Nietzsche e o perspectivismo



CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ. 2024

[o que nos faz pensar]

55

Organização:
José Fernandes Weber
Mauricio Fernando Pitta

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JUL.-DEZ. 2024

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar
Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor
Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial
Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial
Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston Univerisity, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Sõdertõrn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximillians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torrevejano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente
Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização
Angela Dias (português)
Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico
Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica
estudio \o/ malabares - Ana Dias, Julieta Sobral e Anna Janot

Imagem da capa
cena do filme "O gabinete do Dr. Caligari" (1920)

Catalogação na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989- v.

Semestral
Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)
Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader
Disponível em: http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/
ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

sumário

4 Apresentacão
José Fernandes Weber & Mauricio Fernando Pitta

dossiê

8 O espírito é um estômago! Uma crítica fágica do perspectivismo espumológico de P. Sloterdijk
Mauricio Fernando Pitta

40 Semblantes do artista-perverso em Nietzsche
Luiz Marcos da Silva Filho

67 Nietzsche em Apipucos
Tiago Hermano Breunig

96 Do perspectivismo ao relacionismo: uma aproximação entre Nietzsche e Latour
Ronaldo Pelli

124 Perspectividade, efetividade e conhecimento em Nietzsche
Roberto Barros

147 Perspectivismo e relativismo: o conceito de relação na concepção nietzschiana de conhecimento
Eder Corbanezi

varia

174 O mito de Sócrates
Erick Araujo e Gabriele Cornelli

206 Entrevista com o doutor Celso Laffer acerca da recepção da obra da Hannah Arendt
Marion Brepohl; Jaciel Rossa Valente; Roseli Boschilia

238 Wisława Szymborska e o acontecimento – um pensamento poético
Roan Costa Cordeiro

263 A Temporalidade Criativa do Diálogo: Surpresa, Evento e Transformação Hermenêutica
René Armand Dentz

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1050

APRESENTAÇÃO

José Fernandes Weber & Mauricio Fernando Pitta

Para poucos filósofos valerá, com a mesma intensidade e alcance, o qualificativo de pensador da multiplicidade e da diferença quanto para Nietzsche. Seja pela amplitude do espectro temático que elege e dos problemas que aborda; seja pela variedade de estilos e de formas de expressão do pensamento que adota; seja pela relação sempre polêmica que estabelece com a tradição filosófica, mas não apenas com ela, visto que o deslocamento do seu interesse para campos não restritos ao plano mais técnico da filosofia permite chamá-lo de "filósofo da cultura"; seja, ainda, pelo interesse nas questões filosóficas, culturais, políticas, artísticas e científicas características do seu tempo; seja, também, pelas radicalmente distintas, divergentes e, em muitos casos, inconciliáveis interpretações que seu pensamento suscitou; seja, por fim, pela fecundidade do seu pensamento para pensar a nossa contemporaneidade: problemas de gênero, da crise ecológica, da virada animal-vegetal, do transumanismo, da crise da Europa como o universal civilizatório, do alargamento da compreensão da relação natureza-cultura e a consequente emergência de distintos modos de vida e de expressões de mundos outros; por tudo isso, o pensamento de Nietzsche se configura como múltiplo, plural. É um campo aberto constituído por tensões produtivas, também naqueles casos em que se é obrigado a recusar suas posições, dado preconceitos que lhe são peculiares, visto que seria inconciliável com o interesse crítico por sua obra se apenas praticássemos filosofia confessional ou se mantivéssemos uma relação confessional com o pensamento. E das várias noções propostas pelo filósofo, a noção de perspectivismo é uma das que expressa de modo mais exemplar a multiplicidade e a pluralidade características do seu pensamento.

Em sua formulação mais conhecida, e na qual se tem acesso à elaboração mais concentrada da sua compreensão do perspectivismo, Nietzsche afirma:

> *Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: "existem somente fatos", eu diria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Nós não podemos estabelecer nenhum fato "em si": é sem sentido, talvez, querer algo assim. Vocês dizem: "tudo é subjetivo"; mas isto é interpretação, o "sujeito" não é algo dado, mas algo composto e acrescentado, ocultamente proposto* (Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes)*. – É necessário, por fim, colocar o intérprete por trás da interpretação? Já isto é composição poética* (Dichtung)*, hipótese. Na medida em que, em geral, a palavra "conhecimento" tem sentido, o mundo é cognoscível: mas é sempre interpretável de outra maneira, ele não tem sentido por trás dele, mas inumeráveis sentidos, "perspectivismo". São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos* (Triebe) *e seus prós e contras. Todo impulso é uma espécie de ânsia de domínio, todo ele tem sua perspectiva, que gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos (Nietzsche, Fragmento inédito n. 7 [60], do final de 1886-primavera de 1887. In: KSA, 12, p. 315)*[1]

