

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÁBIO CANDIDO DOS SANTOS

VONTADE: O MÉTRON DA HÝBRIS DA HISTÓRIA DA
METAFÍSICA

Uberlândia, Minas Gerais
2015

FÁBIO CANDIDO DOS SANTOS

VONTADE: O MÉTRON DA HÝBRIS DA HISTÓRIA DA
METAFÍSICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como
parte dos requisitos necessários para a obtenção
do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e

Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Uberlândia, Minas Gerais
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S237v Santos, Fábio Cândido dos, 1976-
2015 Vontade : o Métron da Hýbris da história da metafísica / Fábio
Cândido dos Santos. -- 2015.

163 f.

Orientador: Leonardo Ferreira Almada.
Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Metafísica - Teses. 3. Ontologia - Teses.
4. Vontade - Teses. 5. Niilismo (Filosofia) - Teses. I. Almada, Leonardo
Ferreira. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

FOLHA DE APROVAÇÃO

FÁBIO CANDIDO DOS SANTOS

VONTADE: O MÉTRON DA HÝBRIS DA HISTÓRIA DA METAFÍSICA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Uberlândia, 13 de fevereiro de 2015

(Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada – POSFIL-UFU, Presidente)

(Prof. Dr. Tommy Akira Goto – PGPSI-UFU)

(Prof. Dr. James Bastos Arêas – PPGFIL-UERJ)

Dedico esta dissertação, primeiramente, ao mistério promovedor da existência, que possibilitou a minha participação nesta fugaz e admirável aventura a qual chamamos **vida**;

A meu pai (*in memoriam*) **Oswaldo Cândido dos Santos**, de quem herdei minha postura crítica e que, mesmo sem concordar com a maioria de minhas escolhas existenciais, sempre esteve a meu lado em tudo o que fiz;

À minha mãe, **Maria de Jesus Freitas Cândido dos Santos**, na qual, a exemplo de meu pai, sempre encontrei apoio e encorajamento para estudar e, assim, pavimentar meu caminho autonomamente, apesar de nem sempre concordarmos com a melhor forma de trilhá-lo;

Às minhas filhas **Sophia Louro Cândido dos Santos** e **Diana Louro Cândido dos Santos**, cujas simples existências, aliadas à necessidade ética de provimento de uma formação humanística, foram determinantes ao incentivo a meu interesse em pesquisar e, assim, proporcionar a elas um ambiente mais elevado intelectualmente.

Por último, mas definitivamente não menos relevante, à minha esposa **Alessandra Lucas Louro Cândido dos Santos**, indubitavelmente a melhor companheira que um homem pode ter, e a quem devo o afrouxamento de posições historicistas em proveito de outras genéticas e, é claro, ao estímulo diário e insistente a nunca desistir daquilo a que me propus existencialmente e que me torna aquilo mesmo que eu sou.

Agradecimentos

A título de esclarecimento, informo que os agradecimentos restringir-se-ão àqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a elaboração desta dissertação de mestrado, além, evidentemente, daqueles que aceitaram julgar seus méritos.

Em primeiro lugar, **agradeço** ao ex-colega de graduação, de pós-graduação e, agora, orientador, **Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada**, a quem devo o prazer do convite à possibilidade de retorno ao mundo acadêmico, a despeito de todos os percalços que caracterizaram a jornada;

Também **agradeço** aos antigos mestres e agora colegas **Prof. Dr. Drauzio Rodrigo Macedo Gonzaga** e **Profº. Dra. Rosângela Nunes de Araujo**, cujas aulas determinariam meu caminho para a filosofia, ainda na área da comunicação social. O primeiro me apresentou à metafísica e aos gregos, via Platão, e à Escola de Frankfurt, fontes consolidadas em minha formação. A segunda, a Nietzsche e à questão do trágico, preponderantes para tudo o mais que fiz no campo do pensamento.

Agradeço aos docentes do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ) **Prof. Dr. Aquiles Côrtes Guimarães**, **Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues** e **Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel**, por criarem as condições ao acabamento definitivo de minha postura filosófica. Devo ao primeiro a introdução aos pensadores cujas obras marcariam definitivamente a minha vida: Nietzsche e Heidegger. Ao segundo, um retorno mais produtivo à metafísica, desta vez por meio de Aristóteles, além, é claro, do ensejo à minha primeira entrada no pensamento de Heidegger. A partir das poéticas aulas do último, consolidei minha formação ao ser convidado a mergulhar nas profundezas das obras de Heidegger, Nietzsche e Dostoiévski.

Agradeço ainda ao meu orientador de doutorado, **Prof. Dr. James Bastos Arêas**, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGFIL-UERJ), por ter aceitado o convite em participar de minha banca de mestrado. A mesma reverência e pelo mesmo motivo, faço ao **Prof. Dr. Tommy Akira Goto**, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (PGPSI-UFU).

É necessário também celebrar o papel da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) em geral e de seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia (POSFIL) em particular, por proporcionar os meios e as condições adequadas ao desenvolvimento e a elaboração desta da obra.

Por fim, **agradeço** à CAPES pela decisiva contribuição financeira à elaboração da pesquisa de mestrado materializada por esta obra.

*“Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...”.*

(Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, *O Guardador de Rebanhos*)

Resumo

A proposta expressa por este trabalho consiste na defesa da tese de que a metafísica é originalmente resultado de um ressentimento da vontade com o modo de ser finito e imprevisível da vida, impossibilitando o controle e o domínio racional da existência e cujo ápice se dá no mundo moderno com o advento da filosofia de Descartes e o estabelecimento do *cogito* como fundamento absoluto de realidade do real. Nietzsche identifica este cenário como proveniente de uma mudança na essência do homem greco-romano, que, na modernidade, passa a se caracterizar pela rejeição de todo e qualquer tipo de transcendência para se estabelecer como princípio e causa do real. Nietzsche, entusiasta do mundo grego, encara esta suposta mudança ontológica como instauração da *hýbris*, a noção helênica de desmedida cujo sentido primordial aponta para a ruptura do limite do homem – o *metrón*, seu ser –, e que se constitui como tentativa de equalização ou superação da divindade – a transcendência. Na modernidade, a *hýbris* se instala ontologicamente no homem quando a instauração do *cogito* como operação da vontade promove a morte de Deus. De fato, matar a transcendência e tomar-lhe o lugar é querer ser fundamento quando, na verdade, não passa, de fato, de meio para o fundamento – o ser, a verdade – aparecer, fundando, por meio do homem, tudo o que é. Heidegger, outro entusiasta dos gregos, concorda com Nietzsche, mas vê o fenômeno da *hýbris* de forma mais ampla, observando seu caráter historial e sua vinculação ao que chamou de história do ser e de sua manifestação como metafísica. O autor de *Ser e Tempo* observa que a vontade que enseja a *hýbris* moderna tem uma proveniência grega, mais precisamente no momento de transição entre a filosofia pré-socrática e a metafísica de Platão e Aristóteles. É de lá que Heidegger afirma originar-se a mudança de postura no ser do homem identificado por Nietzsche apenas na modernidade. O nascimento da metafísica é o fim do acordo ontológico entre homem e *phýsis* – o ser – para o estabelecimento do Eros – pelo saber, ou seja, a filosofia. Este desejo é o querer que vai fundar a vontade promovedora da morte de Deus e o estabelecimento do homem como medida do real, ou seja, da *hýbris* instauradora do homem moderno. Heidegger encontra na proveniência deste evento e de todo o seu desenvolvimento historial o niilismo que Nietzsche só via na modernidade. Como resultado contemporâneo da cristalização da postura desmedida do homem, Heidegger aponta o aparecimento da técnica e sua ambígua essência, que pode ser tanto uma ameaça ao ser do homem – ao equalizar o modo pela qual o ser se mostra a partir dele – quanto uma possibilidade de “novo início” para a humanidade. O itinerário, mediado por Heidegger e Nietzsche, do estabelecimento da metafísica antiga enquanto princípio da *hýbris* até o seu apogeu na modernidade enquanto morte de Deus, além de seu desdobramento enquanto técnica, é a tarefa do trabalho a seguir.

Palavras-chave: *hýbris*; *métron*; *phýsis*; metafísica; vontade; *cogito*, ontologia; niilismo; morte de Deus; técnica.

Abstract

The proposal expressed by this work is the defense of the thesis that metaphysics is originally the result of a resentment of the will with the finite and unpredictable mode of Being of life, making it impossible to control and rule the existence and whose summit takes place with the advent of modern philosophy of Descartes and of the *cogito* as absolute foundation of the reality of the real. Nietzsche identifies this scenario as originating from a change in the essence of the Greco-Roman man who, in modern times, shall be characterized by the rejection of any kind of transcendence to establish himself as the principle and cause of the real. Nietzsche, the Greek world enthusiast, sees this supposed ontological change as establishment of hubris, the Hellenic notion of *hybris* whose primary sense points to break the man's limit – *métron*, man's Being - and that is an attempt to equalize or exceed divinity – transcendence. In modernity, the *hybris* settles ontologically in man when the opening of the *cogito* as an operation of will promotes the death of God. In fact, kill the transcendence and take his place is wanting to be ground when, in fact, is only a means to the ground – Being, the truth – appear, founding, through man, all that is. Heidegger, another Greek world enthusiast, agrees with Nietzsche, but sees the *hybris* of the phenomenon more broadly, watching his character history and its connection to what he called a history of Being and its manifestation as metaphysics. The author of *Being and Time* notes that the will which entails the modern *hybris* has a Greek origin, more precisely at the time of transition from the pre-Socratic philosophy and metaphysics of Plato and Aristotle. That's where Heidegger says the change of attitude in the Being of man identified by Nietzsche in modernity takes shape. The birth of metaphysics is the end of ontological agreement between man and *physis* – Being – for the establishment of *Eros* – for knowledge, or philosophy. This desire is the will that will establish the will which will promote the death of God and the establishment of man as the real measure, ie, the *hybris* of modern man. Heidegger finds the origin of this event and its entire historical development the nihilism that Nietzsche saw only in modernity. As a result of crystallization of contemporary rampant posture of man, Heidegger points out the appearance of technique and its ambiguous nature, which can be both a threat to the Being of man – to equalize the way in which being is shown from it – as a possibility of "new beginning" for humanity. The itinerary, mediated by Heidegger and Nietzsche, of the establishment of the ancient metaphysics as principle of *hybris* to its heyday in modernity as the death of God, and its unfolding as a technique, it is the task of the following work.

Keywords: *hybris*; *métron*; *physis*; metaphysics; will; *cogito*, ontology; nihilism; death of God; technique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: EXEGESE DO CONCEITO DE HÝBRIS E GÊNESE DA METAFÍSICA COMO ENCENAÇÃO DA TRAGÉDIA DO HOMEM OCIDENTAL	6
1.1 APRESENTAÇÃO.....	6
1.2 IDENTIFICAÇÃO MODERNA DO PROBLEMA DA HÝBRIS	7
1.3 MEDIDA E DESMEDIDA NA GRÉCIA ANTIGA	14
1.3.1 MÉTRON	14
1.3.2 HÝBRIS	17
1.4 PRINCIPAIS MANIFESTAÇÕES PRÉ-FILOSÓFICAS DA HÝBRIS	22
1.4.1 O MITO.....	22
1.4.1.1 HOMERO E HESÍODO.....	24
1.4.1.2 SÓFOCLES, EURÍPEDES E ÉSQUILO	27
1.4.1.3 O PENSAMENTO POLÍTICO DE SÓLON	33
1.5 PRINCIPAIS MANIFESTAÇÕES FILOSÓFICAS DA HÝBRIS	36
1.5.1 PLATÃO.....	37
1.5.2 ARISTÓTELES	40
1.5.3 HERÁCLITO	42
1.6 RESULTADO DA ANÁLISE DO CONCEITO DE HÝBRIS NO MUNDO GRECO ANTIGO.....	48
1.7 ORIGEM HISTÓRICA DA HÝBRIS MODERNA E O SURGIMENTO DA METAFÍSICA A PARTIR DO RESSENTEIMENTO COM O MODO DE SER DA PHÝSIS.....	50
1.8 ESQUECIMENTO DO SER COMO A HÝBRIS FUNDANTE DA METAFÍSICA.....	59
1.9 VONTADE: O FUNDAMENTO DA HÝBRIS METAFÍSICA.....	68
 CAPÍTULO 2: VONTADE DE VONTADE COMO CONSOLIDAÇÃO DA HÝBRIS METAFÍSICA E A SUPERVENIÊNCIA DA TÉCNICA ENQUANTO AMEAÇA E POSSIBILIDADE DE UM NOVO INÍCIO ...	71
2.1 APRESENTAÇÃO.....	72
2.2 RECEPÇÃO DO PENSAMENTO METAFÍSICO POR ROMA E O CONTATO COM O CRISTIANISMO.....	74
2.3 O ESTABELECIMENTO DE UM NOVO PRINCIPIO E A TRANSIÇÃO METAFÍSICA DA IDADE MÉDIA PARA A MODERNIDADE	82
2.4 A MORTE DE DEUS E A INSTALAÇÃO EFETIVA DA HÝBRIS MODERNA.....	92
2.5 O NIILISMO E O ÁPICE DA HÝBRIS METAFÍSICA.....	100
2.6 DOSTOIÉVSKI E O NIILISMO DO PONTO DE VISTA PSICOLÓGICO.....	108
2.7 O ADVENTO DA TÉCNICA E A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA.....	115
2.8 A POSSIBILIDADE DE UM NOVO INÍCIO: A SUPERAÇÃO DA TÉCNICA.....	128
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
 REFERÊNCIAS.....	141
 GLOSSÁRIO.....	151

Introdução

O mundo moderno marca uma nova forma de o homem entender o real e a si mesmo. Até então a realidade era identificada com Deus e tinha, na filosofia antiga, o instrumental adequado para justificar racionalmente o papel da divindade perante o real e o modo pelo qual o homem deveria se portar naquele ambiente. A transição do medievo para a modernidade, tida como ruptura, seria, no fundo, um prolongamento, uma continuidade que se observa desde as primeiras especulações metafísicas e que se confirma com mais intensidade na contemporaneidade. O pensamento de Platão, preludiado pelo de Parmênides, aparece como um divisor de águas em relação à produção precedente e encaminha uma nova forma de abordar o real e seu fundamento que norteará a forma pela qual o ocidente compreenderá o mundo e as relações que o caracterizam.

Nesta dissertação de mestrado, o propósito primordial é mostrar o que se esconde sob a história do mundo ocidental enquanto destino de uma escolha que marcará a forma de pensar e agir do homem da antiguidade clássica até aquele da contemporaneidade da técnica. A tarefa será conduzida a partir de Heidegger e Nietzsche, cujas obras se caracterizam pelo ostensivo embate com a modernidade por meio do “metro” da antiguidade pré-socrática, entendida por aqueles pensadores como o auge da cultura ocidental. Esta tarefa exclui, no entanto, a discussão da polêmica de Heidegger contra Nietzsche no que diz respeito à tese do primeiro sobre a vinculação do segundo à metafísica. O silêncio deste trabalho em relação à interpretação da vontade de poder de Nietzsche como vontade de vontade por Heidegger não denota negligência, mas o resultado de uma escolha em privilegiar o problema em questão, coincidentemente vislumbrado por ambos, em vez de dar vazão a uma discussão importante, mas que não encontra eco no pensamento do autor desta obra e que se mostra, com efeito, desnecessária para o objetivo em vista. Afinal, este trabalho não se constitui por ser uma exegese do pensamento daqueles filósofos, mas, ao contrário, os utiliza como fio condutor para a evidenciação da tese em questão.

Nesta perspectiva, a discussão se inicia a partir da perplexidade de Nietzsche com o *modus operandi* do homem moderno, cujo ser identifica com *hybris*, fenômeno de enorme relevância para cultura grega, pois se opõe ao *métron*, isto é, à medida – o ser mesmo – que os helenos acreditavam gerenciar os entes em particular e o real em geral. Para o homem grego, deixar-se dominar pela *hybris* era ao mesmo tempo um ultraje e uma arrogância, uma vez que equivaleria a burlar sua própria medida e, dessa forma, conspirar contra si mesmo e à ordem estabelecida – seja lá qual fosse sua natureza – que o dispõe, afirmando, por conta disso, ser

algo que não é. O arquétipo desta estruturação se encontra na tradição mítica, que se torna a fonte de onde todas as outras perspectivas derivarão. Nela, o ato de *hýbris* se mostrava como uma tentativa, ainda que involuntária, de querer igualar ou mesmo superar os deuses, de onde, contudo, provem a ordem cósmica estabelecida, rompendo, dessa forma, a própria medida e a do todo, dispostos pelas divindades, isto é, a transcendência. É, com efeito, um ultraje aos deuses e uma arrogância humana, a ser devidamente punida pela *Moira*, pretender transcender a transcendência, ou seja, ser princípio quando, na verdade, é-se principiado, mero local de aparecimento e manifestação do princípio – o ser.

Nietzsche interpreta a tradição cartesiana, aquela que instaura a modernidade por meio do *cogito*, e de seu desejo de controle absoluto do real a partir do império da *ratio*, como o ato de *hýbris* por excelência do homem ocidental. Não por outra razão o filósofo alemão chamou de *morte de Deus* o evento que marca o advento da modernidade, cujo principal resultado, com efeito, é a instalação do niilismo, previsto pelo próprio Nietzsche como “a história dos dois próximos dois séculos”¹.

Heidegger concorda com a crítica de Nietzsche, mas não vê a institucionalização do fenômeno da *hýbris* como um acontecimento limitado ao mundo moderno. Para o autor de *Ser e Tempo*, o fenômeno alcança seu ápice na modernidade, mas vem, na verdade, sendo gestado desde o aparecimento da filosofia de Platão, preludiada por Parmênides, por meio do estabelecimento de uma vontade de controle do real conhecida como filosofia ou, simplesmente, metafísica. O motor desta vontade é identificado, contudo, por Nietzsche, como o ressentimento com o modo de ser da vida, tido por finito e imprevisível pela tradição metafísica, e que marcará decisivamente a ruptura com o pensamento originário, aquele exercido pelos pré-socráticos e que preconizava, segundo Heidegger, um acordo do homem com o ser, ou seja, com a *phýsis*, estrutura cujo movimento promove a *alétheia*, a verdade – o aparecimento mesmo dos entes.

Na verdade, Heidegger entende o próprio surgimento do pensamento metafísico como uma manifestação do ser como vontade a se prolongar diferentemente através das eras históricas. Por detrás desta configuração encontra-se, de fato, a noção heideggeriana de *história do ser*, que defende ser a história a expressão do acontecer do ser e de sua evidenciação no tempo. Dessa forma, a vontade que enseja a *hýbris* na instalação da metafísica como discurso hegemônico sobre o real se desenvolve distintamente no encontro com a tradição cristã e mais ainda quando da instauração do *cogito* e de sua consequência como niilismo, embora subjacente

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, Prefácio, 2, p. 23.

às modificações histórias, se mantenha absoluta até alcançar seu ápice como técnica no mundo contemporâneo. No derradeiro estágio da história da metafísica encontra-se, a propósito, tanto a possibilidade de aniquilação por restrição ontológica da essência do homem quanto lugar de aparecimento do ser, como a sua plena recuperação, via um retorno às origens gregas, a qual Heidegger chamou de possibilidade de um “novo início”².

A coincidente crítica de Nietzsche e Heidegger à tradição metafísica move esta pesquisa com base na defesa da tese que afirma ser a vontade a “causa” da *hýbris* ensejante do pensamento metafísico e de seu acontecer no bojo da história do ser. Nesta perspectiva, esta investigação se assume como originada e organizada por meio de um problema identificado por autores, mas que não se limita a uma exegese do pensamento dos mesmos, entendendo-os, ao contrário, como fios condutores para o tratamento da questão. Dessa forma, e com o objetivo de realizar a tarefa em questão, a metodologia empregada na elaboração da obra parte daqueles filósofos, mas encontra em outros pensadores o complemento adequado para a sua consecução.

Dividida em duas partes – a primeira, conceitual e introdutória, e a segunda como releitura histórica da primeira – a obra, visando a preservar o horizonte de aparecimento e desenvolvimento da questão principal, apresenta as palavras e expressões gregas fundamentais do pensamento antigo em sua forma original, o que significa dizer que os vocábulos helênicos são representados por meio do alfabeto grego antigo. Ao fim desta obra, contudo, um glossário contendo o significado dos vocábulos helênicos pode ser encontrado para consulta de forma a facilitar a leitura do texto.

No primeiro capítulo desta pesquisa, o objetivo é apresentar o problema da *hýbris* a partir da exposição da questão empreendida originalmente por Nietzsche na *Genealogia da Moral* e, em função da necessidade de explicitação da noção grega, elaborar uma exegese do fenômeno por meio de suas ocorrências mais comuns e relevantes no mundo helênico. Neste sentido, a *hýbris* – e também o *métron* –, será abordada do ponto de vista mítico, jurídico, político e filosófico, passando em revista as considerações dos principais autores gregos acerca da questão para, enfim, angariar subsídios para uma compreensão ampla e suficiente do tema com o objetivo de dimensionar a amplitude da crítica nietzscheana. Em seguida, e com o conceito de *hýbris* devidamente esclarecido, a pesquisa voltar-se-á para os fundamentos que levaram o ocidente a tomar a metafísica como discurso hegemônico de realidade do real e assumir a *hýbris* como seu alicerce. Diante desta questão, a investigação mostrará que o

² HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ressentimento com o modo de ser finito e imprevisível da vida operará como o motor de aparecimento de uma nova postura humana, cuja instauração romperá o acordo originário entre *physis* e homem celebrado até então pelos pensadores pré-socráticos. A ruptura, contudo, dar-se-á por meio do surgimento de um *Eros* pelo saber, ou seja, por um desejo ou vontade de conhecimento cujo único interesse é o de controle do real, ainda que, para isso, seja necessário falsificá-lo. A pesquisa mostrará, como consequência, que a materialização daquela inclinação dar-se-á como metafísica – a filosofia mesma –, ou seja, como resultado da institucionalização daquela vontade, que se apresenta como *hybris* ao desprezar a transcendência – o ser como *physis* – em nome da perscrutação do ente enquanto entidade. Para fechar a primeira metade da obra, a metafísica será apresentada como a atitude que obscurece o ser e seu caráter isento de controle em função da entidade, cuja estrutura previsível e manipulável pela razão dá à vontade aquilo mesmo que ela quer: poder.

A investigação reinterpreta, historicamente, no segundo capítulo, os elementos conquistados na primeira parte da obra, a saber, o fato de a metafísica se mostrar como o resultado de uma vontade ressentida que reage “híbristicamente” para reconfigurar o real a seu favor. O exame do desenvolvimento histórico daquela estruturação apontará, subjacente à sua realização historial, para a intensificação do querer da vontade motora da *hybris* de forma una e integrada, perfazendo o destino do ocidente. Para tanto, será discutida a incorporação romana da metafísica clássica e a elaboração da vontade que a norteia como *imperium* e *sacerdotium*. Em seguida, observar-se-á como a latinização da cultura grega ensejará o aparecimento dos elementos formadores do mundo moderno por meio, principalmente, da transformação da *alétheia* em *veritas*, ou seja, quando o *lógos* se torna *ratio*, e o fundamento metafísico do real se desloca de Deus para o homem a partir da certeza e segurança impostas pela vontade fundante do *cogito* cartesiano. Este acontecimento, conhecido como Morte de Deus, será exposto como uma continuidade metafísica, uma vez que apenas empreende a substituição de um ente (Deus) por outro (homem) como alicerce volitivo da realidade do real, mantendo, ainda na obscuridade, o ser entendido como *physis* – movimento espontâneo de brotação da vida. Desta troca resultará o niilismo que aprofunda e evidencia o papel da vontade na condução da metafísica, pois, agora ela não estará mais subjacente, mas evidente ao “matar” a transcendência e se assumir como tal, alcançando o auge de sua *hybris*.

A vontade do sujeito que representa objetos a partir da *ratio* se entende como princípio e fundamento do real, o que, na visão de Nietzsche e Heidegger, se apresenta, na verdade, como ultraje e arrogância – não coincidentemente modos de ser da *hybris* –, uma vez que o homem

não é fundamento, mas, ao contrário, um ente distinto cujo sentido é ser o exclusivo lugar de mostraçāo do ser.

Por fim, a investigação demonstrará que o domínio da técnica é o derradeiro momento desta história da metafísica orientada pelo ressentimento da vontade com a vida, expondo o homem ao seu maior perigo até então, ou seja, ter sua essência fixada por apenas uma forma de aparecimento – interpretação – do real, a saber, como mero material de consumo e produtividade, obscurecendo todas as outras possibilidades e, assim, a si mesmo e a seu ser. A pesquisa mostrará, dessa forma, que a salvação do ser do homem da ameaça da técnica e até mesmo dos outros entes, dependerá, no entanto, da mesma técnica que o ameaça, mas a partir da recuperação de sua origem grega na noção de *techné*.

Na conclusão, a investigação procederá a um balanço da história do ser enquanto metafísica do ressentimento da vontade expressa pela sua manifestação enquanto *hybris*, reapresentando seus principais pontos e tornando evidente o seu caráter uno e íntegro diante dos diferentes eventos historiográficos ocidentais para que seja, enfim, apontada uma decisão para o dilema que a técnica impõe ao homem, isto é, a escolha entre deixar-se afundar na desmedida da ordinariedade do ente ou na extra-ordinariedade da medida de ser o lugar de aparecimento do ser sob a tutela do tempo.

CAPÍTULO 1

EXEGESE DO CONCEITO DE HYBRIS E GÊNESE DA METAFÍSICA COMO A TRAGÉDIA DO HOMEM OCIDENTAL

1.1 Apresentação

Este capítulo introduz e desdobra a tese de que a formação da metafísica se deu como resultado de um ato de *ὕβρις* promovido pelo ressentimento da vontade com o caráter finito e imprevisível da vida, ou seja, contra a transcendência propriamente dita a partir do pensamento de Platão, preludiado, no entanto, por aquele de Parmênides.

O problema da *ὕβρις* é insinuado por Nietzsche na *Genealogia da Moral – Uma Polêmica* (1887) em meio a uma crítica à postura do homem moderno, mas só é efetivamente estruturado por Heidegger no conjunto de textos oriundos dos cursos dos semestres de verão de 1943 e 1944 ministrados pelo filósofo alemão sobre Heráclito³ e em *Lógos (Heráclito, Fragmento 50)*, conferência proferida em 1951, que também tematizava o pensamento do “obscuro”.

Se Heidegger concorda com Nietzsche a respeito da posição deste último sobre a postura do homem moderno, diverge, contudo, a respeito da amplitude do fenômeno, cuja proveniência encontra na antiguidade, no momento de transição do pensamento dos pré-socráticos para a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, via luta contra a sofística. É deste cenário que Nietzsche extraírá a tese – presente na maioria das obras do filósofo – de que o ressentimento moveu os gregos a engendrar o pensamento metafísico. Heidegger, mais uma vez, faz coro com Nietzsche, mas entrevê no ressentimento com a vida a operação de uma vontade cuja realização – a metafísica – se dá historicamente e que se mostrará futuramente como o destino do homem ocidental.

O encaminhamento da exposição da configuração supracitada dependerá, antes, de uma discussão acerca do que seja propriamente a *ὕβρις* e, em seguida, das maneiras pelas quais o fenômeno se realiza. Partindo da Grécia antiga, horizonte de aparecimento da questão, esta investigação procederá, primeiramente, a uma exegese do fenômeno com base nas principais perspectivas através das quais o problema é discutido na cultura helênica arcaica, levando em conta, naturalmente, aquilo contra o qual dicotomicamente se opõe, ou seja, o *μέτρον* – a

³ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

medida. Para tanto, será necessário analisar o sentido das ocorrências da *ú̄þρις* em autores cuja produção se estende desde o aparecimento da tradição homérica até as especulações de Aristóteles, passando pelos poetas trágicos e o pensamento jurídico de Sólon. Com os resultados alcançados, a investigação reunirá subsídios para expor suficientemente o problema que subjaz à formação do pensamento metafísico.

Extraído o conceito de *ú̄þρις* do emprego que a tradição grega fazia do termo, a pesquisa deverá voltar suas atenções às estruturas que sustentam a metafísica clássica de forma a confirmar, segundo a conceituação obtida no passo anterior, que o pensamento que nasce com Parmênides, mas que só se consolida com as especulações de Platão e Aristóteles, é, de fato, consequência de uma ruptura com o *μέτρον* do homem em sua relação com a transcendência, entendida como a realidade do real, a partir do ressentimento da vontade. Essa confirmação passará, antes, por uma análise da ruptura entre o pensamento dos filósofos pré-socráticos e aquele professado durante o período clássico, encontrando no advento da sofistica o motor da modificação que ensejará o aparecimento da metafísica e de todo o seu ulterior desenvolvimento.

1.2 Identificação moderna do problema da *ú̄þρις*

O real sempre foi o desafio que moveu o homem a pensar. De fato, o *θαυμάζειν* atribuído à origem do filosofar por Platão⁴ e por Aristóteles⁵ se fundamenta na permanente provocação que a vida impõe ao homem. Nesta perspectiva, a história da filosofia se mostra, com efeito, como a resposta a este incessante desafio, materializado na própria estrutura ontológica do homem e que resultou no surgimento de três dos quatro grandes discursos acerca do real, fundados, é verdade, na metafísica clássica: religião, filosofia e ciência. Mesmo a arte, que escapa à influência metafísica, já se encontrou durante muito tempo sob o seu jugo⁶. É o que mostra um exame mais detido do desenvolvimento⁷ do pensamento ocidental a partir do qual é possível perceber que a forma de encarar a existência, ou seja, o desafio do viver imposto pelo devir, se modificou profundamente com a instauração da metafísica. A mudança pode ser percebida, por exemplo, por meio de uma análise da transformação do espanto e da admiração originários do homem diante dos entes em uma atitude de controle e domínio voltada não

⁴ PLATÃO. *Teeteto*, Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, 11, 155 d, p. 55.

⁵ ARISTOTE. *Métaphysique*. Tome 1. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1991, I, 2, 982b 12, p. 8-9.

⁶ Nada mais emblemático do que, por exemplo, a arte sacra. De fato, o movimento artístico não encontra fundação na metafísica, diferentemente dos outros três discursos, que precisaram dela para se desenvolver enquanto tais.

⁷ Nunca entendido como progresso, mas enquanto dinâmica de acontecer, isto é, suceder de forma encadeada.

apenas para a subjugação, mas, sobretudo, à correção, ancorada na ideia de um suposto caráter de imperfeição da vida expresso por predicados e conceitos metafísicos como “finito”, “fugaz”, “físico”, “contraditório”, “imprevisível”, “imponderável”, “ilógico”, entre outros. Esta postura, tradicionalmente imputada ao mundo moderno, foi analisada por Nietzsche em uma passagem pouco discutida da *Genealogia da Moral*. Na nona seção da terceira dissertação, intitulada “O que significam ideais ascéticos?”, o filósofo expôs a questão sem abrir mão da peculiar contundência:

Ainda que medido com o metro dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura $\Upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião. $\Upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; $\Upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade [...]. $\Upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos viviseccionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da alma!⁸.

De fato, a passagem apresenta questões capitais para o entendimento e a problematização da modernidade. Nela se destacam noções caras a esta era como “poder”, “consciência”, “Deus”, “natureza”, “técnica” (“técnico”, “engenheiro” e “máquinas” aludem ao conceito de “técnica”) e “moralidade”. Mais urgente, contudo, que observar a incidência e a articulação de sentido de tais noções, é a necessidade de se discutir a forma pela qual aparecem no trecho destacado da obra de Nietzsche.

Todo o texto é perpassado por um pressuposto incontornável da obra nietzscheana: o mundo grego como paradigma de humanidade. Logo no início da passagem em questão, o filósofo assume como fundamento da sua consideração acerca da modernidade “o metro dos antigos gregos”. Nietzsche, a exemplo de Heidegger, toma o pensamento da antiguidade arcaica helênica, ou seja, aquele que precedeu Platão e Aristóteles, como a medida de uma *boa vida*, conhecida pelos gregos como $\varepsilon\upsilon\delta\alpha\mu\omega\nu\alpha$, e que dependia de condições muito particulares para ser realizada. Entre elas, o exercício da $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$, que Nietzsche importa para sua filosofia como “nobreza”, e na qual baseia a distinção entre as noções de “moral de escravo” e de “senhor”⁹.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, p. 102-103. Grifos do autor. Doravante, as transliterações feitas por comentadores e/ou tradutores serão substituídas, nesta dissertação, por seus equivalentes no original grego.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Um exame mais detido, contudo, da εὐδαιμονία, e como já defendia Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, remeteria, antes, a uma análise do ὑθος, isto é, da “morada” do homem, de sua situação em relação a si mesmo e a tudo o mais que o cerca. De acordo com Heidegger, “o essencial no ὑθος, [...] é o modo em que o homem se detém e comporta frente ao ente, e com isso se mantém e se deixa deter”¹⁰. É exatamente esse “modo de se deter e comportar”, distintivo do homem, que sustenta e ao mesmo tempo desencadeia a crítica supracitada de Nietzsche ao mundo moderno.

O filósofo afirma que essa configuração estruturalmente humana se modificou em relação àquelas que vigiam na antiguidade e na idade média. Uma nova “atitude” – para manter a palavra empregada por Nietzsche – caracteriza a ação moderna. Os preceitos da εὐδαιμονία ou mesmo de *beata vita* agostiniana¹¹ deram lugar a uma postura cujo fundamento se encontraria, segundo Nietzsche, na consolidação moderna de uma atitude antiga: Ὕβρις¹². O discurso do filósofo no texto da *Genealogia da Moral* supracitado, alerta, na verdade, para uma consequência tríplice do emprego e da aceitação da Ὕβρις como medida da ação moderna. A primeira diz respeito à ciência e, por extensão, ao estabelecimento da técnica¹³ como forma primordial de compreensão e manuseio da natureza: “Ὕβρις é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos”¹⁴. Em seguida, Nietzsche demonstra a influência da nova postura nos domínios da religião, na qual se prefigura uma lenta, mas radical degradação da relação com o *ens supremum*¹⁵: “Ὕβρις é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade [...] e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da alma!”¹⁶. A última se impõe no campo da ética: “Ὕβρις é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal”¹⁷.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, I, §2b, p. 218.

¹¹ SANTO AGOSTINHO. *A Vida Feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

¹² A palavra é comumente vertida para outras línguas por “desmedida”, cujo alcance ainda será discutido em momento mais oportuno.

¹³ A questão é aprofundada por Heidegger em seus textos acerca do problema. Entre os mais importantes, destacam-se *A Questão da Técnica*, *A Superação da Metafísica* e *Contribuições à Filosofia (do Acontecimento Apropriador)*.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, p. 102.

¹⁵ Notadamente as razões e as consequências do evento conhecido como “morte de Deus”, exposto por Nietzsche originalmente em *A Gaia Ciência e Assim Falou Zaratustra*.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, p. 103.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, p. 103.

Destarte, Nietzsche descobre no fenômeno grego da *ὑβρίς* o fundamento subjacente à ciência, à religião e à ética modernas. Estes, por sua vez, se alicerçam estruturalmente no âmbito do pensamento metafísico, modo de ser primordial do homem na sua relação com o real¹⁸. Diante desta constatação, Nietzsche não exagera quando assevera ser o ser do homem moderno constituído por *ὑβρίς*, uma vez que sua relação básica com o mundo repousaria em uma desmesura fundamental. Em *Humano Demasiado Humano – Um Livro para Espíritos Livres* (1878), obra da chamada fase “positivista”¹⁹ de Nietzsche e que precede o período da *Genealogia da Moral*, o pensador já esboça uma crítica à tendência moderna à desmesura no aforismo 221, intitulado “A revolução na poesia”, da seção “Da alma dos artistas”:

Desde então o espírito moderno, com sua inquietude, com seu ódio à medida e ao limite, passou a dominar todos os campos, primeiro desencadeado pela febre da revolução e depois novamente impondo-se rédeas, quando assaltado pelo medo e o horror de si mesmo – mas as rédeas da lógica, não mais da medida artística²⁰.

A medida artística no vocabulário técnico de Nietzsche equivale àquela que os gregos chamaram de *μέτρον* e que, na modernidade, é abandonada em função do estabelecimento de uma *ὑβρίς* estrutural, materializada pelos domínios da lógica, ou seja, da metafísica. Nesta configuração, *ὑβρίς* e o pensamento metafísico parecem apresentar alguma conexão, que não chega a ser diretamente tematizada por Nietzsche em sua obra. De fato, a atitude nomeada por esta “palavra perigosa, a *ὑβρίς*”²¹, no entender do filósofo alemão, aparece exclusivamente como um problema moderno e contraposto às eras precedentes, dificultando a apreensão holística do fenômeno e de seu *modus operandi*.

Heidegger, outro importante crítico da modernidade, entende, por sua vez, a metafísica como o destino do ocidente, isto é, enquanto um acontecimento promovido pelo vigor de um sentido que atravessa e encadeia eras por meio do estabelecimento de uma verdade que se impõe

¹⁸ A tríplice fundamentação metafísica já se encontrava delineada em Aristóteles quando este investiga a possibilidade de uma ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas – a *πρώτη φιλοσοφία*. Com efeito, a chamada ciência do ente enquanto ente colide, por conta da própria estruturação do texto aristotélico, com a *θεολογία*, que é entendida como a ciência da substância móvel e separada e, a partir das interpretações medievais, acaba identificada com a protociênciia, fundamentando também a religião.

¹⁹ Este suposto “positivismo”, de acordo com Eugen Fink, estudioso do filósofo, significa, para Nietzsche, “essencialmente crítica, porém, ele tem em vista a crítica da filosofia, da religião, da arte, da moral tradicionais [...] portanto, não a exploração de um setor do real. [...] porque a crença numa coisa em si que está para além da aparição, que está oculta para nós, mas que se revela na filosofia, é meramente uma superstição dos metafísicos”. Cf. FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 49.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano – Um Livro para Espíritos Livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 4, aforismo 221, p. 149.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro/Lisboa: Elfos/Edições 70, 1995, VII, p. 49.

a partir da operação do tempo, ou seja, *história*: “por longo tempo se pensava que, onde existiam ocorrências, movimentos e processos, onde algo se “passava”, lá tínhamos história. [...] Mas acontecimento e história dizem: destino²², destinação”²³. História aqui, com efeito, não diz historiografia – a ciência da história – a simples determinação de cunho fragmentário, cujos interesses residem na objetivação de algum fato ou acontecimento, sem, contudo, observar-lhe o sentido e as suas articulações.

O histórico diz respeito, na verdade, a uma espécie de “atualização de potências” que informa um sentido delineado previamente em sua própria origem. Qualquer problema metafísico – como é, por exemplo, o caso da *ὕβρις* – deverá considerar a priori esta configuração ontológica, ou seja, aquilo que Heidegger chamou de “história do ser”. Em *Tempo e Ser*, obra de 1962 que revisita questões apenas esboçadas em *Ser e Tempo*, Heidegger explica que

o desdobramento da profusão de transformações do ser, assemelha-se, à primeira vista, a uma história do ser. Mas o ser não possui história como uma cidade ou um povo tem sua história. O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, quer dizer (...) a partir da maneira como o ser se dá.²⁴

A chave para a compreensão do conceito de história do ser se encontra na leitura heideggeriana da concepção de ser promovida originalmente por Heráclito e pelos contemporâneos do pensador efésio. É a partir dela que o filósofo alemão edificará sua crítica à metafísica. Heráclito, como ainda será discutido em maior profundidade neste trabalho, defende a perenidade de uma estrutura – a *φύσις* – que impõe a mudança ao *κόσμος* sem, contudo, mudar-

²² A ideia de destino é discutida por Heidegger ainda em *Ser e Tempo*, a partir do *Dasein*, mas se desenvolve ao longo de toda a sua obra, como destino do Ser, aludindo ao fato de que a história marcha para um fim a partir de uma origem que lhe lega as possibilidades de ser. Na conferência *O Princípio do Fundamento*, de 1956, Heidegger afirma que “no destino do ser, a história do ser não é pensada a partir de um acontecer, que é caracterizado através de uma evolução e de um processo. Pelo contrário, define-se a essência da história a partir do destino do ser, a partir do ser enquanto destino, a partir daquilo que se nos remete, ao retirar-se, Ambos, remeter-se e retirar-se, são um e o mesmo. Não de duas maneiras distintas. Em ambos rege de um modo diferente o perdurar mencionado anteriormente, em ambos, isto é, também na retirada, aqui até ainda mais essencialmente. O termo destino do ser não é uma resposta, mas uma pergunta, entre outras a pergunta pela essência da história, na medida em que nós pensamos a história enquanto ser e a essência a partir do ser”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *O Princípio do Fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 2000. p. 95.

²³ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, Parte I, § 3, Recapitulação 3, p. 85.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Tempo e Ser*. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger (Coleção Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1973, p. 261.

²⁵ A posição de Heráclito, ainda que fragmentada em vários aforismos, pode ser condensada no de número 30 da ordenação clássica de Diels e Kranz: “o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”. Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 61.

se a si própria. Mudança aqui, é preciso ressalvar, é o movimento de nascimento, duração e morte dos entes, isto é, da realização de seu devir. O ser é esta estrutura, a φύσις mesma que, no fundo, não é nada de ôntico, mas um *movimento* cuja incessante “essencialização”²⁷ promove o devir que possibilita que os entes sejam aquilo mesmo que são. Entretanto, para que os entes – as coisas, o real como um todo – possam ser algo, dependem da medição do homem, que, por ser dotado de λόγος, tem a abertura para que o real se mostre, ou seja, apareça a ele e possa ser comunicado aos outros como tal. A aparição dos entes em seu ser – sua verdade – é o que Heidegger chamou polemicamente de ἀληθεία ou desvelamento, que promove a descoberta do real, por meio do λόγος em seu ser. Em outras palavras, o homem só pode interpretar o que são as coisas e teorizar sobre o mundo porque sua constituição ontológica o permite se apropriar do movimento da realidade do real no tempo em seu devir e dizer o que ele é por meio da linguagem - λόγος. História do ser, neste sentido, nada mais é do que a manifestação ôntica diferente do mesmo (ser) ao longo do tempo e por meio do homem. A manifestação, contudo, determinará as eras, as *épocas* históricas. Tais formas constituem, na verdade, as variações interpretativas do ser do ente na composição da História do ser”²⁸, que, até o momento, se dá como história da metafísica. De acordo com Heidegger,

história do ser significa destino do ser – e nessas destinações, tanto o destinar como o Se que destina se retém com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego εποχή. Por isso se fala em época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente²⁹.

Partindo dessa configuração epocal, torna-se mister a compreensão estrutural do mundo moderno mediada por uma investigação de suas raízes históricas, ou seja, daquelas possibilidades de interpretação do ente abertas pela antiguidade e desenvolvidas no caminho da

²⁶ Heidegger expõe de forma bastante clara o que era, para o grego antigo, a noção de φύσις e como se articulava com a ideia de ser. “Φύσις significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a história humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino. Φύσις significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido este último no sentido restrito de permanência estática. Φύσις é o surgir, o ex-trair-ser a si mesmo do escondido e assim conservar-se. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999, I, p. 45.

²⁷ Essencialização é um termo técnico de Heidegger que expressa o movimento de realização do ser. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999, 3, p. 103.

²⁸ NUNES, Benedito. *Passagem Para o Poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 213.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Tempo e Ser*. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger (Coleção Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1973, p. 261.

modernidade tendo por princípio o estabelecimento da metafísica como discurso hegemonicó acerca do real a partir da destinação imposta pela história do ser. É, com efeito, no desenrolar da história da metafísica posta pela história do ser, entendida como conceito estrutural dos textos de Heidegger pós-1929³⁰, que deverá ser procurada a “velha nova” atitude denunciada por Nietzsche na modernidade, buscando, desta forma, não apenas a origem da questão, mas, sobretudo, sua configuração formadora do pensamento ocidental.

A investigação em curso deverá orientar-se por esta indicação, determinando, antes, e no contexto da cultura grega, o conceito de ὕβρις a partir de suas manifestações mais relevantes para, em seguida, preconizar o esclarecimento da relação do fenômeno apontado por Nietzsche com a formação e o aparecimento da metafísica, segundo a estruturação empreendida por Heidegger, e, consequentemente, de seu desdobramento moderno e contemporâneo, discutido por ambos os pensadores.

³⁰ Os textos que sucedem *Ser e Tempo* e marcam o período conhecido por *Kehre* – “virada” ou “viragem” – apresentam o momento pelo qual Heidegger abandona o projeto exposto na primeira parte de sua obra mais importante para se voltar à questão do ser de forma direta, ou seja, sem que seja necessário tomar o homem por fio condutor. O homem, na verdade, é, segundo os textos daquela época, como *Carta Sobre o Humanismo*, de 1929, um meio para que o ser se apresente no ente.

1.3 Medida e desmedida na Grécia Antiga

O significado de *ὕβρις* apresenta, como o de boa parte das palavras, uma polissemia que, não raro, oblitera a compreensão integral do conceito que abriga ao pulverizar-se em várias possibilidades de interpretação semântica. Apesar de a habitual tradução por desmedida ser utilizada para unificar sob uma base comum o sentido do vocábulo, um exame mais detido das possibilidades de significação da palavra mostra que, apesar da precisão, as ideias de *medida* e de *ultrapassamento* ou *ruptura* contidas naquela interpretação mais comum requerem uma investigação à parte, devido, justamente, às múltiplas traduções que suscitam. Apenas a partir de uma discussão acerca destas versões vernaculares da *ὕβρις* e da evidenciação do fio condutor que as perpassa, determinando-as na unidade de um sentido, é que será possível apreender a acepção fundamental do termo em questão como *des-medida*. No entanto, esta tarefa demanda, antes, a discussão do papel do conceito que se mostra como condição de possibilidade do fenômeno da *ὕβρις* – o *μέτρον* –, ou seja, a medida.

