. No entanto, reconhecemos esta antecedência por enunciá-la aqui. Quando nos reconhecemos

enquanto entes anteceditos pelo nada, nos atiramos numa forma diferente de existência. Atentar para nossa condição de ser um ente que se encontra antecedido pelo nada implica em perguntar o porquê desta antecedência ser decisiva para nossa existência. Existimos na permissão do nada. Esta tese nos impõe a tarefa de comentar o que significa para nós humanos, existir.

Ora, a tradição filosófica nos tem legado a relação direta entre ser e existir. O existir de algo é sempre um existir de um ente presente. Fazemos várias experiências com os existentes; e por conta disso, afirmamos que eles são. Mas há várias formas de ser e de existir; como também há várias formas de experimentar os existentes, inclusive de experimentarmos a nossa própria existência, uma vez que nós também somos. Mas será nossa existência da mesma ordem dos outros existentes não humanos? Heidegger (1967, p. 41), em sua *Carta Sobre o humanismo*, nos dá uma informação importante acerca do modo como somos e existimos.

Chamo ec-sistência do homem o estar na clareira do ser. Esse modo de ser só é próprio do homem. Assim entendida, a ec-sistência não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*. É também onde a Essência do homem con-serva a pro-veniência de sua determinação.

Pois bem, a partir desta citação, cabe agora vincularmos o que nos informa Heidegger com o título da nossa comunicação, a saber, a relação da filosofia com a existência. Ora, Heidegger denomina nossa existência como ec-sistência. Mas o que isso quer dizer e qual sua relação com a filosofia? A citação acima fala da propriedade do homem ou daquilo que lhe é próprio. Mas o que é próprio aqui é o modo como o homem existe. O homem, em sua existência, é o único, entre todos os entes, aquele que se encontra na clareira do ser; e por conta disso existe como ec-sistente, ou seja, tem sua existência numa insistência para ser; mas insistir no ser, implica em ser em decisões para ser e carregar o destino de ser do que se é em cada tempo. Só o homem existe, uma vez que só o homem *insiste* em se encontrar em decisão. Mas decisão aqui não implica em escolha. Decisão é *ser*; e ser é responder ao ser *sendo*. Mas o sendo é o *abrigo* por onde o ente é e onde podemos ser. O dilema de quem sofre com uma escolha é mera figuração da fulguração da clareira que somos antes das escolhas. O sofrimento mostrado em quem se arrepende com uma decisão, assim como as dúvidas vividas nas escolhas, provam que somos a clareira, pois só escolhe e duvida quem tem o poder de *ser*, e ser oferecido para *ser*. Um ente não humano está na clareira, mas, não na forma humana, daí não se arrepender; e daí

também não existir como existe o homem. É somente no modo humano de existir que encontramos a atividade filosófica, pois só ao homem é permitido “perturbar” o seu existir, seja na dúvida, no espanto ou no arrependimento.

Afirmamos anteriormente que são saudáveis as experiências extraordinárias e que estas estão na base do surgimento da filosofia. Agora cabe juntar o saudável da experiência de abismo com a nossa existência. Em outro texto Heidegger (2008) afirma que só o homem existe e pelo modo como ele existe só o homem filosofa; os animais existem, mas não filosofam, deus existe, mas não precisa filosofar. No vínculo com a existência humana é a filosofia, como já dito, uma experiência de abismo e de reencontro com a constituição fundamental da nossa existência, a saber, nosso nada. Experimentar o abismo ocasiona uma perturbação, e esta nos embaraça e nos retira do mundo; mas seja de que forma for, reagimos às nossas perturbações através das perguntas.

Não é recorrendo a deus e nem investigando a natureza que vamos encontrar a filosofia. Nós somos filósofos porque existimos. Embora não seja reconhecida, toda existência humana já é sempre uma experiência abissal; mas a nossa condição mundana oculta isso. Ou seja, o ser-no-mundo oculta o ser abissal.

Por muito tempo a história da filosofia tratou do “abismo”, mas sem assumi-lo realmente como questão. Percebeu-se que o homem transcendia, uma vez que era diferente por transgredir a ordem natural das coisas. No entanto, justificou-se esta diferença mostrada na transgressão humana, não na própria transcendência que acomete a existência, e sim na inteligência operante nas transgressões. Dessa forma, a filosofia desprezou a transcendência da existência e, em seu lugar, implantou a racionalidade humana. Daí vemos em manuais a associação da filosofia com a racionalidade. Esta associação é feita para dizer que é na razão, e no conhecimento derivado dela, que se origina a filosofia. Mas esta afirmação está superada. Filosofia já não é um conjunto de conceitos que se articulam num sistema para absorver o todo da realidade; nem a verdade é mais a correspondência dos conceitos com as coisas. Com a confirmação da importância da *transcendência* como o elemento primeiro da existência humana, a verdade mostra-se agora ser de outra ordem. Assim como a verdade, a filosofia se dá na permissão ofertada na existência através de sua transcendência.

É Heidegger, como vimos, que diz ser o homem quem existe na clareira do ser. Se a existência humana é a única que se determina por sua referência ao ser, é porque o ser se oferece para a existência, dando à mesma a abertura para ser. Pois bem, esta abertura é o que chamamos

de transcendência. Transcender é o arco de saída e entrada do homem no mundo. Somos e não somos no mundo, mas sempre estamos no mundo porque não suportamos viver fora dele. Por isto não percebermos a nossa abertura. Somos e estamos sempre fechados em alguma ocupação. Daí justificar-se para o filosofar uma experiência de recuo do mundo, e esta precisa se alinhar com a abertura que a relação do ser impõe para nosso existir. Mas alinhar-se com o ser é alinhar-se com o nada, e a experiência deste nada nos leva a uma perturbação e nos entrega às perguntas pelo ser das coisas. Assim, em conclusão, podemos afirmar que é no momento propiciado pelo alinhamento com o ser, que existimos propriamente como ser humano e que o existir próprio do homem é a filosofia.



REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. 1967. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuele Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

_____. 2003. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2008. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes.

ZAMBRANO, M. 1995. *O Homem e o divino*. Trad. Cristina Rodrigues e Artur Guerra. Lisboa: Relógio D'Água.