Assim interpretada, a noção de perspectivismo leva às últimas consequências a crise da razão instaurada na modernidade num sentido em que a própria crise é levada aos seus limites e radicalizada. Não estamos mais autorizados a supor a possibilidade e a viabilidade, mesmo que mínimas, de apreensão de um em si pelo acionamento de um quadro categorial condizente com o ser, tampouco continua aberta a via subjetiva que construiria a objetividade do conhecimento pelo acionamento das engrenagens ou estruturas cognitivas do sujeito. Num mesmo movimento, a noção nietzschiana de perspectivismo recusa a versão clássica e cristã de apelo à transcendência, assim como a versão moderna do recurso ao transcendental. Não há conhecimento objetivo do ser em si, sequer conhecimento objetivo para nós, pela razão de que não há estruturas constitutivas do que é. Assim sendo, também os próprios fatos são meras suposições: configurações pontuais e temporárias de um arranjo motivado e precário. Disso resulta o impedimento à continuidade dos discursos de origem e a obrigatoriedade da adoção das composições por nascimento. Caso quiséssemos manter a linguagem da metafisica, diríamos: o ser, o ente,

1 Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. **Perspectivismo e interculturalidade**. São Paulo: N-1 edições, 2025, p. 15.

nasce e morre; não preexiste ao nascimento, não subsiste à morte. Nestas formulações, a noção de perspectivismo se conecta com outras noções do pensamento nietzschiano, a saber, vontade de poder, fisiopsicologia, trágico, crítica à verdade, o que se afigura como mais uma ocasião para constatar a pluralidade constitutiva deste pensamento.

Os artigos que a revista *O que nos faz pensar* publica no dossiê *Nietzsche e o perspectivismo* abordam as distintas e interconectadas dimensões do perspectivismo nietzschiano. Maurício Fernando Pitta, em *O espírito é um estômago! Uma crítica fágica do perspectivismo espumológico de P. Sloterdijk*, articula uma reavaliação "antropofágica" do tipo de perspectivismo proposto por Peter Sloterdijk a partir de Viveiros de Castro, Deleuze & Guattari e Nietzsche; em *Semblantes do artista-perverso em Nietzsche*, Luiz Marcos da Silva Filho parte da comparação entre a perversão delirante nietzschiana e as estruturas clínicas elaboradas pela psicanálise freudo-lacaniana a fim de investigar a hipótese de haver performações perversas e delirantes na criação artística; Tiago Hermano Breunig, no artigo *Nietzsche em Apipucos*, estuda a recepção de Nietzsche na obra de Gilberto Freyre, dando destaque ao impacto desta recepção na interpretação freyreana da cultura e da sociedade brasileiras; *Do perspectivismo ao relacionismo: uma aproximação entre Nietzsche e Latour*, artigo de Ronaldo Pelli, explora as conexões entre o perspectivismo de Nietzsche e o relacionismo de Latour, mostrando que o último se torna um continuador do primeiro, alguém que fugiu de um realismo simplista sem cair no relativismo sem valores; Roberto de Barros Freire, no artigo intitulado *Perspectividade, efetividade e conhecimento em Nietzsche*, defende que mesmo pressupondo uma negação das noções tradicionais de verdade e conhecimento, a noção nietzschiana de perspectivismo não tende a uma forma de ceticismo nem de relativismo; no último artigo do dossiê, *Perspectivismo e relativismo: o conceito de relação na concepção nietzschiana de conhecimento*, Eder Corbanezi enfrenta o desafio de pensar as relações entre perspectivismo e relativismo, elucidando a compreensão nietzschiana de relação como etapa prévia indispensável para enfrentar a questão sobre o relativismo em Nietzsche.