1.3.1 *μέτρον*

De enorme relevância para o mundo grego, a questão da medida se apresenta ao longo de todo o desenvolvimento do pensamento helênico, estruturando as perspectivas de ação daquele povo, como será demonstrado, indiretamente, e mais tarde, por meio da exegese do fenômeno da desmedida. De fato, a compreensão do problema da *ὕβρις* depende fundamentalmente do entendimento da importância da questão do *μέτρον* para o homem grego. Afinal, a *des-medida* se funda na existência de uma medida que é negligenciada.

Os relatos mais antigos e preservados pela tradição acerca da necessidade de observância do *μέτρον* remontam aos chamados Sete Sábios³¹. O mais importante é atribuído a Sólon por Diógenes Laércio, mas se tornou historicamente célebre por ter figurado na entrada do famoso templo de Apolo, em Delfos: “Nada em excesso”³². A sentença resume com precisão o apreço que o grego antigo tinha pela ideia de medida. Da mesma época é a máxima, também guardada por Diógenes Laércio, de Cleobulo, outro nome frequentemente listado entre os Sete

³¹ Vários nomes são relacionados como “membros” dos Sete Sábios pela tradição. Quatro, contudo, aparecem em todas as listas preservadas: Tales, Bias, Pítaco e Sólon. Cf: ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia. Volume 1*. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 21.

³² LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987, Livro I, Capítulo 2, 63, p. 29.

Sábios: “A moderação é ótima”³³. Em ambos os casos, o problema da medida é visto como uma questão essencialmente moral. Essa posição é corroborada por Giovanni Reale em sua controversa *Para Uma Nova Interpretação de Platão*³⁴ e por José Ferrater Mora, no verbete “medida” do seu *Dicionário de Filosofia*. Segundo este último, “temos aqui uma medida que é em parte ‘real’ [ontológica] e em parte ‘moral’. A medida é então um justo meio ‘nas coisas’ e, em particular, nas atividades humanas”³⁵.

A questão do μέτρον se origina no campo da moral, mas se prolonga, lentamente, para questões ontológicas de onde, futuramente, todas as perspectivas de atuação grega emanarão. O fragmento 94 de Heráclito prova-o incondicionalmente: “‘o sol não excederá as medidas’, afirma Heráclito, ‘se o fizer, as Eríneas, servas da justiça, hão de o encontrar’”³⁶. Aqui percebe-se a crença, por parte do efésio, da existência de uma medida cósmica da qual nem mesmo o sol não pode ser furtar e, em consequência, uma moral que deve ser resolvida no âmbito da justiça.

Entretanto, a questão do μέτρον só começa a ser propriamente tematizada no século V a. C., com o aparecimento dos sofistas e o início da guinada filosófica que propiciará o surgimento da metafísica. Foi naquele momento que Protágoras de Abdera, o mais famoso entre aqueles pensadores, teria afirmado, segundo o relato de Sexto Empírico em *Contra os Matemáticos*³⁷, que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são”³⁸. Conhecida tradicionalmente como “a sentença do homem-medida” ou do *homo-mensura*, a questão que abriga foi debatida polemicamente por Platão no *Teeteto*³⁹, mas apenas Sexto discutiu o conceito de medida ao afirmar que Protágoras foi um dos “filósofos que aboliram o critério, pois afirma que todas as aparências e todas as opiniões são verdadeiras e que a verdade é algo de relativo, pois que tudo o que é aparência ou opinião para um indivíduo

³³ LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987, Livro I, Capítulo 6, 89, p. 37.

³⁴ REALE, Giovanni. *Para Uma Nova Interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997, p. 204.

³⁵ MORA, José Ferrater. Medida. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2004, p. 1919.

³⁶ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 99.

³⁷ EMPIRICUS, Sextus. *Contre Les Professeurs*. Trad. Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre e Brigitte Perez. Paris: Editions du Seuil, 2002, 7, 60.

³⁸ SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, Fragmento 1, p.79.

³⁹ Com interesse de fortalecer seu pensamento imobilista, Platão aproxima Protágoras de uma caricatura de Heráclito para desmerecer ambos. PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001, VIII, 152a, p. 49.

existe desde logo para ele”⁴⁰. Para Sexto, que se pronunciava bem mais tarde, isto é, entre os séculos II e III d.C., o μέτρον não passava do κριτήριον, ou seja, de um critério ou padrão de julgamento que garantisse a verdade de algo. No caso, o conhecimento, uma vez que a interpretação de Sexto, como todas as observadas na antiguidade⁴¹, seguia a de Platão.

Deve-se, no entanto, a Heráclito, a primeira reflexão efetivamente ontológica acerca da medida. No Fragmento 30, preservado por Clemente de Alexandria em seu *Stromata*,⁴² o efésio defende que: “o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas (μέτρα) e segundo medidas (μέτρα) apagando-se”⁴³. O mundo – o κόσμος – tem uma medida, ou seja, uma estrutura que permite que ele seja exatamente o que e como é. Cabe ao homem descobri-lo por meio daquela sua diferença específica em relação aos outros entes – o λόγος – e agir de acordo com ele, unificando *ser* e *agir*.

Platão segue Heráclito e também encontra na noção grega de medida uma perspectiva fundamentalmente ontológica. No *Filebo*, o ateniense faz Sócrates identificar o μέτρον à beleza, ao bem e à verdade: “Neste momento, a potência do bem fugiu de nós e buscou refúgio na natureza do belo, pois, com certeza, a medida e a proporção, em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude”⁴⁴. Platão aprofunda a questão no *Político*, cujas reflexões forjaram, muito provavelmente, o conceito de μεσότης de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. No característico tom retórico de Platão, o estrangeiro pergunta ao jovem Sócrates se “aquilo que ultrapassa o nível da medida, ou permanece inferior a ele, seja em nossa conversa, seja na realidade, não é exatamente, a nosso ver, o que melhor denuncia a diferença entre os bons [ἀγαθοί] e o maus?”⁴⁵. A medida, para Platão, faz parte da configuração do belo e do bom e, dessa maneira, serve de caráter fundamental dos entes. Não por outra razão Aristóteles trata do μέτρον, ainda que de forma demasiado matemática, em sua *Metafísica*. No livro I, o estagirita afirma que “é medida e princípio algo que é um e indivisível”⁴⁶ e “portanto, a medida da qual é impossível

⁴⁰ SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, Fragmento 1, p.78-79.

⁴¹ GUTHRIE, W.K.C., *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 172-176.

⁴² CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata IV-V, Martírio cristiano e investigación sobre Dios*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003, V, 104.

⁴³ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 61.

⁴⁴ PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2012.

⁴⁵ PLATÃO. *Platão – Os Pensadores*. In: Político. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 283c, p. 231.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica. Volume II*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 1052b30, p. 439.

tirar ou acrescentar algo é medida perfeita”⁴⁷. Aqui é possível aproximar Aristóteles da afirmação feita por Heráclito no fragmento 30 e encontrar em ambos o interesse ontológico subjacente à defesa da existência de um μέτρον. Mora observa justamente a incidência dessa perspectiva ontológica da noção de medida em todos os sistemas filosóficos nos quais se insinua algum padrão de realidade com o objetivo de medir outras realidades. É que acontece, por exemplo, com a ἴδεα de Platão, segundo assevera o estudioso supracitado: “na doutrina platônica, a Ideia “mede ontologicamente” o que participa da Ideia, e as próprias Ideias se “medem ontologicamente” entre si e com relação a alguma Ideia que se suponha suprema ou “mais real” que as outras”⁴⁸. O problema do μέτρον – e, consequentemente, da ὕβρις – é, fundamentalmente, ontológico.

1.3.2 ὕβρις

A compreensão do escopo e da envergadura da questão do μέτρον para o homem grego permite um acesso mais originário ao problema da ὕβρις e a toda a problemática que se imporá à cultura helênica ao longo de seu desenvolvimento. No entanto, o próprio μέτρον torna-se mais evidente a partir da discussão do fenômeno que marca a sua transgressão. Na verdade, μέτρον e ὕβρις são co-pertinentes e investigar um implica ao mesmo tempo perscrutar o outro. Na literatura grega, contudo, as menções à desmedida são muito mais numerosas do que à sua contrapartida, o que, invariavelmente, torna o fenômeno da ὕβρις mais suscetível a estudos e discussões. De fato, relevar os malefícios de uma conduta desmedida se mostra muito mais impactante para a observância do μέτρον do que a simples liturgia do mesmo. Neste particular, a tragédia se mostra, certamente, como o melhor exemplo desta tendência.

Entretanto, toda a discussão em torno da questão da ὕβρις, como externado no início desta seção, deve partir de um exame dos diversos sentidos do vocábulo, cuja tradução mais comum – desmedida – acaba por mascarar, por obra da característica incompreensão de sua pregnânci, e obscurecer o fenômeno em sua riqueza ontológica. Talvez esta tenha sido a razão que moveu os países anglófonos a não traduzir a palavra e – mais importante – incorporá-la exatamente como é, ou seja, transliterada, ao vernáculo⁴⁹. De fato, o embaraço em torno da

⁴⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica. Volume II*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 1052b35, p. 439

⁴⁸ MORA, José Ferrater. Medida. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2004, p. 1919.

⁴⁹ O Longman Dictionary of Contemporary English, por exemplo, e no verbete “hubris”, define o fenômeno como um “enorme e irracional orgulho, trazendo frequentemente desgraça à pessoa que o exibe”. Cf. *Longman Dictionary of Contemporary English*. Suffolk: Longman, 1989, p. 511.

questão esbarrava, na verdade, no próprio fenômeno, em si multifacetado. Platão confirma-o em uma passagem do *Fedro*: “semelhante excesso ($\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma$) é designado de vários modos, por ser de múltiplos membros e de formas diversíssimas”⁵⁰.

A palavra $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma$ vem do verbo $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma\text{ε}i\nu$, cuja ocorrência pode ser encontrada na maioria dos principais autores gregos. Significa, originalmente, e segundo Walter Arnold Kaufmann, “crescer de forma descontrolada ou correr de maneira desenfreada”⁵¹. Peter Marshall, mostra, no entanto, que o verbo também remetia ao “prazer em insultar os desamparados, ridicularizando e rindo deles”⁵². Esta também é a posição de N. R. E. Fisher, que, segundo Douglas L. Cairns⁵³, remonta à autoridade de Aristóteles em seu uso do termo na *Retórica*⁵⁴: “cometer atos de insulto intencional que deliberadamente infligem vergonha e desonra nos outros”⁵⁵. A desonra ($\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρε}\omega\varsigma$), a propósito, trai um outro sentido de $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma\text{ε}i\nu$, segundo Edward M. Harris: “às vezes se refere a um ato de estupro, mas também pode se referir a qualquer ato que prejudique a honra sexual ou a reputação de uma pessoa ou família, como a sedução de uma esposa”⁵⁶. Essa desonra no sentido de $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma\text{ε}i\nu$, pondera Nick Fisher ao analisar uma passagem das *Leis*⁵⁷, de Platão, era também frequentemente observada no trato com os escravos: “o texto confirma que $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma\text{ε}i\nu$ é o contrário de ‘honrar’ ou ‘valorizar’ e que as recomendações explícitas dele [Platão] trazem as ideias de honrar e desonrar escravos para o centro da discussão”⁵⁸, uma vez que era comum ver a humilhação que sofriam de seus senhores. Àqueles que ultrajam ou insultam, a língua grega reservou o termo $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\sigma\tau\varsigma$. $\text{Υ}\beta\text{ρι}\varsigma\text{ε}i\nu$ é,

⁵⁰ PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007, 238a, p. 59.

⁵¹ KAUFMANN, Walter Arnold. *Tragedy and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 64.

⁵² MARSHALL, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Tübingen: More, 1987, p. 186.

⁵³ CAIRNS, Douglas L. Hybris, Dishonour, and Thinking Big. *The Journal of Hellenic Studies*, Edinburgh, Vol. 116, p. 2, 1996.

⁵⁴ A $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma$ é tematizada por Aristóteles no capítulo sobre a cólera, mais especificamente quando trata do desprezo e de suas três formas. No caso da $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma$, o estagirita a identifica com o ultraje, um dos modos de desprezo: “e também aquele que ultraja despreza. Com efeito, o ultraje consiste em fazer ou dizer coisas que causam vergonha à vítima, não para obter uma outra vantagem para si mesmo, afora a realização do ato, mas a fim de sentir prazer, pois quem paga na mesma moeda não comete ultraje e sim vingança. Essa interpretação aristotélica de $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma$ também é encontrada na *Política*, em II, 12, 1274b15-20. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 1378b23-5, p. 6-9; ARISTOTE. *La Politique*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 2005.

⁵⁵ FISHER, N. R. E., *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips, 1992.

⁵⁶ HARRIS, Edward M. Did Rape Exist in Classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence. *Dike – Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*. Milão, Vol. 7, p. 42, 2007.

⁵⁷ “O tratamento adequado dos escravos consiste em não usar de $\overset{\circ}{\text{υ}}\beta\text{ρι}\varsigma$ contra eles e em injustiça-los, se possível, menos ainda do que fazemos a nossos iguais”. PLATO. *Plato in Twelve Volumes, Vols. 10 & 11*. Trans. R.G. Bury. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1967-1968, Livro VI, 777d; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

⁵⁸ FISHER, Nick. *Hybris, Status and Slavery*. In: POWELL, Anton (Org.). *The Greek World*. Routledge: London, 1995, p. 58-59.

assim, e em última análise, um ultrajar ou insultar cuja motivação e consequência se dá como desonra.

Nos dicionários, a tradução do substantivo resultante do verbo *ὕβρις* se mostra, como já antecipado, de forma múltipla. Isidro Pereira, autor do *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*, precisa de onze vocábulos para definir *ὕβρις*: “excesso, orgulho, insolência, impetuosidade, fogosidade, desenfreio, desespero, ultraje, insulto, violência e violação”⁵⁹. Já Pierre Chantraine, seguindo a mesma tendência em seu *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, procura ser, contudo, mais didático na tentativa de apresentação de uma definição daquilo que seja *ὕβρις*. De acordo com ele, o fenômeno se expressa como “violência injusta provocada pela paixão, violência, desmesura, ultraje, lesões trazidas a uma pessoa”⁶⁰. Se Pereira e Chantraine apresentam o fenômeno de forma fragmentada, limitando-se a listar “sinônimos” para *ὕβρις*, outros estudiosos procuraram integrar os sentidos da noção em uma definição mais precisa, apurada e, assim, filosófica. É o que faz Rudolf Rieks no verbete *ὕβρις* do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Antes de afirmar que o fenômeno é “arbitrariedade, crueldade, euforia, vontade, volúpia, incontinência [...] e iniquidade, violação, estupro, roubo [...]”, ele sustenta que *ὕβρις* designa “a atitude, o abuso sacrílego que empurra para além da moderação humana”⁶¹. A ideia de ruptura com o limite humano é também defendida por Nicola Abbagnano ao apresentar a definição de *ὕβρις* no verbete homônimo de seu *Dicionário de Filosofia*: “os gregos entenderam [por *ὕβρις*] qualquer violação da norma da medida, ou seja, dos limites que o homem deve encontrar em suas relações com os outros homens, com a divindade e com a ordem das coisas”⁶². É possível encontrar ainda maior refinamento nesta noção de *ὕβρις* nas análises do fenômeno empreendidas por Werner Jaeger e Giovanni Reale, dois dos mais renomados estudiosos do mundo grego antigo. No volume V da *História da Filosofia Antiga*, Reale, todavia, precisa recorrer a outro autor – Carlo Del Grande⁶³ – para expor o significado de *ὕβρις*: “os gregos antigos, com o termo *ὕβρις*, designaram a arrogância, a violência desmedida de quem, [...] nas

⁵⁹ PEREIRA, Isidro. *Ὕβρις*. In: PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951, p. 586.

⁶⁰ CHANTRAIN, Pierre. *Ὕβρις*. In: CHANTRAIN, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Historie des Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984, p. 1150.

⁶¹ RIEKS, Rudolf. *Ὕβρις*. In: RITTER, Joachim (Ed.). *Historisches Wörterbuch Der Philosophie*. Tomo 3. Basel: Schwabe, 1971, p. 1234-1235.

⁶² ABBAGNANO, Nicola. *Ὕβρις*. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 520.

⁶³ REALE, Giovanni. *Ὕβρις*. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga – v. V*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 130-131. A obra de Carlo del Grande utilizada por Reale intitula-se: *Ὕβρις, Colpa e Castigo Nell' Expressione Poetica e Letteraria della Grecia Antica de Omero a Cleante*.

relações com o próximo, friamente ou com ira, passa os limites do que é reto, desembocando voluntariamente na *injustiça*". A definição oferece novos subsídios ao entendimento do que seja ὕβρις. Del Grande, por meio de Reale, não apenas corrobora as definições anteriores, mas ainda traz um novo ingrediente, meramente mencionado na explicação de Contraine: a noção de *injustiça*. Se o fenômeno aqui estudado já pode ser esboçado como o movimento de ultrapassamento dos limites humanos, Del Grande mostra que essa atitude, para o mundo grego, era também um grave ato de injustiça. Abbagnano, por sua vez, reforça essa posição ao defender que "a injustiça nada mais é que uma forma de ὕβρις porque é a transgressão dos justos limites em relação aos outros homens"⁶⁴. É por esta razão que Kaufmann defende que a ὕβρις "pode ser contrastada com δίκη e σωφροσύνη, duas palavras notoriamente difíceis de traduzir, embora a primeira sugira uso estabelecido, ordem e direito, e a última, moderação, temperança, (auto-) controle"⁶⁵.

Vale lembrar que, para aquele povo, o limite, o μέτρον, tinha de ser sempre observado. Dessa forma, qualquer desvio era entendido como injusto, uma vez que ninguém teria o *direito* de elevar-se por sobre seus próprios limites. Atento àquela configuração, Jaeger, na sua monumental *Paideia*, cita esta oportuna frase de Sólon: "o mais difícil, porém, é chegar à percepção inteligente da medida invisível, ao fato de todas as coisas terem os seus próprios limites"⁶⁶. Por conta deste embaraço existencial, o homem se encontra permanentemente na iminência da ultrapassagem de suas possibilidades, isto é, daquilo que o transcende e, assim, o dispõe como tal. Afinal, como afirmou o legislador grego, o μέτρον é "invisível". A suposta invisibilidade não é, contudo, um indício de impossibilidade de observância de sua estrutura, mas apenas a constatação ou mesmo a crença de que pouquíssimos homens acederiam a ela. Uma das várias interpretações da frase oracular "conhece-te a ti mesmo", muitas vezes atribuída a Sócrates, provém da evidenciação desta dificuldade.

O homem que, ao contrário, não buscasse observar seus limites não apenas individuais, mas sobretudo ontológicos, era entendido como arrogante, presunçoso ou mesmo orgulhoso, uma vez que tentava ostentar algo do qual era essencialmente desprovido. Esta postura desmedida era vista como insolente e ultrajante, pois violentava a ordenação invisível guardada pelos deuses, entendida como κόσμος, e que ainda será objeto de discussão neste trabalho. Não é por outra razão que Jaeger afirma que "o homem justo, no sentido concreto que desde então

⁶⁴ ABBAGNANO, Nicola. ὕβρις. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 520.

⁶⁵ KAUFMANN, Walter Arnold. *Tragedy and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 64.

⁶⁶ JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 188. A citação de Sólon aparece no fragmento 16 de sua obra.

esta palavra adquiriu no pensamento grego, [é] aquele que obedece à lei [medida, limite] e se regula pelas disposições dela”⁶⁷.

O conceito de ὕβρις se mostra, a partir do estudo de suas principais referências semânticas, como uma atitude arrogante de ultrapassamento da transcendência, entendida, no entanto, como μέτρον ontológico do homem, isto é, enquanto condição de possibilidade do próprio ultrapassamento, independente da esfera de sua origem — cósmica, divina, política ou jurídica. Resta, contudo, contextualizar o alcance do conceito de ὕβρις e, por extensão, o de μέτρον, nas abordagens das principais produções literárias gregas, visando determinar suficientemente a proveniência e o sentido de ambos os fenômenos.

⁶⁷ JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 138.

1.4 Principais manifestações pré-filosóficas da $\ddot{\text{U}}\beta\text{p}\text{i}\text{s}$

A preocupação dos gregos com o problema da $\ddot{\text{U}}\beta\text{p}\text{i}\text{s}$ se evidencia por meio da incidência da questão em diversas produções pré-filosóficas do espírito helênico e também ao longo das fases que caracterizaram o seu desenvolvimento, reforçando a relevância do fenômeno para aquela civilização antiga. Nesta perspectiva, um exame mais detido das principais manifestações pré-filosóficas da $\ddot{\text{U}}\beta\text{p}\text{i}\text{s}$ criará, com efeito, as condições para que o fenômeno se evidencie de forma mais adequada do ponto de vista da filosófico.

O mito, originalmente, é o fértil terreno de onde brotam os principais registros pré-filosóficos acerca da $\ddot{\text{U}}\beta\text{p}\text{i}\text{s}$, concentrando e sustentando em si os fundamentos do direito e da moral gregas, imprescindíveis para a compreensão do fenômeno, com base no legado das obras de Homero, de Hesíodo e dos tragediógrafos Sófocles, Ésquilo e Eurípedes, entre os séculos VIII⁶⁸ e V a.C. A política arcaica, aquela empreendida por Sólon entre 638 e 558 a.C., em menor escala, mas ainda assim relevante, também considera o problema, sem, todavia, tematizá-lo, uma vez que esta tarefa ficará a cargo da filosofia.

1.4.1. O mito

O discurso mítico acerca dos deuses forma o horizonte de compreensão mais originário do pensamento grego antigo. Os mitos narrados pelos poetas acerca da atuação daquelas divindades embasaram definitivamente a concepção de mundo helênica. Presente em outras civilizações, o mito apresentava um caráter distinto de seus similares além-Grécia. Havia, naquela poesia dos helenos, o interesse não apenas pedagógico ou religioso em relação ao respeito às leis divinas, mas, sobretudo, a prerrogativa de encontrar nas próprias coisas – e não em quaisquer convenções ou arbitrariedades – a fonte das leis não-escritas. Essa marca natural da lei vai separar a mitologia grega das outras quanto ao seu caráter e possibilitar a futura discussão filosófica acerca da $\phi\text{ύ}\text{σ}\text{i}\text{c}$ e de seu estatuto na busca pela $\alpha\rho\chi\text{ñ}$. De acordo com Jaeger,

a força que se encontra na raiz do pensamento e da arte grega, a percepção clara da ordem permanente que está no fundo de todos os acontecimentos e mudanças da natureza e da vida humanas. Todos os povos criaram seu código de leis; mas os gregos buscaram a “lei” que age nas próprias coisas, e procuraram reger por ela a vida e o pensamento do homem⁶⁹.

⁶⁸ Essas datas ainda são tema de intensa discussão entre os especialistas, podendo retroceder até o século XII a.C. no caso de Homero.

⁶⁹ JAEGER, Werner. *Paideia — A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 12.

De fato, desde os primórdios do desenvolvimento das especulações gregas, é possível observar o interesse daquele povo em visualizar formas ou estruturas que presidam o real. A primeira via – a mítica – possibilitará a produção de cosmogonias com este mesmo objetivo. A mais conhecida, a de Hesíodo, presente na sua *Teogonia*, é o exemplo máximo do interesse do espírito helênico na descoberta de uma ordem cósmica. Segundo o poeta, os deuses que sucederam o Caos e seus cruzamentos surgiram para organizá-lo, instituindo, assim, o *kόσμος*, a ordenação do todo. José Cavalcante de Souza afirma que na “genealogia sistemática [de Hesíodo] percebe-se o esboço de um pensamento racional sustentado pela exigência de causalidade, a abrir caminho para as posteriores cosmogonias filosóficas”⁷⁰. A posição de Hesíodo é tão filosoficamente significativa que Aristóteles, na *Metafísica*, insere o poeta no mesmo grupo de Parmênides e dos primeiros pensadores a perscrutar uma causa para o movimento dos entes⁷¹. Segundo Jaeger, a busca por uma ordem no âmbito do real dava vazão ao impulso inerente ao espírito grego para a clara apreensão das leis do real, patente “em todas as esferas da vida – pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte –, radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica”⁷².

A ideia de uma estrutura total, que se organiza enquanto sistema, pressupõe, necessariamente, algum tipo de relação entre as partes que a compõem. Pensada a partir da cosmogonia de Hesíodo, encontra-se fundada em uma noção de justiça – a *δίκη* – que a sustenta e dispõe, instaurando a harmonia que a mantém. De acordo com Thomas R. Martin, o poeta “empregou o mito para revelar a origem divina da justiça”⁷³ e “ainda mais significativamente, contudo, eles [os mitos] mostraram que uma preocupação com a justiça também foi um componente da ordem divina do universo desde o início”⁷⁴. Nesta configuração, o papel dos deuses é crucial, pois são aqueles que instituem a ordem no caos originário e, mais importante, guardam a manutenção desta nova estrutura, punindo tudo o que a ameaçar. O argumento vale para a interação humana, da qual se espera, por extensão, a mesma “lógica” e o respeito à ordem

⁷⁰SOUZA, José Cavalcante de. Do mito à filosofia. In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XV.

⁷¹ Segundo Aristóteles: “E Hesíodo: ‘antes de todas as coisas, foi o Caos, depois a terra de grandes flancos, e o Amor admirado entre todos os imortais’, como se fosse necessário que eles encontrassem nos entes uma causa capaz de dar o movimento e a ordem às coisas”. Cf. ARISTOTE. *Métaphysique*. Tomo 1. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1991, A4, 984b 25, p. 19.

⁷² JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 11.

⁷³ MARTIN, Thomas R. *Ancient Greece. From Prehistoric To Hellenistic Times*. New Haven & London: Yale Nota Bene, 2000, versão eletrônica (pos. 738).

⁷⁴ MARTIN, Thomas R. *Ancient Greece. From Prehistoric To Hellenistic Times*. New Haven & London: Yale Nota Bene, 2000, versão eletrônica (pos. 745).

na forma da existência de “deveres para cada um e que cada um pode exigir”⁷⁵, e, por isso, significa o “próprio princípio que garante esta exigência e no qual se poderá apoiar quem for prejudicado pela ὕβρις – palavra cujo significado original corresponde à ação contrária ao direito”⁷⁶.

Da preocupação e do respeito helênicos relativos à manutenção da integridade e da harmonia do todo cósmico na forma do μέτρον (estendidos às relações humanas, as quais, no futuro, ajudarão a formar a noção de πόλις) decorre a possibilidade de experiência da ὕβρις e de seu efeito imediato: a ἀδικία. O mito grego discorre sobre a relevância dessas questões a partir da obra de seus dois grandes poetas – Hesíodo e Homero –, com ênfase neste último, e da produção do trio de tragediógrafos do século V a. C.: Sófocles, Ésquilo e Eurípedes.

1.4.1.1. Homero e Hesíodo

A epopeia de Homero apresenta a maior fonte de ocorrências da questão da ὕβρις encontrada no discurso mítico grego. Mesmo a tragédia, essencialmente dependente do fenômeno em exame para se concretizar, se organiza em torno de heróis extraídos da poesia homérica.

A questão da ὕβρις aparece pela primeira vez na obra de Homero em uma passagem da *Ilíada* que narra a cólera e o descontentamento de Aquiles com Agamêmnon, que lhe tomara arbitrariamente uma escrava. O objetivo do chefe dos gregos era compensar a perda de uma de suas cativas, liberta por ordem de Apolo previamente. Inconformado com o abuso de autoridade de Agamêmnon, Aquiles se queixa à Atena: “Filha de Zeus tempestuoso, que causa te trouxe até Tróia? Ver os ὕβριν (ultrajes) que o Atrida Agamêmnon me faz neste instante?”⁷⁷.

A contenda entre os dois mostra a importância da δίκη e as consequências de seu desrespeito na visão do poeta. A escrava em questão – Briseida – pertencia a Aquiles por *direito*. Se Apolo requisita a cativa de Agamêmnon – Criseide –, este não deve, de forma alguma, e mesmo como chefe dos gregos, compensá-lo por meio do confisco da escrava do desafeto Aquiles. Esta ὕβρις, isto é, esta transgressão do direito, tem consequências imediatas, como a retirada do filho de Peleu da guerra, o que vai consumir muitos guerreiros helenos até a morte de Pátroclo, e também futuras, como prevê à deusa o próprio Aquiles: “ora, te digo com toda a

⁷⁵ JAEGER, Werner. *Paideia — A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.135.

⁷⁶ JAEGER, Werner. *Paideia — A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.135.

⁷⁷ HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009, Canto I, 202-203; HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920; HOMER. *The Iliad*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1924.

clareza o que vai realizar-se: Vai a existência [de Agamêmnon] custar-lhe esta grande $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ (arrogância) de agora⁷⁸, talvez prevendo o trágico destino que aguardava o comandante dos gregos na volta à casa⁷⁹.

Já na *Odisseia*, mais sortida de passagens sobre o fenômeno em questão, Homero apresenta a $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ sempre em referência à atitude dos pretendentes de Penélope, ávidos pelo trono de Ítaca, vago ante a longa ausência de Odisseu, único sobrevivente da guerra de Tróia a não retornar ao lar. Disfarçado de mendigo, o filho de Laerte testa a hospitalidade de um antigo funcionário, o porqueiro Eumeu, ao afirmar que pretende mendigar na cidade em vez de permanecer nos domínios do rei de Ítaca, e ouve dele a seguinte reprimenda: ““Por que um tal pensar te sobe à mente, hóspede? Ardes por autoaniquilar-te totalmente, querendo misturar-se à turba de chupins, cuja violência e $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ chega ao férreo ceu?””⁸⁰. Semelhante sentimento nutre Telêmaco, o filho de Odisseu, pelos pretendentes ao leito de sua mãe e, diante do incessante assédio daqueles homens, exorta-os a não cometer nenhum ato desmedido: “de minha mãe pretendentes, $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ (soberbos) e cheios de orgulho, ora gozemos da festa; ninguém faça bulha importuna [...]”⁸¹. E, em seguida, tal como Aquiles em relação a Agamêmnon, o filho de Odisseu arrisca uma previsão punitiva à conduta dos pretendentes: “Zeus me dará, porventura, alcançar a vingança almejada, para que insultos venhais a morrer aqui dentro de casa”⁸². Ambos os vaticínios se realizam. O primeiro – acerca de Agamêmnon – das mãos de Clitemnestra, sua esposa, em parceria com o amante Egisto, e, os últimos, das de Odisseu.

Entretanto, o destino só se encaminha desta forma por conta da lei mantida pelos deuses. Aquele que pratica um ato contrário à ordem, isto é, que ultrapassa seus limites, deve necessariamente pagar. Dessa forma, e no entender de Pierre Chantraine, a “ $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ é um termo importante para o pensamento moral e jurídico dos gregos. Em Homero, caracteriza a violência

⁷⁸ HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009, Canto I, 214-215; HOMER. *Homeric Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920; HOMER. *The Iliad*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1924.

⁷⁹ Esta história é narrada no *Agamêmnon*, de Ésquilo, primeira parte da *Oréstia*.

⁸⁰ Diante da força originária da palavra, o tradutor da passagem – Trajano Vieira – preferiu, provavelmente, manter o original, abstendo-se de traduzir $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ e perder o efeito integralizante do fenômeno resultante da parcialidade de suas traduções mais comuns. Cf. HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012, Canto XV, 326-329, p. 461; HOMER. *The Odyssey*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1919; HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

⁸¹ HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009, Canto I, 368-369. Cf. HOMER. *The Odyssey*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1919 e HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

⁸² HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009, Canto I, 379-380. Cf. HOMER. *The Odyssey*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1919 e HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

brutal que viola regras”⁸³. Homero, mesmo “excluindo”⁸⁴ os titãs de seu panteão, apresenta a centralização de um poder que zela pela lei “não escrita” de forma rigorosa: de acordo com José Cavalcante de Souza, “a suserania de Zeus introduz na família divina um princípio de ordem [...] chegando afinal a admitir uma certa unidade na ação divina”⁸⁵. Na obra de Homero, a ὕβρις é entendida como a punição dos deuses contra o atentado ao direito humano, isto é, contra a δίκη, que, segundo Jaeger, “equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido”⁸⁶. A ὕβρις não remete, na obra homérica, a atitudes contra os deuses, restringindo-se apenas à estruturação da vida humana em suas regras, legisladas e julgadas pelas divindades, como o próprio Homero atesta em trecho da *Odisseia* no qual coloca na boca de um dos pretendentes uma reprimenda a Antínoo, outro postulante ao leito de Penélope, por ter agredido Odisseu, ainda travestido de mendigo: “Homem funesto, e se ele for um nume excels? Deuses, iguais a forasteiros de outras plagas, circulam pelas urbes em feições diversas e veem se empáfia (ὕβριν) ou retidão norteia o homem”⁸⁷.

De acordo com Giovanni Reale, e em consonância com a concepção ordenadora do pensamento do autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, “a imaginação homérica já se estrutura segundo o sentido da harmonia, da euritmia, da proporção, do limite e da medida”, elementos que se revelarão, depois, “uma constante da filosofia grega, a qual erigirá a medida e o limite até mesmo em princípios metafisicamente determinantes”⁸⁸.

Hesíodo participa da posição do autor da *Ilíada* em *Os Trabalhos e os Dias* ao exortar o irmão, Perses, que se recusava a dividir a herança dos pais com o poeta, a reconsiderar suas ações:

Tu, ó Perses, escuta a Justiça (δίκης)e o Excesso (ὕβριν) não amplies! O Excesso (ὕβρις) é mau ao homem fraco e nem o poderoso facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona quando em desgraça cai; a rota a seguir

⁸³ CHANTRAINE, Pierre. ὕβρις. In: CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Historie des Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984, p. 1150.

⁸⁴ Homero não chegou necessariamente a excluir os Titãs, mas tomou os deuses olímpicos como parâmetro para explicar a realidade helênica. De acordo com Nietzsche, o expediente faz parte do projeto grego de suavizar os horrores da existência (Dioniso, que produziria um efeito titânico) por meio da arte (Apolo): “o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 3, p. 36.

⁸⁵ SOUZA, José Cavalcante de. Do mito à filosofia. In: PRÉ-SOCRÁTICOS – OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XI.

⁸⁶ JAEGER, Werner. *Paideia — A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 135.

⁸⁷ HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012, Canto XVII, 484-487. Cf. HOMER. *The Odyssey*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1919 e HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.

⁸⁸ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. vol. I. São Paulo: Loyola, 1993, p.19.

pelo outro lado é preferível: leva ao justo; Justiça ($\deltaίκη$) sobrepuja-se a Excesso ($\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoιος$) quando se chega ao final: o nescio aprende sofrendo”⁸⁹.

A passagem de Hesíodo mostra de forma exemplar a oposição existente entre $\deltaίκη$ e $\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoις$ e como esta configuração conspira a favor de uma ideia subjacente de $\muέτρον$, que, como exposto previamente, desembocará em uma discussão ontológica empreendida, no futuro, pela filosofia.

1.4.1.2. Sófocles, Eurípedes e Ésquilo

A configuração jurídica exposta na poesia de Homero e de Hesíodo se repete na tragédia, embora nesta manifestação artística o problema da $\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoις$ ganhe maior alcance e importância filosófica. Na poesia trágica, a discussão do fenômeno deixa de se limitar ao plano do direito e da moral, encaminhando-se à própria ordem cósmica e aos deuses, seus guardas, e denotando, claramente, uma transição em direção à interpretação ontológica da questão a ser aberta pelos filósofos da $\phiύσις$.

Se, por um lado, na poesia anterior, $\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoις$ aparecia como o atentado contra o direito do outro, instituído pelas divindades, na tragédia, por outro, a transgressão é mais profunda, uma vez que conspira contra os próprios imortais e seus desígnios de forma direta, concorrendo contra a harmonia estabelecida pelos deuses. A tragédia se apresenta, com efeito, como a celebração estética por excelência da $\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoις$, uma vez que depende estruturalmente do fenômeno em questão para acontecer. Não há tragédia sem $\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoις$. Diferentemente da epopeia, que gira em torno de uma coletividade, a poesia trágica se apresenta como a narração das desventuras individuais de personagens – o herói trágico – que se deixaram arrebatados pela $\overset{\circ}{\upsilon}\beta\rhoις$ e que, com isso, tiveram de sofrer as consequências do exercício do ato em questão. De acordo com Daniel Herwitz,

o enredo e a personagem são mais essenciais, visto que o drama é uma história que se desenvolve por meio da personagem, o elemento trágico consistindo da ruína que acontece por meio de uma combinação do fracasso humano (a desmedida, o ciúme, a paixão excessiva) e do destino.⁹⁰

⁸⁹ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008, 213-217, p.37; HESIOD. *Works and Days*. Transl. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1914; HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica*. Trans. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1914.

⁹⁰ HERWITZ, Daniel. *Estética: Conceitos-Chave em Filosofia*. Trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 20.

Aristóteles, em sua *Poética*, discute os fundamentos formais⁹¹ da tragédia. De acordo com o estagirita, e ao tratar do herói trágico, este seria aquele “que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece, não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro (*άμαρτία*)”⁹². Aristóteles cita, em seguida, como exemplos das suas considerações, Épipo e Tiestes. A *άμαρτία* seria, com efeito, o motor da tragédia, uma vez que os infortúnios trágicos só ocorrem porque o herói a comete. Este erro ou falta promoveu, tal como o conceito de catarse, inúmeras discussões acerca de seu sentido. Este trabalho não pretende aumentar a discussão, mas apenas situá-la na relação com o fenômeno da desmedida. Embora Aristóteles não elabore qualquer conexão entre as noções de *ύβρις* e *άμαρτία* em sua *Poética*, eles parecem realmente interligados. Mesmo que a *άμαρτία* do herói, aquele que comete a *ύβρις*, tenha distintos fundamentos nos três poetas clássicos da tragédia grega – Ésquilo, Sófocles e Eurípedes – é forçoso concordar que o erro trágico é o estopim da *ύβρις* e não apenas da tragédia em si. As noções de *άμαρτία* e *ύβρις* seriam, em uma linguagem cara à filosofia, mesmo que imprecisa para o contexto atual, algo como “causa” e “efeito”. Tais conceitos não esgotam, contudo, o quadro da tragédia e do acontecer de *ύβρις*. Segundo o helenista Junito Brandão, ao tratar do caráter religioso da tragédia e de sua celebração dionisíaca, “o homem, simples mortal, *ἄνθρωπος*, em *extase* e *entusiasmo*, comungando com a imortalidade, tornava-se *ἀνήρ*, isto é, um herói, um varão que ultrapassou o *μέτρον*, a medida de cada um”⁹³. O herói, com efeito, é aquele que sai de si, ou seja, que abandona sua forma humana em busca da divina. Rompe, dessa forma, limites proscritos pelos próprios deuses. Brandão afirma que a ultrapassagem do *μέτρον* “é uma ‘demesure’, uma *ύβρις*, isto é, uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a *νέμεσις*, o ciúme divino”⁹⁴. O herói, ao negligenciar sua medida, tenta – embora raramente de forma consciente –, igualar-se às divindades, o que, para elas, é considerado um *ultraje*, ou seja, *ύβρις*. O “castigo” é imediato e irreversível: “contra o herói é lançada a *άτη*, cegueira da razão; tudo o que [...] fizer, realizá-lo-á contra si mesmo (Édipo, por exemplo). Mais um passo e fechar-se-ão sobre eles as garras da *Μοῖρα*, o destino cego”⁹⁵. Ou seja: o caráter trágico reside na ruptura com o *μέτρον* e na consequente punição. M. Pohlenz, citado pelo helenista Antonio Freire, define a *ύβρις*

⁹¹ Aristóteles não chega a desenvolver uma filosofia do trágico. Esta só aparece na modernidade, fundamentalmente com Nietzsche, no *Nascimento da Tragédia ou Hellenismo e Pessimismo*.

⁹² ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da moeda, 2002, XIII, 1452 b30-1453a10, p. 120.

⁹³ BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego — Tragédia e Comédia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 11.

⁹⁴ BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego — Tragédia e Comédia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, p. 11.

⁹⁵ BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego — Tragédia e Comédia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988, P. 11.

“como o pecado de querer igualar-se a Deus”⁹⁶. O próprio Freire complementa a citação ao afirmar que “é o pecado que os deuses mais detestam e nele se resume toda a razão de ser dos castigos divinos”. Esta configuração trágica da ὑβρίς é o sentido que Nietzsche e Heidegger aplicarão à crítica à metafísica defendida por este trabalho, como ainda será observado oportunamente. Afinal, na tragédia toda a questão gira em torno da arrogância do herói – o arquétipo do homem – em tentar equiparar-se ou mesmo suplantar os deuses, ou seja, a transcendência. Na verdade, o que de fato está em jogo é a tentativa de o homem ser aquilo que por constituição e princípio não pode ser e, diante disso, dever ser severamente punido para que ninguém mais ameace, por conta de outro ato desmedido, a harmonia posta pelo μέτρον cósmico e guardada pelos deuses. Não por outro motivo, a famosa frase do poeta Píndaro – “torna-te o que tu és”⁹⁷ – tenha se mostrado tão importante para os gregos, embora sua forma se mostre ainda mais contundente: “não te torne o que tu não és”.

Não foi outro o destino de Fedra, no *Hipólito*, de Eurípides, ao ser repreendida por sua ama, que tentava dissuadi-la do suicídio por não ver alternativas em relação ao amor que sentia pelo enteado: “renuncia a tanta ὑβρίς (presunção), pois não é outra coisa este mau pensamento de ser superior aos deuses”⁹⁸. Ésquilo leva esta configuração ao extremo, embora não se utilize da palavra “pecado”, marcadamente de fundo cristão. Freire o entende como “o poeta da justiça de Zeus. Os seus heróis sofrem geralmente as consequências de sua ὑβρίς. [...] Se pune, é porque o castigado é um ὑβριστής (orgulhoso), cuja insolência provoca a justa ira dos deuses”⁹⁹. Nos *Persas*, Ésquilo faz Dario responsabilizar a ὑβρίς de Xerxes pela decadência do exército persa:

Xerxes – afirma Dario – obedeceu a vãs esperanças... Esperavam-no as maiores calamidades por causa dos excessos de seu orgulho (ὕβρεως) e impiedade. Mal pisaram solo helênico, ousaram despojar as estátuas dos deuses, incendiar-lhes os templos (...). Por isso, sofrem agora castigos iguais aos seus crimes – e outros os aguardam ainda¹⁰⁰.

⁹⁶ FREIRE, Antonio. *A Catarse em Aristóteles*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982, p. 175-176.

⁹⁷ PINDAR. *Olympian Odes & Pythian Odes*. Trans. William H. Race. London: Harvard University Press, 1997, 2ª Pitiana, 70-72.

⁹⁸ EURÍPIDES. *Medéia; Hipólito; As troianas*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 514-516, p. 111; EURÍPIDES. *Euripides*. Trans. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, s/d, 474-475.

⁹⁹ FREIRE, Antonio. *A Catarse em Aristóteles*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982, p.175.

¹⁰⁰ AESCHYLUS. *Aeschylus*. Vol 1. Trans. Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926, 800-814; ÉSQUILO, SÓFOCLES E EURÍPIDES. *Os Persas, Electra, Hécuba*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

Nas *Euménides*, o poeta se utiliza do coro para criticar uma possível absolvição de Orestes pela morte de sua mãe, Clitemnestra, e afirmar a importância da observância dos limites humanos diante dos deuses:

Sempre a prudência é vitoriosa, pois deram-lhe os deuses o privilégio de limitar até os seus poderes. Cabem aqui palavras oportunas: a *ὕβριν* (insolência), filha predileta da falta de respeito às divindades; ao contrário, a felicidade nasce da sã razão¹⁰¹.

Entretanto, no que concerne ao desrespeito às divindades, nenhuma tragédia foi mais contundente do que as *Bacantes*, de Eurípides. O deus Dioniso, insatisfeito com a conduta de suas tias, Agave e Autônoe, que diziam haver sua mãe, Semele, se juntado a um mortal e não a Zeus para gerá-lo, resolve puni-las e também seu primo, Penteu, então rei de Tebas, que havia proibido o culto ao deus. Diante deste quadro, Dioniso faz Agave, inebriada pelo delírio báquico, matar e esquartejar o filho Penteu pensando se tratar de um leão e puni-lo, assim, por sua *ὕβρις*. Em um diálogo posterior ao fato com Cadmo, seu pai, Agave, portando a cabeça de Penteu nos braços, lamenta: “Dioniso nos destruiu – agora comprehendo”¹⁰² e ouve, em seguida, o motivo da perdição da boca do velho rei de Tebas: “por não terem o considerado um deus, insultando-o (*ὕβρισθείς*) com insolência (*ὕβριν*)”¹⁰³.

A loucura de Ájax, contada por Sófocles na obra que leva o nome do herói, encara a questão da *ὕβρις* de outra maneira. Após a morte de Aquiles durante a Guerra de Tróia, Ájax imaginava ter a honra de herdar as armas do filho de Tétis. Sua decepção foi tão grande ao ser preterido por Odisseu que, tomado pelo ódio, planejou matá-lo e dar o mesmo fim a Agamêmnon, Menelau, e os demais chefes helenos durante a noite, ainda em Tróia, onde os gregos permaneciam acampados. Conhecendo a vontade de Ájax e já infligindo um castigo, Atena turvou-lhe o entendimento, fazendo com que o guerreiro matasse animais no lugar de homens. Recuperado, e diante do acontecido, Ájax decide suicidar-se e quando seu meio irmão, diante de seu cadáver, tenta sepultá-lo, ouve as seguintes e contundentes palavras de Menelau: “para nossa alegria, os deuses desviaram a *ὕβριν* (demência insolente) dele e a lançaram sobre nossos bois e carneiros, e é por isso que não há hoje homem com poder bastante para levar o

¹⁰¹ ÉSQUILO. *Oréstia: Agamemnon, Coéforas, Euménides*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, 695-702, p. 166.

¹⁰² EURÍPIDES. *Euripidis Fabulae*. Vol. 3. Trad. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1913, 1296; EURÍPIDES. *The Tragedies of Euripides*. Trans. T. A. Buckley. London: Henry G. Bohn, 1850.

¹⁰³ EURÍPIDES. *Euripidis Fabulae*. Vol. 3. Trad. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1913, 1297; EURÍPIDES. *The Tragedies of Euripides*. Trans. T. A. Buckley. London: Henry G. Bohn, 1850.

corpo dele à sepultura”¹⁰⁴. Sófocles vê aqui a paixão como o grande motor da ὕβρις, diferentemente do que apresenta, por exemplo, naquela que é tida por Aristóteles como a tragédia perfeita: *Édipo Rei*. O herói em questão não é tomado por paixão ou mesmo conhece as implicações daquilo que realiza. Seu erro é de um caráter distinto, o que talvez torne esta a mais trágica das tragédias. Segundo Suzanne Saïd:

Onde o direito faz a força, onde a “falta” nada mais é do que o erro que se comete em contraposição ao poder e se confunde com o mal, o espetáculo do infortúnio basta para supor a existência de um “erro”... O sofrimento pode fazer nascer um sentimento de culpa em um ser totalmente inocente¹⁰⁵.

É o caso de Édipo: era ignorante. Seu erro? Justamente o de querer saber mais do que podia — e deveria. Diante da busca frenética do rei de Tebas por respostas, o coro afirma em tom grave: “ὕβρις (o orgulho) é o alimento do tirano; quando ele faz exagerada messe de ὕβρις (abusos) e temeridades fátuas inevitavelmente precipita-se dos píncaros no abismo mais profundos de males de onde nunca mais sairá”¹⁰⁶. Édipo afrontou a divindade no momento em que procurou saber além de suas possibilidades, ignorando o alerta de Tirésias: “Não quero males para mim nem para ti. Porque insistes na pergunta?”¹⁰⁷. O castigo, bem conhecido, não tardaria.

Todos os exemplos supracitados mostram que a condição de possibilidade da tragédia se dá na realização de um erro materializado na ultrapassagem do μέτρον humano, que, contudo, raramente é conhecido ou sequer tematizado. Talvez aqui resida o caráter efetivamente trágico da tragédia. O homem age sem saber a repercussão de suas ações, mesmo quando “tomado” por elas. Afinal, todos os males humanos remontariam a essa ignorância. A fala do coro que fecha as *Bacantes*, de Eurípides, expõe esse caráter com precisão poética: “A vontade

¹⁰⁴ ÉSQUILO, SÓFOCLES E EURÍPIDES. *Prometeu Acorrentado*, *Ajax*, *Alceste*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, 1430-1434; SOPHOCLES. *The Ajax of Sophocles*. Trad. Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1893, 1061-1063; SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*. Trans. Francis Storr. The Loeb classical library/William Heinemann/The Macmillan Company: London/New York, 1913.

¹⁰⁵ SAÏD, Suzanne. *La Faute Tragique*. Paris: François Maspero, 1978, p.104.

¹⁰⁶ SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana – Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, 1041-1046; SOPHOCLES. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Trans. Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1887, 875-877; SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*. Trans. Francis Storr. The Loeb classical library/William Heinemann/The Macmillan Company: London/New York, 1913.

¹⁰⁷ SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana – Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, 398-399; SOPHOCLES. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Trans. Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1887, 332-333; SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*. Trans. Francis Storr. The Loeb classical library/William Heinemann/The Macmillan Company: London/New York, 1913.

de um deus tem muitas formas e muitas vezes ele surpreende-nos na realização de seus desígnios. Não acontece o que era de esperar e vemos no momento culminante o inesperado”¹⁰⁸.

A vontade, contudo, só é exercida contra o homem quando este não se satisfaz com sua situação. Não é o deus que pratica o mal. Ele é a apenas o seu árbitro. Ao contrário do que uma apressada interpretação poderia concluir, os males humanos, embora instituídos pelos deuses, não são de responsabilidade deles, tal como a pena por um crime não é fruto da vontade do juiz que a prescreve¹⁰⁹. Homero, embora nunca tenha escrito uma tragédia – ou disso não se tenha notícia –, faz Zeus, em sua epopeia, proferir a melhor explicação da função dos deuses em relação às desditas humanas: “caso curioso, que os homens nos culpem dos males que sofrem! Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos, quanto contra o Destino, por próprias loucuras, as dores provoquem”¹¹⁰. A religiosidade grega, expressa pelo mito, vê a ὕβρις como uma anomalia humana capaz de ameaçar a harmonia do todo, seja ele moral, jurídico ou mesmo cósmico, esferas de competência dos deuses na perspectiva mítica. O jovem Nietzsche reforça esta configuração em *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo* (1872) ao afirmar que “Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em demasia’”¹¹¹.

Em Homero e em Hesíodo, a ênfase recai sobre o caráter moral e jurídico das relações humanas. Já na tragédia de Sófocles, Ésquilo e Eurípides, a questão é ampliada para a organização cósmica, uma vez que o herói tenta se equiparar aos deuses, ameaçando, assim, a ordem primordial. Ὕβρις pode ser definida, no horizonte do pensamento mítico grego, como um desequilíbrio causado por uma ruptura em relação à harmonia do todo instituída e mantida pela transcendência sob a forma das divindades.

¹⁰⁸ EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, 1827-1832. Cf. EURÍPIDES. *Euripidis Fabulae*. Vol. 3. Trad. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1389-1392. Cf. EURÍPIDES. *The Tragedies of Euripides*. Trans. T. A. Buckley. London: Henry G. Bohn, 1850.

¹⁰⁹ O caso deAjax, cujo estado é modificado pela deusa, não é resultado da intervenção divina para o ato, mas já se configura como a própria punição contra a premeditação do herói.

¹¹⁰ HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009, Canto I, 32-35, p. 28. Cf. HOMER. *The Odyssey*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1919.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 4, p. 40.

1.4.2. O pensamento político de Sólon

A preocupação com o fenômeno da *ὕβρις* também pode ser detectado nas discussões políticas que caracterizaram a Grécia antiga. Sua relevância nesta perspectiva, contudo, se encontra basicamente a partir do pensamento de Sólon e na exortação à medida que perpassa boa parte dos fragmentos preservados da obra do legislador cuja orientação ainda é, em muitos pontos, mítica. De fato, Sólon foi o responsável por profundas mudanças na *πόλις* ao basear suas estruturas na defesa de uma configuração política alicerçada na ideia de justiça. O legislador toma, segundo Jaeger, esta noção “emprestada” de Hesíodo:

Também Sólon fundamenta a sua crença política na força de *δίκη*, cuja imagem descreve com visível coloração hesiódica. [...] Assim que a *ὕβρις* humana ultrapassa seus limites, sobrevêm, cedo ou tarde, o castigo e a necessária compensação¹¹².

A diferença entre o poeta e o legislador reside, todavia, no fundamento sobre o qual se assenta a crença na ideia de justiça de cada um deles. Enquanto Hesíodo a encontra nas divindades, mesmo concedendo importância às decisões dos magistrados, Sólon a extrai da possibilidade de organização política, ou seja, da relação dos homens entre si em comunidade. Não por outra razão, o “castigo” por um comportamento injusto “não consiste”, segundo Sólon, “em peste ou más colheitas, como em Hesíodo, mas se realiza de modo imanente pela desordem que toda a violação do direito gera no organismo social”¹¹³. John David Lewis¹¹⁴ mostra, contudo, ao examinar posições de outros estudiosos do pensamento de Sólon, que o legislador nunca perdeu de vista a ligação da justiça divina à política, embora aparente dar mais valor a esta do que aquela em sua obra. O poema 36 alude a esta tendência no pensamento do legislador ateniense: “no tribunal do Tempo (*ἐν δίκῃ Χρόνου*), estas coisas serão presenciadas pelo testemunho da grande mãe dos deuses Olímpicos, terra negra”¹¹⁵. De qualquer forma, é possível perceber uma aproximação e uma continuidade entre Hesíodo e Sólon no que concerne ao cuidado com a observância do direito e de suas consequências.

Sólon vê na *πόλις* uma espécie de microcosmos onde cada uma de suas partes – os homens – ganha sentido e se realiza dentro dele e para ele. Esta verdadeira harmonia política

¹¹² JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.178.

¹¹³ JAEGER, Werner. *Paideia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.179.

¹¹⁴ LEWIS, John David. *Solon The Thinker: Political Thought in Archaic Athens*. New York: Bloomsbury Academic, 2013, p. 50-52.

¹¹⁵ LEWIS, John David. *Solon The Thinker: Political Thought in Archaic Athens*. New York: Bloomsbury Academic, 2013, p. 52.

dependeria, sobretudo, da figura do líder. A preocupação do legislador grego com o papel do governante justifica sua exortação ao rigor com possíveis desvios de conduta do estadista: “assim”, diz Sólon, “seguiria melhor o povo os líderes sem muita liberdade ou compulsão; saciedade produz a ὕβρις (insolência) quando ricos percebem homens cujas mentes não estão preparadas”¹¹⁶. E ainda: “[...] injusta é a mente dos líderes do povo: para eles, muitos sofrimentos lancinantes são certos, frutos da sua grande ὕβρις ”¹¹⁷. Era preciso, antes de mais nada, e como explica Abbagnano, que a “aparente desordem das vicissitudes humanas, pela qual a Μοῖρα ou fortuna parece ferir os inocentes, se justificasse, segundo Sólon, pela necessidade de conter dentro dos justos limites os desejos humanos”¹¹⁸. Nenhuma novidade, de fato. O pensamento grego se desenvolveu por meio desta ideia. O discurso mítico, analisado anteriormente, atesta-o. Daí a importância da harmonia e da proporção para os helenos. O que são os castigos divinos senão uma radical tentativa de manter uma harmonia cósmica? O pensamento de Sólon importa esta configuração para o plano político, explicando-o e o justificando a partir dela. Neste contexto, a ὕβρις se apresenta, no horizonte da πόλις , como o flagelo a ser evitado para que o equilíbrio social seja guardado. Sólon, neste particular, concorda com Homero e os poetas trágicos:

Se foi por debilidade vossa que haveis sofrido o mal, não lanceis sobre os deuses o peso da culpa. Fostes vós próprios que permitistes a esta gente que se engrandecesse, dando-lhe a força e caindo por isso em vergonhosa servidão¹¹⁹.

De fato, não são os deuses os responsáveis pelas desventuras humanas, mas o próprio homem, na medida em que desconhece aquilo que é próprio da justiça guardada pelas divindades. A harmonia política depende, com efeito, da observância desta estrutura, entendida, no pensamento de Sólon, como a identificação entre $\muέτρον$ e $\deltaίκη$. O papel do governante, acima de todos, é o de não negligenciar esta estruturação, de forma a não pôr a perder todo o corpo político. Eis, com efeito, a grande preocupação de Sólon. No fragmento 13, o legislador demonstra-o de forma contundente ao reduzir a ὕβρις à injustiça:

Eu quero ter dinheiro, mas ganhá-lo injustamente eu não desejo, pois a $\deltaίκη$ não tarda a aparecer. Riqueza que os deuses dão permanece com o homem,

¹¹⁶ PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públlico*. Trad. Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2012, Fragmento 6.

¹¹⁷ PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públlico*. Trad. Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2012, Fragmento 4.

¹¹⁸ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. v. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 22.

¹¹⁹ PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públlico*. Trad. Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2012, Fragmento 8.

firme do alicerce mais profundo até o topo, mas aquilo que o homem honra por ὕβρις não vem pela reta ordem, mas persuadido por ações injustas¹²⁰.

Como fundamento da injustiça, Sólon aponta, no entanto, para a ignorância em relação à apreensão do μέτρον. Afinal, afirma o legislador, “a coisa mais difícil de todas é captar a invisível medida da sageza, a única que traz em si os limites de todas as coisas”¹²¹. Aqui Sólon preludia Platão¹²² e prepara o terreno para uma reflexão mais sólida acerca da questão, a ser empreendida futuramente pela filosofia. De fato, para descobrir – e seguir – o μέτρον é preciso *conhecê-lo*, atividade que é privilégio de poucos ontologicamente, como mostrará Heráclito. A injustiça, dessa forma, não passaria de obra da ignorância e dificilmente seria expurgada porque é própria da maioria dos homens, o que conspira diretamente contra a consecução da utopia de uma sociedade justa.

Diante deste cenário, restaria – e é o que parece ter sido todo o trabalho de Sólon – a exortação à adesão espontânea a normas e leis entendidas como um ideal a ser perseguido e que proporcionasse a manutenção do direito do outro, promovendo, assim, uma cidade justa e “praticante” do μέτρον, mesmo sem conhecê-lo epistemicamente. Nesta configuração, o fenômeno da ὕβρις apresentar-se-ia, no horizonte político, como um princípio de decadência social que afetaria a comunidade e que, por isso, precisaria ser evitado para manter a harmonia da πόλις. Sólon foi, com efeito, a voz que tentou comunicar a seus pares o perigo social de romper o μέτρον estabelecido pelos deuses em observância à harmonia cósmica guardada por eles.

¹²⁰ LEWIS, John David. *Solon The Thinker: Political Thought in Archaic Athens*. New York: Bloomsbury Academic, 2013, p. 81.

¹²¹ PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Publícola*. Trad. Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2012, Fragmento 16.

¹²² Platão faz Sócrates defender, no *Protágoras*, que o erro é resultado da ignorância do bem, mesmo que o filósofo ateniense, bem a seu modo, veja o erro mais do ponto de vista moral do que ontológico. Cf. PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, 354e-357e, p. 110-116.

1.5. Principais manifestações filosóficas da $\tilde{\nu}\beta\rho\varsigma$

A filosofia herda da tradição mítica a crença na existência de uma ordem transcendente que governa e dispõe o real. Naquele período, acreditava-se que esta configuração era dada pelos deuses, que, como se sabe, não criavam, limitando-se, todavia, a organizar o *kόσμος* e a guardar sua ordem, punindo tudo aquilo que a ameaçasse. A sentença de Anaximandro, preservada por Simplício, na *Física*, e tida como o mais antigo escrito filosófico, exemplifica com precisão esse legado mítico apropriado pelo pensamento filosófico:

... Princípio dos seres... Ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.¹²³

Assim como nos textos de Hesíodo e Homero, as primeiras considerações filosóficas giravam em torno da ideia de ordem e de harmonia, que transcendem e organizam os entes, provendo-lhes o ser e o não-ser. No fragmento de Anaximandro, encontram-se, com efeito, as míticas noções de *δίκη* e *ἀδικία*, que dizem respeito à manutenção daquela estrutura, além das ideias de *ἀρχή*, o princípio, e de *Xρόνου*, o tempo, como o ordenador daquela configuração ontológica. O que diferencia mito e filosofia, contudo, é fato de à crença nos deuses como fundamento se seguir a busca por uma *ἀρχή* cuja descoberta possibilitaria o desvelamento da ordem que dispõe o mundo aos olhos do homem. A ideia de ordem e harmonia transcendente, ou seja, de existência de um fundamento último do real, contudo, permanece e só se “resolve” com a metafísica de Platão e Aristóteles.

Nesta perspectiva, o problema da oposição entre *μέτρον* e $\tilde{\nu}\beta\rho\varsigma$ não se modifica, sendo apropriado pela filosofia, embora sem as tintas morais ou jurídicas encontradas entre os poetas antigos. *Mέτρον* será entendido pela filosofia de duas formas. A primeira diz respeito à ordenação do real e a segunda a cada ente especificamente, ligado, ontologicamente, àquela. A medida da realidade é sua ordem, ao passo que cada ente, ao se ligar à ela, deve, obrigatoriamente, cuidar da sua própria, entendida como o seu ser, “doado”, a propósito, por aquela estrutura transcendente. Entre o *μέτρον* da realidade do real e o dos entes, há, porém, uma ponte, que será discutida principalmente por Heráclito. A $\tilde{\nu}\beta\rho\varsigma$, com efeito, nada será

¹²³ PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção *Os Pensadores*), Fragmento 1, p. 16.

além da negligência com a transcendência e, assim, com o próprio ser daquele que a realiza. No caso específico do homem – o *λόγος*, aquele caráter que o diferencia dos demais entes.

Se no discurso mítico a questão apresentava um viés essencialmente moral que transbordava para outras áreas, na filosofia ganha contornos ontológicos e, assim, se apresenta como a origem de todos as outras perspectivas precedentes. Quando, por exemplo, Platão fala em metafísica, alude a uma instância transcendente que governa o mundo, provendo-lhe a medida, ou seja, o *μέτρον*, cujo acesso deve ser feito por meio do *λόγος*, a medida – o ser – do homem. O oposto para o filósofo, ou seja, pautar-se pelos prazeres dos sentidos, seria deixar-se dominar pela *ὕβρις* e afastar-se daquilo que é essencialmente próprio do homem. No *Filebo*, Platão faz Protarco defender justamente essa ideia: “pois não se encontraria, segundo penso, nada mais naturalmente *desmedido* (*ἀμετρώτερον*) que o prazer e alegrias excessivas, nem nada mais *comedido* (*ἐμμετρώτερον*) que a inteligência e o conhecimento”¹²⁴. De fato, a questão da relação dicotômica entre *μέτρον* e *ὕβρις* perpassa todo o pensamento grego na medida em que busca determinar o ser do homem a partir do ser, entendido como o *μέτρον*, a realidade do real. Dessa forma, a pergunta pela medida e pela desmedida se constitui, com efeito, como a indagação que motivou o desenvolvimento do pensamento filosófico grego: *o que é o ser?*

Entre os filósofos gregos, a questão da *ὕβρις* é tematizada mais profundamente por Heráclito, Platão e Aristóteles, que, com efeito, se dividiram quanto à abordagem do problema. Enquanto Heráclito explorou a questão de um ponto de vista essencialmente ontológico-cosmológico, Platão e Aristóteles a entenderam primordialmente de maneira psicológica, ética e política, encontrando na *ὕβρις* o fundamento das paixões e a principal ameaça a um padrão lógico para a ação. No fundo, e apesar das perspectivas distintas, o conceito de *λόγος* perpassa e estrutura as considerações dos três pensadores acerca do *μέτρον* e de sua possibilidade de ruptura: *ὕβρις*.

1.5.1 Platão

A análise de Platão sobre o problema da *ὕβρις* se concentra no *Fedro* e nas *Leis*, derradeira obra do filósofo ateniense. A questão ainda pode ser identificada em outros trabalhos

¹²⁴ PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2012, 65d, p. 201. Grifo meu.

do mestre de Sócrates, como no *Crítias*¹²⁵, mas apenas nas duas obras supracitadas é possível observar com profundidade a amplitude da questão no pensamento de Platão.

No *Fedro*, e ao investigar a natureza do amor, Platão mostra, dicotomicamente, e como é característico de sua filosofia, que o homem é governando por dois princípios. Um é o desejo do prazer e o outro, o do bem, fundado no *λόγος*. O caráter humano oscila de acordo com a predominância de um dos dois em sua alma: “quando prevalece o gosto racional do bem e esse nos dirige”, explica Platão, “recebe o nome de *σωφροσύνη* (temperança); porém, quando é o gosto irracional que nos arrasta para os prazeres, e impera em nós, *ὕβρις* (intemperança) é o nome dado a tal governo”¹²⁶. A *ὕβρις*, com efeito, nada mais é do que o desrespeito humano à sua própria estrutura ontológica – o exercício do *λόγος* – na sucumbência ao poder e à sedução dos prazeres.

De fato, na raiz da *σωφροσύνη*, encontra-se o *λόγος*, cuja relação é discutida pelo filósofo com mais profundidade no *Górgias*¹²⁷ e na *República*¹²⁸, obras tradicionalmente listadas como anteriores ao *Fedro*¹²⁹. Em ambas, a *σωφροσύνη* é apresentada como um princípio de autogoverno regulado pelo *λόγος* com vistas à *δικαιοσύνη*, mote, a propósito, da obra máxima do filósofo ateniense. Aqui Platão retoma a tradição mítica ao aproximar uma ideia de medida à de justiça, sendo esta última, com efeito, reflexo da observância daquela. Afinal, o indivíduo temperante é justo, pois segue aquilo que o diferencia dos outros entes, exercendo sua humanidade, isto é, o *λόγος*. Segundo Platão na *República*, “a *σωφροσύνη* se assemelha a uma harmonia”¹³⁰ e “é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos

¹²⁵ Platão, no *Críticas*, se limita a tentar recuperar o sentido mítico-religioso ao interpretar a Guerra do Peloponeso por meio do mecanismo de castigo da *ὕβρις*, afastando-se do aspecto filosófico que só será abordado nas *Leis* e no *Fedro*. Cf. CASAS, Javier Picón. La Noción de “Hybris” en el Critias de Platón. *Areté – Revista de Filosofía*, Salamanca, Vol. XX, Nº 1, p. 76, 2008.

¹²⁶ PLATÃO. *Fedro*, *Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007, XV, 237e-238a, p. 59; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹²⁷ No *Górgias*, Platão vê a *σωφροσύνη* como a principal condição à consecução da *εὐδαιμονία*: “é forçoso que o indivíduo temperante (*σωφροητα*), sendo, como vimos, justo (*δίκαιον*), corajoso e pio, seja protótipo da bondade (*ἀγαθόν*); o homem bom fará bem e com perfeição tudo o que faz, e quem vive bem e feliz é bem aventurado (*εὐδαιμόνα*)”. Cf. PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, LXII, 507c; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹²⁸ Na *República*, a *σωφροσύνη* mantém sua importância como uma das quatro virtudes de Platão, mas, no que diz respeito a uma hierarquia, cede seu lugar à *δικαιοσύνη* (justiça), como a virtude mais elevada. Cf. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 429e-433c, p. 179-187; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹²⁹ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia. Volume. I*. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 99.

¹³⁰ PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 431e, p. 183; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

prazeres e desejos”¹³¹. A ὕβρις, ao contrário, se apresenta ao homem como a possibilidade de destruição de seu ser ao fomentar o prazer em lugar do λόγος na condução de suas ações.

Entretanto, o problema da identificação platônica do λόγος com o μέτρον por meio da σωφροσύνη encontra-se na rigidez de seu caráter. Para Platão, como já preconizava o “pai” Parmênides, a ênfase sempre recai sobre o espiritual, o metafísico, uma vez que o físico é, em síntese, o erro, a fonte de engano. No *Fédon*, o filósofo, ao tratar da σωφροσύνη, radicaliza esta posição ao indagar sobre a participação da noção de temperança no caráter do amante da sabedoria: “E a σωφροσύνη, o que todo mundo chama de temperança: não deixar-se dominar pelos apetites, porém desprezá-los e revelar moderação, não será qualidade apenas das pessoas que em grau eminentíssimo desdenham do corpo e vivem para a filosofia?”¹³².

No livro II das *Leis*, obra na qual revisa muitos pontos de sua primeira utopia política – a *República* –, Platão aponta para uma consequência ao mesmo tempo necessária e nefasta do predomínio da ὕβρις na alma dos indivíduos: “um homem que traga consigo nada além de injustiça e ὕβριν (insolênci): será que eu não consigo te convencer do fato de que quem vive dessa forma não é obviamente εὐδαίμονα (feliz), mas profundamente infeliz?”¹³³. A “felicidade” do homem de Platão é a realização de seu ser, a saber, a orientação pelo λόγος. Desrespeitar essa regra ontológica é cair em ὕβρις e ser, definitivamente, infeliz.

No contexto das *Leis*, o interesse de Platão é no coletivo, pois a obra se constitui, essencialmente, por uma análise dos negócios da πόλις. Afinal, se os homens não se deixarem levar pelas paixões e, ao contrário, conduzirem-se pelo λόγος, uma cidade mais harmônica e justa será a consequência imediata desta postura comunitária. Acima de tudo isso, obviamente, figurariam os deuses, ciosos das ações humanas, e sempre dispostos a punir violações do direito. Platão, de fato, não perde a ligação com os antigos e apresenta, ainda nas *Leis*, uma fundamentação religiosa do problema. No Livro IV, e após subverter a sentença de Protágoras¹³⁴ e defender a tese de que “a divindade é a medida de todas as coisas”¹³⁵, o filósofo enumera as implicações de uma conduta não prudente para a πόλις:

¹³¹ PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 430e, p. 181; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹³² PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, XIII, 68d, p. 265; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹³³ PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999, Livro II, 661e, pp.115; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹³⁴ PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999, Livro II, 661e, p.115; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹³⁵ PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999, Livro IV, 716c, p. 189; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Aquele que se enche de soberba, [...] e que através desse orgulho associado à juventude e à loucura tem sua alma inflamada pela $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ (insolência), [...] é abandonado e preterido pelo deus [...] e por seu pavoneamento desatinado mergulha todos na confusão¹³⁶.

O problema da $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ no pensamento de Platão é, no fundo, o problema da negligência de uma ordem psicológica – do necessário domínio do $\lambda\circ\gamma\varsigma$ sobre as paixões – e, por extensão, de sua difusão política, que colocaria a comunidade a perder, pois, se os homens pautassem suas ações por seus prazeres, não haveria possibilidade de formação social sólida e, dessa forma, estaria instalado o caos que poria a perder o próprio homem. Visando a solidificar sua posição, Platão vincula o político ao religioso com o objetivo de reforçar o papel das divindades na observância dos atos individuais e coletivos do homem, exortando-o a manter-se sempre em sua medida, ou seja, no $\lambda\circ\gamma\varsigma$.

1.5.2 Aristóteles

Aristóteles mantém a posição de Platão acerca do problema da $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ ao identificar no fenômeno, a exemplo do antigo mestre, uma ameaça à natureza racional do homem. O estagirita, contudo, acentua o aspecto ético da questão e suas implicações políticas a partir de uma discussão mais profunda sobre a formação do homem. Não por acaso a definição de $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ de Aristóteles aparece nas *Virtudes e Vícios*, obra que compõe os escritos éticos do *Corpus aristotelicum*. De acordo com o estagirita, “ $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ é a incorreção que faz os homens buscarem prazeres para eles mesmos enquanto leva outros à desgraça”¹³⁷. O fenômeno é visto, como em Platão, em conexão com os prazeres e, assim, distante do $\lambda\circ\gamma\varsigma$, devendo ser eliminado para que o homem, em particular, e a comunidade, em geral, possam prosperar.

No livro V da *Política*, o estagirita apresenta a contraposição da $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ ao $\lambda\circ\gamma\varsigma$ de forma direta ao tratar das motivações do ódio e da cólera: “sob sua influência, o ataque se faz mais veemente, pois a paixão não calcula (e é sobretudo a $\overset{\circ}{\beta}\rho\varsigma$ (o ultraje) que faz os homens se abandonarem aos arrebatamentos dela)”¹³⁸. Ao defender a distinção e a consequente oposição entre $\lambda\circ\gamma\varsigma$ e $\pi\acute{a}\theta\varsigma$, Aristóteles entende o fenômeno em questão como uma espécie de

¹³⁶ PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999, Livro IV, 716a, p. 189; PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

¹³⁷ ARISTOTLE. *Virtues and Vices*. In: ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes* (v. 20). Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952, 1251a.

¹³⁸ ARISTOTE. *La Politique*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2005, Livro V, 10, 1312b25-30; ARISTOTLE. *Politics*. In: ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes* (v. 20). Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952.

desatino que afasta o homem do pensamento e da reflexão. Nesta perspectiva, o estagiria lembra, em outra passagem da mesma obra, que Hipodâmos, supostamente o primeiro não-político a discutir uma forma de constituição, teria defendido a existência de apenas “três tipos de leis porque os fatos delituosos que suscitam ações na justiça são em número de três: — ὕβρις (ultraje), danos e homicídios”¹³⁹. A concepção jurídica do estagirita encontra fundamento na psicológica, uma vez que apenas pessoas “tomadas” pela ὕβρις poderiam transgredir regras.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não analisa o fenômeno diretamente, mas deriva, muito provavelmente, a doutrina do μεσότης, constituinte da ἀρετή, do problema da ὕβρις. No livro II, onde investiga a relação entre μεσότης e ἀρετή com o objetivo de esclarecer a configuração desta última, afirma que:

a virtude é uma disposição em agir de uma maneira deliberada, consistindo em uma mediedade relativa a nós, racionalmente determinada e como a determinaria o homem prudente. Mas é uma mediedade entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; e [é ainda uma mediedade] que em certos vícios esteja abaixo e outros acima do que "é necessário" no domínio das afecções tanto quanto das ações, ao passo que a virtude descobre e escolhe a posição média. É porque na ordem da substância e da definição exprimindo a quididade, a virtude é uma mediedade, enquanto na ordem da excelência e do perfeito, é um ápice¹⁴⁰.

Por mais que não se utilize da palavra ὕβρις, Aristóteles sugere que os excessos, ou seja, rupturas com algum tipo de medida, são prejudiciais ao exercício da ἀρετή e, por extensão, da possibilidade de realizar adequadamente aquilo que é próprio do homem – o λόγος. Afinal, agir de acordo com o λόγος é, no fundo, encontrar-se sempre no meio-termo, isto é, na medida do homem excelente, uma vez que a mediedade é a quididade da virtude. Sucumbir ao vício, ao arrebatamento das πάθη, ao contrário, representaria cair em extremos que levariam a uma vida desmedida e, assim, em desacordo com o λόγος. Aqui já é possível entrever na filosofia de Aristóteles uma proximidade entre μέτρον e λόγος e ὕβρις e πάθος, que, no fundo, remeteria às especulações dos primeiros pensadores gregos.

No trecho da *Ética* supracitado, Aristóteles reforça, de um ponto de vista estritamente ético, o que já asseverava de uma perspectiva psicológica: a ὕβρις é motivada pelos prazeres¹⁴¹, que, ao se chocarem com os ditames do λόγος, impossibilitam a realização da ἀρετή,

¹³⁹ ARISTOTE. *La Politique*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2005, Livro II, 8, 1268a16-18; ARISTOTLE. *Politics*. In: ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes* (v. 20). Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952.

¹⁴⁰ ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2012, II, 6, 1107a1-7, p. 113-4; ARISTOTLE. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

¹⁴¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea – Tratado da Virtude Moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008, II, 2, 1104b9; ARISTOTLE. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

concorrendo para a diminuição ou mesmo a eliminação da “humanidade” do homem. Aristóteles também defende esta configuração no espectro político, como uma passagem do livro IV da *Política*, ainda alusiva à doutrina da μεσότης, o demonstra:

Se, com efeito, o que dissemos na *Ética* é exato, a saber, que a vida feliz é aquela que se persegue conforme à virtude, e esta, sem entraves, e que a virtude é uma mediedade, se segue necessariamente que a vida que se mantém no meio termo é a melhor, quero dizer um meio termo que cada indivíduo seja capaz de atingir. E esses mesmos princípios de determinação devem necessariamente também se aplicar à excelência ou à perversão de um estado e de uma constituição, a constituição sendo, de qualquer forma, a vida do estado¹⁴².

Na maioria das sociedades, ocorre uma polarização entre pobres e ricos. Segundo Aristóteles, estes não aceitam se deixar governar facilmente enquanto aqueles só saberiam servir, originando uma comunidade de servos e senhores – falta e excesso – e não de homens livres, o meio termo entre as duas classes. Para resolver o problema, o estagirita sugere que o governo seja da “classe média”, espécie de personificação da mediedade social, isto é, daqueles cidadãos que não sejam nem ricos nem pobres. De acordo com a teoria do pensador de Estagira, a cidade, para ser boa, deveria, a exemplo do indivíduo, pautar-se pelo governo do meio termo, ou seja, do μέτρον.

A teoria da μεσότης encontra-se no fundo das concepções políticas, éticas e psicológicas de Aristóteles, assentando-se, com efeito, no caráter distintivo do homem – o λόγος¹⁴³ –, que empresta a ele o μέτρον para uma boa vida, ou seja, o fundamento para a realização da εὐδαιμονία. A ψυχή, neste cenário, conspira contra o próprio ser do homem, pondo a perder não apenas o seu caráter individual, mas, sobretudo, a possibilidade de organização coletiva e de seus desdobramentos sociais.

1.5.3 Heráclito

Heráclito é o pensador mais antigo a discutir filosoficamente o problema da ψυχή e também aquele no qual se fundamentam as análises posteriores da questão, como as de Platão e de Aristóteles. Diferentemente destes, que reduziram o exame da discussão acerca do fenômeno ao homem, o efésio, contudo, tentou observá-lo ainda mais originariamente, ou seja,

¹⁴² ARISTOTE. *La Politique*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2005, cap. IX, 1295b e ARISTOTLE. *Politics*. In: ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes* (v. 20). Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952.

¹⁴³ ARISTOTE. *La Politique*. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 2005, cap. IX, 1180a.

a partir da φύσις e do κόσμος. Apesar de toda a argumentação que depõe contra a interpretação sistematizante dos fragmentos de Heráclito, é possível esboçar uma teoria heraclítica da ὕβρις. Pelo menos seis aforismos do efésio tornam o empreendimento possível. São eles o 43, que apresenta explicitamente o posicionamento de Heráclito acerca do fenômeno, o 1, o 30, o 45, o 50 e o 94.

No fragmento 43, preservado por Diógenes Laércio¹⁴⁴ nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, lê-se que “mais do que o incêndio, é necessário apagar a ὕβρις”¹⁴⁵. O tradutor utilizado aqui Alexandre Costa preferiu “não traduzir o termo ὕβρις por ser frequente no vocabulário filosófico”¹⁴⁶. No entanto, as versões mais comuns para os vernáculos modernos apenas confirmam o que foi exposto até o momento. Presunção¹⁴⁷, desmedida¹⁴⁸, insolência¹⁴⁹ e insulto¹⁵⁰ são alguns exemplos das traduções mais comuns do termo. Como já discutido anteriormente, a interpretação da palavra e, por extensão, da estrutura do fenômeno por desmedida seria, no atual contexto, mais adequada por preservar em si o status de ruptura com o μέτρον, a medida, o que não acontece nas demais possibilidades de tradução, a despeito de sua indiscutível precisão. Isoladamente, é necessário admitir a dificuldade de compreensão do fragmento. Articulá-lo com a tradição mítica não melhora o entendimento, pois, no máximo, o situa no âmbito das exortações à manutenção da ordem disposta e mantida pelos deuses e não distingue o pensador dos poetas.

A melhor maneira de compreender um extrato de texto é procedendo a uma investigação de suas partes, buscando algum subsídio que lhe abra o sentido. Um exame dos outros fragmentos do pensador se mostra como único recurso disponível diante da fragmentação de sua obra. A palavra ὕβρις não aparece nos outros fragmentos do efésio. Entretanto, o termo μέτρον, que remete dicotomicamente a ὕβρις, pode ser encontrado mais de uma vez nos textos de Heráclito. Afinal, para poder rechaçar a desmedida com propriedade, é necessário que o pensador exponha o que entende por medida. Os fragmentos mais importantes e – claros –

¹⁴⁴ DIÓGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1987, Livro IX, Capítulo I, p. 251.

¹⁴⁵ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

¹⁴⁶ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 67, nota 84.

¹⁴⁷ ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. *Pensadores Originários*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.

¹⁴⁸ BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd Borheim. São Paulo: Cultrix, 1999; HÉRACLITE. *Fragments [Citations et témoignages]*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2004.

¹⁴⁹ HERÁCLITO. Fragmentos. Trad. José Cavalcante de Souza In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996; DIÓGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1987, Livro IX, Capítulo I, p. 251.

¹⁵⁰ LE PENSEURS GRECS AVANT SOCRATE DE THALES DE MILET À PRODICOS. Trad. Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion, 1964.

acerca do μέτρον são o 94 e o 30. Este último, preservado por Clemente de Alexandria em seu *Stromata*,¹⁵¹ afirma que: “o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas (μέτρα) e segundo medidas (μέτρα) apagando-se”¹⁵². Aqui, Heráclito trata do κόσμος, entendido como o “mundo igual para todos”¹⁵³, buscando expor a sua configuração, dependente de “medidas” para realizar-se, isto é, “apagar-se” e “acender-se”. A ὕβρις do fragmento 43 seria uma exortação à observância dessas medidas cósmicas. O 94¹⁵⁴, guardado por Plutarco em seu *Do Exílio*¹⁵⁵, apenas o confirma e também demonstra a proximidade do efésio das cosmogonias míticas: “o Sol não excederá as medidas (μέτρα)”, afirma Heráclito, “se o fizer, as Eríneas, servas da justiça, hão de o encontrar”.

Entretanto, de que forma o homem poderia ultrapassar o μέτρον cósmico se este o transcende, diferentemente do Sol, por exemplo? Se este é mesmo o caso, por que Heráclito se preocupava com a questão? Eugen Fink, colega de Heidegger em Friburgo, defende, nos seminários de inverno de 1966 e 1967 sobre o efésio realizados em parceria com o autor de *Ser e Tempo* e publicados sob o título de *Heráclito*, que “medidas significam aqui [fragmento 94], no entanto, não leis naturais, mas dizem respeito à φύσις de Ἡλίος”. Daí porque “a constância do sol no seu caminho diário e anual deriva da sua φύσις. Ἡλίος se mantém preso às medidas de seu caminho por sua própria essência”¹⁵⁶. As μέτρα remetem à própria φύσις das coisas, isto é, à sua natureza ou essência. Por analogia, poder-se-ia compreender do mesmo modo a ligação do κόσμος ao μέτρον, exposta no fragmento 30. A medida de algo seria, no fundo, o seu próprio ser. Heidegger, em *Heráclito*, obra que contém os cursos de semestre de verão de 1943 e 1944 ministrados pelo filósofo alemão sobre os fragmentos do efésio, corrobora a posição que aproxima medida e natureza das coisas:

O sentido fundamental, ou seja, a essência de μέτρον é a amplitude, o aberto, a clareira que se estende e amplia. [...] O arranjo originário, o κόσμος é o doador de medida. A medida que o κόσμος dá é o próprio cosmo como φύσις. Como surgimento, a φύσις propicia uma “medida”, uma amplitude. O sempre

¹⁵¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata IV-V, Martirio Cristiano e Investigación Sobre Dios*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003, V, 104.

¹⁵² HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 61.

¹⁵³ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 61.

¹⁵⁴ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 99.

¹⁵⁵ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 61, 604a.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin & FINK, Eugen. *Heraclitus Seminar*. Trans. Charles H. Seibert. Evanston: Northwestern University Press, 1993, Seção 4, p. 40.

surgir do κόσμος só pode propiciar essa medida porque o “fogo”, πῦρ (φάος), vigora em si mesmo como φύσις¹⁵⁷.

Se a medida das coisas remete à sua própria natureza, doada e mantida pela ordenação cósmica, como defende Heidegger, o fragmento 43 começa a fazer sentido filosófico. Apagar a ὑβρίς seria urgente porque a atitude conspiraria contra a própria natureza humana, uma vez que o homem correria o risco de deixar de ser o que é se rompesse com sua medida. No entanto, permanece ainda indeterminado o que seja esse μέτρον humano e sua relação com o κόσμος. Três outros fragmentos 50, 45 e 1 poderiam lançar alguma luz sobre a medida do homem, de acordo com Heráclito. O de número 1 diz, seguindo Sexto Empírico em *Contra os Matemáticos*¹⁵⁸, que

desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta¹⁵⁹.

Sexto não se limitou a preservar o fragmento. O contexto de onde foi extraído inclui uma interpretação do filósofo acerca da sentença de Heráclito: “Este λόγος universal e divino, do qual participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de λόγος, é o critério da verdade, segundo Heráclito”¹⁶⁰. A interpretação de Sexto aparece quase setecentos anos após o florescimento do filósofo conhecido como o “obscuro”, o que não chega a ser um argumento a favor da compreensão do médico e filósofo do século II d. C., mas tampouco invalida a sua interpretação. O fragmento afirma *serem* os homens no λόγος, mesmo sem o perceberem. Sexto vai além e argumenta que *participamos* dele, ou seja, de seu caráter “universal e divino”. O homem, segundo Heráclito, é no λόγος, pois, de acordo com Sexto, *participa* dele.

O fragmento 45, guardado por Diógenes Laércio nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, torna a estruturação supracitada ainda mais nítida: “não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo λόγος possui”¹⁶¹. A alma, a ψυχή, possui também um λόγος, segundo Heráclito. Existiriam, com efeito, dois λογί: um humano e outro

¹⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, I, §8, p. 181-182.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, I, §5, p. 132-133.

¹⁵⁹ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 39.

¹⁶⁰ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 39.

¹⁶¹ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 69.

cósmico. Entre eles, uma relação que liga o homem ao todo, como sinaliza o fragmento 50, preservado por Hipólito, na *Refutação*¹⁶²: “ouvindo não a mim, mas ao λόγος, é sábio concordar ser tudo-um”. Este extrato da obra de Heráclito é tido por Heidegger como central para a compreensão do fragmento 43 e, por extensão, dos fenômenos da ὕβρις e do μέτρον. De acordo com o pensador alemão, a palavra ὁμολογεῖν, vertida aqui para o português como “concordar”, é a chave para a compreensão de toda a argumentação de Heráclito. Heidegger, com efeito, vê o fenômeno como escuta, atenção ao λόγος, pois o ὁμολογεῖν heraclítico ocorreria “quando o λέγειν dos mortais concorda com o Λόγος”¹⁶³ e, assim, “dá-se e acontece ὁμολογεῖν”¹⁶⁴. A partir de uma leitura dos fragmentos 50 e 45, Heidegger defende a existência de um λόγος humano, encontrado na ψυχή e outro no κόσμος, o Λόγος. Em *Heráclito*, o pensador alemão demonstra a relação entre esses elementos:

O próprio homem, enquanto o ente que é, deve “possuir” no cerne de sua essência um λόγος que, enquanto λόγος, é a “relação” com “o Λόγος” no sentido do ser dos entes”. De acordo com a concepção grega, o homem é um ζῶον – um ser vivo. A essência do vivo é, porém, a ψυχή – a alma. No caso da possibilidade de um ὁμολογεῖν, a essência do homem, ou seja, a ψυχή, deve possuir um λόγος. Presumivelmente, esse λόγος humano deve ser especial, uma vez que nele deve se tecer e vigir a referência a “o Λόγος”¹⁶⁵.

Agora fica livre o caminho para a compreensão do μέτρον e da ὕβρις no pensamento de Heráclito via Heidegger. Se a natureza do homem, sua alma, é λόγος e participa do Λόγος em um ὁμολογεῖν, uma escuta vinculante, a medida do homem é a sua relação com ambas as estruturas “lógicas”. Segundo Jean-François Pradeau, e para defender a hipótese cosmológica de uma razão (λόγος) inerente às coisas, “sugere-se que esta última é a medida (μέτρον), realmente a lei (νομός) do universo: a razão cósmica que rege a estrutura objetiva do movimento e da transformação de todas as coisas”¹⁶⁶. Estar na medida é, com efeito, respeitar o próprio ser, realizando-o. Quando Heráclito exorta os homens a apagar a ὕβρις, não é outro o seu objetivo. Afinal, e como afirma Heidegger, “se o homem deve poder atentar ao ser e ouvir

¹⁶² HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 73.

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. Lógos (Heráclito, Fragmento 50). In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 195.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. Lógos (Heráclito, Fragmento 50). In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 195.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, II, §5, 2, p. 303.

¹⁶⁶ HERACLITE. *Fragments [Citations et témoignages]*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2004, p. 67.

o *λόγος*, ele deve, primeiramente, apagar a desmedida e as suas labaredas [...]. Esta [ὕβρις] só se extingue mediante a ausculta obediente [*όμολογεῖν*] ao *λόγος*¹⁶⁷.

Ao entender a *ὕβρις* como um fenômeno que depõe contra o *λόγος*, Heráclito se mostra como a fonte de inspiração para as considerações de Platão e de Aristóteles acerca do fenômeno. Apesar da influência da tradição mítica, que atinge os três pensadores, o problema da *ὕβρις* ganha roupagem nova a partir da filosofia, superando o caráter meramente moral e jurídico ao abarcar a questão de forma mais ampla, indo do cosmológico até o psicológico, passando pelo político. A questão levantada anteriormente por Sólon e pelos poetas trágicos sobre um critério para a ação humana, isto é, sua medida, encontra, com Heráclito, finalmente, sua primeira formulação realmente objetiva: *agir de acordo com o λόγος*.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, § 6, 2c, p. 335; Suplemento, p. 395.