Também compõem este número quatro artigos da seção Varia. No artigo *O mito de Sócrates*, Gabriele Cornelli e Erick Araújo apresentam a elaboração da proposição segundo a qual Sócrates é um personagem mítico, com implicações sobre os estudos dos diálogos socráticos de Platão; Marion Brepohl, Roseli Boschilia e Jaciel Rossa Valente, em *Entrevista com o doutor Celso Lafer acerca da recepção da obra de Hannah Arendt*, entrevistam Celso Lafer, único ex-aluno brasileiro de Arendt, com interesse na temática da recepção da

obra da filósofa no Brasil e o desenvolvimento de sua fortuna crítica; o artigo *Wisława Szymborska e o acontecimento – um pensamento poético*, de autoria de Roan Costa Cordeiro, analisa o pensamento poético do acontecimento configurado na obra da poeta polonesa Wisława Szymborska a partir da análise de um de seus poemas. No último artigo da seção, intitulado *A Temporalidade Criativa do Diálogo: Surpresa, Evento e Transformação Hermenêutica,* René Armand Dentz Jr. investiga, em diálogo com Romano, Bergson, Buber e Gadamer, a estrutura temporal da surpresa no contexto do diálogo face a face, propondo que esse fenômeno revela uma forma específica de temporalidade criativa, distinta do tempo cronológico linear.

Boa leitura!

Mauricio Fernando Pitta*
DOI:10.32334/oqnfp.2024n55a999

O espírito é um estômago! Uma crítica fágica do perspectivismo espumológico de P. Sloterdijk

The spirit is a stomach! A phagical critique of P. Sloterdijk's foamological perspectivism

Resumo

Partindo de uma provocação de Eduardo Viveiros de Castro sobre a incompatibilidade entre povos indígenas e não-indígenas a respeito da dicotomia Natureza–Cultura, e tomando a rizomática de Gilles Deleuze e Félix Guattari, bem como o perspectivismo de Friedrich Nietzsche, como pontos de apoio, pretendo, neste artigo, articular uma crítica "fágica" do tipo de perspectivismo proposto por Peter Sloterdijk como descrição da dinâmica de coabitação morfosociológica do capitalismo tardio, condensada na metáfora topológica da "espuma". Para isto, será necessário abordar a apologia sloterdijkiana das "Grandes Narrativas" e a apropriação feita pelo autor dos conceitos deleuze-guattarianos de "geofilosofia" e "rizoma" e nietzscheano de "perspectiva" para, em seguida, explicitar o caráter "fágico" do perspectivismo nietzscheano como limite da "espumologia" sloterdijkiana e como modelo alternativo possível de ontologia pluralista.

Palavras-chave: Esferologia; Geofilosofia; Multinaturalismo; Ontologia; Relativismo; Rizoma.

* Universidade Estadual de Londrina (UEL). mauriciopitta@hotmail.com

Recebido em: 02/12/2024 Aceito em: 20/06/2025

Abstract

Starting from a provocation by Eduardo Viveiros de Castro on the incompatibility between indigenous and non-indigenous peoples in terms of the Nature-Culture dichotomy, and taking the rhizomatics of Gilles Deleuze and Félix Guattari, as well as the perspectivism of Friedrich Nietzsche, as points of support, in this article I intend to articulate a 'phagic' critique of the type of perspectivism proposed by Peter Sloterdijk as a description of the dynamics of morphosociological cohabitation in late capitalism, condensed into the topological metaphor of 'foam'. To do this, it will be necessary to address Sloterdijk's apology for the 'Grand Narratives' and the author's appropriation of the Deleuze-Guattarian concepts of 'geophilosophy' and 'rhizome', as well as the Nietzschean concept of 'perspective' in order to then explain the 'phagic' character of Nietzschean perspectivism as the limit of Sloterdijk's 'foamology' and as a possible alternative model of relational ontology.

Keywords: Geophilosophy; Multinaturalism; Ontology; Relativism; Rhizome; Spherology.

> *A memória surgiu porque é preciso sair de cena e deixar apenas rastros… Se tudo se transformasse de uma vez numa outra coisa… a memória seria como uma exposição, como um museu mesmo. Mas a memória é comida. É por isso que a vida se entrega à memória dos outros e não às demais vidas — a das bactérias, dos fagos, dos fungos, dos grotões da terra, da Terra. Viver outra vida é diferente de virar memória, virar alguma coisa que fica na sombra, como uma buchada encalhada no estômago. A imortalidade não é um abandono do corpo, é ser mais corpo, é ter o destino do corpo, a devoração.*
> Shajara Néehilan Bensusan, *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque)*[1]

1 Bensusan, H. *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque*). Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024, p. 71.