1.6. Resultado da análise do conceito de *ὕβρις* no mundo grego antigo

As análises precedentes acerca do fenômeno da *ὕβρις* mostraram que a questão se inicia na tradição mítica, mais precisamente em Homero e Hesíodo, e se desenvolve por meio dos tragediógrafos, sob a crença na existência de uma ordem – o *μέτρον* – transcendente disposta e mantida pelos deuses que punem todo aquele que tente subvertê-la. Este intento, visto como arrogante, pois sugere uma equiparação entre homens e divindades, é também um ultraje, uma vez que se apresenta como desrespeito aos deuses e, mais importante, uma injustiça, na medida em que quebra a harmonia estabelecida entre os seres. De uma originária perspectiva moral e jurídica, o problema da *ὕβρις* é apropriado por Sólon, que o importa para a esfera política, fundamentada, contudo, ainda na tradição mítica ao identificar no corpo político também uma ordem a ser observada para que a *πόλις* funcione adequadamente. Por fim, a filosofia, com Heráclito, e posteriormente a partir das especulações de Platão e Aristóteles, percebe nas ideias de ordem e harmonia transcendentais defendidas pela tradição uma estrutura cósmica que governa todos os entes e que possibilita as próprias perspectivas nas quais poetas, políticos e legisladores discutiram a questão. *Mέτρον para a filosofia é λόγος*, ou seja, a configuração transcendente que preside a lógica do real e dispõe os entes em seus devidos lugares. *Ὕβρις*, no entanto, é a negativa humana em pautar-se pelo seu próprio ser, ou seja, auscultar o *λόγος*, uma vez que este princípio é a base da organização não apenas do *κόσμος*, mas do proceder dos deuses, da justiça e também da relação do homem em comunidade (política). E, assim, a filosofia mostra que subjacente a todas as interpretações anteriores do fenômeno estava a mesma ideia, a saber: o fato de que o homem dominado pela *ὕβρις* negligencia aquilo que lhe é mais próprio e que o transcende ontologicamente – o *λόγος* –, resultando na ruptura ou ultrapassamento do *μέτρον* ontológico – o *όμολογεῖν* – que permite ao homem transitar de forma adequada pelas esferas da moral, da ética, da política e do direito, reclamadas pela tradição. A *ὕβρις*, neste sentido, se apresenta como uma tentativa de ser princípio, fundamento, como eram, de fato, os deuses, e, assim, conspira contra seu próprio ser, ou seja, seu *μέτρον*.

A investigação, entretanto, se utilizou de uma série de traduções da palavra no momento em que se apropriava de citações de autores que interpretaram o fenômeno no questionamento de seu sentido. Entre elas, destacam-se fortemente: “desmedida”, “insolência”, “ultraje”, “ofensa”, “violência”, “soberba”, “orgulho” e “mal”. O que, contudo, estas teriam a ver com a definição encontrada pela discussão precedente? Seriam meros “sinônimos” do conceito encontrado? Dificilmente. Estas palavras, na verdade, são expressões, modos de ser próprios da

ὕβρις. Ela mesma, isto é, seu fundamento, se vela nestas manifestações, que não passam de possibilidades concretas do fenômeno. “Desmedida”, “insolênciа”, “ultraje”, “ofensa”, “violência”, “soberba”, “orgulho”, “mal” e outros tantos vocábulos alusivos à *ὕβρις* apenas mostram como o fenômeno ocorre no drama da existência humana a partir de seu objeto e da situação na qual se dá, como já dizia Platão no *Fedro*¹⁶⁸. Pode-se, entretanto, conceder que o termo “desmedida” é o que chega mais próximo do ser da *ὕβρις* no momento em que traz em seu seio a palavra medida. Afinal, afirmar o fenômeno como *des-medida* seria encontrar a consolidação de seu caráter de ultrapassagem do *μέτρον*, ou seja, do exercício do *λόγος* que predispõe os entes independentemente da vontade humana.

¹⁶⁸ PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007, 238a-b, p. 59.

1.7. Origem histórica da ūþρις moderna e o surgimento da metafísica a partir do ressentimento com o modo de ser da φύσις

A partir das investigações precedentes acerca do conceito e das incidências históricas da ūþρις, já é possível compreender suficientemente as críticas que Nietzsche fez ao mundo moderno na passagem da *Genealogia da Moral* destacada neste trabalho. Entendida como um atentado à possibilidade fundamental do homem, ou seja, à sua natureza, encontrada na capacidade de pensar e falar – o λόγος –, e de se relacionar com a estrutura que preside o κόσμος, a φύσις, a ūþρις se apresenta, dessa forma, como uma atitude que conspira contra a própria humanidade do homem. A posição de Nietzsche sobre a questão entende a modernidade como o momento de cristalização daquela configuração, sustentada pela consolidação de uma nova postura humana, fundamentada, como ainda será demonstrado, no cartesianismo. Este, por sua vez, não passa, segundo Heidegger, do desdobramento metafísico de uma possibilidade originalmente grega, que acontece de ser o fundamento do próprio *destino* do homem ocidental. A história do ocidente, é, na verdade, a história do desenvolvimento das possibilidades metafísicas abertas pelos gregos do período clássico, como explica Heidegger em *A Palavra de Anaximandro*, de 1946:

Grego não significa, em nossa maneira de falar, uma propriedade étnica, nacional, cultural ou antropológica; grego são os primórdios do destino sob a figura da qual o ser mesmo se clarifica no seio do ente, apelando para a essência do homem que, enquanto historial, tem seu curso histórico nos diferentes modos, segundo os quais ela é mantida no ser ou por ele abandonada (dele emanada), sem, entretanto, jamais dele ser separada¹⁶⁹.

A filosofia grega, iniciada por Platão e Aristóteles, marca o começo, mas é preludiada pelos pensadores da φύσις, aqueles que precederam Sócrates e que, segundo Heidegger, foram os únicos a meditar sobre a origem, o que expõe uma diferença básica entre ambos os “grupos” supracitados. No curso do semestre de verão de 1952, publicado com o título *O que quer dizer pensar?*, Heidegger chama a atenção para o fato de que “o começo do pensamento ocidental não é idêntico à sua origem. [...] A origem se retrai sob o começo”¹⁷⁰. Há, de fato, uma diferença marcante entre a meditação pré-socrática e as especulações posteriores. Entre os dois grupos, no entanto, um acontecimento sela a sorte do ocidente e se configura como a ūþρις que

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *La Parole d'Anaximandre*. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier: Gallimard, 2002, p. 405.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. Aloys Becker e Gérard Granel. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1999, p. 154.

determinará o futuro do homem. Nietzsche não investiga a questão, embora entenda e exponha o “roteiro” que desemboca e possibilita a modernidade. Heidegger, por sua vez, se debruça sobre o evento originário, discutindo suas razões e consequências. Nas preleções do semestre de inverno de 1942 e 1943 sobre Parmênides e Heráclito, batizadas com o nome do pensador de Eléia, Heidegger demonstra a importância da discussão da origem para a compreensão do que seja história:

O pensado nesse pensar é o propriamente histórico, o qual precede e antecipa toda a história sucessiva. Isso que precede e determina toda a história chamamos de princípio. Uma vez que não se acha atrás, no passado, mas é dado previamente ao que há de vir, o princípio se faz sempre novo e de modo novo e próprio, como um presente para uma época.¹⁷¹

Para Heidegger, a importância daqueles que denomina “pensadores originários”¹⁷² – Anaximandro, Parmênides e Heráclito –, residiria no fato de serem os únicos a tratar da origem, ou seja, de uma estrutura perene que presidiria e determinaria o real enquanto tal. Todos os demais preocuparam-se apenas com o ente, ou seja, com as manifestações concretas do que Heidegger chama de “essencialização do ser”, isto é, de como o ser foi tomado pelo ente ao longo da história, mas nunca como ele mesmo. Esconde-se aqui, a propósito, a questão acerca do estatuto do histórico. Uma coisa é observar e mensurar os eventos das eras historiográficas. Outra bem diferente é o fio condutor que se vela nesses eventos e que, a despeito desse retraimento, fundamenta-os ocultamente. O ser é este princípio, que é pensado, segundo Heidegger, apenas pelos pensadores pré-socráticos. As sentenças preservadas destes, segundo o filósofo alemão, meditam sobre o acontecer que não cessa e que, em seu movimento, possibilita o próprio real. As considerações daqueles pensadores, com efeito, resistem às épocas justamente porque tratam da própria condição de possibilidade de seu acontecer, o que, todavia, não se observa na produção dos filósofos posteriores. Afinal,

diferentemente do domínio dos entes, o pensar dos pensadores é o *pensar do ser*. Seu pensar é o *retraimento diante do ser*. Chamamos o pensando no pensar dos pensadores de princípio. Isso significa, portanto, agora: o ser é a origem. No entanto, nem todo pensador, inclusive nem todo pensador no início do pensar do Ocidente, é um pensador originário, ou seja, um pensador que pensa propriamente a origem, o princípio¹⁷³.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §1, p. 14.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §1.

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §1, Recapitulação, p. 21.

Heráclito, Anaximandro e Parmênides recebem o nome de “originários” não porque foram, segundo a doxografia, os primeiros a pensar, mas porque pensaram a origem, o ser, aquilo que nunca deixa de se originar, isto é, de principiar, de reger, possibilitando que o real seja aquilo mesmo que sempre é ao apresentar-se, contudo, de forma historicamente distinta no ente. Dessa forma, e para compreender o mundo moderno, é preciso, antes, entender a metafísica e o seu surgimento enquanto possibilidade de ser manifesta pela origem que nunca deixa de se originar, ou seja, pela história do ser enquanto ruptura com o pensamento originário. É somente a partir deste método que poderá ser esclarecido o papel da *ὕβρις* no desenrolar do mundo ocidental.

Heidegger discute a transição do pensamento originário para o metafísico em *Qu'est-ce que la Philosophie?*, conferência pronunciada em 1955, na Normandia¹⁷⁴. A obra investiga justamente aquilo que o título questiona: o ser da filosofia. Com esse objetivo, o pensador alemão retroage até Heráclito, o primeiro pensador de que se tem notícia a proferir a palavra “filósofo”, que, não obstante a proximidade filológica, não se reporta ao que se entende ordinariamente por filosofia. Segundo Heidegger,

a palavra φιλόσοφος foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer que para Heráclito ainda não existe a φιλοσοφία. Um ἀνὴρ φιλόσοφος não é um “homem filosófico”. O adjetivo grego φιλόσοφος significa algo absolutamente diferente que os adjetivos filosófico, *philosophique*. Um ἀνὴρ φιλόσοφος é aquele, ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν, que ama a σοφόν; φιλεῖν significa aqui, no sentido de Heráclito: ὁμολογεῖν, falar assim como o Λόγος fala, quer dizer, corresponder ao Λόγος. Este corresponder está de acordo com o σοφόν. Acordo é ἄρμονία. O elemento específico de φιλεῖν do amor, pensado por Heráclito, é a ἄρμονία que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem numa disponibilidade de um para com o outro¹⁷⁵.

O φιλόσοφος ao qual Heráclito se refere é, na verdade, aquele que se harmoniza ao Λόγος por meio de um ὁμολογεῖν, isto é, por meio de uma conexão do λόγος humano ao cósmico. Essa ligação está de acordo com o σοφόν que, no entender de Heidegger, remeteria à totalidade do ente: “O σοφόν significa: todo o ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução: o “é” traz uma carga transitiva e designa algo assim como “recolhe”. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento – Λόγος”.

O Λόγος recolhe o ente em seu ser. A admiração com esta constatação é o θαυμάζειν originário do pensamento grego arcaico. Por que e como o ente pode ser? Inaugurava-se, dessa

¹⁷⁴ A preservação do título no idioma do evento é, provavelmente, uma homenagem à plateia.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. Was ist das-die Philosophie? In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956, p. 14.

forma, a questão do ser, recobrada por Heidegger no século XX. No entanto, o ὄμολογεῖν que permitia a ἀρμονία originária com o σοφόν não tardaria a ser ameaçado, obscurecendo a originariedade do problema do ser. De acordo com o pensador alemão, o surgimento da sofística e de sua pretensão em vulgarizar o saber por meio de recursos retóricos, simplificando e banalizando qualquer questão, independentemente de sua dificuldade e relevância, preparou o aparecimento de uma nova forma de compreensão do real, que, no entanto, só seria consumada por Sócrates, Platão e Aristóteles¹⁷⁶. Em um suplemento de *A Época das Concepções de Mundo*, de 1950, Heidegger afirma que

teve lugar, sem dúvida, no pensamento de Platão e no questionamento de Aristóteles, uma mudança decisiva quanto à interpretação do ente e do homem; mas essa mudança continua a se manifestar no interior da apreensão fundamentalmente grega do ente. Ora, esta interpretação, enquanto luta contra a sofística, e na dependência desta, é precisamente tão decisiva que marca o fim do mundo grego, cujo fim ajuda a preparar mediatamente a possibilidade da modernidade¹⁷⁷.

Para defender a questão do ser do ataque banalizante sofístico, alguns homens – doravante conhecidos como *filósofos* – não buscaram mais o ser no âmbito da transcendência, ou seja, da conexão do λόγος com o Λόγος da φύσις – o ὄμολογεῖν –, mas fora, *aquém* ou *além* desta configuração ontológica e a partir da instauração filosófica de princípios ônticos motivados por uma nova atitude diante do σοφόν. A partir desse momento:

ο φιλεῖ τὸ σοφόν, aquele acordo com o σοφόν [...] a ἀρμονία transformou-se em ὄρεξις, num aspirar pelo σοφόν. O σοφόν – o ente no ser – é agora propriamente procurado. Pelo fato de o φιλεῖν não ser mais um acordo originário com o σοφόν, mas um singular aspirar pelo σοφόν, o φιλεῖ τὸ σοφόν torna-se “φιλοσοφία”. Esta aspiração é determinada pelo Eros¹⁷⁸.

De acordo com Heidegger, o que se inicia com Sócrates e se desenvolve com Platão e Aristóteles, é uma ruptura com aquela forma originária de compreensão do ser encontrada nos pensadores arcaicos, operada pelo acordo harmônico entre os dois λογότ. O interesse *erótico* em investigar – e não mais em se harmonizar – o ser por meio de abstrações filosóficas, ou seja, de entes, marca o fim daquela postura originária e o surgimento da metafísica a partir da negligenciação da diferença ontológica instaurada por esta nova configuração “filosófica”.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. Was ist das-die Philosophie? In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956, p. 15.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. L'Époque des Conceptions du Monde. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 2002, p. 134.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. Was ist das-die Philosophie? In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956, p. 15.

Nietzsche concorda com Heidegger quando este afirma que “o passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão”¹⁷⁹, mas diverge das motivações para o evento apresentadas pelo autor de *Ser e Tempo*. De acordo com o jovem Nietzsche, que concentra a responsabilidade da ruptura com o pensamento originário em Sócrates, o interesse do mestre de Platão não era de defesa, mas de reação ao caráter de imprevisibilidade subjacente ao acordo celebrado entre homem e φύσις. Sócrates, com efeito, não comprehendia como o homem poderia depender do ser se, com o λόγος, poderia inverter o processo, sendo ele mesmo princípio e fundamento. Some-se a isso a dificuldade que o ateniense tinha de perceber que ele não controlava os eventos, mas que, ao contrário, não passava do mero local de aparecimento deles, como qualquer outro homem. Nesta perspectiva, Sócrates não entendia os desígnios da φύσις e, por conta disso, interpretava seu movimento como desprovido de sentido, como defende Nietzsche no *Nascimento da Tragédia*. Afinal, a aceitação tácita desta configuração interditaria qualquer acesso epistêmico ao ser, tendo-o por incognoscível e inapreensível, fazendo *sofrer* o homem do “conhecimento”, ou seja, da ὄπεξις e do Eros, materializado na figura de Sócrates. Este sofrimento diante do epistemicamente desconhecido precipitará, com efeito, a inversão de posições que vai ensejar a ὕβρις promovedora da metafísica, a saber, a arrogância socrática em se crer como possível fundamento de compreensão do real, em vez de mero lugar de seu aparecimento.

Entretanto, o combate aos sofistas – aos quais algumas fontes antigas¹⁸⁰ ligam o passado do mestre de Platão, como relembra W.K.C Guthrie¹⁸¹ – não impediram que os filósofos se utilizassem e ainda aprimorassem seus recursos após a “derrota” do pensamento sofístico. O interesse em resolver e explicar tudo foi, com efeito, preservado e apurado por Sócrates e toda a tradição que o sucedeu. De fato, a *dor* e o *sofrimento* gerados a partir do medo do desconhecido, da finitude, da impossibilidade de domínio e previsão e, portanto, *controle*, teriam, e de acordo com Nietzsche, ensejando a atitude inquiridora e “terapêutica¹⁸²” de Sócrates. “Quanto mais fundo olha o homem no viver, tanto mais fundo olha também no sofrer”¹⁸³, dirá a respeito, mais tarde, o filósofo alemão em “Da Visão e do Enigma”, terceira parte de

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. Was ist das-die Philosophie? In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956, p. 15.

¹⁸⁰ Nesta obra, Aristófanes produz um Sócrates alheio a vida e com a face de um sofista. Cf. ARISTÓFANES. As Nuvens. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. In: *Sócrates – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

¹⁸¹ GUTHRIE, W.K.C., *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 36.

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 104.

¹⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, III, p.150.

Assim Falou Zaratustra. Gilvan Fogel resume o problema socrático identificado por Nietzsche de forma eminentemente poética:

vida, existência, sendo aquilo em que sempre já me encontro lançado ou em que sempre já me dou conta de estar jogado, é o que está para além de meu poder; aquilo contra o que nada posso. Pois bem, a dor aqui em questão é o dar-se conta assim jogado à beira desse abismo, é o parecer para si próprio assim lançado, todo indefeso, exposto, ao sabor da ameaça da vida; é como que o ranger do balanço que é o certo deste incerto. Dor fala à irrevogabilidade dessa “fraqueza”, dessa “impotência” – fala do pouco e do pobre do estar na vida, do pouco e do pobre do existir. O incontornável, o insuperável da insistência e da persistência desta sensação de deficiência, de pobre, de pouco e de fraco – é isso mesmo a dor. Ela é a iminência do sucumbir, da morte¹⁸⁴.

A ἐπιστήμη defendida por Sócrates apareceria, segundo Nietzsche, como a possibilidade de reação à impotência humana diante daquela configuração ontológica, formalizando o ideal otimista da crença socrática em “uma correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência”¹⁸⁵, mesmo com todas as reservas feitas por Platão aos problemas da fundamentação científica.¹⁸⁶ Segundo Nietzsche, o que tornava a figura de Sócrates tão marcante para o fim de uma era (pensamento originário) e o início de outra (metafísica) era o fato de possuir “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigí-lo*”¹⁸⁷.

Na verdade, o que ser percebe ao longo de todo o procedimento socrático exposto por Nietzsche, é o surgimento, subjacente ao ideal epistêmico de Sócrates, de um *ressentimento* com o modo de ser da φύσις – da vida, de fato – entendida por aquele filósofo como imperfeita, insegura e incerta, cabendo à razão humana a sua reforma, sempre atrelada a um além ou a um aquém distante do ser e na forma de um ente. Daí Nietzsche dizer que “a terra [...] é um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida”¹⁸⁸. Sócrates, que pareceria, consoante Nietzsche, fugir do trágico da vida imposto pelo destino cego preconizado pela tradição mítica, poderia

¹⁸⁴ FOGEL, Gilvan. Dostoiévski: Voluntarismo = Niilismo. In: *Revista Sofia*. Vitória, ano I, nº 0, p. 59-99, 1994.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 17, p. 108.

¹⁸⁶ Neste diálogo, Platão discute pormenorizadamente o caráter das estruturas que fundam a ciência, mostrando, com efeito, que seu alicerce não é tão inconcusso: “ciência é crença verdadeira justificada”. Cf. PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 15, p. 93.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 11, p. 107.

curiosamente ser entendido como uma espécie de “Édipo filosófico”, pois, como relembra oportunamente Daniel Herwitz, “Édipo tinha o defeito da *desmedida* (autoconfiança arrogante, um desprezo pelas incertezas do mundo)”.¹⁸⁹ Como é característico dos heróis trágicos, Sócrates, na consolidação e na radicalização de sua postura inquisidora, cruzou a linha entre o que se *pode* saber e o que se *deve* saber, sucumbindo, como Édipo, à ὕβρις originária que fundamenta o aparecimento da metafísica e explica a crítica nietzscheana à modernidade presente na *Genealogia da Moral*. Afinal, por detrás da atitude de Sócrates – e também de seus sucessores – estaria uma arrogância, uma desmedida em relação à natureza do homem e de seu lugar no todo do real. Que prerrogativa teria o homem para poder reformar e corrigir a vida? Aqui reside de forma incontestável a ὕβρις instauradora do pensamento metafísico.

Ao preconizar o domínio racional do real, a humanidade, expressa na pessoa de Sócrates, negligencia a própria essência do homem, ultrajando (ὕβριστής), dessa forma, a $\phiύσις$, o $\muέτρον$. O homem, no fundo, é $\phiύσις$ e depende de sua configuração para ser aquilo mesmo que é. Na verdade, e como defende a tese fundamental de Heidegger sobre a humanidade do homem – o *dasein*¹⁹⁰ –, o homem não pode ser princípio do real quando é, ao contrário, meio para que o próprio real se lhe presentifique.

De fato, a ὕβρις que funda o pensamento metafísico e que fará carreira na história do ocidente em formatos distintos, embora com a mesma essência, tem esta configuração que instaura a confusão do lugar do homem na sua relação com o real. Homem não é princípio, mas aquilo que Heidegger chamou de *aí* ou *clareira*¹⁹¹, lugar de aparecimento do ser. O filósofo expõe esta questão nevrálgica para o ocidente em uma já clássica passagem da sua *Carta ao Humanismo*, de 1947, fruto da reelaboração de uma epístola enviada ao amigo Jean Beaufret:

Como a réplica ec-sistente do ser, o homem é mais do que um *animal rationale* na medida em que ele é menos do que o homem que se apreende e concebe pela subjetividade. O homem não é o amo e senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Nesse “menos” o homem não perde nada. Ele ganha por chegar à verdade do ser. Ganha a pobreza essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser convocado pelo próprio ser para a guarda e proteção de sua verdade.¹⁹²

¹⁸⁹ HERWITZ, Daniel. *Estética: Conceitos – Chave em Filosofia*. Trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 20.

¹⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

¹⁹¹ Sobre a “clareira” e o “aí” do ser, Heidegger expõe ambos os conceitos em uma conhecida passagem de *Carta Sobre o Humanismo*, de 1946: “o destino se a-propria como a clareira do ser, que é, enquanto clareira. É a clareira que outorga a proximidade do ser. Nessa proximidade, na clareira do “*Da*” (lugar [aí]), mora o homem, como ec-sistente sem que ele já hoje possa experimentar e assumir esse morar. A proximidade do ser, que é o “*Da*” (lugar) do *Dasein*”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 61. Grifos do autor.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 68. Grifos do autor.

Se ele subverte esta sua essência, o que será do ser e de sua mostração? Cabe ao homem apenas cuidar – como um pastor – para que o ser surja não de si ou de qualquer outro ente, mas por *inter-médio* dele.

Entretanto, se for observada de um ponto de vista trágico, a subversão ontológica produzida por Sócrates se apresenta como a verdadeira ἄτη, ou seja, a cegueira da razão que impossibilita o “herói” trágico de ver a sua ὕβρις. Em resposta, o castigo incontornável executado pela Μοῖρα, o destino cego. O homem ocidental, no fundo, é edipiano, ou seja, um herói trágico cuja ὕβρις consiste em querer ser aquilo que não é: princípio e fundamento. Sua Μοῖρα, contudo, são os eventos subsequentes da história do ocidente que culminam em seu acabamento: o domínio da técnica, como ainda será discutido neste trabalho em momento oportuno.

Essa postura de supervalorização de si, ou seja, de vaidade, orgulho, soberba – todas possibilidades de tradução de ὕβρις – é tematizada ironicamente por Nietzsche na abertura da primeira seção da *Introdução Teorética Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra Moral*, obra póstuma de 1873:

Em qualquer canto longínquo do universo difundido no brilho de inumeráveis sistemas solares, houve certa vez uma estrela na qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais ilusório da “história universal”: mas não foi mais que um minuto. Com apenas alguns suspiros da natureza a estrela se congela, os animais logo morrem. [...] Não há nada pior nem mais insignificante na natureza que, graças a um pequenino sopro desta força de conhecer, ficar tão inflado quanto um odre; e igual a todo carregador de fretes que quer ter seu admirador, assim o homem mais soberbo, o filósofo, entende que de todas as partes os olhos do universo estão apontados com um telescópio sobre sua ação e sobre seu pensamento.¹⁹³

O estabelecimento da metafísica, ao olhar de Nietzsche, se mostra como o maior ato de ὕβρις da humanidade, uma vez que preconiza uma lenta e gradual separação entre homem e φύσις a ponto de aquele pensá-la como corrigível e, futuramente, como substituível. A subordinação da φύσις ao homem a partir da “descoberta” do poder do λόγος humano e de todas as suas propriedades epistêmicas, negligenciou o ὁμολογεῖν que os harmonizava e possibilitava não um domínio, mas um saber na forma de co-pertença co-medida entre homem e φύσις. Sem ver o λόγος da φύσις, isto é, a totalidade do real em sua integralidade – o ser –, porque muito

¹⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Livro do Filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 3^a Ed, 2001, 1, 64.

preocupado em perscrutar, em vez de compreender, restava ao homem apenas a contemplação daquilo que é epigonal e absolutamente último na ordem da realidade: o ente.

1.8. Esquecimento do ser como a *ú̄þpis* fundante da metafísica

Se Sócrates é o precursor desta verdadeira “virada” ontológica iniciada pela metafísica, Platão e Aristóteles aparecem como aqueles que a consolidam filosoficamente. Ambos defendem a *separação* em lugar da *comunhão* preconizada pelos pensadores originários. Esta nova configuração não mais escuta o *Λόγος*, não vê mais o ser, o todo, o *σοφόν* de forma integrada ao homem, isto é, de modo que este se mostre como lugar de aparecimento do ser. Tampouco considera a *co-pertinência* que os caracteriza originariamente. “Amar o saber” significava entrar no *Λόγος*, auscultá-lo, como ensinava Heráclito. A *φύσις*, de fato, precisaria daquele vivente dotado de *λόγος* para ser (presentificar-se) ao mesmo tempo em que este só se realizaria plenamente na revelação daquela¹⁹⁴. O querer filosófico, a busca desenfreada pelo conhecimento – *ὅρεξις* – precipita-o a esquecer-se do ser, isto é, do *σοφόν* na conexão do *ὅμοιογείν* ao *Λόγος*, em detrimento do ente. O acordo originário é substituído por uma investigação acerca do ente, reduzindo-se a apenas uma questão: o que é o ente, enquanto é? Segundo Heidegger,

a filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser. Aristóteles elucida isto, acrescentando uma explicação ao *τί το ὅν*, o que é o ente?, na passagem acima citada: *τοῦτο ἐστὶ τίς η οὐσία*, traduzindo: “Isto (a saber, *τί το ὅν*) significa: que é a entidade do ente?”. O ser do ente consiste na entidade. Esta, porém – a *οὐσία* –, é determinada por Platão como *ἰδέα*, por Aristóteles como *ἐνέργεια*.¹⁹⁵

Para Platão e Aristóteles, à filosofia interessa saber o que é o ente enquanto é, isto é, descobrir a “entidade”, “quididade” ou presença (*οὐσία*) dos entes. Em Platão, efetivamente, o primeiro metafísico¹⁹⁶, a noção é interpretada como *ἰδέα* e, em Aristóteles, como *ἐνέργεια*, conceitos que operarão a consolidação da separação que vai caracterizar a metafísica e seus “derivados”: ciência, religião, além da própria filosofia¹⁹⁷. A filosofia de Platão, no entanto, tem primazia

¹⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, 79.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Was ist das-die Philosophie?* In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956, p. 395.

¹⁹⁶ Heidegger defende em *A Teoria Platônica Sobre a Verdade*, de 1942, que é com Platão que se inicia a busca pela entidade em lugar da compreensão do ser como fundamento do real, uma vez que, no “Mito da Caverna”, mais especificamente no livro VII da *República*, o filósofo sugere serem as ideias o meio de acesso ao ente e não a *ἀλήθεια*. Ou seja, o real é resultado de quiddidades e não de desenvolvimento. Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Teoria Platônica da Verdade*. In: HEIDEGGER, Martin: *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ermílido Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Was ist das-die Philosophie?* In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956.

sobre a de Aristóteles, pois a noção de ἴδεα que abriga pavimentou a decisão do processo que marcará o destino do homem ocidental, incluindo, obviamente, aquela do estagirita.

Na *Introdução à Metafísica*, de 1953, Heidegger afirma que aparece, como “nome normativo e predominante do ser, a palavra ἴδεα, ἐιδος, ‘ideia’. Desde então a interpretação do ser, como ideia, domina todo o pensar ocidental, por através da história de suas transformações até os dias de hoje”¹⁹⁸. Na verdade, afirma o filósofo alemão, “o decisivo não é ter sido caracterizada a φύσις como ἴδεα, mas a ἴδεα se haver apresentado e imposto como a interpretação única e normativa do ser”¹⁹⁹. O problema do ser, ou seja, da φύσις, se desloca para a entidade do ente, instaurando o evento que Heidegger chamou de *esquecimento do ser*, constituído pela tendência instalada pela metafísica de tomar por ser o aquilo – o ente – que, ao contrário, depende daquele princípio mesmo para vir a ser. Como expõe o filósofo alemão,

o pensamento europeu-ocidental, seguindo o leitmotiv τί το ὄν, o que é o ente em seu ser, vai do ente para o ser. O pensamento ascende de um para o outro. Seguindo a questão diretriz, o pensamento ultrapassa cada vez o ente, ele o transcende na direção de seu ser não para deixar o ente para trás dele, o abandonando, mas para representar o ente graças a seu ultrapassamento, à transcendência, naquilo que é *enquanto* ente (...) A questão diretriz, de saber o que é o ente, o físico, no sentido mais vasto, esta questão ultrapassa o ente. Ultrapassar para chegar de uma coisa a outra se diz em grego μετά. Assim, o pensamento no sentido da questão τί το ὄν, o que é o ente com respeito a seu ser, se liga a ele sob o título de Metafísica²⁰⁰.

O que ocorre, na prática, é que o homem abandona o ser para extrair do ente o critério para a sua interpretação do real. A partir do estabelecimento da metafísica, o ente passa a ser a medida do ser e não vice-versa. “À medida que o próprio ser é a única medida dos entes”, afirma Heidegger, “e que o homem esquece o ser, ele se perde da medida e transborda sua medida. Na morada discrepante e desdobradora do homem, predomina a desmedida”²⁰¹. A ὕβρις metafísica nada mais é do que o esquecimento da posição do ser no homem em detrimento da tentativa de refúgio no conforto da segurança do ente, isto é, da entidade, que não é, de acordo com o filósofo alemão, o μέτρον do homem. Historicamente, e principalmente a partir de Sócrates, é o que se pode apurar no pensamento ocidental. Este fenômeno se mostra, na verdade, como

¹⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999, IV, 3, p. 200.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999, IV, 3, p. 202.

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. Aloys Becker e Gérard Granel. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1999, p. 205-206.

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Heraclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, II, §6b, p.333.

uma consequência direta do desprezo com a diferença ontológica na base dos sistemas metafísicos originários, ou seja, da noção de que ser e ente são coisas distintas e que aquele não é encontrado na entidade (quididade) deste, uma vez, que, como afirma Heidegger em *Ser e Tempo*, obra máxima do pensador, de 1927, “ser é o *transcendens* pura e simplesmente”²⁰². A ausência da diferença ontológica separa ser e ente, confundindo-os e deixando à entidade a primazia sobre o ser. Para Heidegger, a confusão enseja o *esquecimento do ser* que funda o velamento da “diferença de ente e ser [e] é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser o que é”²⁰³. A consolidação do esquecimento enquanto história, aprofunda o problema, pois expressa o não questionamento de seu fundamento ao mesmo tempo em que o desenvolve ao longo tempo, radicalizando-o em um evento ainda mais prejudicial e que, com efeito, caracteriza o mundo contemporâneo: *o esquecimento do esquecimento*.

Destarte, o esquecimento do ser – que marca a essência da história do ocidente – se configura como o princípio daquilo que Nietzsche denunciou na *Genealogia da Moral* como traço característico e fundamental do mundo moderno, ou seja, a *ú̄þρις*. Neste ponto, as filosofias de Heidegger e Nietzsche se encontram e possibilitam o desenvolvimento da tese ora desenvolvida. Se o último vê o problema como circunscrito ao mundo moderno, o primeiro mostra que é, com efeito, uma *ú̄þρις* ontológica que funda, na verdade, não apenas a modernidade, mas o mundo ocidental, desenvolvendo-se diferentemente através das eras históricas por meio da negligência originária do homem com o *όμολογεῖν* heraclítico, ou seja, com o próprio *μέτρον* humano: ser a clareira do ser. De fato, e segundo Heidegger, “todo enrijecimento do homem no seu próprio poder que se esquece do ser é *ú̄þρις*”²⁰⁴ e “que só se extingue mediante a ausculta obediente ao *λόγος*. Somente quando acontece essa escuta é que se dá o saber em sentido próprio — *τὸ σοφόν*”²⁰⁵. Não por outra razão, Heidegger interpreta o fragmento 43 de Heráclito como uma exortação ao cuidado que o homem deve ter com a sua medida, isto é, com o fato de ter de preservar a ligação que ele mantém com o real por meio de sua própria constituição ontológica, evitando, de qualquer forma, a desmedida: “se o homem deve poder atentar ao ser e ouvir o *λόγος*, ele deve, primeiramente, apagar constantemente a

²⁰² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §7C, p. 129.

²⁰³ HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. Trad. Ermílido Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 60.

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, III, §7b, p. 365.

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, Suplemento, p. 395.

desmedida e as suas labaredas (Sobre, *trans*, para além da medida, se diz em grego ὑπέρ. Daí ὕβρις.)”²⁰⁶. Afinal, e ainda segundo Heidegger,

Há tal necessidade porque o *λόγος* carece de ὄμοιογεῖν para o vigente brilhar e aparecer em sua vigência. Sem desmesura desmesurada, o ὄμοιογεῖν se adequa à mensura do *λόγος* [...]. Antes de vos ocupardes com os incêndios, seja para provocá-los ou para apagá-los, apagai, primeiro, o fogo da desmesura, que se ressente da falta de mensura e erra na medida, por ter esquecido a essência do λέγειν²⁰⁷.

Sócrates, Platão e Aristóteles, contudo, não seguiram a admoestaçāo de Heráclito. A ruptura com o ὄμοιογεῖν, ou seja, com o lugar do homem na φύσις por meio do *esquecimento* da essência do λέγειν em função da ὅρεξις erótica, é, de fato, a ὕβρις que instaura a metafísica e o mundo ocidental. O esquecimento do λέγειν por meio da *vontade* de conhecer se constitui como o próprio esquecimento do ser, isto é, do fato de que o λέγειν entra em conexāo com o λόγος da φύσις, estabelecendo a ponte entre homem e real que possibilitará a compreensāo da existēncia na forma da ἀλήθεια, o mostrar-se do ente a partir do ser que se manifesta no homem. Nietzsche dirá, de uma forma mais contundente, que essa estruturação é o resultado de uma hostilidade à vida²⁰⁸, cuja estrutura se dá por meio de um originário medo²⁰⁹ do modo de ser da existēncia. De fato, os argumentos de Heidegger e Nietzsche se encontram²¹⁰ nesse ponto e podem ser organizados da seguinte forma: ὕβρις = metafísica = esquecimento do ser = hostilidade à vida.

Entretanto, a busca pela entidade do ente como fundamento do real nas especulações de Platão e de Aristóteles só foi possível a partir de condições muito específicas. Na base do ressentimento socrático encontra-se a constatação metafísica da dificuldade, senão a impossibilidade, de controle da vida. Este obstáculo, por sua vez, reside no caráter mutável e imprevisível da existēncia, gerando a insegurança e a incerteza que tanto perturbavam os filósofos. Como fundamento destes caracteres, o *devir*. Platão e Aristóteles ergueram suas filosofias apoiando-se em uma forte crítica ao vir-a-ser, uma vez que este impossibilitava o

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, III, §8b, p. 392.

²⁰⁷ HEIDEGGER, Martin Logos (Heráclito, Fragmento 50). In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 199-200.

²⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 5, p. 19.

²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, IV, p. 287.

²¹⁰ Obviamente, a posição de Heidegger sobre Nietzsche como último metafísico e da vontade de poder ainda como noção circunscrita à tradição que esquece o ser em função do ente, fica em suspenso aqui, uma vez que, a despeito da crítica do autor de *Ser e Tempo*, Nietzsche, dentro ou fora da metafísica, também detectou o problema. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol I e II*. Trans. Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper Collins, 1991.

controle e a segurança supostamente proporcionados pela ἐπιστήμη. Afinal, a τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ é ela mesma uma postura de distanciamento e desprezo (μετὰ) do físico (φύσις), isto é, de tudo aquilo que é mutável e perecível. Nietzsche afirma ironicamente em *Além do Bem e do Mal – Prelúdio para uma Filosofia do Futuro*, de 1886, que os metafísicos acreditavam que as coisas mais elevadas

devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si”²¹¹.

O saber, para o metafísico, só é possível a partir da fixação de realidades eternas e imutáveis que “congelem” o real, ou seja, que permitam a apreensão racional da οὐσία: a ἐπιστήμη. Parmênides, um pensador originário que é visto por Platão como seu precursor²¹², já defendia a exclusão do devir da busca pela verdade ao discutir os caracteres do ser em seu poema *Sobre a Natureza*: “Resta-nos apenas um caminho: o ser é. Neste caminho há um grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável, jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo”²¹³. E ainda: “Nem te deixes arrastar a ela [a tese de que o ser não é] pela múltipla experiência do hábito, nem governar pelo olho sem visão pelo ouvido ensurdecedor ou pela língua; mas com a razão decide de muito controvertida tese, que te revelou minha palavra”²¹⁴. Nestas duas passagens, Parmênides lança muito provavelmente a pedra fundamental da metafísica ao negar ao físico qualquer estatuto de realidade a partir de uma crítica ao movimento, ao tempo e aos sentidos.

De fato, a tese do filósofo de Eléia fará carreira na história da filosofia ao fundamentar a maioria dos sistemas filosóficos futuros, com destaque para aqueles de Platão, Aristóteles e Descartes, além, é claro, daqueles de inspiração cristã como os de Agostinho e Tomás de Aquino. Se “pensar e ser é o mesmo”²¹⁵, o devir simplesmente não passa de um nada ou mesmo de uma indesejável fonte de erro. O “parricida” Platão resolverá as inconsistências de

²¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 2, p. 10.

²¹² O parricídio que Platão afirma realizar no *Sofista* é a prova irrefutável da continuidade que o filósofo via entre a sua filosofia e a de Parmênides. Cf. PLATÃO. Sofista. In: *Platão – Os Pensadores*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

²¹³ BORNHEIM, Gerd. (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1999, fragmento 8.

²¹⁴ BORNHEIM, Gerd. (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1999, fragmento 7.

²¹⁵ BORNHEIM, Gerd. (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1999, fragmento 3.

Parmênides em seu *Sofista* ao relativizar a crítica ao não-ser empreendida pelo pré-socrático, estabelecendo definitivamente as questões levantadas pelo “pai” quando deriva das posições parmenídicas a crença na existência de um além que fundamente o devir insondável do mundo.

Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e o mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível e em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza²¹⁶,

expõe Platão no *Timeu*. Seguindo Parmênides, o mestre de Sócrates não apenas defenderá a existência de um mundo de essências eternas e imutáveis como também iniciará um processo de desprezo do mundo físico em detrimento de outro *meta-físico*, resultando, muitas vezes, em um verdadeiro elogio da morte, como acontece, por exemplo, no *Fédon*, diálogo que trata da natureza da alma e dos últimos momentos de Sócrates. “E o que denominamos morte, não será a libertação da alma e seu apartamento do corpo?”²¹⁷, questiona Sócrates, para, em seguida, responder de forma interrogativa:

E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a consegui-la não são os que se dedicam verdadeiramente à filosofia?, e não consiste toda a atividade dos filósofos à libertação da alma e na sua separação do corpo?²¹⁸

Platão, com efeito, apresenta a filosofia como o ascetismo do conhecimento, aquele que preconiza o menosprezo do corpo e de seus apetites e paixões para, no *post morten*, encontrar, por meio da alma, a divina sabedoria. A vida, dessa forma, seria uma expiação, espécie de castigo do qual a alma deveria se redimir se quisesse viver para além do mundo físico, ou seja, no “invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando [...] a viver o resto do tempo na companhia dos deuses”²¹⁹. A dificuldade de compreensão e de controle do modo de ser do mundo – o ser como φύσις – levará a filosofia a abandoná-lo em função de construções ideais – a entidade do ente – manipuladas racionalmente que o determinem e possibilitem o desejado controle. Platão, como já exposto, encontrará nas ideias a possibilidade dessa determinação. No aforismo “Sócrates Moribundo”, da *Gaia Ciência*, Nietzsche interpreta as últimas palavras de Sócrates como a confirmação desta tendência

²¹⁶ PLATÃO. *Timeu*, *Críticas*, *O Segundo Alcibiádes*, *Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001, VI, 30d, p. 67.

²¹⁷ PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002, XII, 67d, p. 263.

²¹⁸ PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002, XII, 67d, p. 263.

²¹⁹ PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002, XXIX, 81a, p. 285.

metafísica: a “última palavra [de Sócrates] quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: ‘Oh, Críton, *a vida é uma doença*. [...] Sócrates, Sócrates *sofreu da vida*. E ainda vingou-se disso com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas!”²²⁰. Sócrates, ou seja, Platão, desprezava o mundo físico porque não podia controlá-lo e, para isso, precisou “se vingar” criando algo novo, a *ἰδέα*, a correção do físico por meio do metafísico. Daí Nietzsche afirmar, no *Ecce Homo*, e ao comentar o problema que subjaz a *O Nascimento da Tragédia*, que o dizer “sim à realidade é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a *fuga* diante da realidade – o ideal... Não estão livres para conhecer: os *décadents nécessitam* da mentira – ela é uma das suas condições de sobrevivência²²¹.

Aristóteles seguirá os passos do mestre sem, contudo, defender a existência de outro mundo. A substância não se dá além, mas nos próprios entes, embora sua estrutura esteja em outro plano e igualmente separada do físico. O estagirita não modifica o cenário metafísico instituído por Platão. Assim como este, o interesse de Aristóteles, segundo Heidegger, se pauta pelo ente, isto é, pela entidade em vez do ser. O que, no entanto, torna o estagirita decisivo para a história da metafísica e, por extensão, do ocidente, é a consequência das interpretações que identificavam a *πρώτη φιλοσοφία* – ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios, ou seja, a do *ente enquanto ente* – com a sua *θεολογία*. Afinal, no primeiro livro do conjunto de escritos de Aristóteles organizados sob o nome de *Metafísica*, a filosofia é apresentada como uma ciência que tem “por objeto as primeiras causas e os princípios dos seres”²²². Um pouco mais adiante, o estagirita afirma, que “é mais que humana a posse da filosofia”²²³, pois “só na filosofia se pode encontrar este duplo caráter: Deus parece ser uma causa de todas as coisas e um princípio e uma tal ciência Deus só ou pelo menos Deus principalmente pode possuí-la”²²⁴. Fica estabelecida assim, uma ambiguidade acerca da filosofia, que marcará a própria história do pensamento ocidental. Ainda mais se se leva em conta a forma pela qual os escritos de Aristóteles foram organizados ao longo da idade média. Segundo Pierre Aubenque, a ambiguidade levou comentadores a assimilar

o ser enquanto ser ao ser divino, o *ens comum* ao *ens summum*. Dessa identificação nascerá uma vulgata metafísica segundo a qual Deus dá o ser aos entes em virtude de sua própria essência e na proporção da respectiva essência

²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, Livro IV, 340, p. 230.

²²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – Como Alguém se Torna o Que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, O Nascimento da Tragédia, 2, p.63.

²²² ARISTOTE. *Métaphysique*. Tomo 1. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1991, A, 1, 981 b 25s.

²²³ ARISTOTE. *Métaphysique*. Tomo 1. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1991, A, 1, 982 b 25s.

²²⁴ ARISTOTE. *Métaphysique*. Tomo 1. Trad. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1991, A, 1, 983 a 5s.

dos diferentes entes. Arremata-se, assim, a unidade da teologia e da ontologia numa ontoteologia²²⁵.

O termo onto-teo-logia, não obstante, remete a *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, texto de Heidegger de 1957, que reproduz a análise reelaborada do encerramento do seminário de inverno de 1956/57 sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel ministrada pelo filósofo em Freiburg. Para Heidegger, “na unidade do ente enquanto tal em geral e supremo repousa a constituição da essência da metafísica”²²⁶. O pensamento metafísico é a articulação entre os caracteres do ente e de seu fundamento último: a entidade. Daí a importância de Aristóteles para seu estabelecimento historial. Se Platão e Parmênides lançaram as bases, coube ao estagirita a consumação máxima daquela configuração histórica que fundará a ponte entre antiguidade e modernidade.

Heidegger entende, entretanto, que a promoção da confusão entre as duas concepções de πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles se dá a partir da *de-cisão* do esquecimento da diferença ontológica expresso no duplo uso da noção de λόγος pela tradição metafísica. O λόγος se mostra como o instrumento que permite a uma só vez a universalização, ou seja, a generalização e a fundamentação causante: “de um lado é o uno unificante no sentido do primeiro, em toda parte e assim é o mais geral e ao mesmo tempo o uno unificante no sentido do supremo (Zeus)”²²⁷. Essa literal ambiguidade lógica possibilita a entrada de Deus no horizonte da metafísica, pois, enquanto o ser fundamenta o ente em geral, o ente supremo – Deus – fundamenta o ser: “na medida em que ser acontece como fenômeno como ser do ente, como diferença, como de-cisão, perdura a separação e a união do fundar e do fundamentar: o ser funda o ente, este enquanto o mais ente [supremo], fundamenta o ser”²²⁸. O λόγος como o que unifica fundando possibilita a introdução de um ente-causa, aquele que inicia a cadeia e a dispõe logicamente.

A partir de Aristóteles, todo o projeto socrático de supressão do físico – do que vive, é imprevisível e incontrolável – em nome de realidades ideais manipuláveis racionalmente chega à plenitude. A identificação metafísica entre o mais geral e o supremo escreverá a história do ocidente em quatro longos capítulos, baseados na ênfase de sua perspectiva epistemológica:

²²⁵ AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 33.

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, 67.

²²⁷ HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, 73.

²²⁸ HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, 73.

filosofia (antiguidade), religião (idade média) e ciência (modernidade) e técnica (contemporaneidade).

1.9. Vontade: o fundamento da ūþρις metafísica

A investigação precedente mostrou que o ressentimento motivou o pensamento grego a abandonar o acordo originário com o ser para encontrar-se com a certeza e a segurança da entidade do ente, promovendo, desta forma, a instalação da ūþρις que suscitou o esquecimento de seu princípio e de sua própria condição de possibilidade enquanto estrutura transcendente. A τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ é, em última análise, um ultraje, uma desmedida – uma ūþρις – com a φύσις, o μέτρον do real, uma vez que preconiza como princípio o que é, na verdade, principiado, invertendo o sentido da realidade. Como o transcendido por superar o transcendente? O que a metafísica *quer* é *querer* o impossível. Esta constatação, entretanto, esconde um elemento que, até o momento, foi apenas mencionado, embora não tenha sido problematizado suficientemente por esta pesquisa. Nietzsche, na seção final da *Genealogia da Moral*, dá uma pista do cimento que possibilita a ponte entre o ressentimento e a efetivação da ūþρις como estopim da metafísica:

ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida²²⁹.

Nietzsche vê por detrás da instalação da metafísica clássica e de sua futura apropriação histórica, uma *vontade*, um *querer* que se subtrai à vida em função da certeza e da segurança de um mundo manipulável, uma vez que os metafísicos prefeririam um “nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer”²³⁰. O filósofo, como já exposto, identifica essa vontade à postura de Sócrates, que se consolida com Aristóteles e toda a herança parmenídico-platônica. Esse querer, que, de acordo com Nietzsche não passa de “uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida”²³¹, “é e continua sendo uma *vontade!*”²³², uma vez que “o homem preferirá *querer o nada a nada querer*.²³³” A *vontade de nada* é a vontade de controle, de certeza

²²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 28, p.149.

²³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal — Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 1, 10, p.16.

²³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 28, p.149.

²³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 28, p.149.

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 28, p.149.

e segurança socrática fundada a partir das idealizações, que, no fundo, nada são em relação à vida e que alicerçarão, com efeito, o pensamento metafísico e seu desprezo pela vida.

O pensamento de Heidegger converge para esta posição nietzschena e corrobora a tese de que a vontade é o motor efetivo do pensamento metafísico. Afinal, Heidegger pondera que a *ὕβρις* que proporciona a quebra do acordo originário entre homem e *φύσις* via *όμολογεῖν*, instaurando a metafísica, se dá por um ato da vontade – do Eros – que promoverá a *ὄρεξις* pela sabedoria e, com ela, a substituição do ser pela entidade na ordem de compreensão do real. Para Heidegger, a vontade, de fato, se evidencia no “tremeluzir inquieto da *ὕβρις* irrequieta, [com] o olhar e o comportamento do homem para lá e para cá, desfazendo o recolhimento, alimentando a dispersão pela qual ele se perde de seus confins”²³⁴. Enquanto o *όμολογεῖν* imperava, havia compreensão e ausculta. A vontade, ao contrário, não aquiesce, pois está sempre insatisfeita à procura da realização de si mesma e de seu querer, ontologicamente infinito. Esta noção será ampliada por Heidegger como “vontade de vontade” (ou de querer) nos textos pós-viragem e de crítica à noção de “vontade de poder” de Nietzsche²³⁵, apresentando-se como o princípio que moverá a metafísica moderna:

Quanto mais voluntariosa a vontade, mais decididamente ela quer. Isso porque todo querer é um querer a si enquanto vontade de vontade. Esta impele, porém, o avanço no sentido da vontade contrária (de onde provém o “contra”?), e isso na configuração em que, por toda parte, a vontade de vontade tem sempre a vontade do mesmo – ela quer sempre querer. E nesse mesmo (querer) ocupa a vontade até nas oposições mais extremas a toda ocupação, oposições, que, na verdade, não são oposições, mas somente pretextos com os quais o querer do mesmo se protege. Tão logo a vontade da vontade se ocupa do que aparece como refratário à vontade, ela quer o querer na exclusividade incondicional de querer a si mesmo. Completa-se, assim, o esquecimento do ser e a vontade da vontade se cega na vontade incondicional de ser cega.²³⁶

A vontade de vontade é a realização moderna do Eros que proporcionou o aparecimento da metafísica. Seu objetivo, como ainda será discutido oportunamente, é o domínio e o controle do real por meio da *ratio*. Afinal, não foi outra coisa que ela fez ao conduzir o homem na antiguidade para a *ὕβρις* do ser aquilo que não é. Impotente e frustrada diante do ser, ela teve de criar um mundo além dele – composto por entidades – para que pudesse dominar e se assegurar de seu poder. Por este motivo, Nietzsche entende a filosofia – a metafísica – como

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Heraclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, II, §6b, p.334.

²³⁵ Principalmente os dois tomos de *Nietzsche*, publicados em 1961, mas oriundos de cursos da década de 40, e *A Superação da Metafísica*, de 1951, cuja elaboração remonta ao período entre 1936 e 1946.

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Heraclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, III, §8b, p. 392.

algo que “sempre cria o mundo à sua imagem, [que] não consegue evita-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima*”²³⁷.

A ὕβρις , denunciada por Nietzsche como ser do homem moderno e identificada por Heidegger como fundamento da metafísica, é ela mesma a realização e o predomínio da vontade no exceder-se para além do limite do homem, isto é, a partir da cegueira do querer quanto à medida que caracteriza a humanidade do humano, ou seja, ser dotado de $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$, e ao fato de dever – necessariamente – co-ligar-se à $\phi\circ\sigma\circ\varsigma$ por meio de um $\circ\mu\circ\lambda\circ\gamma\circ\epsilon\circ\nu$ com o $\Lambda\circ\gamma\circ\sigma$, o Μέτρον em sentido radical. A equação, agora, se amplia e se resolve de forma definitiva a partir da estruturação da história do ser: $\text{ὕβρις} = \text{vontade} = \text{metafísica} = \text{esquecimento do ser} = \text{hostilidade à vida}$.

Dessa forma, a $\text{\textit{\text{o}\rho\epsilon\xi\varsigma}}$ pelo saber, o Eros – a vontade propriamente dita – por perscrutação e controle do real iniciada com Sócrates e desenvolvida por Platão e Aristóteles, se apresenta como o elemento que consuma o ressentimento com o modo de ser da vida materializada com a metafísica ao fomentar a ὕβρις promovedora do esquecimento do ser em favor do ente, princípio formador da história do ocidente. Resta investigar, no entanto, como a ὕβρις metafísica se desenvolve por meio da escalada histórica de seu fundamento – a vontade – ao longo do desenrolar de seus capítulos subsequentes, isto é, idade média, modernidade e contemporaneidade.

²³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 1, 9, p.15.

CAPÍTULO 2

VONTADE DE VONTADE COMO CONSOLIDAÇÃO DA HYBRIS METAFÍSICA E A SUPERVENIÊNCIA DA TÉCNICA ENQUANTO AMEAÇA E POSSIBILIDADE DE UM NOVO INÍCIO

O que mais devemos prevenir é o crescimento dessa erva daninha que se chama presunção, que arruina toda boa colheita dentro de nós. (Nietzsche em “Humano, Demasiado Humano”, aforismo 373).

2.1. Apresentação

A investigação conduzida até o momento se deparou com a descoberta do fato de que a metafísica se constitui como uma $\tilde{\nu}\beta\rho\varsigma$ motivada pelo ressentimento da vontade com o modo de ser finito e imprevisível da vida por meio do obscurecimento do ser, ou seja, do $\mu\acute{e}t\rho o v$ do real, em função da perscrutação epistêmica da entidade como forma de controle seguro e confortável da realidade. A partir desta constatação, os esforços da pesquisa se voltam para a análise historial dos resultados conquistados até aqui, a saber, da forma pela qual a vontade enquanto princípio formador da metafísica se desenvolve ao longo da história do ocidente, abarcando seus momentos mais importantes e que evidenciam a escalada da $\tilde{\nu}\beta\rho\varsigma$ metafísica na formação e no estabelecimento do homem ocidental. A tarefa em questão extrairá da noção de história do ser de Heidegger a metodologia para a evidenciação do caráter historial da metafísica, visando a encontrar nos passos subsequentes – idade média, modernidade e contemporaneidade – o modo pelo qual a vontade se determina e se realiza como esquecimento do ser.

A análise se inicia na transição da antiguidade tardia para o mundo medieval a partir da incorporação da cultura grega por Roma e o processamento do legado helênico pela tradição império-sacerdotal romana e cristã. Em seguida, e de posse do instrumental medieval resultante do cruzamento entre a tradição grega e o cristianismo, a investigação se volta para a discussão dos fundamentos medievais que levaram ao surgimento do mundo moderno. O primeiro questionamento se dá no próprio interior da religião por meio do exame da pretensa autonomia dada ao homem por Deus no livro do *Gênesis* e como, em consequência, o desenvolvimento da *ratio* – via matemática – impulsiona o alcance da física e o florescimento, já na modernidade, da ideia de sujeito, com a filosofia de Descartes. Em seguida, a investigação procederá a uma análise da formação do *cogito* cartesiano e de sua relação com a noção de verdade oriunda da *ratio* em confronto com aquela conhecida por $\alpha\lambda\acute{e}\theta\epsilon\iota\alpha$, e como seu surgimento representa o ápice do projeto metafísico de domínio da vontade, uma vez que, por meio da eliminação da transcendência, isto é, de Deus, ainda que fosse um princípio metafisicamente artificial, o homem se instala no centro do ente como princípio do real. Este cenário, que expressa a chegada e a instalação do niilismo, é apresentando como o momento de auto-evidenciação da vontade em seu querer-se a si mesma e de seu ressentimento contra a vida. Por fim, a investigação reúne subsídios para demonstrar que a radicalização do niilismo e do aprofundamento do esquecimento do ser em proveito do ente desemboca no predomínio da técnica e na instauração de uma lógica que, em si, impõe uma escolha ao homem contemporâneo a partir de sua própria

realização: aniquilar-se ontologicamente ao se tornar, por meio da técnica, um ente unidimensional ou entrever nela a proveniência grega que abre a possibilidade um novo início que se ligue àquele dos pré-socráticos e “salve”, dessa forma, a sua essência.

2.2. Recepção do pensamento metafísico por Roma e o contato com o cristianismo

No ano 146 a.C. o mundo grego foi dominado por Roma e o pensamento metafísico clássico, por extensão, incorporado à latinidade. O acontecimento fez com que os conceitos metafísicos se fundissem à lógica imperialista romana e traísse não apenas as motivações originais do pensamento grego, mas, ainda, enquanto transposição para outra rede de signos, suscitasse uma mudança nos objetivos originários das especulações helênicas. Segundo Heidegger, “o decisivo é que a latinização ocorre como uma *transformação da essência da verdade e do ser* no interior do domínio da história greco-romana”²³⁸, possibilitando, no futuro, o aparecimento do pensamento moderno e de uma nova interpretação da antiguidade baseada na própria modernidade. De fato, como demonstra Heidegger,

o processo de tradução do grego para o “romano” não é algo trivial e inofensivo. Assinala, ao invés, a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a essencialização originária da filosofia grega. A tradução latina se tornou, então, normativa para o cristianismo e a idade medida cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da idade média, criou as ideias e termos correntes, com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental²³⁹.

A tradução, a propósito, não fez do legado grego algo exatamente novo, mas antes uma modificação do original, ora preservando e reelaborando alguns caracteres, ora eliminando e negligenciando outros. Entre os primeiros, se abrigou a *ὕβρις* que fundou a metafísica por meio do Eros. A vontade de domínio do real e seu consequente esquecimento do ser por meio do desenvolvimento de uma *ἐπιστήμη* asseguradora se consolidou, no fim da antiguidade e no início da idade média, como uma vontade de conquista e subjugação na figura da noção romana de *imperium*, ou seja, de “comando no sentido do mandamento”, de acordo com Heidegger. “O comando, assim entendido, é a razão essencial da dominação, não apenas sua consequência, e, decerto, não simplesmente um modo de exercitar sua dominação”²⁴⁰. De fato, a vontade socrática que fundou o pensamento metafísico encontrou neste terreno solo fértil para se enraizar de forma ainda mais ampla e profunda. Segundo Heidegger, “é o comportamento

²³⁸ Heidegger entende a transformação da essência da verdade (do ser) como a essência da história, uma vez que esta se realiza no fluxo do desocultamento do ser – verdade – pelo homem ao longo do tempo. A latinização do pensamento grego é um dos momentos mais importantes dessa história. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §3b, p. 69.

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999, I, p. 45.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §3b, p. 66.

fundamental dos romanos de governar os entes pela ordem do *imperium*²⁴¹, ou seja, de dominar subjugando. Afinal, “*imperium* diz *im-parare*, estabelecer, fazer arranjos, *praecipere*, ocupar algo de antemão e, através dessa ocupação, ter o comando sobre isso, e, assim, ter o ocupado como território”²⁴².

Sob a influência do *imperium*, a metafísica deu vazão à sua vocação de comando do real a partir da fabricação de uma realidade ideal que o subjugasse, supervalorizando a entidade do ente como forma de consolo para o homem diante dos caracteres presumivelmente imponderáveis e sem sentido da mera compreensão do ser em sua essencialização. Não é por outra razão que a transição romana para o território do pensamento cristão, que dominará o ocidente medieval, foi possível. Afinal, o Deus judaico-cristão é ele mesmo uma divindade de comando, ou seja, que preconiza um estrutural “tu deves” a seus comandados do mesmo modo que já procediam os deuses romanos: “Nenhum deus dos gregos é um deus comandante, mas um deus que dá sinais, acena. Os deuses romanos, ao contrário, são designados pela palavra latina “*numen*”, que significa “ordem”, “vontade” e tem um caráter de comando”²⁴³.

A tendência imperial romana, de fato, facilitará o crescimento e a penetração de uma então pequena seita judaica que pregava a palavra de um homem que mudaria o ocidente no seio do império romano: Jesus Cristo. Etienne Gilson, na introdução da monumental *A Filosofia na Idade Média*, reforça esta posição ao comparar os fundamentos das religiões grega e cristã: “a religião se dirige ao homem e lhe fala de seu destino, seja para que ele se submeta a ele, como no caso da religião grega, seja para que o faça, como no caso da religião cristã”²⁴⁴. Dessa forma, enquanto o homem grego se determinava pela obediência ao transcendente, o romano, sob o signo do *imperium*, tendia à liberdade do comando e da ordem, ou seja, do imperialismo e da conquista, que encontrará no cristianismo, uma doutrina da liberdade, o terreno ideal para a sua radicalização. A ordem, a vontade do *imperium* é, com efeito, o motor da possibilidade de abertura a uma religiosidade que se entende como uma “metafísica da liberdade divina”²⁴⁵ em contraste com uma da necessidade como aquela que nasceu e morreu na Grécia.

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis /Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2008, §3b, p. 72.

²⁴² HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis /Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2008, §3b, p. 72.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis /Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2008, §3b, p. 66.

²⁴⁴ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XVI.

²⁴⁵ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XVI.

O cristianismo, a propósito, será a responsável pela dilatação do domínio do *imperium* romano. Até então perseguidos, os cristãos se tornaram maioria em Roma. Preocupado em manter seu poder, o imperador Constantino, no século IV a. C, resolveu reconhecer o cristianismo e permitir os cultos da religião. A manobra permitiu que o *imperium* do estado romano desse lugar ao da Igreja, ou seja, ao *sacerdotium*. Para Heidegger, “o imperial emerge aqui na forma do curial da cúria do papa romano. Sua dominação se funda igualmente no comando. O caráter de comando aqui reside na essência do dogma eclesial”²⁴⁶. O império se torna Igreja, monopólio institucional da fé, no qual os desígnios de Deus proferidos pelo sacerdote – e não mais pelo imperador – devem ser seguidos de forma incondicional. Seus domínios, contudo, não se limitavam às já extensas fronteiras de Roma. Ao contrário. Estava aberto a quaisquer povos, uma vez que traz em si o caráter de conquista e expansão, próprios da vontade.

Nesta nova configuração sacerdotal imperialista, a discussão acerca do ser dos entes deu lugar à revelação de um Deus criador de todos eles, doravante entendidos como criaturas. A verdade, a propósito, deixa de ser ἀλήθεια, o desvelar-se do ser no ente a partir do *λόγος*, para se tornar *veritas*, o resultado da doutrina da revelação, cuja transmissão se encontrava nas *doctrinas* dos *doctores* expostas nas *summas* e guardadas pelos sacerdotes. O que, no entanto, a revelação revelava era a verdade da salvação, isto é, da salvação individual expressa na imortalidade da alma. O saber não era mais saber do ser do ente em geral, mas do ente supremo: criação, queda, redenção e juízo final. Não é outro o sentido da pregação de Paulo na *Primeira Epístola aos Coríntios*: “os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que, para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas, para aqueles que são chamados tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”²⁴⁷. Esta doutrina era a essência da *Schola*, razão pela qual os professores da lógica da salvação e da fé ficaram conhecidos como “escolásticos”.

No comando da doutrina da revelação, o sacerdote se apresenta, segundo Nietzsche, como o mais poderoso porta-voz da verdade das escrituras. Na *Genealogia da Moral* e no *Anticristo*, obras que discutem o poder sacerdotal e sua relação com a vida, o filósofo alemão defende a tese de que o sacerdote não passa de um *ressentido* à moda de Sócrates. Fraco, isto é, deficiente em seus instintos, o sacerdote despreza este mundo e afirma a existência de um

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §3b, p. 74.

²⁴⁷ PAULO. Primeira Epístola aos Coríntios. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, I CO 1, 22-25, p. 1994.

outro, ideal, perfeito, infinito, eterno e além cuja entrada dependeria da observância de critérios – a moral – instituídos pelo próprio *sacerdotium*. É da moral, ou seja, do conjunto de regras que negam a vida em função da esperança da certeza de acesso a outro mundo, que o sacerdote retira e consolida o seu poder. Sua força, com efeito, se funda na dor da incerteza da vida e no caráter anestésico e terapêutico promovido pela moral:

O sacerdote despreza, profana a natureza: é esse o preço pelo qual subsiste. A desobediência a Deus, ou seja, ao sacerdote, à “lei”, chama-se agora “pecado”; os meios para se “reconciliar com Deus” são, como era de esperar, meios que asseguram ainda mais profundamente a sujeição ao sacerdote: só o sacerdote “salva”. Examinados psicologicamente, os “pecados” tornam-se indispensáveis em toda a sociedade organizada sacerdotalmente: são os verdadeiros instrumentos do poder, o sacerdote vive do pecado, tem necessidade de que se “peque”... Princípio supremo: “Deus perdoa a todo aquele que faz penitência – ou por outras palavras: *ao que se submete*.²⁴⁸

Aqui é interessante relembrar que o fenômeno da *ὕβρις* é tido pela tradição medieval como “o pecado dos pecados”, pois, como relembra Paul Tillich, “todas as outras formas de pecado foram derivadas dela, até mesmo os pecados sensuais”²⁴⁹. E continua: “é o que pecado em sua forma total, a saber, o outro lado da descrença, do afastar-se do centro divino ao qual o ser humano pertence”. Os pecados são excessos e a *ὕβρις*, neste caso, estaria ontologicamente presa a eles. Na verdade, como afirma Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, a soberba (*superbia*) – outra tradução comum da *ὕβρις* – “é o início de todos os pecados, segundo a razão de fim. (...) Por isso, a soberba, como vício universal, não é enumerada, mas é afirmada como a rainha de todos os vícios”²⁵⁰. Nietzsche talvez veja na latinização da *ὕβρις* em *superbia* o fundamento do uso político do pecado pelos sacerdotes, pois ação semelhante já fora empreendida pela *πόλις* ao incorporar a tragédia e o discurso do *μέτρον*.²⁵¹ De fato, Nietzsche entende que é da *ὕβρις*, isto é, do pecado, que o sacerdote tira e consolida a sua força a partir da vinculação do fenômeno ao desrespeito à lógica de um mundo oposto à vida e cujas leis são instituídas e guardadas por ele. Ocorre, contudo, que a *ὕβρις* alardeada pelos sacerdotes é artificial e tem fundo moral, mantendo, sub-repticiamente, a verdadeira *ὕβρις*, ou seja, aquela movida pela vontade instigada pelo ressentimento e cujo objetivo é o controle do real.

²⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, XXVI, p. 53-54.

²⁴⁹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 345.

²⁵⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Vol IV*. Trad. Vários. São Paulo: Loyola, 2005, Questão 84, artigo 4, p. 456-457.

²⁵¹ Cf. BRANDÃO, Júnio de Souza. *Teatro Grego – Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 12.

O sacerdote é, com efeito, a “pessoa” da Igreja, isto é, da instituição que quer poder às expensas da dor do rebanho e da obrigatoriedade de adesão a uma religião – o cristianismo. Depois do *imperium*, será da Igreja católica, ou seja, do sumo sacerdote – o papa – o poder, o exercício da vontade de controle e domínio expressa na obrigação da observância dos ditames da moral. Não por coincidência será do papa, por muitos séculos, a prerrogativa política de fazer reis e conduzir guerras para expansão da religião em nome da cruz. Do ponto de vista do saber, estará também nas mãos do sumo pontífice o monopólio da produção do conhecimento. As universidades, obra da cúria, cuidarão da difusão da doutrina cristã, uma vez que o verdadeiro saber é, naquele contexto, o saber das escrituras. Consolidava-se, dessa forma, o encontro entre filosofia grega clássica e religião já esboçado séculos antes na *Metafísica* de Aristóteles. A θεολογία aristotélica, aquela que aproxima o ser do ente supremo da ciência do ente enquanto ente, encontra nesta configuração os requisitos oportunos para se desenvolver. Segundo Heidegger em *História da Filosofia – de Tomás de Aquino a Kant*, de 1927, ser será entendido como o que

é no grau supremo e na perfeição; cosmos, mundo e o movido, e ali o motor imóvel, Θεός, Θεῖον. [...] por meio do cristianismo, igualmente os conceitos de Θεός, Deus, ψυχή, homem, Κόσμος, mundo preenchidos com novo conteúdo e de acordo com as incertezas científicas da filosofia, fundidos em uma especulação filosófico-teológica²⁵².

A partir daquele momento ocorreria uma decisiva reviravolta ontológica, limitando tudo o que havia ao rígido binômio *criador-criaturas*. O efeito colateral foi a consolidação da crença no fracionamento da realidade em duas, antagônicas e com valoração distinta. Aquela ideia parmenídica materializada na obra de Platão – ou do platonismo – se realizou plenamente com o estabelecimento da lógica do *sacerdotium*. Afinal, o seu representante máximo – Paulo – é o interprete por excelência das Sagradas Escrituras e, segundo Nietzsche, o responsável pela separação onto-teo-lógica que presidirá toda a filosofia cristã, uma vez que é dela que emana a ideia corrente de Deus.

É o sacerdote, segundo Nietzsche, que opera a transição do antigo para novo testamento, isto é, da crença em um deus-amor no lugar de um colérico e vingativo, como os dos pagãos. O fundamento desta mudança é o interesse sacerdotal na forma da moral, que prega a bondade e a compaixão, degenerando no “amansamento” do homem superior – nobre – em função do medíocre, aquele da plebe, sempre em maioria. O cristianismo é, de fato, a obra de sacerdotes

²⁵² HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia – De Tomás de Aquino a Kant*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009, §1, p. 9.

ressentidos com a vida. É de responsabilidade dele o “ensombrecimento do céu acima do homem”, consequência do crescimento, apontado por Nietzsche na *Genealogia da Moral*, da

vergonha do *homem diante do homem*. O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida [...] refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho homem aprende afinal a se envergonhar de seus instintos.

O cristão é o que se distancia dos sentidos e dos prazeres da vida, afastando-se de sua natureza instintiva para se tornar o máximo espiritual possível. Neste particular, o maior sacerdote foi, com efeito, Paulo. É dele, segundo Nietzsche, a prerrogativa de desprezar o mundo e a sabedoria resultante dele em função de um além. Paulo percebeu que, com “‘mais além’ se mata a vida”²⁵³. Com o apóstolo, a moral se estrutura como a regra do viver em função da promessa, da esperança. A moral, por seu turno, é tida por Nietzsche como um conjunto de valores que aponta para algo que não existe, ou seja, para o nada. O próprio Deus, de quem brotaria a moral cristã – o “Deus aranha”, como Nietzsche gosta de classificá-lo – é ele mesmo um *flatus vocis*: “Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser a sua glorificação, e a sua eterna afirmação! [...] Deus, essa fórmula para todas as calúnias do ‘aquém’, para todas as mentiras do ‘além’!”²⁵⁴.

Deus e a moral representam, para Nietzsche, a *nadificação* da vida, pois colocam o ideal – que não existe – em seu lugar, embora carreguem consigo um rebanho de fiéis. Deus deixa de ser definitivamente aquele *dominus* pagão, vingativo e irado do antigo testamento. Assim como o homem é “amansado” em seus instintos, Deus também passa pelo mesmo processo, possibilitando a aproximação da filosofia com a religião, uma vez que os pensadores que tornam possível o contato – Sócrates e Platão –, por exemplo, criticavam a tradicional noção pagã de deus, visto então antropomorficamente, fato que acabou levando o primeiro a ser condenado a morte, como Platão narra em sua *Apologia de Sócrates*²⁵⁵. Em *O Anticristo*, Nietzsche tematiza esta conexão, que fará carreira na história da filosofia:

até os mais lívidos entre os pálidos se puderam apoderar dele [o reino de Deus], os senhores metafísicos, os albinos do pensamento. Esses tanto teceram em seu redor que, hipnotizado pelos seus movimentos, ele próprio se transformou em aranha, ele próprio em metafísico. Então, voltou a desafiar a teia do mundo para fora de si – *sub specie Spinozae* – então, transformou-se em algo cada vez mais tênue, cada vez mais pálido, fez-se “ideal”, “espírito

²⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, LVIII, p. 119.

²⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, XVIII, p. 38.

²⁵⁵ Cf. PLATÃO. *O Banquete, Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

puro”, “*absolutum*”, “coisa em si”... *A ruína de um Deus*: Deus converte-se em “coisa em si”²⁵⁶.

Consonante Gilson e Heidegger, Nietzsche percebe que a religião originalmente não é fundamentada por uma filosofia. Os sacerdotes – Paulo, a Igreja, o papa, os intermediários e “falsificadores” de Deus em geral – é que debilitam a religião para que uma filosofia pudesse dela se apossar e se compatibilizar e, assim, ter criador e criaturas sob seu controle, ainda que, para isso, tenha de distorcer seus caracteres mais fundamentais. A filosofia cristã, tida ironicamente como “um ferro de madeira e uma incompreensão”²⁵⁷ por Heidegger, e que resulta da “fusão” entre a religião de Cristo e o pensamento grego clássico, é o momento no qual o cristianismo se deixa organizar por uma lógica cujo fundo não passa de um interesse de domínio sobre o real. Objetivo este que já se configurava nas especulações originárias do período helênico clássico. A *úþρις* agora se consolida enquanto estabelecimento de certeza epistêmica contra a imprevisibilidade da vida por meio de uma presumível segurança divina, fundada na firmeza e na perenidade do além-mundo eterno e imutável e na garantia expressa pela moral da eliminação do sofrimento gerado a partir de um mundo incerto e finito:

para poder dizer não a tudo o que representa o movimento *ascendente* da vida sobre a terra, o crescimento, o poder, a beleza, a auto-afirmação, era necessário que o instinto de *ressentiment* convertido em gênio fabricasse para si próprio um outro mundo, onde essa afirmação da vida fosse considerada um mal, o reprovável por si.²⁵⁸

O plano platônico-aristotélico de perscrutação do ente em lugar da compreensão do ser é apropriado pela filosofia cristã ao identificar a entidade – *ἰδέα* e *ἐνέργεια* com Deus para desprezar o mundo físico, como, contudo, já haviam feito aqueles filósofos ao menosprezar a *φύσις* em nome da entidade. Heidegger, na *Teoria Platônica da Verdade*, de 1942, argumenta que a identidade entre Deus e entidade foi possível

porque essa “ideia” é deste modo a causa de tudo, ela também é a ideia que se chama o “bem”. Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente como *τὸ θεῖον*, o divino. Desde a interpretação do ser como *ἰδέα*, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica. Teologia significa aqui interpretar a “causa” do ente como

²⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, XVII, p. 37.

²⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999, I, p. 38.

²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, XXIV, p. 48.

Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente.²⁵⁹

Se Heidegger entende o deslocamento do fundamento do real do ser para o ente por obra de uma ὄρεξις pelo saber em nome de um ressentimento com a vida enquanto ὕβρις em lugar de um compreender articulado com a φύσις, μέτρον do homem, Nietzsche vê nesse processo a consolidação do ressentimento socrático de impotência diante do mundo. A ἐπιστήμη, como demonstrado anteriormente, é a materialização do desejo – da vontade – socrática de domínio do real. A dor de Sócrates é não poder conhecer e, por isso, não poder dominar. Essa prática, contudo, só seria possível a partir do estabelecimento de entidades e da crença em seu poder fundacional do real. Com a idade média e a incorporação do pensamento grego antigo por romanos e cristãos, esse ressentimento se repagina a partir da identificação da entidade com Deus e da mesma vontade de domínio do real, o motor da ὕβρις, na figura do sacerdote e da igreja cristã como um todo. O desejo de poder sacerdotal, com efeito, se alia ao medo do horror do dionisíaco nietzscheano para dar à ὕβρις metafísica um novo status e que amplificará sua força na formação da história do ocidente. “O medo da dor”, diz Nietzsche, “ainda que da dor infinitamente pequena, não pode acabar de outro modo que não seja numa *religião do amor*”²⁶⁰. Afinal, “o temor é aqui novamente o pai da moral”²⁶¹, uma vez que o sofrimento com o sentido da vida é o motor de dominação moral imposta pelos sacerdotes.

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. A Teoria Platônica da Verdade. In: HEIDEGGER, Martin: *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 247.

²⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, XXX, p. 59.

²⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 5, 201 p. 100.

2.3. O estabelecimento de um novo princípio e a transição metafísica da idade média para a modernidade

O mundo medieval começa a se modificar ainda no século XII, quando tem lugar uma revolução intelectual nos domínios da Igreja. Se antes do ano mil seria difícil vislumbrar a produção de conceitos físicos e científicos de ordem cosmológica, uma vez que esta seria concebida como mero vestígio de Deus pela conceituação oriunda da patrística cristã, o século XII, contudo, se apresenta como o início de uma nova postura do homem em relação ao mundo. Inúmeras inovações técnicas e o desenvolvimento das cidades criariam um ambiente distinto daquele observado até o momento e propiciariam o início de uma lenta, mas efetiva reviravolta. Antonio Marchionni argumenta que, no período, “a cidade ferve de ideias, obras, organizações e instituições. Isto impulsiona o homem medieval a uma nova estima de suas capacidades, substituindo o medo da natureza misteriosa e hostil com o domínio sobre aquela natureza”²⁶². Esta nova postura enseja leituras de realidade até então impensáveis para o homem medieval. No campo filosófico, a fuga e o desprezo do mundo começam a dar lugar à estima e ao interesse estimulados por obras como a *Hierarquia*, de Pseudo-Dionísio, que defendia uma sinergia criativa entre homem e Deus. Na física, e como resultado do degelo dos ditames patrísticos cosmológicos, já seria possível perceber uma mentalidade mais empírica em detrimento daquela exclusivamente especulativa que dominava até então. O surgimento da cultura livresca solidifica e consolida as profundas mudanças no interior do medievo ao possibilitar o aparecimento de uma tradição acadêmica e, por extensão, suscitar a criação das universidades, que potencializariam, nos próximos séculos, as mudanças em curso. Para Marchionni, “a novidade do século XII é sintetizada por Bruno Nardi nestes termos: a uma física lida em chave teológica se junta uma física lida em chave filosófico-científica”²⁶³. Em outras palavras, o mundo espiritual do *sacerdotium* começava a dar lugar ao da observação e da experimentação das pesquisas físico-filosóficas.

O cenário se consolida no efervescente século seguinte, a partir do surgimento das universidades, resultado de um fortalecimento das chamadas escolas urbanas. Segundo Henrique de Lima Vaz, “O ano de 1200, que inaugura o século XIII, pode ser considerado o ano de seu nascimento [das universidades]: toda a vida intelectual do século se desenrolará sob

²⁶² MARCHIONNI, Antonio. Introdução. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálico – Da Arte de Ler*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 20.

²⁶³ MARCHIONNI, Antonio. Introdução. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálico – Da Arte de Ler*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 21.

o signo da universidade prestigiosa e ilustre, que abrigará no seu seio os maiores mestres”²⁶⁴. O século XIII é, contudo, tido como ao mesmo tempo apogeu e declínio da civilização medieval, cujos últimos frutos farão florescer, no futuro, as bases formadoras do mundo moderno. E, nesse ambiente, as universidades terão papel preponderante, principalmente no que diz respeito ao incremento científico trazido por elas. Vaz relembra que o século XIII

conhece um extraordinário enriquecimento com o afluxo poderoso da ciência greco-árabe. O saber universitário alcança um alto nível de perfeição formal no uso dos instrumentos lógicos, vê a ciência experimental dar seus primeiros passos, reformula as bases da educação acadêmica, integrando as tradicionais artes liberais no corpo didático da filosofia, cuja descoberta como saber autônomo constitui, sem dúvida, o mais importante acontecimento intelectual da época.²⁶⁵

A ciência vai, de fato, se desenvolver fortemente por meio do embate universitário entre o aristotelismo, que chegava a Paris no século XIII e cujo corpus estará integralmente traduzido na segunda metade daquele período, e a reação do platonismo somada ao desenvolvimento da matemática, acontecimentos que criariam as condições para o surgimento da ciência moderna na figura da física de Galileu, como expõe Willis B. Glover²⁶⁶.

A física foi, com efeito, o motor da revolução intelectual que ensejará, no século XVII, a instauração efetiva da modernidade. Descartes e Galileu, os pensadores que lançaram as bases daquela era histórica, foram os responsáveis por uma nova forma de apreensão da natureza, cujo fundamento já não se encontrava mais em Deus, mas na matemática, isto é, na *ratio*. Foi de Galileu a prerrogativa de preterir a especulação e a aceitação da autoridade de Aristóteles no que dizia respeito à física medieval à introdução de um método científico que preconizava a experimentação e a observação dos fenômenos naturais. Também pela primeira vez na história, o poder e a certeza clericais se viram seriamente contestados, mesmo que Galileu fosse forçado a se retratar futuramente de suas teses. O fundamento da argumentação galilaica, a propósito, partia de uma nova perspectiva de entendimento do uso da razão, devidamente afastada da fé medieval. Em *O Ensaiador*, de 1623, Galileu afirma que

a filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele

²⁶⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V – Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 22.

²⁶⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII – Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 32-33.

²⁶⁶ GLOVER, Willis B. *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History*. Macon: Mercer University Press, 1984, p. 87-90.

está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto.²⁶⁷

O pensamento de Galileu expresso no texto inicia o lento processo de enfraquecimento da Igreja na idade média. Segundo o pensador de Pisa, e diferente do que era defendido até então, para se conhecer o universo não seria mais necessário partir das Sagradas Escrituras ou mesmo seguir os ensinamentos de um Aristóteles cristianizado. Bastava, ao contrário, observar o fato de que a natureza ter uma linguagem específica, cuja chave está no próprio homem: a matemática operada pela *ratio*. Era, no entanto, prerrogativa da razão, ao se pautar pelas realidades ideais daquele saber, a compreensão do universo. A física da contemplação dava lugar a uma física matemática, baseada em mecânica. Entrava em curso, a *matematização do mundo* que fundamentará definitivamente a física futura e possibilitará o progressivo enfraquecimento de Deus como fonte da realidade. A nova maneira de ver o mundo fez com que Galileu pavimentasse o caminho para o aparecimento do pensamento de Descartes e da efetiva instauração da modernidade no século XVII. Husserl, crítico do legado galilaico, defende este cenário em *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*, de 1936:

não é espantoso que encontremos já em Descartes a ideia de uma matemática universal. Naturalmente, o peso dos primeiros sucessos teóricos e práticos ganhos desde o início por Galileu se comportaram também nesse sentido. É porque o mundo e a filosofia, recebem, correlativamente, uma perspectiva totalmente nova. O mundo deve ser em si um mundo racional, no novo sentido da racionalidade emprestado pela matemática e à sua natureza matematizada, e em correlação à filosofia, a ciência universal do mundo, deveria ser edificada, enquanto teoria racional unificada, *more geometrico*.²⁶⁸

A matematização do mundo empreendida por Galileu foi continuada por Descartes no plano ontológico e teve papel primordial no desenvolvimento da obra do filósofo francês. Enquanto o italiano usava a matemática para compreender o mundo físico, Descartes dá um passo à frente ao promovê-la a um status eminentemente metafísico. É também possível ver o pensamento de Galileu por esta perspectiva, mas fica claro que seu interesse era, de fato, físico.

O uso da matemática por Descartes não visava apenas à explicação física dos fenômenos, mas à crença na certeza e na segurança que aquela ciência proporcionaria ao conhecimento, tido, para ele, como dubitável no horizonte do pensamento aristotélico-tomásico

²⁶⁷ GALILEI, Galileu. O Ensaiador. In: *Galileu – Os Pensadores*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 1978, p. 119.

²⁶⁸ HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et La Phénoménologie Transcendantale*. Trad. Gérard Granel Saint Amand: Gallimard, 1999, §10, p. 71.

que dominava as discussões epistemológicas de então. Heidegger, em *Ser e Tempo*, em sua primeira incursão crítica na obra do filósofo francês, mostra que o conhecimento matemático vale, para Descartes, “como aquele modo-de-apreensão de ente que a todo momento pode estar certo da posse segura do ser do ente que apreende. Aquilo que, segundo seu modo de ser, é tal que satisfaz o ser acessível no conhecimento matemático, é em sentido próprio”²⁶⁹. No pensamento cartesiano, o ser, isto é, aquilo que fundamenta o real, deve ser perene:

o ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do constante permanecer [...] Tal é o que a matemática conhece. O que no ente é acessível por ela constitui o seu ser²⁷⁰.

Por detrás desta ideia de ser se encontra o ambíguo conceito de substancialidade herdado de Aristóteles, no qual é possível apreender tanto a entidade do ente quanto o próprio ente particular²⁷¹. A ontologia cartesiana impõe está ideia de substância à realidade por meio da matemática, negligenciando a transcendência, “mundo”, no vocabulário técnico de *Ser e Tempo*²⁷², para consolidar a busca por um conhecimento indubitável, ou seja, certo e seguro. A imposição, no entanto, é ela mesma uma ponte entre a antiguidade e a modernidade via idade média, uma vez que se utiliza do mesmo esquecimento do ser promovido por Platão e Aristóteles ao confundir ser e (entidade do) ente como fundamento do real.

Toda essa configuração ontológica se evidencia a partir da principal obra do filósofo francês, as *Meditationes de Prima Philosophia*, de 1641, cujo próprio título já demonstra a intenção fundamental de Descartes: “Prima Philosophia” dizia respeito à πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, ou seja, à filosofia primeira que visava ao ente enquanto ente ou ao ser simplesmente. O objetivo de Descartes com suas “meditações”, no entanto, era mostrar que a filosofia de Tomás de Aquino, cuja base se encontrava em Aristóteles, seria incerta e deveria ser criticada a partir da instauração de um método que primasse pela certeza e segurança de seus resultados. As meditações de Descartes são, com efeito, um esforço do filósofo para apresentar aquilo que ele entendia como verdadeira “ciência primeira”. Para a tarefa, contudo, o filósofo francês se utilizou de elementos da própria tradição medieval que combatia e

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, § 21, p. 283.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, § 21, p. 283.

²⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, § 19, p. 267.

²⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §§ 14 a 24, p. 197-321.

principalmente de Platão, cujas teses sobre o conhecimento expressas no *Teeteto* – os argumentos do sonho e da loucura²⁷³ contra a primazia dos sentidos – reaparecem nas “meditações” de Descartes como itinerário da dúvida metódica. A aurora do pensamento moderno se descortinava como uma silenciosa *disputatio* entre Platão e Aristóteles sob os argumentos de Tomás de Aquino e Descartes.

Na verdade, a revolução metafísica promovida pelo filósofo francês pode ser observada basicamente no curso das duas primeiras meditações. Nelas já é possível identificar o objetivo de Descartes, isto é, a descoberta de um ponto inconcusso para o conhecimento que permitisse um acesso certo e seguro à verdade. Na primeira meditação, os sentidos e a matemática são colocados em questão por seu suposto caráter dubitável no contexto da argumentação cartesiana. O resultado é a incerteza expressa por uma radical suspensão do juízo diante da possibilidade de existência de um enganador *mauvais génie*. A ideia pode, com efeito, ter sido um artifício estrutural de Descartes para duvidar da matemática por meio de Deus, único ente supostamente dotado de poder para pôr em questão aquela ciência exata e, dessa forma, não colidir com a Igreja. Diante do ceticismo resultante da primeira meditação, a segunda, como resultado da radicalização da dúvida, apresenta os elementos que permitem a Descartes inaugurar a modernidade:

Não há dúvida de que eu sou se ele [o gênio maligno] me engana; e que ele me engane tanto quanto queira, ele nunca poderá fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que após ter pensado bem nisso e de ter cuidadosamente examinado todas as coisas, enfim, é necessário concluir que e tomar por constante que esta proposição: *eu sou, eu existo* é necessariamente verdadeira toda vez que eu a pronunciar ou que a conceber em meu espírito.²⁷⁴

Ao resistir ao ceticismo da dúvida metódica, o duvidar se mostra como manifestação de um novo fundamento para o conhecimento. Afinal, e segundo Descartes, uma coisa que pensa: “quer dizer uma coisa que *duvida*, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”²⁷⁵. O gênio maligno pode enganar, mas não pode evitar que o eu duvide e, se pode duvidar, *modus* do pensar, é porque pensa e, se pensa, existe (é). Todo o itinerário é trilhado sem a necessidade de um elemento transcendente, ou seja, que possibilite a priori a constituição do *cogito*. O sujeito decorrente dele se basta a si mesmo, ou seja, é uma *substantia*. Descartes o confirma quando diz que: “ora, é muito certo que esta noção e

²⁷³ PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, 158e a 160e.

²⁷⁴ DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2011, 2ª Meditação, p. 73.

²⁷⁵ DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2011, 2ª meditação, p. 81.

conhecimento de mim mesmo, assim precisamente apreendida, não depende de maneira alguma das coisas cuja existência não me sejam ainda conhecidas”²⁷⁶. Essa autonomia do *cogito* promoverá uma lenta, mas decisiva substituição de Deus pelo homem na ordem de primazia do real.

O fundamento da possibilidade da autonomia do *cogito* não fica, contudo, explicitamente claro no texto de Descartes. Para descobri-lo, faz-se necessário lembrar que todo o instrumental cartesiano se encontra, na verdade, na tradição medieval que tanto criticara em suas “meditações”. Heidegger defende que a origem da argumentação cartesiana deve ser buscada ainda no processo de latinização da tradição grega promovida por Roma, como mencionado anteriormente por esta investigação. A mesma lógica imperialista que possibilita a transição da antiguidade para a idade média funda a passagem desta última para a modernidade. Segundo Heidegger, a apropriação romana da noção de verdade grega é o elemento metafísico que vai possibilitar o aparecimento do *cogito*.

De acordo com Heidegger, e na Grécia antiga, verdade se entendia por ἀλήθεια, ou seja, como o movimento de descobrir o ente em seu ser e também o próprio descobridor – o homem – no ato da descoberta²⁷⁷. Na prática, verdade se mostrava como a interpretação humana do ser de alguma coisa, isto é, compreender como alguma coisa é a partir de alguma possibilidade aberta pelo λόγος. Quando o homem diz que “a casa é bonita”, doa, por meio da linguagem (λόγος) um ser (“bonita”) àquele ente (a casa) que tem à sua frente, revelando-o ônticamente em um aspecto (ser) possível entre outros, ou seja, na verdade. Este é o *modus operandi* da ἀληθεία.

Entre o que se abre em uma descoberta e aquele que a empreende há, no entanto, um espaço de concordância. Algo só pode se mostrar, aparecer, presentificar-se, isto é, ser, se o veículo da mostração participar de um λόγος que o permita. Esta correspondência era vista, de acordo com Heidegger, como ὁμοίωσις – a co-responsabilidade reveladora que expressa o descoberto e o toma como o que ele é. Esse tomar algo como algo é o οἵεσθαι. A latinização desta estruturação determina a transformação da ἀλήθεια em *veritas*. Apresentada como ὁμοίωσις, a verdade se torna *adaequatio intellectus ad rem*. A verdade deixa de ser o mostrar-se de algo a partir do λόγος para se tornar uma mera adequação do intelecto à coisa. Essa adequação, que substitui o espontâneo aparecer do ser nos entes, dando-lhes, assim, a existência

²⁷⁶ DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2011, 2ª meditação, p. 79.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §44, p. 591.

por meio do $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, pela confirmação e a adequação racional do que é o ente ao que é dito, se constitui como o conceito de verdade imposto pela metafísica à história do ocidente.