Logo ao início de *Metafísicas canibais*, Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo conhecido por, junto a Tânia Stolze Lima e em diálogo com o pensamento indígena amazônico, articular a noção de "perspectivismo ameríndio", menciona o filósofo alemão Peter Sloterdijk, autor da trilogia *Esferas*. Essa menção, que aparece apenas numa breve remissão, não mais repetida, é pertinente para pensar aquilo que, desde o título, denomino uma *crítica "fágica"* de seu perspectivismo "espumológico". Cito o trecho sem elipsar as referências, relevantes no presente contexto, feitas pelo próprio autor:

> *Eis uma lição indígena que a antropologia poderia aproveitar para si mesma. Pois não se deve tomar a distribuição diferencial do dado e do construído por uma escolha anódina, uma mera troca de sinais que deixa intocados os termos do problema. "Há toda a diferença do mundo" (Wagner 2010: 95*[2]*) entre um mundo onde o primordial é experimentado como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica — o não-construído, o não-instituído, o que se opõe "ao costume e ao discurso" —, e um mundo da humanidade imanente, onde o primordial se reveste da forma humana. Essa pressuposição antropomórfica do mundo indígena contrasta incompativelmente com o obstinado esforço antropocêntrico de "construir" o humano como não-dado, como a essência mesma do não-dado, esforço que transparece na filosofia ocidental, inclusive naquela de orientação mais, digamos, avançada* [radicale] *(Sloterdijk, 2000: 20-ss*[3]*).*[4]

Neste trecho, Viveiros de Castro opõe duas organizações ou "distribuições diferenciais" do par dado–construído, invenção–convenção, cujos termos, em Roy Wagner, são efetuados e contra-efetuados um no outro e um pelo outro. Uma dessas distribuições postula o dado como "não-construído" originário, prévio a qualquer agência, e o "não-dado" como fenômeno humano, construído *ex nihilo* e *contra* o dado natural. De um lado, então, teríamos o Nada primordial prévio à Criação, no Orfismo e no Cristianismo; a Natureza muda, assignificante e quantificável dos modernos naturalistas; a Terra como substrato ou "infundamento" obscuro do Ser, em Heidegger etc. De outro, a criação

2 Wagner, R. *A invenção da cultura*. SP: Ubu, 2017, p. 87.

3 Sloterdijk, P. *Nicht gerettet*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 154-234.

4 Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*. SP: Cosac Naify; n-1, 2015, p. 53-4, grifos meus [Viveiros de Castro, E. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 28].

adâmica que domina os demais seres de barro por ter ar divino em seus pulmões, o Sujeito kantiano livre dos grilhões da causalidade natural, o *Dasein* heideggeriano que "forma mundo" por sua relação privilegiada com o Ser etc.

Através da referência final, Viveiros de Castro afirma que a teoria sloterdijkiana representa uma variação "mais avançada" — ou, no original francês, "mais radical" — desta relação antropocêntrica entre dado e construído, Natureza e Humanidade. Como avesso dessa primeira organização, Viveiros de Castro menciona certa "pressuposição antropomórfica do mundo indígena", relativa a outro tipo de organização do par, na qual a "humanidade" é pressuposta como "dado" virtual e intensivo de todo existente, ante a multiplicidade extensiva e atual dos corpos e mundos, que diferenciam e equivocam mutuamente as perspectivas em torno da disputa em torno da posição do "humano".

O texto de Sloterdijk referido por Viveiros de Castro ao final da citação é o ensaio "Domesticação do ser"[5], uma narrativa da humanização do humano que consiste na caminhada do animal "pré-humano" à "clareira do ser" heideggeriana, lida a partir da concepção sloterdijkiana de "esfera", mundo local composto de relações materiais e simbólicas. É patente que o filósofo pressupõe a concepção heideggeriana do humano como Dasein, único ente que existe em sentido primário, acrescentando-lhe, porém, um processo antropogenético híbrido que faria, do humano, um ser produzido a partir da animalidade "pré-humana" no entrecruzamento de ontologia e antropologia.

Tal empreitada "onto-antropológica" pode ser resumida no título de uma das seções do texto de Sloterdijk, "Etsi homo non daretur"[6], "mesmo se o humano não estivesse dado". Esse dado sugere que o autor de *Esferas* mantém o antropocentrismo heideggeriano de que, ao fazer de Heidegger uma leitura antropológica, tentava escapar, em uma distribuição do par dado–construído incompatível com a de povos indígenas amazônicos, por exemplo. Nesse sentido, muitos dos elementos utilizados por Sloterdijk para definir a configuração topológica universal dos coletivos humanos não se sustentam, dada a divergência absoluta na forma de ordenar pares como esse entre diferentes cosmopráxis.