Desse momento em diante, o $\delta\muoi\omega\varsigma\varsigma$ da $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ se transforma em *rectitudo*, na retidão ou “autoajustamento para” que guarda o tomar algo como algo não mais como $\sigma\iota\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, mas enquanto o *reor* latino, cuja principal palavra correspondente é *ratio*. A essência originária da verdade, aquela que abre o ente em seu ser a partir do $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, se fixa na *ratio* do homem. O homem não é mais o local de aparecimento da verdade – $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ – mas a sua proveniência. A *ratio* se funda no ambiente do *imperium*, e, assim, preconiza o domínio sobre aquilo que se adequa. Este domínio se dá por meio da correção que assegura a dominação na antecipação calculadora da razão. Heidegger argumenta que a *ratio* é o poder básico do homem moderno, uma vez que

o que ele consegue com esse poder, decide sobre sua relação com o *verum* e *falsum*. Para o homem conseguir o verdadeiro enquanto o reto e correto, ele necessita estar assegurado e estar certo do uso correto desse poder básico. A essência da verdade se determina a partir dessa segurança e certeza. O verdadeiro se torna o assegurado e o certo. O *verum* se torna o *certum*. A questão da verdade se torna a questão se e como o homem pode estar certo e assegurado tanto do ente que ele mesmo é, como dos entes que ele próprio não é²⁷⁸.

O começo da metafísica moderna consiste justamente no fato de a essência da *veritas* se transformar em *certitudo*. O que faz Descartes senão consolidar este passo? O decisivo para o filósofo francês não é o fato de o homem se libertar de antigas amarras para chegar a si mesmo, mas que o processo muda sua essência radicalmente e de toda a história através da latinização da $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$. Verdade para Descartes é certeza – o *cogito*: “verdadeiro, em sentido primário, é: eu sou enquanto eu penso, e correspondentemente penso enquanto sou. O *quid* do eu e de seu ser é, segundo isso, o *cogitare*”²⁷⁹. O estabelecimento do *cogito* transforma a essência do homem na medida em que o torna sujeito – *subjectum*. Em *A Época das “Concepções de Mundo”*, Heidegger relembra que “esta palavra *subjectum*, nós devemos, na verdade, compreender como a tradução do grego $\bar{\nu}\pi\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\sigma$. Esta palavra designa o que se estende face à, que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si”²⁸⁰. Se o homem se torna o primeiro e único verdadeiro sujeito, isto significa que ele se transforma no centro de referência do ente

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §3, 3, p. 80.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia – De Tomás de Aquino a Kant*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009, §28b, p. 133.

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. L’Époque des Conceptions du Monde. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1986, p. 115.

enquanto tal, uma vez que todo ente se funda nele no que diz respeito a sua forma de ser e quanto à sua verdade. O modo de ser da estrutura da subjetividade encontrada no princípio do *cogito* é visto por Heidegger como “eu represento”, uma vez que o entra em jogo é justamente a representação como fundamento da expressão “eu penso, eu sou”. O filósofo alemão expõe com profundidade a questão no texto *Nihilismo Europeu*, de 1940, presente no segundo tomo de *Nietzsche*, publicado em 1961:

o princípio fala da conexão entre *cogito* e *sum*. Diz que eu sou como aquele que representa, que não apenas o meu ser é essencialmente determinado através de tal representação, mas que minha representação, como definitiva *repraesentatio*, decide sobre o ente presente de tudo o que é representado; quer dizer, sobre a presença do que é significado nele; isto é, sobre seu ser como ente. O princípio diz que a representação, que é essencialmente representada para si, postula ser como representatividade e verdade como certeza.²⁸¹

“Eu penso” significa, no fundo, “eu represento”, isto é, fixo o ente diante de mim para me assegurar de sua verdade a partir da minha representação, que já me contém no próprio representar. A certeza e a segurança calculadoras da representação só são possíveis por que o homem – a sua *ratio* – não é o meio, mas o fundamento de qualquer possibilidade de verdade. Representar é colocar o objeto adiante a partir dos ditames da *ratio*, medida da certeza e da segurança, logo, *veritas*. Se até aquele momento, a verdade do real se encontrava em Deus, com o estabelecimento do *cogito*, esta é importada para dentro do homem autônomo, que passa a se constituir como a própria transcendência. O homem se torna a medida do real, uma vez que diz, por meio da representação que une separando sujeito e objeto, o que é o ente e sua verdade. Com as “meditações” e a interpretação do homem como *subjectum*, Descartes cria a condição metafísica de toda antropologia futura e desloca de Deus para o homem o fundamento do real. O deslocamento é ele mesmo a nova formação da metafísica que subjaz em uma manifestação distinta da ὕβρις e que possibilita o advento da modernidade. John D. Caputo argumenta, nesta perspectiva, que, contudo, o que Descartes e a tradição metafísica moderna negligenciaram solenemente, na crença no poder de representação do *cogito* é que o

ser não é algo que o pensamento pode conceber ou “compreender” (*be-greifen, con-capere*), mas algo que só pode ser “concedido” ao pensamento. Pensamentos vêm a nós; não os inventamos. Pensar é um dom ou uma graça, um evento que nos ultrapassa, um endereço visitado em nós. O papel dos seres humanos não é, contudo, de uma passividade incondicional, mas de cooperação com o permanecer “aberto” ao advento do ser. O trabalho que o

²⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol IV:Nihilism*. Trans. Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper Collins, 1991, 17, p. 114.

homem pode fazer não é querer, mas não-querer, preparar um clarear e abrir no qual o ser pode vir²⁸².

De fato, não está no arbítrio do homem, ou seja, em seu querer, exposto na capacidade de pensar – raciocinar para o moderno –, a possibilidade de apreender o ser. O ser é algo que sobrevém e a sabedoria do homem é saber entender como lidar com esse *ad-vento* e estar devidamente preparado para ele. Os modernos, seguindo o legado grego clássico de esquecimento do ser, criam a ficção de que o raciocinar, travestido de pensar, dispõe o ser no ente. Heidegger pondera, em *A Questão da Técnica*, conferência pronunciada em 1953, que a “entidade é agora [no mundo moderno] objetividade. A questão da objetividade, da possibilidade de oposição (a saber, do re-presentar que assegura e calcula) é a questão da possibilidade de conhecer”²⁸³. O mundo moderno, a partir da instalação do *cogito* como realidade do real, encontra, na subjetividade – que *sub-jaz* silenciosamente ao objeto –, a sua pretensa objetividade e, dessa forma, mantém-se firmemente no horizonte de esquecimento do ser preconizado pela metafísica. Em resumo, o ente é o próprio sujeito, sua *ratio* operante fundada no poder de controle da vontade. Eis a consolidação da ū̄þρις moderna.

De fato, e assim como na antiguidade e na idade média o homem recorreu a estratégias metafísicas para se proteger da imprevisibilidade da vida e postular-lhe um sentido, no mundo moderno a tendência se mantém, mas em nível ainda mais radical. O controle da existência passa a se fundamentar na certeza e na segurança de realidades imutáveis baseadas na matemática e que dependem do homem em seu representar-se a si mesmo na representação. Na antiguidade, o ser – a φύσις – é abandonada em função da ἰδέα – a entidade –, que se converte, com a latinização imposta por Roma, em Deus e, a partir da modernidade, o homem, supostamente autônomo, encontra na transformação medieval do λόγος em *ratio* o ingrediente final para a sua assunção ao centro do real como μέτρον por meio da manipulação de realidades matemáticas.

A ū̄þρις original, movida pelo ressentimento contra o modo imprevisível de ser da φύσις e pela vontade de correção que estabelece a entidade no lugar do ser, dá mais um passo em direção à sua consolidação ocidental. Afinal, o real não se forma mais a partir de um mundo preestabelecido ou mesmo de um ente perfeitíssimo, mas da autonomia absoluta do sujeito que conhece – cria – objetos. O mundo das idealidades concebido por Platão se transfere de Deus

²⁸² CAPUTO, John D. Heidegger and Theology. In: GUIGNON, Charles B. (Ed.). *The Cambridge Companion To Heidegger*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993, p. 282.

²⁸³ HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, V, p. 64.

para o homem, que começa lentamente a dispensar aquele. Este evento, iniciado por Descartes, é chamado por Nietzsche de *morte de Deus*.

2.4. A morte de Deus e a instalação efetiva da ũ̄p̄is moderna

A morte de Deus é a interpretação nietzscheana da instauração do mundo moderno a partir do fenômeno da substituição de Deus pelo homem na ordem de fundamentação do real como princípio. A ideia da possibilidade do fenecimento de divindades aparece, pela primeira vez na obra de Nietzsche, em uma nota a *O Nascimento da Tragédia*, em 1870, citada por Heidegger em *A Sentença de Nietzsche “Deus morreu”*, de 1943: “acredito neste dito dos antigos alemães: todos os deuses devem morrer”²⁸⁴. Mas a morte de Deus entendida como conceito só aparece doze anos mais tarde, na terceira parte de *A Gaia Ciência*. No fragmento 108, intitulado “Novas lutas”, Nietzsche introduz a questão nestes termos: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”²⁸⁵. A alusão é à dificuldade de o homem perceber a importância do fenômeno e de não conseguir ser contemporâneo de si mesmo. Apenas no fragmento 125, batizado de “O homem louco”, Nietzsche se permite tematizar suficientemente o problema que evidencia a instauração da modernidade. A ignorância quanto à percepção da relevância do acontecimento da morte de Deus se repete neste novo fragmento e tem na figura de um louco o porta-voz da “nova boa nova” e – mais importante – do responsável por ela: “‘Para onde foi Deus?’, gritou ele [o homem louco], ‘Já lhes direi! Nós o matamos – Vocês e eu. Somos todos seus assassinos!’”²⁸⁶. O matador de Deus é o homem. Mas como esse evento teria sido possível se o homem não passa de uma *criatura* e, como tal, carece negativamente de todos os predicados de perfeição divinos? O próprio louco coloca o problema em termos mais poéticos: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? [...] Existem ainda em ‘cima’ e ‘embaixo?’”²⁸⁷. Para responder às perguntas do louco é preciso, antes, entender quem são “Deus” e “homem” na equação nietzscheana da sentença “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”²⁸⁸.

²⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. Le Mot de Nietzsche “Dieu est Mort”. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 2002, p. 259.

²⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 108, p. 135.

²⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 125, p. 147.

²⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 125, p. 148.

²⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 125, p. 148.

O Deus em questão é o cristão, cuja fundamentação é metafísica, como afirma Heidegger:

os nomes de “Deus” e de “Deus cristão” são utilizados no pensamento nietzscheano para designar o mundo suprassensível em geral. “Deus” é o nome para o domínio das ideias e dos ideais. Desde Platão e mais exatamente desde a interpretação helenística e cristã da filosofia platônica, este mundo suprassensível é considerado como o mundo verdadeiro, o mundo propriamente real. O mundo sensível, ao contrário, não passa de um aqui embaixo, um mundo mutante, então puramente aparente e irreal²⁸⁹.

Deus é o fundamento metafísico medieval do real, mas seu estabelecimento enquanto tal remonta à antiguidade. A formação de seu conceito remete à fusão da cisão delineada por Parmênides, mas operada efetivamente por Platão entre o sensível e o inteligível e à ambígua concepção aristotélica de Deus como ente fundamental, reinterpretada pela lógica imperial romana sacerdotal. Assim, o Deus cristão não passa da entidade que fundamenta todo ente, inclusive o homem. Deus é a transcendência, assim como já era a φύσις para os gregos. O que o homem moderno faz é aquilo que o homem louco afirma metaforicamente ser impossível: matar a transcendência. No âmbito da tragédia grega, a tentativa de equiparação ou ultrapassamento das divindades é a ὕβρις que desencadeia o destino do herói em direção à sua ruína no momento em que negligencia o seu μέτρον, ou seja, seu próprio ser. A ὕβρις nada mais é do que o desrespeito do homem com aquilo mesmo que ele é em uma ordem estabelecida e da qual faz parte. O mundo moderno, capitaneado por Galileu e Descartes, é essa estranha tentativa de pular a própria sombra por meio de um novo método fundamentado na matemática e na crença de que o domínio desta linguagem é o suficiente para afastar Deus e a desculpa para manipular o mundo de acordo com ditames extraídos de uma noção de *ratio*. É a esse estado de coisas que Nietzsche se refere quando afirma, na *Genealogia da Moral*²⁹⁰, ser a ὕβρις o ser do homem moderno, uma vez que este é instituído por uma lógica de ultrapassamento de limites e ruptura com a transcendência, tida pelo homem daquela época por Deus. Resta saber como foi possível esta desmesura humana.

O princípio da morte de Deus se encontra no mito de fundação da cultura judaico-cristã. No livro do *Gênesis*, Deus, após criar o homem e o Jardim do Éden, prescreve àquele o seguinte mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás de morrer”²⁹¹. A árvore

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. Le Mot de Nietzsche “Dieu est mort”. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1986, p. 263.

²⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polémica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, p. 102-103. Grifos do autor.

²⁹¹ GÊNESIS. In: *Biblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 2: 16-17.

representa um conhecimento que é privilégio de Deus e que Adão e Eva, tal e qual Prometeu em outro mito de fundação²⁹², usurpará. O que ela promove naqueles que provam de seus frutos é o *discernimento*, isto é, a possibilidade de decidir entre o bem e o mal. Em uma nota da tradução da *Bíblia de Jerusalém* da passagem supracitada do *Gênesis*, este caráter é identificado com um atributo caro ao pensamento moderno. O conhecimento extraído do fruto da árvore “é a faculdade de decidir por si mesmo o que é bem e mal, e de agir consequentemente: reivindicação de *autonomia* moral pela qual o homem *nega* seu estado de criatura”²⁹³. Já no mito de fundação da tradição cristã pode-se observar no homem o desejo de bastar-se a si mesmo e de renegar seu status de criatura. O consumo do fruto em questão nada mais é do que o primeiro passo para esta aspiração e, sobretudo, a ocorrência da ūþρις original da doutrina cristã que possibilitará, futuramente, a instauração do homem moderno como princípio sob os escombros de Deus. A continuação da nota coloca esta configuração nos seguintes termos: “o primeiro pecado foi um atentado à soberania de Deus, um pecado de orgulho”²⁹⁴, ou seja, de ūþρις. A situação fica ainda mais evidente na fala de Deus a Adão, após lhe prescrever o trabalho como castigo por ter comido o fruto do bem e do mal: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!”²⁹⁵. Deus, a exemplo do que já faziam seus equivalentes gregos, nivela o homem a ele e também mostra preocupação com o possível – e efetivo – interesse humano pela imortalidade. Este nivelamento, contudo, se alicerça em caráter obscuro de semelhança entre ambos:

Deus disse: ‘façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie’²⁹⁶.

Que imagem e semelhança são essas? E em quais dimensões devem ocorrer? No célebre prólogo do *Evangelho Segundo São João*, no qual se lê a clássica formulação “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”²⁹⁷ também se percebe que “o Verbo se faz carne e habitou entre nós”²⁹⁸. O *Verbo*, a palavra, é, no original grego do texto, o λόγος

²⁹² O *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo.

²⁹³ GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 2: 16-17, nota f.

²⁹⁴ GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 2: 16-17, nota f.

²⁹⁵ GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 3: 22.

²⁹⁶ GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 1, 26, p. 34.

²⁹⁷ JOÃO. Evangelho Segundo São João. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 1, 1, p. 1842.

²⁹⁸ JOÃO. Evangelho Segundo São João. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 1, 14, p. 1842.

e, no contexto da Bíblia, se apresenta originalmente divino não apenas pelo testemunho de João, mas, sobretudo, pela forma pela qual Deus cria o mundo.

No *Gênesis* é possível observar que a criação se dá a partir da palavra, isto é, pelo dizer divino do λόγος: “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. [...] Deus disse: ‘Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas, e assim se fez”²⁹⁹. O λόγος cria os entes, ou seja, dá-lhes o ser³⁰⁰. Este aspecto é o que compartilham homem e Deus e que é expresso no simbolismo da árvore do conhecimento do bem e do mal. Apenas por meio do λόγος é possível ao homem dominar os outros animais, como preconizou Deus a ele. Ironicamente, essa concepção de homem em conexão com aquela propagada em solo grego – ζῷον λόγον ἔχον – entendida como *animal rationale*, formará o homem moderno, o assassino de Deus.

Com efeito, uma nova interpretação do λόγος, resultante do cruzamento das duas tradições, possibilitará uma postura humana diferente. Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que, apesar de a apropriação cristã do conceito grego de homem ser desteologizada na idade moderna, “a ideia da ‘transcendência’, de que o homem é algo que tende para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã”³⁰¹. Essa noção de transcendência é justamente a “novidade” que Descartes e Galileu trazem para a história do ocidente e que possibilita o acontecimento da morte de Deus. Na verdade, a tradição que os pensadores supracitados inauguram “mata” a divindade para absorver-lhes justamente a transcendência. A interpretação do λόγος como *ratio* – a ponte entre Deus e homem segundo a tradição medieval e do homem como *substantia* – são as chaves para esse passo. Afinal, Galileu e Descartes tomam a *ratio* como fundamento para o conhecimento da matemática, tida como ser do real, independentemente de qualquer condicionamento transcendente, uma vez que o próprio homem passa a ser a transcendência, pois compartilha de Deus a posse do λόγος. Sua apropriação torna o homem tão potente quanto Deus, deixando-o e também sua sucursal na terra – a Igreja – progressivamente desnecessários.

Nietzsche tematiza a questão de forma poética em *Assim Falou Zaratustra*, texto cujas partes foram publicadas de 1883 a 1892. Em “Das três metamorfoses”, Zaratustra narra as três transformações do espírito (da humanidade) que passa de camelo a leão e, por fim, deste último à criança. A narrativa é uma metáfora da história do ocidente. O camelo representa o peso da

²⁹⁹ GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010, 1, 3 e 6, p. 33.

³⁰⁰ Aqui é possível uma aproximação da ontologia de Heidegger com o judaísmo. Em ambos o λόγος se apresenta como motor promovedor dos entes em sua aparição, ou seja, em sua verdade - ἀλήθεια.

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §10, p. 157.

reverência perante a Deus que renuncia a si mesmo, ou seja, o período medieval e de domínio da Igreja. No deserto, para onde ruma o camelo, acontece a primeira metamorfose: “o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto”³⁰². E no mesmo deserto, quer encontrar e derrotar seu inimigo e derradeiro deus, o “grande dragão”: “Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? ‘Não-farás’ chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘Eu quero’”³⁰³. O grande dragão é o ser que submete o camelo ao jugo de seu poder; é a metáfora do deus judaico-cristão que constrange o homem a seguir seus ditames a partir dos valores que institui. O Leão não passa da revolta do homem não mais subserviente, mas, agora, autônomo e disposto a matar o dragão e o seu eterno “tu deves” em nome da sua liberdade. O “eu quero” leonino é o fundamento da morte de Deus e da instituição de um novo homem. Apenas a vontade pode elevar-se contra a transcendência, isto é, o fato de homem não ser autônomo, mas depender de algo anterior para vir a ser o que é. Essa vontade se configura como vontade de certeza e segurança, um desdobramento mais radical da vontade encontrada na filosofia clássica grega, cujo interesse primordial era eliminar a dor do desconhecimento da vida, ou seja, do imponderável e imprevisível da existência. A matemática aplicada à física e o método preconizado por Descartes são a última palavra para o desenvolvimento do projeto metafísico original. Nietzsche frisa, no entanto, que o “eu quero” do leão é insuficiente para a criação de novos valores, isto é, de outros que substituíssem os de então. O papel do leão é o de criar a liberdade para a criação e nada mais, uma vez que ele não passaria ainda de um estágio intermediário. Para a consumação de novos valores, seria necessária uma nova transformação: a do leão em criança. Mas o que seria a criança? Por que ela pode mais que o leão? Segundo Nietzsche, “inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”³⁰⁴. A criança é a possibilidade de retorno a uma outra transcendência, mais fundamental e espontânea, aquela que afirma a vida e que os gregos entendiam por φύσις. A produção de valores deve emanar da terra e não do além. Inspirado em Heráclito, Nietzsche entende esta configuração a partir da ideia de um jogo e da roda – círculo – que perfaz aquilo que ele mesmo julgou³⁰⁵ ser o mais relevante de seu Zaratustra: *o eterno retorno do mesmo*.

³⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 28.

³⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 28.

³⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 29.

³⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, I, p. 82.

A última metamorfose, contudo, ainda não veio. Mas a morte de Deus é o fundamento decisivo desta possibilidade. O evento não deve ser entendido apenas negativamente, como morte e transferência da transcendência para outro ente. É também o assassinato da divindade que abrirá a possibilidade de um novo tempo, de um recomeço para o ocidente. Uma era em que a vida – o ser – estaria “no comando” e não na mão do homem ou de Deus – entidades. A recusa de um sentido “lógico” da existência e dos ditames morais que o compõem bem como a abertura a seu caráter puramente trágico no qual a dor de viver seria entendida como o motor transfigurador da vida, são legados da morte de Deus. O próprio “assassino de Deus”, que é pintado por Nietzsche como “o mais feio dos homens” no *Zaratustra*³⁰⁶, realiza o crime celestial porque não aguenta a onipresente compaixão divina, ou seja, a expressão do amor que não deixa o outro ser em sua dor. O personagem nietzscheano acredita que “a compaixão ofende a vergonha e não querer ajudar pode ser mais nobre do que a virtude que se apressa e acode”³⁰⁷. E ainda assevera que “não há reverência pelo grande infortúnio, a grande feiúra, o grande malogro”³⁰⁸. De fato, o compadecer-se – o padecer com outrem – é o esvaziamento do sofrimento do outro e da possibilidade de engrandecimento humano através da transfiguração da dor. Compadecer-se é tirar essa possibilidade e tranquilizar o homem de seu próprio ser, que é ter de fazer-se, realizar-se, ou seja, existir. O “mais feio dos homens” é descrito dessa forma porque é também o mais digno de pena e compaixão já que é o mais feio. Por não suportar a pena divina e não a vergonha ou o pudor que respeitam a dor e o crescimento vital do outro, ele teve de matar a “testemunha”. Não é outra justificativa que o autor do crime dá a Zaratustra:

Mas ele [Deus] – tinha de morrer: ele via com olhos que tudo viam – ele via os fundamentos e as profundezas do homem. Toda a sua escondida ignomínia e feiura. Sua compaixão não conhecia pudor: ele se insinuava em meus mais sujos recantos. Esse curioso entre os curiosos, esse superimportuno e supercompassivo tinha que morrer. Ele sempre me via: de uma testemunha assim eu desejava me vingar – ou não mais viver. O Deus que tudo via, também o homem: esse Deus tinha de morrer! O homem não suporta que viva uma testemunha assim³⁰⁹!

Matar Deus significa matar o mandamento da compaixão e deixar-ser o homem no fluxo sem sentido da existência. Na história do ocidente, contudo, a herança da morte de Deus se limita

³⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, IV, p. 249.

³⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, IV, p. 251.

³⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, IV, p. 251.

³⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, IV, p. 252.

ao domínio leonino irrestrito do “eu quero”, que subjaz ao “eu penso”. O homem louco, ao avaliar o evento da morte de Deus, sugere exatamente este cenário: “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses para ao menos parecer dignos dele?”³¹⁰. A pergunta remete ao dilema seguinte ao grande acontecimento. O que fazer após o desaparecimento da divindade que limitava e condicionava a vida do homem? Como suprir o vazio que Deus deixou ao ser defenestrado? Não seria melhor que o próprio matador assumisse o lugar do morto? Ou algo diferente deveria entrar em seu lugar? A dúvida faz com que o louco se indague a respeito e introduza um novo problema decorrente do assassinio de Deus: “Não vagamos como que através de um nada infinito [sem Deus]?”³¹¹. Se a divindade judaico-cristã era a “aranha” que tudo explicava e fundava, sua deposição geraria um vácuo, um nada incontornável e que começava a se espalhar fortemente, mudando a feição e a postura do homem. O nada deixado pela morte de Deus representa a ausência de um mundo suprassensível de ideias e de valores que norteie a atuação humana. Para Nietzsche, o próprio Deus não passaria do próprio “nada divinizado em Deus, a vontade do nada santificada!”³¹². A repulsa do homem ao caráter incontrolável da vida – sua *ú̄þρις* original – teria historicamente suscitado o aparecimento da divindade e de todo além perfeito, imutável e infinito, cuja estrutura – cognoscível ao homem – daria a ele o conforto e a segurança desejados.

Esse Deus, contudo, não passaria de uma invenção do medo do homem diante da vida ou como diz Zaratustra em “Dos Trasmundos”: “oh, irmãos, esse deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses”³¹³. Esse Deus, desde sempre, nunca teve o direito de ser, pois nunca passou de uma criação de auto-desprezo do homem. Zaratustra tematiza a questão ao afirmar que “foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos, tiraram eles do corpo e da terra!”³¹⁴. Um contemporâneo e conterrâneo de Nietzsche, Ludwig Feuerbach, já havia tratado da questão de forma semelhante em sua *A Essência do Cristianismo*, de 1841:

³¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 125, p. 148.

³¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 125, p. 148.

³¹² NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997, XVIII, p. 38.

³¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 32.

³¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 33.

A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana.³¹⁵

Deus não passa de uma negação ontológica do próprio homem, diminuído em si mesmo para a elevação da divindade enquanto entidade dominadora. Não é à toa que Nietzsche pergunta, ironicamente, no *Crepúsculo dos Ídolos*, de 1889, na seção “Sentenças e Setas”: “Como? O homem é apenas um erro de Deus? Ou Deus apenas um erro do homem?”³¹⁶. A resposta, em Nietzsche, é simples. Deus não precisaria ter morrido para deixar um nada, pois, ele mesmo e tudo o que representa, não passam de um enorme vazio inventado pelo homem para diminuir seu sofrimento diante do imponderável da vida ou para usar esta configuração como forma de poder.

³¹⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997, II, p. 57.

³¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos (ou Como Filosofar com o Martelo)*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, 7, p. 10.

2.5. O niilismo e o ápice da ūþpis metafísica

A modernidade é o momento em que o homem se dá conta do vazio ontológico que subjaz à figura do Deus judaico-cristão. Este nada, contudo, é o resultado de uma história que se inicia na Grécia com o ressentimento de alguns homens – os primeiros filósofos – em relação ao estatuto do real, a saber, seu caráter pretensamente absurdo e hermético à perscrutação epistêmica. Este sentimento gera um desprezo da realidade e a literal elevação de outra, falsa e ideal, mas passível de manipulação e controle, como relembra Nietzsche:

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... “O mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiram o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro³¹⁷.

De fato, a produção de entidades que suprissem aquele sentimento aponta para um *nada*, que cresce na idade média ao ser identificado com a figura de Deus por meio da ambiguidade encontrada nos escritos gregos acerca da defesa da entidade do ente como ser. Esse movimento se configura como uma longa e poderosa ūþpis que alcança seu ápice no momento de instauração do mundo moderno com a morte de Deus. É, com efeito, a hora de o nada morrer, isto é, de ser entendido como tal e permitir, dessa forma, a abertura para a possibilidade de ascensão de um verdadeiro fundamento para o real ou se consolidar de forma ainda mais ampla.

Sem Deus, ou seja, sem a transcendência que teoricamente teria doado sentido à atuação humana, mesmo que falsamente, a humanidade perdeu a referência, isto é, o solo sobre o qual erguia o edifício de suas crenças e vivências. Diante do vazio deixado pela figura de Deus, dois são os caminhos possíveis. Um positivo e outro negativo. O primeiro é o que devolve à φύσις o seu caráter de fundamento do real a partir do aparecimento de um novo homem – um *super-homem* – que não se curva a valores venerandos e muito menos teme o desconhecimento da torrente incerta da vida. Sobre essa possibilidade, afirma Nietzsche:

Mas não há nada fora do todo! Que ninguém mais seja responsável, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma *causa prima*, que o mundo não seja uma unidade nem enquanto mundo sensível, nem enquanto “espírito”: só *isso é a grande libertação.* – Com isso, a *inocência* do vir-a-ser é restabelecida... O conceito de “Deus” foi até aqui a maior *objeção* contra a

³¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – Como Alguém se Torna o Que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Prólogo, 2, p. 18.

existência... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade de em Deus: somente *com isso* redimimos o mundo.³¹⁸

A redenção do mundo passa pela morte de Deus e o estabelecimento de um novo homem. Zarathustra mostra-o por meio de uma clássica passagem da obra de Nietzsche: “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem*”³¹⁹. Mas, antes, é preciso superar o homem comum, que não passa de uma “ponte”, uma transição para uma nova possibilidade humana: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo”³²⁰. O super-homem não é um homem “mais poderoso”, mas apenas o homem que encontra e realiza a sua própria essência e não a subverte na subjugação a ideais suprassensíveis. Este novo homem acredita que o “querer liberta”³²¹, mas aqui opera uma vontade diferente, cuja disposição se move por meio da vida – o espontâneo ser e existir – e não a partir do capricho do domínio. Essa vontade não é a vontade ressentida de controle ambicionada pela metafísica e intensificada pela subjetividade, mas *vontade de poder*, ou seja, movimento de brotação gratuita e espontânea sem causa e sentido que constitui a vida na irrupção de seu aparecer: mais ou menos aquilo que os gregos chamavam de φύσις. A vontade de poder é, com efeito, o movimento de manifestação do ser enquanto φύσις na oposição às nadificações ideais promovidas pela metafísica. Nesta configuração, o super-homem é o *além do homem* que celebra a vida no sofrimento e na sua transmutação em vez de negá-la por temor da finitude e da imprevisibilidade. Zarathustra, o “mestre do super-homem”, mostra-o ao exortar seus ouvintes a perceber que “o super-homem é o sentido da terra. [...] eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas. São envenenadores, saibam eles ou não”³²².

A fidelidade à terra, contudo, deve retirar dela mesma o seu proceder. A terra, para Nietzsche, é a vida, o vir-a-ser que configura o ser: a φύσις. Ser fiel à terra significa, então, ser fiel à lógica promovedora do devir que sustenta a vida. Só dessa forma o homem pode ser uma ponte para o super-homem. Mas essa fidelidade ainda precisaria redimir-se da vingança,

³¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos (ou Como Filosofar com o Martelo)*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, Os Quatro Grandes Erros, 8, p. 50.

³¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 76. Grifo do autor.

³²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 16.

³²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, II, p. 83.

³²² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, I, p. 14.

entendida por Nietzsche como “a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘foi’”³²³. A despeito de seu caráter libertador, a vontade não é absoluta, pois “não pode querer para trás, não pode quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade”³²⁴. A história da metafísica, que sempre excluiu o tempo de suas considerações, é propriamente a história da vingança.

Segundo Heidegger em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche*, de 1953, “a vingança mais profunda consiste na reflexão que coloca os ideais supratemporais como absolutos, confrontado com os quais o temporal precisa subestimar-se como não-ente, não real”³²⁵. Para que o super-homem possa superar o homem, sua ponte, e tomar a terra sob sua guarda, é preciso que o espírito de vingança desapareça. Como o homem pode guardar a terra, o devir, o temporal, se não se redimir da vingança contra este caráter incontornável da vida? O super-homem deve afirmar o tempo, se quiser superar aquele que sempre excluiu o vir-a-ser segundo ideais venerandos: o homem. Afinal, apenas libertando-se do ódio ao que passou e transformando todo “foi” em “assim eu quis”³²⁶ é que será possível ao homem dar lugar ao super-homem. Mas esse “assim eu quis”, isto é, a submissão da vontade ao tempo, vai depender de outra doutrina de Zaratustra: *o eterno retorno do mesmo*. Na segunda parte de “O Convalescente”, os animais de Zaratustra explicitam aquilo que entendem pela doutrina:

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui, rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.³²⁷

Em “Da Visão e do Enigma”, Nietzsche explica esse pensamento circular ao argumentar que o tempo não é uma sucessão de “agoras” ou mesmo a separação estanque de “passado”, “presente” e “futuro”, mas convergem para um único e igual instante. Este instante é entendido pela metafísica como “eternidade”, uma espécie de “agora permanente”. Nietzsche incorpora esta concepção a seu pensamento, mas comprehende o instante com o que integra “passado”,

³²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, II, p. 133.

³²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, II, p. 133.

³²⁵ HEIDEGGER, Martin. Quem é o Zaratustra de Nietzsche. Trad. Gilvan Fogel. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 101.

³²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, II, p. 133.

³²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, III, 2, p. 209.

“presente” e futuro” como a estrutura que preconiza um *eterno retorno do mesmo*. Aquilo que move a vida – o tempo – é o igual que promove a mudança sem, contudo, se modificar. Neste círculo, tudo é o mesmo ao mesmo tempo em que passa. O ser é o mesmo, enquanto os entes se modificam. Eis a estrutura do devir, ou seja, da vida. Na coletânea póstuma de textos de Nietzsche intitulada *A Vontade de Poder*, de 1906, o filósofo afirma que “imprimir no devir o caráter de ser – essa é a mais elevada vontade de poder”³²⁸. Assim, pode-se perceber uma pertinência entre o eterno retorno do mesmo e o super-homem: “‘Eterno retorno do igual’ é o nome para o ser daquilo que é. ‘Super-homem’ é o nome para a constituição essencial do homem que corresponde a esse ser”³²⁹.

O homem que Nietzsche entende como o “senhor da terra” é aquele que obedece a seu sentido e não o subjuga, mostrando-se ele mesmo a espontaneidade do movimento da própria vida. No fundo, o pensamento mais abissal do filósofo – o eterno retorno do mesmo – é a atualização e o retorno de um pensamento mais arcaico – o de Heráclito – e que expõe o ser da vida enquanto φύσις. A última metamorfose do espírito, que transforma o querer do leão em criança é a defesa tácita deste retorno à Grécia pré-socrática. Afinal, o que é a criança senão a brincadeira, o jogar sem sentido prévio e determinado de dados? A φύσις, o devir em essência, é, por excelência, o *modus* desta estrutura, captada exemplarmente por Heráclito no fragmento 52: “o tempo é uma criança brincando, jogando: reinado da criança”³³⁰. À morte de Deus deveria se seguir a brincadeira da criança, como fundamento do real para Nietzsche, cuja configuração, é exposta pelo filósofo no último texto da *Vontade de Poder*:

Sabeis vós o que é para mim “o mundo”? [...] [É] aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço -: este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além do bem e do mal”, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um nome para este mundo? [...] *Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder e nada além disso³³¹!

Esse mundo, heraclítico em última análise, depende da instauração do nada para se impor ao homem moderno. É o aspecto positivo do domínio do nada – do niilismo – mencionado

³²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, 617, p. 317.

³²⁹ HEIDEGGER, Martin. Quem é o Zaratustra de Nietzsche. Trad. Gilvan Fogel. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 107.

³³⁰ HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

³³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, 1067, p. 512.

anteriormente, que se apresenta como transição para um novo tempo e que tem a *transvaloração de todos os valores* como tarefa para o estabelecimento de uma nova e, por isso, suficientemente antiga configuração ontológica do mundo:

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, - porque nós primeiros tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...³³²

De fato, a vontade de poder só pode triunfar se os valores de então perdessem inteiramente o seu valor e fossem substituídos por outros compatíveis com a lógica do eterno retorno e de sua floração no super-homem. Apenas o advento do niilismo, a radicalização da insuficiência daqueles valores, poderia abrir ao homem esta possibilidade. Eis a essência do caminho positivo do niilismo.

O caminho de retorno a Grécia – à φύσις – e sua materialização como vontade de poder, contudo, não foi o seguido pela modernidade após a morte da transcendência. A humanidade, diante deste “acontecimento enorme”³³³, como frisa o homem louco, preferiu um *outro* caminho – o negativo discutido previamente. Este outro destino não preencheu o nada deixado pela eliminação das idealidades sob o nome de Deus com a vida, mas, ao contrário, o aprofundou ao permitir a sua substituição pelo “homem-deus” no centro do real. A simples troca não chega a subverter absoluta e estruturalmente a velha ordem, uma vez que a ideia de ser como presença – a entidade, isto é, daquilo que permanece durante o tempo e que, por isso, deve condicionar e controlar o devir, é mantida com o estabelecimento do *cogito* cartesiano e a inauguração da modernidade. Na base da manutenção da ordem metafísica precedente, o desenvolvimento máximo da ὕβρις, isto é, da vontade de controle e domínio metafísica fomentada pelo medo da imprevisibilidade e a finitude da vida. N

Nietzsche expõe este cenário em “Da Ciência”, na quarta parte de *Assim Falou Zaratustra*: “Pois o medo – é o sentimento original e fundamental do homem; pelo medo tudo se explica, pecado original e virtude original. Do medo também nasceu a *minha* virtude, que se chama ‘ciência’”³³⁴. E ainda: “Esse velho e prolongado medo, enfim tornado sutil, espiritual,

³³² NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, 4, p. 24.

³³³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 125, p. 148.

³³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Quarta parte, Da Ciência, p. 287.

intelectual – hoje, parece-me, ele se chama ‘ciência’”³³⁵. O mesmo fundamento do temor – a dor do desconhecido – que gerou o mundo das ideias platônico e o Deus aristotélico-cristão é o que subjaz ao aparecimento da ciência moderna. Se Deus garantia um sentido para a existência e até mesmo um *post-morten* tranquilo, o homem daria prosseguimento a esta lógica por meio da precisão e da certeza e segurança proporcionados pela razão. Dessa forma, o mundo moderno apenas substitui um ator por outro no teatro da realidade e, assim, consolida o desenrolar da *nadificação* metafísica. O “Deus-homem” dá lugar ao “homem-Deus” sem que haja qualquer observância do problema da diferença ontológica. O mundo moderno – e contemporâneo – é o resultado da escolha histórica do segundo caminho, cuja tendência ficou conhecida como niilismo, do latim *nihil*, ou seja, *nada*.

O niilismo, contudo, não se inicia na modernidade. Sua raiz é grega e remete a Platão, mas sua essência só se desvela por inteiro a partir da morte de Deus e da substituição deste pelo homem na fundamentação do real. Segundo Heidegger, de fato, “o niilismo é, antes, pensado em sua essência, o movimento fundamental da história do ocidente”³³⁶. Sua fase mais aguda se acha sob o comando e o arbítrio do homem. Historicamente, o termo niilismo se populariza na Europa a partir do romance russo *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev. A obra, escrita entre 1860 e 1862, traz o personagem Bazárov, jovem aluno de medicina que se autoproclama niilista e entende a posição como “a de uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que este princípio esteja cercado de respeito”³³⁷. Por detrás da fala do personagem se apresenta a da ciência, ou seja, da solicitação “da prova” científico-natural que propicie a verdade certa e segura que permita o controle da natureza e do real como um todo. “A natureza não é um templo, mas uma oficina, e nela o homem é um trabalhador”³³⁸, diz Bazárov. O niilismo é o fenômeno metafísico moderno de controle da realidade a partir da ciência entendida como instrumento de transcendência do homem na ausência de Deus ou da φύσις como horizontes de compreensão humana. Este cenário moderno, dominado pelo saber científico e todas as consequências que o caracterizam para a relação do homem com a natureza, é o que faz Nietzsche defender que a essência deste homem se fundamenta em uma ὕβρις e, também, ensejar este o trabalho em questão:

³³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, IV, p. 287.

³³⁶ HEIDEGGER, Martin. Le Mot de Nietzsche “Dieu est mort”. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1986, p. 263.

³³⁷ TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2011, V, p. 48-49.

³³⁸ TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2011, IX, p. 77.

Ŷþþis é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; ūþþis é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade.³³⁹

O nada que se efetivou com a morte de Deus não serviu para que o homem repensasse a sua relação com a vida. A contrário, fê-lo intensificar seu desejo de controle e domínio sobre os entes e entender-se como senhor do real, uma vez que literalmente nada mais o limitaria. Nietzsche, em pleno século XIX, previu, em tom profético, as consequências desta postura do homem moderno em uma passagem clássica da *Vontade de Poder*: “o que eu conto é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*”³⁴⁰. Este, por sinal, se instala e se aprofunda durante o período que o filósofo alemão menciona. A natureza, nesta perspectiva, foi a primeira vítima do “homem-Deus” em um movimento que se engendra antes mesmo da descrença na providência. A fala supracitada de Bazárov não é, por exemplo, limitada à ficção. Alguns pensadores modernos pensavam exatamente da mesma forma. Kant, no prefácio à segunda edição da *Critica da Razão Pura*, demonstra-o de forma contundente:

a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem de *tomar a dianteira* com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve *forçar* a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. [...] A razão [...] deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de *juiz* investido nas suas funções, que *obriga* as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.³⁴¹

Hegel, na sua preleção inaugural da Universidade de Heidelberg, de 1816, afirma, em sintonia com o pensador de Königsberg, que “a essência do universo, inicialmente escondida e encoberta, não possui a força necessária para *resistir* à coragem do conhecimento”³⁴². Ambas as passagens apresentam o amadurecimento da postura científica que marca o homem moderno e sua tendência ao niilismo. Kant e Hegel não pensam em compreender a natureza, entendendo suas características e sua relação com o próprio homem, mas apenas em subjugá-la, *tomando a*

³³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, 102-103.

³⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, 2, p. 23.

³⁴¹ KANT, Immanuel. *Critica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 18. Grifo meu.

³⁴² HEIDEGGER, Martin. *Heraclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, I, §2, Introdução, p. 44-45.

dianteira, forçando e obrigando-a responder-lhe, sem resistir, como se fora um juiz. Todas essas ações ou verbos, se traduzem em um modo de ser baseado na violência, ou seja, em $\ddot{\nu}\beta\rho\varsigma$. Quando Nietzsche defende que “todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura $\ddot{\nu}\beta\rho\varsigma$ ”³⁴³, alude ao fato de o homem moderno violentar a natureza e também a si mesmo, pois ele também é natureza, de acordo com seu interesse de comando e domínio alicerçado na razão, o legado de Deus. Esse juiz humano dita o que é certo e errado e diz o que as coisas devem ser de acordo com seus próprios desígnios, uma vez que não há nada para além dele com esse poder. O “homem-Deus” fica onipotente na ausência da transcendência e de valores que dela emanem. Essa pretensa onipotência não se apresenta, contudo, apenas na relação com a natureza.

³⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral — Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, III, 9, p. 102-103.

2.6. Dostoiévski e o niilismo do ponto de vista psicológico

O niilismo, como todo problema ontológico, se espalha por todos os setores de atuação humana. A mais flagrante e profunda se observa no comportamento do homem a partir de seu mundo interior. Neste particular, ninguém foi mais preciso na descrição da situação do homem moderno do que Dostoiévski. A obra do escritor russo, de forte cunho cristão, foi uma tentativa de produzir um retrato fiel daquele homem desmedido em sua sanha de controle do real. Essa tarefa se evidencia nas obras elaboradas entre 1864 e 1875, período que vai de *Memórias do Subsolo* (1864) a *Os irmãos Karamazov* (1880), passando por *Crime e Castigo* (1866), *O Idiota* (1868), *Os Demônios* (1872) e *O Convalescente* (1875). Também fica patente, em boa parte desses textos, a proximidade de Dostoiévski do pensamento de Nietzsche tanto na questão da morte de Deus quanto nas reflexões acerca do niilismo, motivadas, é preciso lembrar, por Turguêniev.

Assim como o pensador alemão, Dostoiévski tinha enorme interesse na psique de seus personagens e, sobretudo, como simbolizava o espírito do tempo no qual se encontravam. Talvez o melhor exemplo se encontre naquela que é tida como a obra prima do escritor russo: *Crime e Castigo*. O romance narra a vida do jovem estudante de direito Rodion Românovitch Raskólnikov, que, após cometer dois assassinatos, vive atormentado pelo crime e só encontra redenção – expiação, na verdade – no amor da frágil Sônia, a personagem que personifica o cristianismo da obra. Se o comportamento espasmódico de Raskólnikov é, segundo Dostoiévski, sintomático do mundo moderno, a teoria que o personagem defende e que justificou os homicídios da velha usurária Aliena Ivánovna, que o humilhava e, por força da situação, de sua irmã, Lisavieta, se configura como o eminentemente moderno – e sobretudo niilista – do romance. No quinto capítulo da terceira parte da obra, o detetive que o investiga, Porfíri Petróvitch, ele mesmo um arquétipo do racionalista moderno, resume, ao próprio Raskólnikov, a sua teoria, previamente publicada em um artigo de jornal:

Toda a questão consiste em que, no artigo dele [Raskólnikov], todos os indivíduos se dividiriam em “ordinários” e “extraordinários”. Os ordinários devem viver na obediência e não tem o direito de infringir a lei porque eles, vejam só, são ordinários. Já os extraordinários têm o direito de cometer toda sorte de crimes e infringir a lei de todas as maneiras precisamente porque são extraordinários.³⁴⁴

³⁴⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 268.