Os mesmos limites que impedem a generalização da esferologia sloterdijkiana para povos outros, alheios às dinâmicas previstas em sua onto-antropologia, também aparecem na tímida aplicação que Sloterdijk faz do *perspectivismo* em seu projeto esferológico — em especial, no último estágio morfohistórico

5 Sloterdijk, P., op.cit., p. 142-234.

6 Ibidem, p. 154.

de sua esferologia, centrado na figura da "espuma" característica do individualismo capitalista tardio descrito em *Esferas III*[7]. A fim de explorar as possíveis lacunas do perspectivismo sloterdijkiano, pretendo neste artigo retraçar alguns pontos da esferologia de Sloterdijk, confrontando-a com outras leituras possíveis dos pressupostos nietzscheanos concernentes ao perspectivismo — em especial, pela antropofagia literário-filosófica de Oswald de Andrade e pela rizomática geofilosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Em um primeiro momento, abordarei as ideias de "antropogênese", "imunologia" e "Grande Narrativa", confrontando certa leitura sloterdijkiana do deleuzeanismo com textos de Deleuze e Guattari. Posteriormente, buscarei explorar o conceito sloterdijkiano de "espuma", comparando-o com a noção deleuze-guattariana de "rizoma" e contrastando, a partir daí, dois tipos de perspectivismo — radicular e rizomático. Por fim, resgato Friedrich Nietzsche sob a interpretação deleuzeana, considerando o pretenso intento deleuzeano da esferologia de Sloterdijk, procedendo, em seguida, à investigação de certa interpretação "antropofágica", de inspiração oswaldiana, do conceito nietzscheano de vontade de poder, a partir da intuição de que o pensamento indígena impõe limites à esferologia sloterdijkiana, informada por um tipo especificamente europeu de excepcionalismo.

1. Imunogênese

Ao pressupor a natureza como um dado e o humano como uma construção "antinatural", a antropogênese sloterdijkiana de "Domesticação do ser" prova ser uma narrativa da desconstrução do ambiente natural que fornece matéria-prima para a constituição do mundo humano. Não à toa, Sloterdijk refere-se a ela como uma narrativa de *domesticação* literal, enquanto construção do *domus*, "casa do ser", como *esfera*, aparato de proteção contra o exterior correspondente à própria relação íntima, simbólico-material, entre os habitantes de dado lugar humano.

Essa antropogênese, como toda a esferologia de Sloterdijk, opera *more immunologicus*: o interior da esfera sempre se relaciona com o que lhe é exterior como uma célula ou um organismo lidando com um agente patogênico. Diante do exterior, a esfera devora o estranho, transformando-o em algo

7 Sloterdijk, P. *Sphären III.* Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

familiar ou exterminando-o, como um "sistema imune" que, por um processo de fagocitose, seleção e neutralização, filtra patógenos exógenos em imunógenos endógenos que mobilizam os anticorpos do aparato imunitário para lidar com os antígenos desses mesmos agentes infecciosos.

Ao remeter, em obras como *No espaço interior do mundo do capital*[8], seu conceito de imunologia à história da colonização europeia, supondo equivalentes o surgimento da modernidade colonial e o momento de implosão da macroesfera unificadora da teocracia católica tardo-medieval em uma miríade espumomorfa de microesferas, Sloterdijk deixa subentendido que uma das implicações da imunologia para os navegantes europeus do séc. XVI teria sido a "alternativa infernal"[9] de, frente a povos estranhos, "inimigos", convertê-los jesuiticamente para a "civilidade cristã", escravizá-los ou aniquilá-los para, em seguida, erguer sobre eles um império, com seus pastos e mansões. Com isso, o autor termina por justificar a colonização europeia, dado que a imunologia é posta como o único tipo possível de relação com a alteridade para a espécie humana. Isto implica que o que estaria em jogo no confronto entre ibéricos e ameríndios quando da invasão das Américas seria nada além da diferença em sofisticação entre dois sistemas imunes, donde se segue que a Europa teria apenas um aparato imunológico literal e metaforicamente mais eficaz.