Esses “homens extraordinários”, dirá Raskólnikov a título de explicação a Porfíri, são aqueles que subverteram a “lei” ou as convicções de suas épocas com o objetivo de melhorar a humanidade, mas que, para isso, tiveram de matar conscientemente de forma direta ou indireta. Entre os exemplos citados por Raskólnikov aparecem Licurgo, Sólon, Napoleão e Maomé, além de homens da ciência, como Kepler e Newton. O argumento é simples: “os primeiros [ordinários] conservam o mundo e o multiplicam em número; os segundos [extraordinários] fazem o mundo mover-se e o conduzem para um objetivo”³⁴⁵. A tese leva Porfíri a descobrir o crime, que é baseado na teoria dos homens extraordinários. Raskólnikov o comete por se achar extraordinário e, assim, livre e autônomo para o ato. A velha, no entanto, é tida como um “piolho” ou seja, como um ser dispensável que vive apenas para sugar os outros. De acordo com a teoria, a morte da velha seria, no fundo, um bem à humanidade e não um simples homicídio. Mas o que possibilita a teoria – e o assassinato – senão o ambiente niilista do século XIX? Niilismo é também a ausência ou simplesmente a desvalorização dos valores que norteavam as ações humanas. Sem elas, talvez tudo fosse possível baseado na razão, ou seja, em teorias fundadas na vontade de controle e domínio do homem. Raskólnikov mata amparado, com efeito, nesta lógica de onipotência humana.

O cenário supracitado do século XIX é referendado por outro personagem niilista de Dostoievski em *Os Demônios*, obra inspirada no assassinato de um estudante em Moscou, no ano de 1869, que discordou das ideias anarquistas propagadas pelo líder político Sergêj Netschájev. O evento, visto por Dostoievski como “um fenômeno tão escabroso”³⁴⁶, é discutido na obra por Piotr Stiepánovitch, que procura Alkesiêi Kiríllov, de quem espera conseguir uma confissão para inocentar os verdadeiros responsáveis pelo crime. Na conversa entre os dois, Kiríllov aceita a proposta não para salvar a pele dos assassinos, mas para provar sua tese. Esta, com efeito, é o centro nervoso do niilismo presente na obra. No sexto capítulo da terceira parte da obra, Kiríllov expõe a Stiepánovitch sua pretensão de cometer o “suicídio lógico”, ou seja, se matar para provar um princípio: “Se não existe Deus, eu sou Deus”³⁴⁷. Assim como Feuerbach, Kiríllov também via na divindade apenas o resultado de um auto-menosprezo humano: “o homem não tem feito outra coisa senão inventar um Deus para viver, sem se matar; nisso tem consistido toda a história do mundo até hoje. Sou o único na história do mundo que

³⁴⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 270.

³⁴⁶ Dostoiévski se pronuncia desta forma sobre a obra em carta ao Tsar Alexandre III sobre a situação gerada por Netschájev na Rússia: “Os Demônios pode ser visto quase como um estudo histórico com o qual procuro esclarecer um fenômeno tão escabroso quanto o movimento Netschájev se torna possível em nossa sociedade”. Cf. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os anos milagrosos, 1865, 1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003, p. 526.

³⁴⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 597.

pela primeira vez não quis inventar um Deus”³⁴⁸. Para Kirílov, o problema não é só o fato de Deus não existir, mas de o homem – e ele mesmo – ser a divindade, ou seja, o fundamento do real. Diante do estupor de Stiepánovitch ao ouvir a controversa tese, Kirílov resolve expor o argumento que o levou àquela conclusão: “Se Deus existe, então toda a vontade é Dele, e fora da vontade Dele nada posso. Se não existe, então toda a vontade é minha e sou obrigado a proclamar o arbítrio”³⁴⁹. Entendido como ficção, Deus não existe e o homem e sua vontade devem prevalecer. A base do domínio humano sobre o real, desde Descartes é sua vontade. É o querer que o impele ao controle e à disposição racional do mundo por meio da representação subjetivadora. A vontade é o próprio motor do *cogito*, pois é o princípio de realidade que possibilita a instauração de “mundo”, de sentido, de valor. É o que argumenta Gilvan Fogel:

o real (o “mundo”, o domínio do objeto e do objetivo) é posição (tese) do sujeito, que sempre já se subpõe (= *a priori*). O sujeito é o real, isto é, o mesmo de ser e pensar se define como correspondência (“adaequatio”) da substância representante com o objeto (“coisa”) representado no processo de constituição-igualação deste por aquela [...] Pensar (o poder ativo-autônomo de síntese *a priori* do sujeito) é querer (i. é, poder *a priori* de esquematização ou categorização, que é igual a objetivação ou dinâmica de realização de realidade).³⁵⁰

A equação que subjaz à tese de Kirílov é originada em Descartes e desenvolvida em Kant e se resume a uma identificação ontológica entre querer, pensar e ser. O pensar é a operação do querer da vontade que se consuma na representação instauradora de realidade. Essa é a interpretação moderna do pensamento originário de Parmênides. A convicção de Kirílov em torno da não existência de Deus é apenas o resultado da crença do contexto histórico do personagem criado por Dostoiévski. A intenção é mostrar o clima da época a partir do assassinio do estudante. O niilismo brota justamente da consequência do vazio deixado pela divindade quando Kirílov afirma que a vontade é toda dele e que, por isso, é *obrigado* a proclamar o arbítrio. Sem a transcendência, agora toda limitada à imanência da razão, é *necessário*, isto é, não pode ser de outro modo, que a vontade do homem disponha do real. A única forma de se provar isso, segundo Kirílov, é através do “suicídio lógico”: “Durante três anos procurei o atributo da minha divindade e o encontrei: o atributo da minha divindade é o arbítrio! [...] Mato-me para dar provas de minha insubordinação e minha liberdade nova e terrível”.³⁵¹ Mas o que é efetivamente esse suicídio? Nada mais do que a demonstração máxima de poder da vontade

³⁴⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 598.

³⁴⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 597.

³⁵⁰ FOGEL, Gilvan. Dostoiévski: Voluntarismo = Niilismo. In: *Revista Sofia*. Vitória, ano I, nº 0, p. 59-99, 1994.

³⁵¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 600.

operando contra ela mesma. O ápice do delírio niilista moderno. Fogel vê no suicídio a assunção do poder irrestrito da vontade. “Este suicídio, que é o filosófico ou lógico-especulativo”, afirma, “não é outra coisa senão a vontade nela mesmo se querendo a si mesma contra si própria e em si própria e, assim, é ele, o suicídio, o máximo exercício do poder como a máxima destituição e aniquilação do próprio poder absoluto, que é o querer”. Apenas Deus – ou um deus – poderia aniquilar o próprio fundamento do poder, isto é, o querer. Não por outra razão Fogel, estabelece a seguinte equação: *Ego cogito = ego volo* como a base que estrutura o mundo moderno:

é esta a tese da modernidade e é com esta tese, claramente, i. é, cartesianamente (!) formulada, que Dostoevski vai se confrontar no esforço para realizar um “estudo histórico” da fonte, do enraizamento do fenômeno do niilismo. “*Ego cogito = ego volo*” – é esta a ὕβρις moderna que, em Dostoiévski, fiel à tradição cristã, aparece como pecado de orgulho, de presunção. *Ego cogito = ego volo = ὕβρις = niilismo* – é esta a equação dostoievskiana emergente da radiografia do subsolo europeu moderno.³⁵²

É justamente no subsolo do homem – a consciência – que se pode apreender com mais precisão a crítica de Dostoiévski à equação supracitada. De fato, é na novela *Memórias do Subsolo* que o escritor russo produz a sua mais contundente radiografia da psique moderna. A obra adentra ainda mais profundamente o porão da consciência do homem moderno e de toda a sua dramática condição do que o fizeram *Crime e Castigo* e *Os Demônios*. O romancista Máximo Górkí, afirma, em uma anotação, que “todo Nietzsche está em ‘Memórias do Subsolo’”. Neste livro – e até hoje não o sabem ler – se dá para toda a Europa a fundamentação do niilismo e do anarquismo”³⁵³.

De fato, o niilismo se descortina de forma ainda mais nítida em *Memórias do Subsolo*, uma vez que revela, como fundamento daquela tendência, a mágoa, o *ressentimento* contra a existência. O personagem não aceita o fato de as coisas serem como são e muito menos como foram para ele em sua vida. Após apresentar-se na primeira parte da obra, abrindo sua convulsiva e espasmódica psique ao leitor, o protagonista narra as memórias da sua existência na segunda, na qual elenca uma série de eventos passados e um insistente rancor contra eles, além de uma vontade incontrolável de vingança e reforma do que se passou através de um repetitivo planejamento que nunca se consuma. Em várias passagens da segunda parte é possível vê-lo remoendo o passado e planejando algo que compense ou resolva o que passou. Subjacente ao ressentimento do personagemcontra-se, no fundo, um intenso rancor contra o

³⁵² FOGEL, Gilvan. Dostoiévski: Voluntarismo = Niilismo. In: *Revista Sofia*. Vitória, ano I, nº 0, p. 59-99, 1994.

³⁵³ Publicado na revista *Rúskaja Literatura*, nº2 de 1968, citado por E.I. Kiiko, numa nota ao volume V das *Obras Completas de Dostoevski*.

devir que sustenta o modo de ser da vida e o fato de ela não se deixar encaixar na ordem racional da representação do *cogito*, o que o faz ter uma postura ambígua e doentia ao longo de toda a obra. O “paradoxalista”, como o denomina Boris Schnaiderman, tradutor da obra para o português, se insurge contra o modo de ser da vida de forma patologicamente oscilante. Ora é tomado pelo ódio, ora por uma densa melancolia. Ambos os afetos são, contudo, demonstrações de uma revolta contra a disposição das coisas. Ódio porque a vida é supostamente como não deveria ser. Ela não deveria acabar ou ser imprevisível. Para o personagem, arquétipo máximo do homem moderno, é doloroso viver sem poder controlar o fluxo da existência. Logo, é necessário criar algum expediente que console ou redima o homem desta condição. A primeira tarefa é eliminar o tempo, o devir, pois este inviabiliza a certeza e a segurança do conhecimento, como já haviam descoberto os pensadores gregos. O homem fixa – congela o ente em uma presença – para poder conhecer, isto é, estar certo e seguro de algo: ἐπιστήμη. Na modernidade, a estratégia para este fim chama-se ciência. Ou seja, a existência precisa de uma reforma e o arquiteto só pode ser o próprio homem.

Mas o “paradoxalista” não vive só de raiva. O outro pólo de seu comportamento espasmódico é a melancolia que se coloca no extremo oposto do ódio. Na raiva há uma insurgência, uma insatisfação com a configuração de algo e um voluntarismo voltado para a mudança baseada em um suposto direito: “Já foi dito: o homem se vinga porque acredita que é justo. Quer dizer que ele encontrou a causa primeira, o fundamento: a justiça.³⁵⁴ Para o homem moderno, justa é a razão e a sua lógica planificadora triunfarem por sobre a existência e seu caráter finito e mutável. No caso da melancolia, há, ao contrário, uma espécie de desistência, isto é, impotência diante de uma situação dada. Daí resulta uma apatia ou um profundo tédio diante da vida. “O resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente sentado de braços cruzados”³⁵⁵. E ainda: “o fim dos fins, meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente! Pois bem, viva o subsolo!”³⁵⁶, ou seja, a consciência do homem moderno, a oficina na qual a vontade opera seu querer infinito – sua ὕβρις.

O “paradoxalista” é o retrato que Dostoiévski pinta do homem moderno, um pêndulo que teima em oscilar dolorosamente entre o voluntarismo do ódio da reforma e a impotência da

³⁵⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, V, p. 30.

³⁵⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, V, p. 29.

³⁵⁶ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, XI, p. 50.

melancolia do não poder mudar. A primeira sentença da obra apresenta com precisão este estado contraditório: “sou um homem doente...”³⁵⁷. Em seguida, completa a afirmação mostrando a fonte do mal: “estou firmemente convencido de que não só uma dose muito grande de consciência, mas qualquer consciência, é uma doença”³⁵⁸. O mal que atinge o homem moderno é sua consciência, que, em Dostoiévski, se mostra como a vontade de controle e determinação do sentido racional da vida. O que o aflige é querer dominar os entes e sucumbir neste intento. “Estou certo de que o homem nunca se recusará ao sofrimento autêntico, isto é, à destruição e ao caos. O sofrimento... mas isto constitui a causa única da consciência”³⁵⁹. O saber procede da consciência, oficina da vontade, na tentativa de eliminar a dor e o sofrimento de existir.

O instigante da obra é o fato de o protagonista ser tão doente que chega a criticar aquilo que tanto defende em algumas situações. Não por acaso chama o homem de “bíbepe ingrato”³⁶⁰ em provável referência ao “bípede implume” de Platão, satirizado e cuja anedota foi preservada por Diógenes³⁶¹. A ingratidão do homem reside na vontade de insurgir-se contra aquilo de que é feito e que o condiciona de verdade: a vida. Como reformar aquilo que é o próprio e verdadeiro *a priori* do homem? E se a razão e a ciência são tão certas e seguras, afinal, qual seria a diferença do homem para uma “tecla de piano”? Para o paradoxalista,

A própria ciência há de ensinar ao homem (embora isto seja, a meu ver, um luxo) que, na realidade, ele não tem vontade nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele próprio não passa de uma tecla de piano ou de um pedal de órgão; e que, antes de mais nada, existem no mundo as leis da natureza, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. Consequentemente, basta descobrir essas leis e o homem não responderá mais pelas suas ações, e sua vida se tornará extremamente fácil. Todos os atos humanos serão calculados, está claro, de acordo com essas leis, matematicamente, como uma espécie de tábua de logaritmos, até 108.000, e registrados num calendário; ou melhor ainda, aparecerão algumas edições bem intencionadas, parecidas com os atuais dicionários enciclopédicos, nas quais tudo estará calculado e especificado com tamanha precisão que, no mundo, não existirão mais ações nem aventuras.³⁶²

³⁵⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, I, p. 15.

³⁵⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, II, p. 19.

³⁵⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, IX, p. 48.

³⁶⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, VIII, p. 42.

³⁶¹ Segundo o relato de Diógenes Laércio, “Platão definira o homem como um animal bípede, sem asas, e recebeu aplausos; Diógenes depenou um galo e o levou ao local das aulas, exclamando: ‘Eis o homem de Platão’”. Cf. DIÓGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1987, Livro VI, p. 162.

³⁶² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, 1, VII, p. 37.

Aqui Dostoiévski defende a sua tese sobre o homem moderno e o niilismo, embora o personagem não sustente sistematicamente essa postura, principalmente na segunda parte de *Memórias do Subsolo*, quando empreende uma luta contra o passado, tentando patologicamente reformá-lo a partir de planejamentos que nunca se realizam. Nesse caso, Dostoiévski se aproxima de Nietzsche ao materializar no “paradoxalista”, o “espírito de vingança”, aquele que se insurge contra o tempo – o devir, na verdade – porque não consegue reformar o passado.

Para o romancista russo, o protagonista é, como já antecipava Turguêniev em seu *Pais e Filhos*, “um dos representantes da geração que vive os seus dias derradeiros”³⁶³. Essa afirmação une ao mesmo tempo em que separa Dostoiévski de Nietzsche. Une porque ambos fizeram dessa geração – a modernidade – tema de análise com resultados semelhantes. Separa porque o escritor russo acreditava que o homem daquela época estava fadado a desaparecer diante do confronto com o cristianismo ao passo que Nietzsche o imaginava como hegemônico pelos próximos dois séculos e tendo justamente o fim daquela religião como resultado dessa tendência. Nietzsche, a propósito, chegou a afirmar que o próprio “cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação”³⁶⁴. Dostoiévski não percebeu que o niilismo era a materialização da escalada histórica da ὑβρις grega por meio da vontade de saber instituidora da entidade no lugar do ser, que se amplificou no cruzamento e na assunção daquela posição pelo Deus judaico-cristão. O que o escritor russo viu foi a postura isolada de ruptura do mundo moderno com o medieval, sem compreender o seu fundamento ontológico.

De qualquer forma, o próprio Nietzsche preferiu pôr em relevo o que os aproximava. Em uma carta, o filósofo relatou o que pensava sobre o romancista: “Um achado fortuito numa livraria: *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski [...] A voz do sangue (como denomina-lo de outro modo?) fez-se ouvir de imediato e minha alegria não teve limites”³⁶⁵. A *sin-tonia* que os unia estava no interesse na psique de seus “personagens” e no diagnóstico decorrente dele, que apontava para a tematização do niilismo como a versão moderna e máxima da vontade de controle e domínio do real.

³⁶³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, nota introdutória, p. 13.

³⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – Como Alguém se Torna o Que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, O Nascimento da Tragédia, 1, p. 62.

³⁶⁵ Apud Tzvetan Todorov, notícia bibliográfica incluída em F. M. Dostoiévski, Notes d'un Souterrain, Paris, Aubier Montaigne, 1972, tradução e notas de Lily Denis.

2.7. O advento da técnica e a superação da metafísica

Se por um lado Nietzsche previu que o niilismo dominaria o ocidente por duzentos anos como consequência da morte de Deus e do vácuo que este deixava, Heidegger, por outro, pensava o niilismo como um fenômeno mais amplo e resultante da manifestação da história do ser enquanto metafísica. Para o autor de *Ser e Tempo*, o niilismo não se iniciava com o pensamento moderno da subjetividade que representa objetos, mas ainda na antiguidade, no momento de ruptura com o acordo originário empreendido por Sócrates, Platão e Aristóteles, ou seja, pela metafísica clássica e a $\ddot{\nu}\beta\rho\varsigma$ que a ensejou. A idade média e o mundo moderno, a propósito, não passam de reelaborações daquela ruptura originária.

De fato, o niilismo, para Heidegger, é a própria metafísica³⁶⁶ e não se resume à sua porção moderna, como acreditava Nietzsche. O fenômeno, e a exemplo do que previu o autor do *Zarathustra*, não se esgota com a modernidade, prolongando-se, contudo, para os séculos seguintes, uma vez que o pensamento metafísico, mesmo em seu acabamento, manteria sua hegemonia por meio de sua derradeira manifestação: a *técnica*. O que Nietzsche chamava exclusivamente de niilismo, isto é, da supremacia daquele fenômeno na Europa dos próximos dois séculos, Heidegger viu como manifestação do domínio da técnica, cuja influência não era, como pensava o autor de *Assim Falou Zarathustra*, regional, mas, ao contrário, planetária, e de escopo diferente do niilismo “clássico”.

A técnica seria, com efeito, e segundo Heidegger, mais um desdobramento da metafísica entendida como niilismo do ponto de vista da história do ser. Esta nova configuração representa o auge do desenvolvimento da $\ddot{\nu}\beta\rho\varsigma$ metafísica na história. Este ápice deve-se, com efeito, ao fato de esta nova estruturação colocar em risco não apenas os entes, mas a própria essência do homem, como será demonstrado em seguida. Nietzsche, no entanto, não chegou a prever esta configuração, mas pôde entender aquilo que a motivou e preparar o caminho para as especulações de Heidegger que, desta forma, pôde mostrar que o pensamento motor da contemporaneidade é, sem sombra de dúvida, aquele de domínio de uma concepção técnica do real. Antes, contudo, de discutir o poderio da técnica para o mundo moderno e contemporâneo, faz-se necessário compreender seu liame com a tradição metafísica, visando encontrar as razões que motivaram seu aparecimento no horizonte da modernidade.

A essência da técnica encontra suas raízes no mundo moderno, mais especificamente a partir da descoberta do *cogito*. De fato, todo o problema contemporâneo se alicerça nas

³⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. Le Mot de Nietzsche “Dieu est mort”. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1986.

especulações de Descartes e na concepção de mundo trazida por suas considerações, embora o próprio pensador francês, como já demonstrado previamente, fosse o resultado de uma história iniciada ainda na antiguidade. O decisivo, no entanto, é que por detrás da estrutura encontrada por Descartes, encontra-se seu verdadeiro motor: a vontade. É ela quem possibilita o estabelecimento da *iustitia* resultante de *adequatio* entre sujeito e objeto, ou seja, da *veritas* como certeza. A representação, que possibilita a contraposição dos polos sujeito e objeto, congrega, em si, estruturas ônticas humanas para se efetivar. Kant, mais tarde e na esteira de Descartes, as chamou de estruturas *a priori* da subjetividade. De uma forma ou de outra, a objetividade depende da certeza e do asseguramento da subjetividade fundada na vontade, que Heidegger chama de *vontade de vontade* e expõe suas estruturas em uma reveladora nota não publicada do final da década de 30 e organizada tardiamente com outros escritos sob o sugestivo título de *O Acontecimento Apropriativo*:

O estágio prévio da vontade de vontade é a “vontade de poder”. A vontade de vontade é a vontade que quer a si mesma. O que quer a vontade? O querer. O que é isso? O trazer-se-para-diante-de-si do re-presentável. Esse é o todo dos objetos; os objetos são o ente no interior da verdade da certeza, isto é, do dispor-se de algo constatado. A pura objetivação calculadora determina o ser do ente como objetividade. Na medida, porém, em que essa objetivação é vontade de vontade, o ser mesmo tem a essência da vontade. A vontade de vontade é aquilo que se submete a si mesmo como o fundamento de si mesmo, isto é, o sujeito³⁶⁷.

As frases que abrem e terminam a nota condensam e explicam com precisão o *modus operandi* da modernidade e seu objetivo primeiro: *poder*. Não por outra razão Heidegger deriva a vontade de vontade da vontade de poder de Nietzsche³⁶⁸, uma vez que defende polemicamente a identidade entre poder, vontade e niilismo no pensamento do conterrâneo e o acusa de ser, por este motivo, tão metafísico³⁶⁹ quanto a tradição que acredita criticar. Afinal, se Nietzsche proclama, por meio de seu elogio da vontade de poder, o controle do real, como defende Heidegger, ele realmente se filia à tradição e faz parte da metafísica, como seu último

³⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, II, D, 146, p. 111.

³⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol I e II*. Trans. Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper Collins, 1991, 10, p. 63.

³⁶⁹ Sobre a questão, diz Heidegger: “A revirada do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica”. Cf. HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, IX, p. 68.

representante³⁷⁰. Independentemente da posição de Heidegger³⁷¹ sobre Nietzsche, o que interessava, contudo, à vontade subjacente ao *cogito* era a certeza e segurança que proveria o domínio e o controle absolutos sobre o real, ou seja, todo o poder de manipulação dos entes ao sujeito. A técnica não passa da radicalização total deste projeto moderno.

Em *A Superação da Metafísica*, texto elaborado entre 1936 e 1946, que discute o acabamento da resposta ocidental à questão do ser e sua ligação com o aparecimento do domínio da técnica, Heidegger afirma que “a vontade de querer é a consciência suprema e incondicional do auto-asseguramento calculador de todo cálculo de si mesma”³⁷², ou seja, em toda ação da subjetividade objetivadora, encontra-se subjacente a operação de uma vontade que se assegura dos resultados – representações – dela mesma. Dessa forma, o objeto não passa do querer da subjetividade com o qual se calcula a priori, isto é, com a correção e exatidão aquilo mesmo que é o ente. Para Heidegger,

A exatidão da vontade de querer é o asseguramento completo e incondicional de si mesma. O que para ela é querer mostra-se correto, exato e em ordem porque a própria vontade de querer permanece a única ordem. Nesse auto-asseguramento da vontade de querer perde-se a essência originária da verdade. A correta exatidão da vontade de querer é pura e simplesmente o não-verdadeiro. [...] O correto e exato domina o verdadeiro e marginaliza a verdade. A vontade do asseguramento incondicional faz aparecer a insecuridade em todos os níveis.³⁷³

A vontade de querer, para se estabelecer como fundamento do real, mascara a verdade em certeza, segurança e correção, ou seja, *veritas*. É preciso, contudo, relembrar que a verdade à qual alude Heidegger é ἀλήθεια, o desencobrimento que possibilita que o ente seja em seu ser. Verdade como adequação, como o filósofo havia demonstrado originalmente em *Ser e Tempo*³⁷⁴, não passa de um evento epigonal e derivado do desvelamento. É, contudo, em *Platão: O Sofista*, texto que congrega o curso ministrado pelo pensador no semestre de inverno de 1924-

³⁷⁰ Segundo Ernildo Stein, o que Heidegger quer dizer é que “a essência do niilismo não se situa na metafísica de Nietzsche, mas na própria metafísica. A metafísica enquanto metafísica é o autêntico niilismo. A essência do niilismo é historicamente como a metafísica. A metafísica de Platão não é menos niilismo que a metafísica de Nietzsche. Naquela, a essência do niilismo fica apenas escondida; nesta, ela se manifesta. Cf. STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. EdiPUCRS: 2011, p. 125.

³⁷¹ Essa discussão só interessa aos objetivos deste trabalho na medida em que esclarece o problema da vontade, mas, de antemão, é preciso asseverar que o autor não comunga da posição de Heidegger sobre Nietzsche, preferindo salientar o papel de ambos na crítica ao pensamento metafísico.

³⁷² HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXI, p. 77.

³⁷³ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXI, p. 76-77.

³⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, § 44.

25 e, portanto, do mesmo período de sua obra fundamental, que a questão é aprofundada. Heidegger defende que ἀλήθεια é, no fundo, ἀ-λήθεια, ou seja não-esquecimento, não-encobrimento. De fato, o que o α privativo quer dizer é que algo falta ou que foi retirado. ἀλήθεια significa tirar o ente do velamento, do esquecimento:

ἀλήθεια quer dizer: não estar mais escondido, ser descoberto. Essa expressão privativa indica que os gregos tinham algum entendimento do fato de que o descobrimento do mundo tinha de ser arrancado à força, que é, inicialmente, e na maioria das vezes, indisponível. O mundo é primariamente, se não completamente, oculto. [...] O mundo é descoberto apenas no círculo imediato do mundo circundante, na medida em que as necessidades naturais requerem. E precisamente aquilo que em consciência natural era, dentro de certos limites, talvez originalmente descoberto se torna amplamente coberto de novo e distorcido pelo discurso. Opiniões se solidificam elas mesmas em conceitos e proposições; elas se tornam truismos que são repetidos diversas vezes, com a consequência de que aquilo que foi originalmente descoberto volta a se encobrir de novo. Assim, o ser-aí cotidiano se move em um duplo encobrimento: inicialmente em mera ignorância e, então, em um encobrimento muito mais perigoso à medida em que o falatório transforma o que foi descoberto em inverdade.³⁷⁵

A verdade proposicional oriunda da adequação entre sujeito e objeto expressa pelo discurso “correto” da representação é, com efeito, uma derivação de uma verdade mais fundamental e que precede essencialmente o juízo³⁷⁶. Essa verdade *des-cobre* o ente em seu ser tendo o homem, determinado pelo λόγος e pelo tempo – história – como meio e não fim. O ἀληθεύειν – ou desencobrir – se dá de diversas maneiras e possibilidades, mas basicamente por meio do λέγειν, isto é, por meio da fala. Não foi por outra razão que o homem foi considerado, pela tradição, ζωον λόγον ἔχον – vivente dotado de pensamento e linguagem ou, simplesmente, *animal rationale*. A descoberta, contudo, deve ser perdida seja via desgaste da opinião ou pela insistência da ignorância para, no futuro, ser *re-des-coberta* de acordo com as necessidades práticas e temporais do homem e renovando, dessa forma, a existência em forma de acontecer: história. É por esta razão que, em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que “o dasein já é cada vez na verdade e na não-verdade”³⁷⁷, uma vez que viver é estar sempre encobrindo e descobrindo os entes, ou seja, elaborando e reelaborando compreensões do real por meio de várias formas de ἀληθεύειν. Assim se mostra e se organiza a realidade fundamentalmente. O que a vontade

³⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz & André Schuwer. Indiana: Indiana University Press, 2003, §3, p.11.

³⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, § 44, b.

³⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, § 44, b, p. 617.

de querer, em seu afã de ordenação, ambiciona, é a completa subversão do caráter originário desta estrutura em busca da assunção do controle do incontrolável: a vida. Essa vontade não é, como se pensaria ingenuamente, dependente do homem. “Na verdade”, diz Heidegger, “é o homem quem é querido pela vontade de querer, sem se dar conta da essência dessa vontade”³⁷⁸. Essa essência é a tendência histórica imposta pelo *cogito*, isto é, pela subjetividade que representa objetos, e seu interesse em dominar o real a partir do auto-asseguramento na correção e na exatidão da *veritas*. O homem não cria essa tendência, mas esta, ao contrário, o usa para se efetivar. No entender de Heidegger, o homem não controla o ritmo da história porque não é da competência dele o seu movimento. Ele é, no máximo, o local por onde a história acontece e nada mais. Aqui opera a concepção heideggeriana de dependência do homem à história e ao tempo.

A hegemonia da vontade de querer é resultado, segundo Heidegger, do fato de o homem “deixar o ser”, ou seja, esvaziá-lo em função do interesse de controle do ente por meio da entidade, cuja configuração encontra expressão na estrutura do *cogito*. Essa decisão, que equivale em Nietzsche à morte de Deus, instaura o niilismo e propicia o aparecimento de sua versão mais radical: o domínio da técnica. Esta, como observa Heidegger, é inseparável do motor do pensamento moderno: “A vontade de querer institucionaliza assim como ser o próprio ente. Somente na vontade de querer podem predominar a técnica (asseguramento da consistência) e a ausência incondicional de meditação (vivência)”³⁷⁹.

Mas o que vem a ser exatamente o domínio da técnica? Não se resume aos mecanismos e máquinas, embora façam parte dela. A essência da técnica moderna não é, segundo Heidegger, nada de técnico³⁸⁰. O mesmo vale para a tecnologia como um todo. Dessa forma, é preciso, antes, de se tratar da técnica moderna, compreender a técnica em sua essência. Para Heidegger, técnica remete à *τέχνη*, que é, essencialmente uma espécie de *ποίησις*, ou seja, produção. Produzir, no entender do pensador alemão é conduzir do encobrimento para o desencobrimento, isto é, descobrir o ente em seu ser. Tal “procedimento” é, mais uma vez, aquilo que o filósofo alemão chamou de *ἀλήθεια*. A *τέχνη*, com efeito, se apresenta como uma das possibilidades de aparecimento dos entes ao homem – *ἀληθεύειν*, como também o era, e Aristóteles o demonstrou em sua *Metafísica*, a *ἐπιστήμη*.

³⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXII, p. 77.

³⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XIX, p. 75.

³⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 11.

Nesta perspectiva, Heidegger conclui que a técnica é, essencialmente, desencobrimento. Seu papel originário é poiético, ou seja, visava ao desbravamento do real em seu ser. Fica em aberto como a *τέχνη* teria se transformado em técnica moderna e como se compatibilizaria com a vontade de querer. Em *A Questão da Técnica*, de 1953, Heidegger se impõe a tarefa de expor o que vem a ser a essência da técnica moderna. Para o filósofo, ela não passa de uma armação ou composição (*Ge-stell*), que “significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. *Ge-stell* denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna”³⁸¹. Fogel relembra, contudo, e por meio de um conhecido mito, a conexão da técnica com o cogito, sua verdadeira medida:

“Gestell” diz o modo como, na hodierna técnica, se concretiza a estruturação do “cogito”. É que “Gestell”, dizendo “esquema”, “enquadramento”, “armação”, fala, na verdade, do leito de Procusto, que é o cogito, enquanto substância, representação e certeza: tudo, por antecipação, está pré- e proposto no fundo, no horizonte do cogito, que é controle e auto-asseguramento prévios.³⁸²

A técnica moderna desafia o homem a explorar a natureza, extraíndo, transformando, distribuindo e estocando seus recursos com o mero objetivo de dispor deles em função do interesse de assegurar o controle por meio da operação “armadora” do cogito, “pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador”³⁸³. O “desafio” nada mais é do que a operação sub-reptícia da vontade de querer na forma do interesse de consumo dos entes para a reserva e o armazenamento da energia retirada da natureza para a pura disponibilidade de uso e abuso do homem, ele mesmo à disposição desta ordem estrutural enquanto condicionado pela técnica, à moda do leito de Procusto. Nesta configuração de exploração e consumo, o objeto de pesquisa é exaurido até que desapareça no não-objeto da disponibilidade, uma vez que o ente, isto é, sua forma de aparecimento se reduz ao mero dispor-se para o uso e o abuso, obscurecendo quaisquer outros sentidos de ser que o mostrem ao homem.

O ente não é mais o contraposto ao sujeito, mas ao que está disponível para o uso. Essa estruturação só é possível no vácuo do ser, preenchido pela vontade de querer no mecanismo de mobilização dos processos de ordenamento e organização ditados e mantidos pela técnica

³⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 24.

³⁸² FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 160.

³⁸³ HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 20.

moderna: “A devastação da terra começa como processo voluntário mas que, em sua essência, não é e nem pode ser sabido. Começa no momento em que a essência da verdade se circunscreve como certeza na qual a representação e a produção humanas asseguram-se de si mesmas”³⁸⁴. A essência da técnica se engendra no movimento das ciências modernas da natureza – tendo a física à frente – e seu caráter experimental, que, por conta de sua composição puramente técnica a priori, precisa *dispor* do experimento para testar se a natureza confirma suas especulações. Essa disposição da natureza – do real – aos interesses humanos de controle operados pela subjetividade movida pela vontade de querer engendra a configuração de mera disponibilidade técnica dos entes como reservatório de energia, reconfigurando o mundo e seus sentidos. Aqui, segundo Heidegger, reside o que chama de “maior perigo”³⁸⁵. Desde *Ser e Tempo*³⁸⁶, o filósofo defende a tese de que o homem, ou melhor, o *da-sein* – o ser-aí que existe – é o lugar de aparecimento do ser, ou seja, é também o aí do ser por meio de sua abertura ao real efetivada por sua capacidade essencial de pensamento e linguagem submetidos ao tempo. O aparecer do ser, contudo, se dá no ente, descobrindo-o no movimento de tirá-lo do esquecimento por meio dos humores (*Stimmung*) e de sua relação com o *λόγος* na estrutura da abertura (*Erschlossenheit*). Isso já foi demonstrado como constituinte da estrutura da *ἀληθεία*. O homem, é, com efeito, o seu aí, ou seja, a sua abertura para o mundo. Viver nada mais é do que a *liberdade* de relacionar-se com ele por meio do caráter de desencobrimento do homem. Esta configuração fica comprometida com a instauração da técnica moderna e a ditadura de apenas uma forma de desencobrimento do real: os entes como disponibilidade. Para Heidegger, esse é o verdadeiro perigo do abandono do ser promovido pela *ὕβρις* – a vontade de querer – ao estabelecer os critérios de exploração do real ainda na estruturação das ciências da natureza:

Se, porém, o destino impera segundo o modo da com-posição (*Ge-stell*), ele se torna o maior perigo, o perigo que se anuncia em duas frentes. Quando o descoberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da disponibilidade – então é que chegou à beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade. E é justamente esse homem assim ameaçado que se alardeia na figura do senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem.³⁸⁷

³⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXVIII, p. 86.

³⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 29.

³⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §§28 a 38, p. 375-493.

³⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 29.

A técnica não encobre apenas outros tipos de ἀληθεύειν – desencobrimentos – como, por exemplo, aquele que se mostra na ποίησις, mas o próprio descobrir enquanto tal. De fato, o domínio da técnica traz a ameaça – o perigo – de se interditar ao homem a possibilidade da própria verdade: ἀλήθεια. A relação dos homens com os entes encontrar-se-iam limitadas ao consumo abusivo voltado para a extração e o armazenamento de energia para fins de controle e poder. De fato, o que Heidegger quer mostrar é que nenhuma outra forma de abertura do real ao homem será possível se a técnica triunfar absolutamente. O contexto político mundial é o melhor exemplo desta ameaça. A técnica não é “privilégio” do ocidente, do oriente ou de qualquer área específica do globo, mas do planeta como um todo, uma vez que suas nações componentes se pautam pela lógica da exploração dos recursos da natureza para alcançar o poder. O que foram as últimas guerras senão a disputa pelo domínio de riquezas e bens para a hegemonia político-econômica mundial? A Guerra Fria, que, no fundo, foi um conflito indireto entre Estados Unidos e a extinta União Soviética, não era um embate norteado pela luta entre capitalismo e socialismo, mas pela disputa pelo poder de hegemonia no manuseio dos entes. As guerras na região do oriente médio são ainda mais claras neste particular, pois tem apenas um alvo: o petróleo, cujo uso exemplifica perfeitamente o caráter de disponibilidade preconizado pela essência da técnica. Como resultado, afirma Heidegger, o mundo contemporâneo observa uma franca uniformidade humana e do ente em geral, pautada pela técnica e seu fundamento na vontade de querer:

A uniformidade não é a consequência, mas o fundamento dos conflitos armados entre os vários pretendentes à hegemonia do abuso dos entes, com vista a assegurar seu ordenamento. A uniformidade de tudo o que é e está sendo tem origem no vazio provocado quando se deixa o ser. Visa apenas assegurar, por meio dos cálculos, sua própria ordem, à qual está subordinada à vontade de querer. [...] Por que a realidade consiste na uniformidade do cálculo planificador, o homem também deve passar a uniformizar-se para dominar o real.³⁸⁸

O nihilismo originado pelo abandono do ser esvaziou as diferenças entre os entes e os nivelou a simples matéria prima para o consumo e o abuso. O agente desta história – o homem – também um ente, sofreu a mesma metamorfose e não se diferencia neste cenário de equalização e achatamento nadíficante. Este horizonte é pintado por Heidegger como o de “acabamento da metafísica”³⁸⁹. O domínio da técnica é o último estágio da metafísica, pois se mostra como a

³⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXVI, p. 84.

³⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

radicalização da tendência ao controle do ente por meio do estabelecimento da entidade no lugar do ser, esquecido desde então.

O esquecimento, historicamente, cresce à medida que o apreço pela entidade do ente se aprofunda e não mais se satisfaz em obscurecer o ser, mas, com efeito, em lhe bloquear o caminho de aparecimento de sua verdade. A técnica é a materialização deste momento, pois se configura como redução do real à disponibilidade para uso e afasta qualquer outra manifestação do ser. Ao homem, dominado pela vontade de querer que move a técnica, resta a errância e o trabalho em meio ao real nivelado: “

Como *animal rationale* ou, hoje em dia, como o ser vivo trabalhador, o homem deve errar pelo deserto da desolação da terra. [...] Na ordem metafísica hodierna, o trabalho alcançou a objetivação incondicional de todo vigente que vigora na vontade de querer”³⁹⁰.

Sob o signo da *Ge-Stell*, da armação que essencializa a técnica, o homem, que já foi um animal calculador, se transforma em soldado da vontade de querer, isto é, curva-se ao trabalho, ficando a disposição do dispor da técnica. O desafio por exploração, armazenamento de recursos e controle da natureza depende do trabalho humano e de sua total ausência de meta para além do mero meio para a disponibilidade do disponível. Neste cenário, contudo, o homem é a principal matéria prima, pois é o sujeito, o local por onde a vontade de querer pode se querer e dispor o homem e todos os entes à disponibilidade do consumo, do uso e do abuso para a consolidação do poder.

Essa ordem – planetária – independe, como já mencionado, da vontade individual do homem e se apresenta, na contemporaneidade pós-Guerra Fria e exclusivamente por meio do capitalismo, como trabalho para o consumo de entes “descartáveis”. O trabalho na época da técnica perde o seu caráter existencial e se torna uniforme, uma vez que tem no uso dos entes o seu único fim. Não por outra razão “o animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de se descarnar e aniquilar-se no nada aniquilador”³⁹¹. O homem não percebe porque e para quem trabalha ao acreditar ingenuamente que vende suas competências para o estado ou mesmo para as empresas. Aqui Heidegger se aproxima da concepção de Marx de *trabalho alienado*, exposta pelo último nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, de 1844, nos quais o crítico do capitalismo mostra que o trabalhador perde o objeto de seu trabalho “em

³⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, II, p. 62.

³⁹¹ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, III, p. 63.

favor de um poder estranho, de um homem *estrano*³⁹². Claro que no caso de Marx, a questão diz respeito, ainda que preliminarmente, ao *modus operandi* de uma estrutura do capital, mas sua “lógica” converge para a argumentação de Heidegger ao perceber a ignorância do homem em relação àquilo que o domina em geral. No fundo, a entidade que gerencia não apenas o trabalho, mas a própria vida humana – a vontade de querer – se mantém oculta e fortemente operante no afã de produção e no passatempo do entretenimento fomentado pela *Ge-stell*. O objetivo é encobrir o tédio de uma existência errante nos domínios da “desertificação da terra” – do esvaziamento do ser mesmo – sob a figura da ordem incondicionada do ordenar do ente.

Duas obras cinematográficas *pop* norte-americanas do fim do século XX, ambas não coincidentemente de 1999, lançam uma luz sobre das consequências da questão da técnica e do trabalho para o homem em uma linguagem pouco convencional e estrategicamente elaborada para agradar tanto a públicos insipientes quanto àqueles mais intelectualizados. Tidas como “cult” nos dias atuais, *Matrix (The Matrix)* e *Clube da Luta (Fight Club)* se utilizaram de uma estrutura não-linear e muitas vezes subliminar para expor problemas suscitados pelo domínio da técnica na contemporaneidade. *Matrix*, o primeiro a ser exibido em 1999, ganharia ainda mais duas sequências, embora o original seja o mais contundente do ponto de vista filosófico. A trama narra o momento posterior a uma guerra entre homens e máquinas que ganharam consciência. Derrotados, os homens aguardam a chegada de um messias que pode subverter o cenário e libertá-los do jugo das máquinas. Ocorre que essa luta não é exatamente “bélica”, pois o poder das máquinas reside justamente na fraqueza do homem, fonte de energia dos próprios opressores. A fraqueza, com efeito, nada mais é do que a leniência, a letargia diante daquilo que é mais próprio do homem: o pensar. A *Matrix*, neste cenário, não passa do modo pelo qual a dominação das máquinas se realiza. No lugar do real – aquele presidido pelo ser – apresenta-se outro, artificial, feito para dominar e colocar a humanidade à disposição, exatamente como Heidegger apresenta o terreno sobre o qual a contemporaneidade se move. O messias é o instante de quebra desta configuração e a consequente possibilidade de libertação dos homens. Nada mais cristão, embora revele esteticamente como o homem atual depende de máquinas e telas e se aliena de si mesmo em função de uma lógica de produção e controle, vendo a realidade exclusivamente como mera disponibilidade e sendo inconscientemente consumido por ela. Em um diálogo no início do filme entre o personagem Morpheus e o protagonista Neo, é possível entender como a tecnologia criou para o homem uma prisão refinada da qual só se pode escapar

³⁹² MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, Primeiro Manuscrito: O trabalho Alienado, p. 171.

se algo inesperado realmente acontecer. O personagem Morpheus expõe resumidamente a Neo o que está em jogo:

A Matrix está em todo lugar. Está à nossa volta. Mesmo aqui, exatamente nesta sala. Você pode vê-la quando olha pela janela ou quando liga a sua televisão. Você pode senti-la quando vai para o trabalho... Quando vai à Igreja... Quando paga suas contas. Ela é o mundo que foi colocado diante dos seus olhos para cegá-lo da verdade. [Qual?] Que você é um escravo, Neo. Como todos os outros, você nasceu em um cativeiro. Nascido em uma prisão que você não pode cheirar, provar ou mesmo tocar. Uma prisão para sua mente³⁹³.

Neo, “novo” em latim e o anagrama de “the one” em inglês ou “o escolhido” em português, representa o acontecimento extraordinário – o milagre – que deve ocorrer para que a ordem estabelecida se desfaça sob a emergência de uma nova, ou seja, a deposição do domínio do ente em função do ser. Na ausência deste acontecimento, os homens continuam sua errância na desertificação da terra por meio do trabalho imposto pela *Ge-stell* que os consome por meio do alienante fomento ao passatempo e ao consumo. Se a maioria se mostra aprisionada pela armação da técnica moderna, alguns poucos, como os resistentes de *Matrix*, estão “acordados” para aquela ordem, embora impotentes. Esse é o tema de *Clube da Luta*, lançado apenas cinco meses após a obra dos irmãos Wachowski. A obra gira em torno do personagem-narrador que se mostra profundamente insatisfeito com a vida produtivista e consumista que leva. Dentro dele uma luta existencial opõe uma vida “apolínea” – aquela de necessidade de trabalho e consumo de acordo com a lógica social – a outra “dionisíaca” – que quer dar vazão ao lado instintivo do homem e se volta violentamente contra tudo aquilo que a reprime. Esta última, com efeito, faz aparecer um *alter-ego* do personagem-narrador, o “liberado” Tyler Durden, com o qual o narrador vai lutar psicologicamente ao longo do filme. Durden, com efeito, é uma espécie de anti-herói que condena todos os valores da sociedade de consumo e que vai tentar balançá-la ao final da obra. Inconformado com a superficialidade da existência promovida pelo binômio trabalho-consumo, o narrador vai aos poucos se deixando dominar pelo lado instintivo, abandonando tudo o que havia amealhado para dar um sentido “espiritual” à sua existência. A luta física que dá nome à obra cinematográfica é o elemento que o abre para a vida, até então esvaziada pelo *non sense* existencial do produtivismo do trabalho. Em uma das muitas falas filosóficas de Durden, todo o mal estar com a situação atual é exposto com contundência nietzscheana:

³⁹³ MATRIX. Direção: Lana Wachowski e Andy Wachowski. Intérpretes: Keanu Reeves; Laurence Fishburne; Carrie-Anne Moss; Hugo Weaving. [SI]: Warner Bros., 1999. 1 Blu-ray (136 min), son., color.