Portanto, Sloterdijk constrói uma Grande Narrativa *do ponto de vista do colonizador*, não se perguntando se essa mesma história é reconhecível também para os povos subjugados, cuja relação com o exterior não parece passar pelo mesmo tipo de "antropotecnia" de seus colonizadores. Como explicar, a partir das narrativas esferológicas, a existência e a persistência de coletivos ameríndios que, apartados totalmente das dinâmicas europeias até o século XVI, possuem outra forma de se relacionar com o exterior que não a de domesticação imunitária do ambiente natural? Como pensar, pela esferologia, povos indígenas, como os ameríndios ou os polinésios, se, na obra de Sloterdijk, eles aparecem ou enquanto figurações do primitivismo imunológico quase evolucionista das hordas, como nos dois primeiros capítulos de *Esferas II*[10], ou, como em *No espaço interior do mundo do capital*, enquanto recursos de exploração e dissecação nas mãos do explorador europeu, dado que, no

8 Sloterdijk, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

9 Pignarre, P.; Stengers, I. *Capitalist Sorcery*. Hampshire; New York: Palgrave MacMillan, 2011, p. 23.

10 Sloterdijk, P. *Sphären II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, cap. 1-2.

momento em que já não há habitáculos teológicos a proteger os brancos europeus do frio e das intempéries do alto mar, "a diferença entre habitação e exploração nunca mais se faz clara"[11]?

Para Sloterdijk, a imunogênese é a própria História da Humanidade — de qual, visto que há muitas? Da Cristandade a Heidegger, passando por nomes como Kant, Hegel e Marx, as diferentes Histórias do Ocidente sempre se propuseram como Grandes Narrativas, romances universais estrelados pelo Uno e pelo Mesmo, cuja função foi preenchida por diferentes atores que sempre redundaram no Homem. Ao fim dessa História, os "céticos pós-dialéticos e pós-estruturalistas"[12] teriam, segundo Sloterdijk, recusado veementemente as Grandes Narrativas, apoiando-se

> *[…] na plausível convicção de que narrativas deste tipo […] continham inevitavelmente traços provincianos; de que, plenas de preconceitos deterministas, introduziam de contrabando, na marcha dos acontecimentos, objetivos de escandalosa linearidade; de que, dado o seu eurocentrismo incorrigível, estavam mancomunadas com a exploração colonial do mundo; de que, professando aberta ou ocultamente uma história salvífica, contribuíram para a perpetração de extensos males profanos; e de que, por fim, torna-se agora necessário pôr em prática um pensamento com uma configuração totalmente diferente — um discurso sobre as coisas históricas discreto, polivalente, não totalizador, mas, antes de tudo, ciente de sua própria circunstancialidade perspectivistica.*[13]

Sloterdijk julga que, por conta disso, esses pensadores teriam incorrido em "um parcial entorpecimento do pensamento"[14], contra o qual, como paliativo, o filósofo oferece outra Grande Narrativa: o "Projeto-Esferas", uma morfohistoriografia concretizada nos três grandes volumes da trilogia *Esferas* e calcada na noção de que a história humana se resume a transferências topológicas entre relações situadas de segurança e intimidade — *esferas imunológicas*. Com isto, Sloterdijk pretende reaver a própria busca platônica por "*uma* perspectiva [*Optik*] luminosa para esclarecer as singularidades de um

11 Sloterdijk, P., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 175.

12 Ibidem, p. 13.

13 Ibidem, p. 12.

14 Ibidem, p. 13.

todo elusivo"[15], julgando escapar à falha fundamental das Grandes Narrativas tradicionais: não a falha em serem "demasiado grandes, mas sim em não serem grandes o suficiente", em não almejarem se aproximar do "polo do desmedido [Übermaßes]"[16], do *desmesuradamente monstruoso* (*Ungeheuer*) que se manifesta na *húbris* humana de tentar englobar todo o Fora e transformá-lo em interioridade esferológica.

Ironicamente, Sloterdijk interpreta este intento como equivalente à "geofilosofia" de Gilles Deleuze e Félix Guattari — dois desses "pós-dialéticos e pós-estruturalistas". Será mesmo que tal empreendimento é a melhor via para levar o projeto de uma geofilosofia a seu termo? Faria Sloterdijk jus à *variação* do pensamento proposta por Deleuze e Guattari? Não foram, afinal, os autores de *Mil platôs* os principais responsáveis por criar uma filosofia do molecular, construída justamente sobre os escombros daquilo que François Lyotard havia chamado de "'decomposição' dos grandes relatos"[17], com sua subsequente "crise do *grande Relator*"[18]?

Ao discorrer sobre a monstruosidade da filosofia, Sloterdijk cita a seguinte passagem de *O que é a filosofia?*, última obra conjunta de Deleuze e Guattari: "e que seria *pensar* se [o pensamento] não se comparasse sem cessar com o caos?"[19] Nada é mais distante do projeto de uma Grande Narrativa do que, como sugerem Deleuze e Guattari, a comparação com ou "luta *contra*" o caos, algo que "implica *afinidade com o inimigo*, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, [a luta] contra a opinião que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos"[20]. É a este projeto que Deleuze e Guattari chamam de "geofilosofia", que não mais se contenta em conceber a filosofia como um conjunto de relações unilaterais entre sujeito, ou "alma", e objeto, ou "mundo", mas como um devir contínuo e intensivo "entre o território e a terra"[21], isto é, entre zonas estáveis, bem fundadas e territorializadas, arena

15 Idem, grifo meu.

16 Ibidem, p. 14.

17 Lyotard, F. *O pós-moderno.* RJ: José Olympio, 1993, p. 28.

18 Nodari, A. *A literatura como antropologia especulativa*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024, p. 31.

19 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a Filosofia?.* SP: 34, 2010, p. 245.

20 Ibidem, p. 239, grifos meus.

21 Ibidem, p. 103.

do Homem, do Estado e da História, e a potência *terrana* de desestabilização, desfundação, e desterritorialização dessas mesmas zonas em vista de um inumano, anárquico e intempestivo "povo por vir", com sua "nova terra"[22].

Portanto, o conceito de geofilosofia de Deleuze e Guattari envolve não a construção de uma narrativa unilateral que ("agora sim!") domestique a monstruosidade espectral que sempre rondou a filosofia desde seus primórdios "orientais" através da explicitação e demarcação de seus limites constitutivos, mas a produção de uma espécie de "aliança demoníaca"[23] com o *daímon* monstruoso do caos contra a planificação esvaziadora da "opinião" (esse sim, um intento deveras platônico!). Esta aliança é sempre variável, dado que o diabo tem, ele mesmo, muitas formas… "O que o filósofo traz do caos são *variações* que permanecem infinitas"[24].

Assim, é imperativo questionar se o intento de Sloterdijk não vai justamente *de encontro a* (e não, como ele pretende, "ao encontro de") Deleuze e Guattari, pensadores que propuseram ser necessário, na verdade, pensar e produzir no campo do *menor*, das variações supostamente mudas, dos gritos assignificantes, das fraturas dentro da História constituída — devir-animal, devir-mulher, devir-imperceptível — contra o maior dos unificadores, o "Rosto", que "é o próprio Homem branco, com suas grandes bochechas brancas e o buraco negro dos olhos"[25].

2. Espumologia

Para Sloterdijk, o meio milênio entre a invasão das Américas e a independência da última colônia portuguesa na África, em 1974, concentra o transcurso da própria "História", "mito do nascimento do sistema mundial" ou "romance da unilateralidade bem sucedida […] como a grande narrativa não narrável da provocação da 'humanidade' por ela própria"[26]. O término desse transcurso teria concretizado, numa versão "minimalista"[27], aquilo que, com o fim da

22 Ibidem, p. 132.

23 Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais,* p. 192.

24 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 238.

25 Deleuze, G.; Guattari, F. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 216.

26 Sloterdijk, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 247-8.

27 Ibidem, p. 257.

Guerra Fria em 1991, Francis Fukuyama denominou o "fim da História"[28]. Para Sloterdijk, "a História do 'mundo' chega a seu termo quando a história do desenvolvimento da imagem do mundo como Terra se encontra mais ou menos acabada e foi facultada a todas as pessoas"[29]. Por "facultada", leia-se "introjetada" ou "imposta", inclusive aos agentes dessa mesma história, que, desde então, viram-se enredados na "ficção pós-colonial"[30] da Europa — ficção cujo contraponto noturno e externo é nada menos que a "raça", enquanto "ficção útil, […] construção fantasmática ou […] projeção ideológica"[31].