A propaganda nos faz perseguir carros e roupas, trabalhar em empregos que detestamos para comprarmos porcarias que não precisamos. Somos as crianças do meio da história, cara. Sem propósito ou lugar. Não temos Grande Guerra. Nem Grande Depressão. Nossa Grande Guerra é espiritual... Nossa Grande Depressão são nossas vidas. Fomos todos criados pela televisão para acreditar que um dia todos seríamos milionários, deuses do cinema e estrelas do rock. Mas não seremos. E estamos lentamente descobrindo este fato. E estamos muito, muito chateados.³⁹⁴

O homem da técnica moderna, que trabalha movido pela vontade de querer em explorar a natureza e tornar seus recursos meramente disponíveis para uso e abuso, é uma presa fácil para os meios de comunicação de massa, estrutura de manutenção da própria técnica que o mantém ocupado em adquirir o que é produzido ou distraído com o entretenimento e, consequentemente, fechado para a situação na qual se encontra. Em *Matrix*, o personagem Morpheus diz que a “Matrix” é um sistema de computador que foi criado para controlar a humanidade, transformando o homem em sua fonte de energia. No *Clube da Luta*, esse papel é preenchido pela comunicação, cujo interesse não é mais o de informar, mas o de vender segundo interesses empresariais e, logo, de produção e consumo. O personagem narrador, cansado de errar na desertificação promovida pelo trabalho dirigido pela técnica, ou seja, aquele que esvazia o sentido do fazer humano, se insurge e tenta instaurar um novo tipo de vida, que, contudo, não lhe é permitida ao fim da obra. Os dois filmes buscam, cada um a seu modo, mostrar esteticamente o contexto no qual o homem contemporâneo se encontra e toda a dificuldade que se apresenta ao se pensar qualquer possibilidade de subversão da lógica institucionalizada pela técnica.

Diante deste cenário desolador, o que resta ao homem do acabamento da metafísica? Na entrevista concedida à revista *Der Spiegel*, em 1966, Heidegger defende que a saída para a situação do homem contemporâneo encontra-se na própria ameaça que tanto o assola:

Ge-stell significa isso: o homem sofre o controle, a exigência e a injunção de uma potência que se manifesta na essência da técnica. É justamente na experiência que o ser humano faz de ser assim convocado e requisitado (*gestellt*) por qualquer coisa que ele não é e que ele próprio não domina, que descobre a possibilidade de compreender que o ser usa o homem e precisa dele. Nisso, que constitui o mais próprio da técnica moderna, encontra-se oculta precisamente a possibilidade dessa experiência, e de se aprontar para possibilidades novas³⁹⁵.

³⁹⁴ CLUBE DA LUTA. Direção: David Fincher. Intérpretes: Brad Pitt; Edward Norton; Helena Bonham Carter. [SI]: 20th Century Fox, 1999. 1 Blu-ray (138 min), son., color.

³⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 234.

O caminho para a libertação do jugo da técnica passa, na verdade, por uma nova postura do homem perante o ser, até então obscurecido pela autonomia da vontade de querer, o ápice da ūþρις metafísica. Segundo Heidegger, é necessário que o homem se dê conta de sua relação de dependência com o ser para que uma nova senda se mostre e abra a ele a possibilidade de liberdade de si mesmo e do real como um todo, ensejando, assim, a abertura para o que o filósofo chamou de “novo início”³⁹⁶.

³⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

2.8. A possibilidade de um novo início: a superação da técnica

Heidegger discute a possibilidade de uma resposta à supremacia da técnica como fundamento do real em textos de fases distintas de seu pensamento. Na maioria o que se percebe é que o pensador entende o período como uma transição para o que chama de “novo início”. Na coletânea de notas a textos do final da década de 1930 intitulada *O Acontecimento Apropriativo*, o filósofo alemão afirma ser independente do homem a possibilidade de reviravolta do quadro contemporâneo:

De maneira imediata, o homem pode pensar em quebrar a vontade de vontade. Isso significaria, contudo, assenhorar-se do próprio *seer*³⁹⁷ e querer dirigi-lo. Nenhum ente, tampouco aquele ente que tem a essência histórica a partir da ligação do *seer* com ele, o homem, pode algum dia efetuar e determinar o ser. Mas o homem histórico e sua respectiva verdade só acontecerão apropriativamente de maneira inicial a partir do *seer*.³⁹⁸

De fato, a “salvação” do real não depende do homem, mas passa, necessariamente, por ele. No pensamento de Heidegger, desde os textos da época de *Ser e Tempo*, encontra-se, mesmo que em estado de crisálida, a noção de *acontecimento apropriador* (*Ereignis*), que, contudo, só viria a se consolidar após a chamada “viragem” na obra do filósofo alemão. Em *Tempo e Ser*, Heidegger define assim o *Ereignis*:

No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior do que lhes é próprio. Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o lugar que lhes é próprio, denominamos *das Ereignis*³⁹⁹.

³⁹⁷ O tradutor da passagem, Marco Antônio Casanova, explica, na nota de tradução do termo “*seer*” em lugar de ser na versão para o português de *O Acontecimento Apropriativo*, que a palavra “remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger a partir da década de 1930 para diferenciar a questão metafísica acerca do *ser* como a pergunta sobre o ser do ente na totalidade do pensamento interessado em colocar pela primeira vez a verdade do próprio ser em questão. Enquanto a metafísica comprehende o ser como ente supremo e como fundamento último da realidade, o pensado voltado como possibilidade de um outro início do pensar aquiescer radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização e procura acompanhar o ser em seus acontecimentos históricos. Para marcar mais diretamente essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo arcaico de escrita do verbo ser em alemão (*Seyn*), o modo de escrita que ainda era usual em autores como Fichte, Schelling e Hegel. Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Seyn*”. Nós traduzimos esses termos por “ser” e “*seer*” em função do fato de a grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras “e”. Quanto a este fato cf. MAGNE, A. *A Demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944, p. 37-39, entre outras”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 2-3.

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, II, E, 121, p. 91.

³⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Tempo e Ser*. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

É da alçada do acontecimento-apropriador a prerrogativa de dispor ser e tempo no destino de realização do ser no ente. Este destino, isto é, esse caminho, se dá, necessariamente, por meio de uma apropriação do homem, cujo próprio se constitui em deixar tempo e ser revelarem-se no ente como *ἀλήθεια*. Dessa forma, fica claro, no pensamento de Heidegger, que o homem não muda a história e muito menos tem o poder de dominar o real, restando-lhe, no máximo, a possibilidade de ser o meio de o destino da história se realizar no fenômeno do acontecimento-apropriador através do ser e do tempo. O fim do último estágio da metafísica – a era da técnica moderna – depende da “vitória” desta configuração.

Em *A Questão da Técnica*, Heidegger apresenta uma primeira tese acerca da possibilidade de salvação do perigo de o desencobrimento do real se reduzir à disponibilidade resultante do interesse da vontade de querer em explorar e armazenar os recursos naturais, esvaziando, dessa forma, quaisquer outras maneiras de presentificação dos entes, ou seja, sua aparição ao homem. Para o pensador, seguindo um poema de Hölderlin⁴⁰⁰, a salvação brota do mesmo local de onde emana o perigo. É da própria origem da essência da técnica moderna – a *τέχνη* – que se entreabre a possibilidade de superação de sua hegemonia. Originalmente, *τέχνη* não remete apenas à habilidade artesanal, mas ao empreender das belas artes. O caráter de produção – *ποίησις* – da *τέχνη* não se esgota, com efeito, de forma técnica, abrindo-se também e sobretudo do ponto de vista poiético. Diante desta “ambiguidade”⁴⁰¹ essencial da *τέχνη*, Heidegger acena, a partir de outro texto de Höldelin que verá ser título de uma conhecida conferência⁴⁰² do filósofo, com a possibilidade de ser a arte o caminho para a ruptura com a lógica da técnica moderna:

Não sendo nada de técnico a essência da técnica, a consideração essencial do sentido da técnica e a discussão decisiva com ela têm de dar-se num espaço que, de um lado, seja consanguíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente estranho. A arte nos proporciona um espaço assim. Mas somente se a consideração do sentido da arte não se fechar à constelação da verdade⁴⁰³.

Para Heidegger, apenas a arte é capaz de libertar o homem da prisão da técnica e de seu interesse equalizador. A ideia de que o real se resume à matéria de exploração e consumo só pode ser

⁴⁰⁰ “Ora, onde mora o perigo/ é lá que também cresce/ o que salva”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 31.

⁴⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 35.

⁴⁰² “... poeticamente, o homem habita esta terra”.

⁴⁰³ HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 37.

quebrada se, de alguma forma, a produção da técnica for entendida poeticamente. A $\tau\acute{e}\chi\nu\eta$ deve deixar seu caráter poético suplantar o técnico para que o real volte a reinar em seu ser como verdade. Na concepção de Heidegger, a arte – leia-se, a poesia – é a dimensão humana e, portanto, do ser do ente que emula o acontecimento de $\phi\upsilon\sigma\varsigma$, ou seja, de brotação espontânea e multifacetada da realidade, aquilo que ele entende pelo fenômeno de $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. A poesia é o âmbito humano por excelência da presentificação do ser dos entes porque o homem, modo exclusivo de aparecimento do real, opera esta tarefa por meio do $\lambda\acute{o}\gamma\varsigma$ de forma mais originária: “a palavra mais antiga para o poder da palavra, entendido como dizer, é $\lambda\acute{o}\gamma\varsigma$, que num mostrar deixa o ente aparecer em seu ‘é’, ‘há’, ‘dá-se’”⁴⁰⁴, diz Heidegger em *A Palavra*, proferido em um encontro de 1958. De fato, o real é o que é porque o homem o abre na linguagem⁴⁰⁵ e a poesia, diferente da “lógica” da metafísica, não infunde ao ente “essências fixas”, mas, ao contrário, o liberta para suas inúmeras possibilidades de aparecimento - $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\iota\pi$. Para o filósofo, e o ao lado ou em parceria com o pensar, nenhum afazer humano diz mais o digno de expressar o ser do que o poesar. Foi com o objetivo de demonstrar esta que o pensador alemão elaborou, em sua *Carta Sobre o Humanismo*, esta já clássica passagem:

A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação, mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é consumar a manifestação do ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem⁴⁰⁶.

Dessa forma, apenas a abertura de um “caminho de uma construção pensante, poética”⁴⁰⁷ pode confrontar e libertar o homem da idade da técnica para aquilo lhe é mais próprio: ser o elemento de aparecimento – desencobrimento – espontâneo e múltiplo do ser no ente.

Devolver a liberdade humana ao seu caráter ontológico mais próprio seria, no entanto, exercer aquilo que Heidegger chamou de “superação da metafísica” em diversos textos de sua extensa obra. Esta superação não indica uma aniquilação do pensamento metafísico, mas a sua reassunção ao início, à origem esquecida e instaurada por sua instalação. Heidegger entende o período que liga Platão e Aristóteles ao estabelecimento da técnica como uma transição entre dois inícios que, não obstante serem distantes cronologicamente, são, ontologicamente, o

⁴⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *A Palavra*. In: HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 188.

⁴⁰⁵ No *Parmênides*, Heidegger afirma que “‘descobrir’ se refere à ação do homem de falar e perceber”. A verdade entendida como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ só é possível por meio do $\lambda\acute{o}\gamma\varsigma$. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008, §3, p.64.

⁴⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 24-25.

⁴⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXVIII, p. 86.

mesmo, ou seja, remetem ao próprio ser e à sua verdade, que não cessam de ser, independentemente das ações do homem. A transição, entendida como metafísica, escalada histórica da vontade enquanto *ú̄þpis*, não eliminou o princípio, mas apenas o obscureceu em um período histórico de domínio da entidade do ente sobre o ser, abandonado e esquecido. Superar este longo momento da história, tido como “caso intermediário”⁴⁰⁸ por Heidegger e que encontra seu acabamento com a técnica moderna, é estabelecer um retorno ao que o pensador alemão chamou de “primeiro início”, “princípio” ou “origem”, exposto pela obra dos pensadores originários – Parmênides, Heráclito e Anaximandro.

Se por um lado Heidegger entende a arte – a poesia – como provavelmente o caminho mais eficaz para a chegada do “outro início” e para a superação definitiva do domínio da técnica, por outro, o pensador alemão não sabe como e quando essa reviravolta pode vir a ocorrer efetivamente. Na entrevista concedida à revista *Der Spiegel*, Heidegger, que concordou em falar com a publicação desde que o depoimento só fosse publicado após a sua morte (1976), se mostrou pouco otimista em relação ao quadro ontológico contemporâneo e também acerca do pretenso papel da filosofia em meio à situação atual:

a filosofia não poderá produzir um efeito imediato que mude o estado presente do mundo. Isso vale não apenas para a filosofia, mas para tudo o que são preocupações e aspirações por parte do homem. *Somente um deus ainda nos pode salvar.* Resta-nos como única possibilidade preparar no pensamento e na poesia uma disponibilidade para a aparição desse deus ou para a ausência do deus no nosso declínio.⁴⁰⁹

Heidegger já havia discutido as limitações da filosofia em relação ao quadro atual contemporâneo em *A Superação da Metafísica*⁴¹⁰, ao defender que o filosofar era insuficiente para a tarefa primeiro por já ter ela mesmo sucumbido à técnica e depois por já ter esgotado todo o âmbito de possibilidades abertos a ela. É provável que a sucumbência em questão remeta à vinculação da filosofia aos modelos e requisitos tecno-científicos da academia e que a subvertem em seu princípio ao impor-lhe um produtivismo que lhe é essencialmente estranho, a despeito da rápida adesão dos “filósofos” atuais a esta lógica. No momento presente, nenhum discurso poderia representar ameaça ao mundo técnico hodierno. A arte, vislumbrada por Heidegger treze anos antes da entrevista a *Der Spiegel* no texto *A Questão da Técnica*, como

⁴⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, II, D, 140, p. 108.

⁴⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 - 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 233. Grifo meu.

⁴¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *A Superação da Metafísica*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XII, p. 72.

única forma possível de subversão do perigo da uniformização ôntica promovida pela técnica, mantém este estatuto no depoimento à revista, mas acrescenta àquela argumentação o fato de depender do *extra-ordinário* para que tal ocorra. Por esta razão afirma peremptoriamente que “só um deus pode nos salvar”. É interessante pontuar a insistência do entrevistador no contrário e a dificuldade de perceber, como faz o senso comum, a situação que o mundo técnico impôs ao homem, crendo estar tudo bem. No primeiro caso, ele afirma, tentando contra-argumentar, que “vivemos no conforto” e que “tudo funciona”. Qual seria o problema, então? A resposta é eminentemente filosófica: “É muito inquietante que funcione, e que esse funcionamento arraste sempre um novo funcionamento. [...] o desenraizamento do homem já está aí. Já não é em uma Terra que o homem vive hoje”⁴¹¹. O homem atual não percebe que o mundo contemporâneo se apresenta, segundo a tecnologia, tão cindido quanto aquele da metafísica clássica. Afinal, como compreender de outro modo a massiva fuga para meios virtuais, sustentados, obviamente, pela tecnologia imposta pela lógica da técnica? Em *A Superação da Metafísica*, Heidegger diz que a técnica cria substitutivos para preencher o vazio do real e se consolidar como “sujeito”⁴¹². Todos os equipamentos tecnológicos em voga na atualidade se orientam para esse sentido. A priorização do virtual em detrimento do real ou mesmo a tentativa de substituição de um pelo outro por boa parte das pessoas do globo – como acontece nas redes sociais – já é um claro indício de que algo não vai bem na relação do homem com a vida. O que é o fenômeno dos Brics, países em franco desenvolvimento técnico, mas em franca decadênciia humana? Não é a toa que, quando questionado sobre o papel da filosofia nesta configuração contemporânea, o pensador repete o que já havia dito em conferências e textos anteriores – que a filosofia chegou ao fim e nada pode diante da técnica – e que, em seu lugar, se apresenta um novo “pensamento”: a cibernetica⁴¹³, uma vez que o lugar que já foi da filosofia, hoje, “dissolve-se em ciências particulares: a psicologia, a lógica e a politologia”⁴¹⁴ que são movidas pelos próprios mecanismos técnicos. A cibernetica, como a compreendia Heidegger em 1966, talvez fosse uma nova linguagem capaz de atravessar e explicar todos os domínios do âmbito tecnológico sem, contudo, colocá-la em risco, sendo, antes, um novo sustentáculo à sua dominação irrestrita. Seria algo hoje como a internet e o poderio de empresas como Google, Twitter e Facebook,

⁴¹¹ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 232.

⁴¹² HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, XXVI, p. 83.

⁴¹³ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 235.

⁴¹⁴ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 235.

cujas existências não poderiam ter sido previstas pelo filósofo alemão ou mesmo pela Escola de Frankfurt, cujos trabalhos, mesmo com viés mais social, denunciaram o problema ao discutir o conceito de “indústria cultural”⁴¹⁵.

Somado a esta situação está o fato de, segundo Heidegger, não haver nenhum grande pensador que recoloque o pensamento em seu caminho na contemporaneidade. Ele mesmo, a despeito da afirmação do entrevistador de que sua postura seria desencorajadora, se vê como impotente diante da supremacia hodierna da técnica: “não posso fazê-lo, porque as questões são tão difíceis que isso iria contra o sentido da tarefa do pensamento, a de fazer uma espécie de declaração oficial, de sermão, e distribuir notas de moralidade”⁴¹⁶. O máximo que se pode fazer é “ousar dizer isto: ao segredo da hegemonia planetária do ser impensado da técnica corresponde o caráter provisório e inaparente do pensamento que tenta pôr-se em busca do impensado”⁴¹⁷.

A reação do entrevistador aponta para a dificuldade que o pensamento contemporâneo tem em compreender – e aceitar – o caráter dependente do homem em relação ao real e as incertezas que permeiam a existência. Afinal, a vontade que dispõe a metafísica se crê como onipotente e o mundo contemporâneo é ele mesmo o resultado desta crença. A impotência que o filósofo admite, contudo, em sua resposta, apenas demonstra que não há nada que o homem possa fazer imediatamente e de forma cabal. O que ele pode – e, por isso, deve – fazer é “esperar o inesperado”⁴¹⁸, como dizia Heráclito. Esta espera, que é, no fundo, uma ausculta, não é passiva ou ativa, conceitos insuficientes para a compreensão da situação. A espera deve motivar um pensar elaborado no silêncio, pois este é a única barreira para o ruído do falatório⁴¹⁹ nivelador e esvaziador do mundo contemporâneo. Até porque “pensar, não é não fazer nada; o pensamento é em si mesmo a ação no seu diálogo com o mundo entendido enquanto destino”⁴²⁰.

⁴¹⁵ Neste particular, destacam-se Theodor Adorno e Max Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, e Herbert Marcuse em sua *Sociedade Industrial – O Homem Unidimensional*. Cf. ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1991; MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O Homem Unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

⁴¹⁶ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 237.

⁴¹⁷ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 237.

⁴¹⁸ Fragmento 18: “Se não esperar, não encontrará o inesperado, sendo não encontrável e inacessível”. Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 53.

⁴¹⁹ A noção de “falatório” é empregada por Heidegger no §35 de *Ser e Tempo* para descrever o modo de ser cotidiano do discurso, a saber, aquele que apenas se limita a repetir e passar adiante o que foi recebido por meio do discurso sem, contudo, participar de sua proveniência ontológica. O falatório constitui, por exemplo, a fala dos meios de comunicação de massa e sua difusão social. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, §35, p. 475.

⁴²⁰ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 – 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 238.

Nietzsche já dizia que “as palavras mais quietas são as que trazem a tempestade. Pensamentos que vem com pés de pombas dirigem o mundo”⁴²¹. Esse pensar depende, contudo, de uma nova relação com a técnica que inclui não eliminá-la, uma vez que o objetivo não é esse, mas apenas devolver-lhe aquilo lhe é de direito.

Em um texto de 1959, intitulado *Serenidade*, Heidegger sugere dar um “sim” e um “não” simultâneos à técnica por meio de um olhar sereno sobre ela e não de deslumbramento, como se observa na atualidade: “deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los fora, isto é, deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior”⁴²². Afinal, todo o problema da técnica reside, justamente, no caráter absolutizante de sua estrutura. Os objetos da técnica, desde que o homem começou a criar instrumentos para si na tentativa de compreensão da natureza, sempre fizeram parte de suas ações. Por mais que pareça ao um olhar incauto, o desejo de Heidegger não é o de eliminar a técnica da face da Terra, mas reconduzi-la ao seu próprio para que o homem possa igualmente voltar à sua essência. A técnica deve voltar a ser um conjunto de instrumentos para a interação entre homem e natureza e não de domínio desta por meio daquele. O que se vê hoje é, com efeito, a dominação da técnica, das máquinas, telas e demais equipamentos sobre um homem preso ao trabalho e à necessidade imperiosa de produzir mesmo sem um sentido existencial definido. A possibilidade de aparecimento do extraordinário que poderá reordenar o real depende, contudo, da defesa do homem e de sua essência, por meio da qual o novo pode, efetivamente, acontecer:

a revolução da técnica que se está a processar na era atômica poderia prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o único pensamento admitido e exercido. [...] Então o homem teria renegado e rejeitado aquilo que tem de mais próprio, ou seja, o fato de ser um ser que reflete. Por isso é importante salvar essa essência do homem. Por isso o importante é manter desperta a reflexão⁴²³.

O homem precisa resguardar o seu próprio, ou seja, o fato de estar aberto para o seu *aí*, a clareira para que o ser possa por meio dele se manifestar no ente. O real depende do aparecimento do ser no homem. Se, com efeito, o *λόγος* não se compatibiliza a ao *Λόγος* da *φύσις* em um *ὅμολογεῖν*, a humanidade do homem se destrói e ele passa a ser como qualquer outro ente, à

⁴²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, II, p. 140.

⁴²² HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 24.

⁴²³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 26.

espera de uma “iluminação” de fora. O mundo contemporâneo, com o incremento do trabalho para a produtividade e do entretenimento como válvula de escape para o tédio consequente desta configuração, asfixia o ócio e, com isso, a possibilidade de emergência de um pensar genuíno. Se nada, contudo, pode ser feito, mas, ao contrário, depender dos movimentos da história do próprio ser, isto é, de sua verdade via *acontecimento apropriativo*, ao homem, local de aparecimento desta possibilidade de mudança – o extraordinário –, cabe esperar na auscultação do pensar que resguarda o ente enquanto possibilidade múltipla de mostraçāo – $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ – e não aceitar reduzir-se livremente à pura matéria para exploração e armazenamento dos recursos da natureza fomentados pelo binômio consumo-trabalho.

O extraordinário, a propósito, é o que Heidegger chamou de “deus” e que, para ele, se mostra como a única forma de salvar o homem de sua atual condição. Com efeito, os deuses deixaram o homem no momento em que este abandonou o ser em detrimento do ente: “a fuga dos deuses gregos funda-se na perturbação da essência quase não desentranhada da $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$. A penetração do ser como $\iota\delta\epsilon\alpha$ é o fim do tempo dos deuses”⁴²⁴. O estabelecimento da metafísica afugentou as divindades que, no entender de Heidegger, dependem do ser na mesma medida em que o ser precisa do homem para aparecer em sua verdade. Se o homem esquece o ser, este e os deuses desaparecem. Em *Contribuições à Filosofia (do Acontecimento)*, obra que reúne anotações de Heidegger elaboradas entre 1936 e 1938, o filósofo mostra que há uma estreita relação entre ser, homem e deuses:

O acontecimento consigna deus ao ser humano ao designar o ser humano a deus. Esta consignação designadora é o acontecimento apropriador; nele, a verdade do seer é fundada como ser-aí (e o ser humano é transformado, colocando-se na decisão de ser-aí ou ser-fora), e a história recebe seu outro início do seer⁴²⁵.

Se “somente um deus pode ainda nos salvar”, como afirmou Heidegger à *Der Spiegel*, este salvamento depende, contudo, de uma preparação do próprio homem para este possível evento. O deus – ou o “último deus”, aquele “do primeiro início e o deus supremo”⁴²⁶ e “que funda a essenciação daquilo que, malcomputado, se chama eternidade”⁴²⁷ não poderá aparecer sem a

⁴²⁴ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, X, B, 254, p. 228.

⁴²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Trans. Richard Rojewicz e Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012, I, §7, p. 23.

⁴²⁶ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, X, B, 254, p. 228.

⁴²⁷ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, X, B, 254, p. 228.

pré-disposição do homem à sua chegada. Aqui não cabe voluntarismo, mas “preparar no pensamento e na poesia uma disponibilidade para a aparição desse deus”⁴²⁸, que abrem a possibilidade de ruptura com a lógica da redução do real à disponibilidade dos entes à mera exploração e consumo por meio de uma vontade de controle. Dessa forma, este deus, que nada tem a ver com o cristão⁴²⁹, não solicita “esperança”, mas “preparação” para seu advento:

Quantos poucos sabem que o deus espera a fundação da verdade do seer e assim espera o salto do ser humano no Da-sein! Parece, ao contrário, que o ser humano deveria e teria que de esperar pelo deus. Talvez esta seja a mais traiçoeira forma da mais profunda falta de deus. Talvez seja também a letargia da incapacidade de submeter a apropriação da intervenção do “aí” do seer que primeiro oferece um lugar para o abrigo (descanso) na verdade e concede a eles o privilégio de permanecer nos mais distantes recônditos da passagem do deus. A concessão deste privilégio acontece apenas como história: na transformação dos entes na essencialidade da sua determinação e na sua liberação do ente abusado pelas maquinações que pervertem tudo e exaurem entes com vistas ao ganho.⁴³⁰

Em outras palavras, o deus só poderá salvar a humanidade do esvaziamento ontológico produzido pela técnica se o homem estiver preparado, ou seja, pré-disposto a seu aparecimento por meio da ação do pensamento e da arte (poesia), que permitem que novas possibilidades de desencobrimento rompam a ditadura da disponibilidade técnica dos entes como matéria de exploração e consumo. Esta possível reconfiguração é uma condução ao que Heidegger chamou de “outro início”, ou seja, ao estabelecimento de um novo “acordo originário” entre homem e φύσις – o ser mesmo – como resposta à θύμη que instalou a metafísica e abandonou o ser por meio da atividade do querer infinito da vontade e de sua revolta contra a finitude e o não saber. Nesta perspectiva, Heidegger pensa a história do ser como dividida em dois inícios e uma transição. Esta é o período de domínio da entidade do ente como fundamento do real:

o caso intermediário é a história da essenciação do ser como ιδέα, ἐνέργεια, *actus, perceptio*, realidade efetiva, representação, que reúne para si figuras essenciais da vontade de vontade. O caso intermediário encontra-se entre o primeiro e o outro início. Por meio desse caso intermediário, a inicialidade do início chega à primeira ressonância.⁴³¹

⁴²⁸ HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 - 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 233.

⁴²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Trans. Richard Rojcewicz e Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

⁴³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Trans. Richard Rojcewicz e Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012, VII, §256, p. 330.

⁴³¹ HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, II, D, 140, p. 108.

A metafísica é um “entre” que separa a *inicialidade* do início em dois momentos da história. O início – o reino do ser, contudo sempre já esteve aí, embora encoberto pela $\bar{\nu}\beta\rho\varsigma$ da vontade do homem ocidental de ser princípio e fundamento. Esta presunção instala a metafísica e oblitera a visão do homem em sua relação com o real, rebaixando este último ao falso, ao imperfeito e ao engano no momento em que instaura o reino da entidade que se desenvolve com Deus e o *cogito*. O acabamento da metafísica – a idade da técnica – é simultaneamente o ápice do obscurecimento do ser e também a possibilidade de aparecimento de um novo início, marcado por uma nova postura humana que possibilita a chegada do deus que pode salvar o homem do predomínio da tecnologia e devolver-lhe a vinculação ao ser que caracteriza sua essência. Cabe ao homem dispor-se para o acontecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De posse dos resultados conquistados pela investigação precedente, orientada pelo fio condutor das filosofias de Nietzsche e Heidegger, mas ampliada oportunamente por outros pensadores, é forçoso concluir que a vontade é, de fato, a *ὕβρις do μέτρον da história da metafísica*. Ao longo de seu desenvolvimento histórico, que não passa da manifestação metafísica do ser como entidade, o que se pôde perceber por meio desta pesquisa foi a incidência do predomínio de uma atitude cujo desenvolvimento marcou o destino do homem ocidental desde a ruptura com o pensamento originário, aquele promovido pelos pré-socráticos, até a instalação da técnica como domínio que dispõe da realidade como matéria de consumo, passando, obviamente, pela filosofia de Descartes e o estabelecimento do homem como fundamento último do real.

De fato, observou-se por meio do exame empreendido por esta dissertação que o princípio subjacente ao desenvolvimento da metafísica se manteve inalterado desde a sua instauração grega. O que se modificou, contudo, foi a obstinação e o interesse de seu fundamento, a vontade, em dominar a realidade. Impulsionada por um ressentimento motivado por uma composição de medo e dor diante da impossibilidade de perscrutação e consequente controle do real, que, enquanto *φύσις* escapa e resiste às tentativas de esquematização e cálculo voltados para a certeza e a segurança de uma existência confortável, a vontade estabeleceu, por meio da razão, um outro princípio de realidade que pudesse ser manipulado e controlado pelo homem de forma segura. Este momento, chamado por Heidegger de esquecimento do ser, obscureceu a *φύσις* e o seu movimento de surgimento espontâneo em detrimento do ente, cuja concretude permitiu ao homem, isto é, à sua vontade, dominar sobre o real, ainda que este fosse, na verdade, uma ficção humana para suportar a dor de viver. Neste ponto, a investigação pôde constatar que a *ὕβρις* da vontade iniciou sua escalada histórica ao tentar impor-se como fundamento quando, no fundo, não passava de meio, local de aparecimento do próprio fundamento, ou seja, do ser. Cego pelo ressentimento e pelo medo da vida, o querer da vontade se perdeu de si mesmo ao encontrar na entidade a fundamentação de seus domínios.

No lugar do *όμολογεῖν*, isto é, da conexão originária entre os dois *λογότητες* que repercutem no homem o movimento da *φύσις* a partir do *ἀληθεύεῖν* dos entes, ou seja, do desvelamento espontâneo do ser, esta pesquisa demonstrou que a vontade rompe com esta configuração que materializa o *μέτρον* do homem e instaura, dessa forma, a *ὕβρις* que marcará a história e a formação do ocidente por meio do estabelecimento da entidade do ente como fundamento do

real. De fato, e com o ente no lugar do ser e a *iδέα* sobrepujando a *φύσις*, não sobrou nada ao homem além de ter de errar pela desertificação do real, desprovido de seu fundamento.

Como suficientemente exposto ao longo desta obra, o domínio da entidade promoverá a cisão do mundo, cuja separação vai se aprofundar com o passar do tempo. Com Platão, um mundo das ideias se opõe ao mundo físico e tem, por detrás da oposição, a crença na imortalidade da alma como argumento para o desapego a este mundo imperscrutável pela razão. O *gap* se intensifica com a apropriação romana e cristã do legado grego, que vê o mundo inteligível se tornar o conjunto de estruturas dispostas pelo deus judaico-cristão e cujos ditames morais se fortalecem ainda mais na certeza e na segurança promovidas pela religião. Desta emanam as condições para que o homem se veja, finalmente, como o princípio e não apenas como intermediário ou ente “especial”.

A investigação promovida por esta dissertação ainda mostrou, com ênfase nas filosofias de Galileu e de Descartes, que o mundo moderno se instaura a partir do momento em que a razão, operada pela vontade, se vê como fundamento inconscusso da realidade, subjazendo a toda e qualquer representação – entidade. Neste passo, o ideal e o real, na separação instituída ainda no mundo grego, se consolida de vez. O homem, parafraseado a frase do sofista Protágoras, se torna “a medida de todas as coisas” e o polo através do qual o ente pode ser.

Este trabalho também propiciou a observação de como o mundo moderno em seu delírio voluntarista de comando e controle desembocou no predomínio da técnica e na transformação do real em energia para a o uso e o abuso do homem, ele mesmo posto à disposição como matéria de consumo por meio do trabalho. Nesta configuração, e como demonstrado pela investigação precedente, o homem corre o risco de perder-se de sua essência, pois não consegue mais ver o ente – o real – como outra coisa senão matéria para produtividade e consumo. No entanto, a possibilidade de reversão desta situação, como demonstrado pela pesquisa em questão, passa por uma recuperação da origem do ser da técnica enquanto *τέχνη*, o modo de *ἀληθεύειν* por excelência, uma vez que abriga, essencialmente em si, a arte, motor de múltiplas possibilidades de apreensão do ente em seu ser.

Por fim, a esta dissertação de mestrado demostrou que a recondução do homem à origem da *τέχνη* não é tarefa simples, pois o mundo contemporâneo, amplamente dependente do aparato técnico, precisa aquiescer e abrir-se a esta possibilidade, que encerra, no fundo, um retorno ao horizonte de compreensão da vida defendido pelo pensamento pré-socrático, reconectando o homem à *φύσις* e, dessa forma, reestabelecendo a harmonia ontológica do mundo. De fato, recuperar no homem a possibilidade de ver o real como mais ou além de mera

matéria-prima para a produtividade ensejada pela vontade na realização de seu querer de controle, representa a instauração de um novo início que se liga àquele que perdido com a instalação da metafísica e o seu afã de tudo conhecer e dominar, esquecendo-se do ser e estabelecendo-se a partir do ente.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia. Volume. I.* Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- ABBAGNANO, Nicola. Hýbris. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- AESCHYLUS. Agamemnon. In: AESCHYLUS. *Aeschylus. Vol I.* Trans. Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- AESCHYLUS. Eumenides. In: AESCHYLUS. *Aeschylus. Vol I.* Trans. Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- AESCHYLUS. The Persians. In: AESCHYLUS. *Aeschylus. Vol I.* Trans. Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- ANAXIMANDRO. Fragmentos. In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO. *Pensadores Originários*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Vol IV.* Trad. Vários. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓFANES. As Nuvens In: *Sócrates – Os Pensadores*. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTOTE. *La Politique*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 2005.
- ARISTOTE. *Métaphysique. Tome I.* Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea – Tratado da Virtude Moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica. Volume II.* Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da moeda, 2002.
- ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- ARISTOTLE. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- ARISTOTLE. Virtues and Vices. In: ARISTOTLE. *Aristotle in 23 Volumes (v. 20)*. Trans. H. Rackham. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1952.
- AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego — Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- CAIRNS, Douglas L. Hybris, Dishonour, and Thinking Big. *The Journal of Hellenic Studies*, Edinburgh, Vol. 116, p. 1-32, 1996.
- CAPUTO, John D. Heidegger and Theology. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Editado por Charles B. Guignon. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.
- CASAS, Javier Picón. La Noción de “Hybris” en el Critias de Platón. *Areté – Revista de Filosofía*, Salamanca, Vol. XX, nº 1, p. 75-110, 2008.
- CHANTRAIN, Pierre. Hybris. In: CHANTRAIN, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Historie des Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata IV-V, Martírio Cristiano e Investigación Sobre Dios*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003.
- CLUBE DA LUTA. Direção: David Fincher. Intérpretes: Brad Pitt; Edward Norton; Helena Bonham Carter. [SI]: 20th Century Fox, 1999. 1 Blu-ray (138 min), son., color.
- DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2011.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1987.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- EMPIRICUS, Sextus. *Contre Les Professeurs*. Trad. Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre e Brigitte Perez. Paris: Editions du Seuil, 2002.
- ÉSQUILO. Agamemnon. In: ÉSQUILO. *Oréstia: Agamemnon, Coéforas, Eumênides*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ÉSQUILO. Eumênides. In: ÉSQUILO. *Oréstia: Agamemnon, Coéforas, Eumênides*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

- ÉSQUILO. Os Persas. In: ÉSQUILO, SÓFOCLES E EURÍPIDES. *Os Persas, Electra, Hécuba*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- EURÍPIDES. Bacchae In: EURÍPIDES. *Euripidis Fabulae, Vol. 3*. Trad. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1913.
- EURÍPIDES. Bacchae In: EURÍPIDES *The Tragedies of Euripides*. Trans. T. A. Buckley. London: Henry G. Bohn, 1850.
- EURÍPIDES. Hippolytus. In: EURÍPIDES. *Euripides*. Trans. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, s/d.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997.
- FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- FISHER, N. R. E., *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris and Phillips, 1992.
- FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FOGEL, Gilvan. Dostoiévski: Voluntarismo = Niilismo. In: *Revista Sofia*. Vitória, ano I, nº 0, p. 59-99, 1994.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os anos milagrosos, 1865, 1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003.
- FREIRE, Antonio. *A Catarse em Aristóteles*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.
- GALILEI, Galileu. O Ensaiador. In: *Galileu – Os Pensadores*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 1978.
- GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GLOVER, Willis B. *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History*. Macon: Mercer University Press, 1984.
- GUTHRIE, W.K.C., *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HARRIS, Edward M. Did Rape Exist in Classical Athens? Further Reflections on the Laws about Sexual Violence. *Dike – Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*. Milão, Vol. 7, p. 41-83, 2007.

HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. A Palavra. In: HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. A Teoria Platônica da Verdade. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Trans. Richard Rojcewicz e Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia – De Tomás de Aquino a Kant*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. São Paulo: Templo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. L'Époque des Conceptions du Monde. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 2002.

HEIDEGGER, Martin. La Parole d'Anaximandre. In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Wolfgang Brokmeier: Gallimard, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Le Mot de Nietzsche "Dieu est Mort". In: HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, Fragmento 50). In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Martin Heidegger Entrevistado por Der Spiegel. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos 1933 - 1966*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol I e II*. Trans. Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper Collins, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Vol III e IV*. Trans. Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper Collins, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *O Princípio do Fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevsky. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz & André Schuwer. Indiana: Indiana University Press, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on Penser?* Trad. Aloys Becker e Gérard Granel. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Que é Isto – A Filosofia? Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. Quem é o Zaratustra de Nietzsche. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Trad. Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. Tempo e Ser. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

HEIDEGGER, Martin. Was ist das-die Philosophie? In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956.

HEIDEGGER, Martin & FINK, Eugen. *Heraclitus Seminar*. Trans. Charles H. Seibert. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

HÉRACLITE. Fragments. In: *Le Penseurs Grecs Avant Socrate — de Thales de Milet à Prodicos*. Trad. Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion, 1964.

HÉRACLITE. *Fragments [Citations et Témoignages]*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2004.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: BORNHEIM, Gerd. (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1999.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HERWITZ, Daniel. *Estética: Conceitos-Chave em Filosofia*. Trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HESIOD. Works and Days. In: HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica*. Trans. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1914.

HESIOD. *Works and Days*. Transl. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1914.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HOMER. The Iliad. In: HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.

HOMER. *The Iliad*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1924.

HOMER. The Odyssey. In: HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.

HOMER. *The Odyssey*. Trans. Augustus Taber Murray. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1919.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et La Phénoménologie Transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Saint Amand: Gallimard, 1999.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOÃO. Evangelho Segundo São João. In: *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Vários. São Paulo: Paulus, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KAUFMANN, Walter Arnold. *Tragedy and Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

LEWIS, John David. *Solon The Thinker: Political Thought in Archaic Athens*. New York: Bloomsbury Academic, 2013.

LONGMAN DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH. Suffolk: Longman, 1989.

MARCHIONNI, Antonio. Introdução. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálico – Da Arte de Ler*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O Homem Unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARSHALL, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Tübingen: More, 1987.

MARTIN, Thomas R. *Ancient Greece. From Prehistoric To Hellenistic Times*. New Haven & London: Yale Nota Bene, 2000.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MATRIX. Direção: Lana Wachowski e Andy Wachowski. Intérpretes: Keanu Reeves; Laurence Fishburne; Carrie-Anne Moss; Hugo Weaving. [SI]: Warner Bros., 1999. 1 Blu-ray (136 min), son., color.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro/Lisboa: Elfos/Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos (ou Como Filosofar com o Martelo)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – Como Alguém se Torna o Que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano – Um Livro para Espíritos Livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Livro do Filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUNES, Benedito. *Passagem Para o Poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

PEREIRA, Isidro. Hýbris. In: PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.

PARMÊNIDES. Fragmentos. In: BORNHEIM, Gerd. (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1999.

PARMÊNIDES. Fragmentos. In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

PESSOA, Fernando. *Poesia – Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PINDAR. *Olympian Odes & Pythian Odes*. Trans. William H. Race. London: Harvard University Press, 1997.

PLATO. *Plato in Twelve Volumes, Vols. 10 & 11*. Trans. R.G. Bury. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1967-1968.

PLATO. *Platonis Opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. Fedão. In: PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. Górgias. In: PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *O Banquete, Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. Político. In: *Platão – Os Pensadores*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. Protágoras. In: PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. Sofista. In: *Platão – Os Pensadores*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. Teeteto. In: PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. Timeu. In: PLATÃO. *Timeu, Crítias, O Segundo Alcibiades, Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Publícida*. Trad. Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanistas, 2012.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. vol. I. São Paulo: Loyola, 1993.

REALE, Giovanni. Hýbris. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. vol. V. São Paulo: Loyola, 1995.

REALE, Giovanni. *Para Uma Nova Interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RIEKS, Rudolf. Hýbris. In: RITTER, Joachim (Ed.). *Historisches Wörterbuch Der Philosophie*. Tomo 3. Basel: Schwabe, 1971.

SAÏD, Suzanne. *La Faute Tragique*. Paris: François Maspero, 1978.

SANTO AGOSTINHO. *A Vida Feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SÓFOCLES. Ajax. In: ÉSQUILO, SÓFOCLES E EURÍPIDES. *Prometeu Acorrentado, Ajax, Alceste*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SÓFOCLES. Édipo Rei. In: SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana – Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

SOPHOCLES. Ajax. In: SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*. Trans. Francis Storr. The Loeb classical library/William Heinemann/The Macmillan Company: London/New York, 1913.

SOPHOCLES. Oedipus The King. In: SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 1: Oedipus The King. Oedipus at Colonus. Antigone*. Trans. Francis Storr. The Loeb classical library/ William Heinemann/The Macmillan Company London/New York, 1912

SOPHOCLES. *The Ajax of Sophocles*. Trad. Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.

SOPHOCLES. *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*. Trans. Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1887.

SOUZA, José Cavalcante de. Do mito à filosofia. In: *Pré-Socráticos – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V – Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII – Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GLOSSÁRIO DE TERMOS E EXPRESSÕES GREGAS

ἀγαθοί: bons

ἀγαθόν: bem

ἀδικία: injustiça

ἀλήθεια: verdade, desvelamento, descoberta, desocultamento

ἀληθεύειν: desencobrir, desvelar, descobrir, mostrar

ἀμετρώτερον: desmedido

ἄτη: cegueira da razão

ἀμαρτία: erro (trágico)

ἀνήρ: herói, varão

ἄνθρωπος: homem (indivíduo)

ἀρετή: excelência, virtude

ἀρμονία: harmonia

ἀρχή: princípio, origem, proveniência

δίκαιον: justo

δικαιοσύνη: justiça como virtude

δίκη: justiça

δίκης: flexão de δίκη

ἐιδος: o visível, a forma

ἐμμετρώτερον: comedido

ἐνέργεια: presença, atualização

ἐπιστήμη: ciência

εποχή: suspender, reter

εὐδαιμονά: bem aventurado, feliz

εὐδαιμονία: boa vida, felicidade

ζῶον: ser vivo, animal

ζῶον λόγον ἔχον: vivente dotado de pensamento e linguagem

ἡθος: caráter, morada

Ἥλιος: Sol

θαυμάζειν: espanto ou admiração

θεολογία: teologia

Θεός: deus

ἰδέα: ideia, paradigma

κόσμος: Cosmo, mundo, universo

κριτήριον: critério

λέγειν: falar, deliberar, mostrar

λογόι: plural de λόγος

λόγος: recolher, integrar, palavra, linguagem, razão

μεσότης: meio-termo, mediedade

μετά: além

μέτρον: medida

Μοῖρα: destino cego

νομος: lei

οἴεσθαι: tomar algo como algo

όμολογειν: acordar, concordar

όμοιώσις: correspondência

ὅς φιλεῖ τὸ σοφόν: que ama a sabedoria

ὄρεξις: desejo, aspiração

πάθη: plural de πάθος

πάθος: paixão, sofrimento, afeto

ποίησις: produção

πόλις: cidade-estado

πρώτη φιλοσοφία: protociênciia, filosofia primeira

πῦρ: fogo

σοφόν: sabedoria

σώφρονα: temperante, moderado

σωφροσύνη: justa-medida, temperança, moderação

τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ: metafísica

τέχνη: arte, técnica

τί το ὃν: o que é o ente?

τὸ θεῖον: o divino

τοῦτο ἐστὶ τίς η οὐσία: isto significa: o que é a entidade do ente?

ὕβρεως: desonra

ὕβριν: ultraje, arrogante, soberbo, empáfia

ὕβριος: flexão de ὕβρις

$\hat{\nu}\beta\rho\varsigma$: desmedida, excesso, orgulho, insolência, impetuosidade, fogosidade, desenfreno, desespero, ultraje, insulto, violência, violação

$\hat{\nu}\beta\rho\iota\sigma\theta\epsilon\varsigma$: flexão de $\hat{\nu}\beta\rho\varsigma$

$\hat{\nu}\beta\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$: o agente de $\hat{\nu}\beta\rho\iota\zeta\epsilon\iota\varsigma$

$\hat{\nu}\beta\rho\iota\zeta\epsilon\iota\varsigma$: estuprar, ultrajar, violentar, humilhar, insultar, envergonhar

$\hat{\nu}\pi\epsilon\rho$: para além de, hiper

$\hat{\nu}\pi\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omega\omega$: o que subjaz

$\phi\alpha\varsigma$: luz

$\phi\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$: amar

$\phi\iota\lambda\iota\sigma\sigma\phi\iota\alpha$: filosofia

$\phi\iota\lambda\iota\sigma\sigma\phi\iota\varsigma$: filósofo

$\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: movimento espontâneo de brotação da vida, vida, natureza

$\chi\rho\o\eta\omega\omega$: flexão de $\chi\rho\o\eta\omega\omega\varsigma$ (tempo)

$\Psi\psi\chi\eta\varsigma$: alma