Ao fim da época da unilateralidade e da diacronia histórica que caracterizou a colonização do Ocidente (*West*) sobre o "Resto" (*Rest*), surge um horizonte multilateral e sincrônico caracterizado, segundo Sloterdijk, por uma coesão artificial, produzida por inibições recíprocas entre povos diversos que se encontram comprimidos por pressão material e informacional. Ao mesmo tempo, consolida-se um tipo de discurso multicultural "discreto, polivalente, não totalizador, mas, antes de tudo, ciente de sua própria circunstancialidade perspectivista"[32], no qual

> *A "unidade dos seres humanos", com sua espécie dispersada, passa agora a estar assentada sobre o fato de que todos, em suas regiões e histórias respectivas, se tornaram seres sincronizados, implicados à distância, humilhados, dilacerados, vinculados e sobressolicitados — a estações de uma ilusão vital, a endereços do capital, a pontos no espaço homogêneo, aos quais se regressa e que a eles próprios regressam […].*[33]

Esta unidade sincrônica define o que Sloterdijk chama de "Segundo Ecúmeno": uma grande "casa" sem sentido de lar, espaço homogêneo cujo sentido unívoco de "ser humano" se tornou impossível, dado que a unidade da "humanidade" não pode mais ser dita em termos de uma participação ontológica

28 Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. NY: The Free Press, 1992.

29 Sloterdijk, P., op.cit., p. 257.

30 Ibidem, p. 264.

31 Mbembe, A. *Crítica da Razão Negra*. SP: n-1, 2018, p. 28.

32 Sloterdijk, P., op.cit., p. 12.

33 Ibidem, p. 229-30.

"no mesmo mistério de mundo"[34], nem "em nome de uma *physis* comum, mas apenas com base numa situação comum" que "só pode ser definida do ponto de vista ecológico e imunológico"[35], congregando seres humanos na qualidade de habitantes de bolhas imunitárias fechadas em constante atrito umas com as outras. Tais atritos geram um campo de interação no qual toda desinibição é anulada por outra de igual valor, num plano de compensações mútuas que faz, dos indivíduos, agentes em "cooperação, isto é, […] [em] inibição recíproca"[36], e no interior do qual as restrições mútuas de ação impedem, exceto por anomalias e fissuras no tecido social — crimes, terrorismo etc. —, a desinibição unilateral de um dos polos envolvidos no processo.

Este, em síntese, é o resultado da "cristalização", enquanto "projeto de generalizar normativamente o tédio e proibir que a 'História' faça de novo irrupção no mundo pós-histórico"[37]. Tal cristalização é consequência de um processo contínuo de replicação da macroesfera teológica, no qual ela se dobra exponencialmente sobre si mesma até produzir, em expansão devoratória, uma *espuma* de bolhas que se anulam reciprocamente em suas investidas desinibitórias e cujo modo de funcionamento imunitário é sempre o mesmo, ainda que em dimensões relativamente diversas. Ao replicar-se continuamente, ao mesmo tempo em que perde seu caráter macroesférico, as esferas em atrito intensificam a nível granular o projeto de "colonização metafísica" da antiga macroesfera, estendendo-se tendencialmente até a totalidade do globo e investindo-o numa dinâmica global de neutralização imunológica.

A metáfora da "espuma", extensão da metáfora topológica da "bolha" do primeiro volume de *Esferas*[38], foi escolhida por Sloterdijk para indicar a dinâmica de coabitação morfosociológica do capitalismo tardio globalizado e suas configuração assimétricas, descentradas, hiperconcentradas e altamente individualizadas. Neste contexto, "a ideia [macroesferológica] segundo a qual o campo social conforma uma totalidade orgânica e está integrado numa hiperesfera onicoletiva e oni-inclusiva"[39] perde seu sentido; não há mais centro ao qual se

34 Ibidem, p. 225.

35 Ibidem, p. 229.

36 Ibidem, p. 279.

37 Ibidem, p. 268.

38 Sloterdijk, P. *Sphären I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

39 Sloterdijk, P., *Sphären II,* p. 57.

remeter, a não ser a pluralidade de centros de cada bolha da espuma, isto é, de cada egoesfera em mútua fricção e isolamento com as demais. O que temos, com a totalidade da espuma, é um espaço interior *sem intimidade comunitária*. Se a espuma denega seu exterior, é porque se constitui integralmente de uma pluralidade de células imunológicas, cada qual operando uma denegação de seu próprio fora — que inclui até mesmo vizinhos, concretos ou digitais, materialmente próximos ou virtualmente distantes, o que termina por ocasionar, segundo Sloterdijk, uma "epidemia de misantropia sem precedentes"[40].

É no conceito de "espuma" que fica patente a incompreensão sloterdijkiana da geofilosofia deleuze-guattariana, bem como de seu pressuposto perspectivista fundamental. Sloterdijk equivale espumas a "rizomas-espaço-interior [*Binnenraum-Rhizome*]"[41], "multiplicidades" nas quais "a 'vida' se desdobra de modo multifocal, multiperspectivista e heterárquico"[42]. A escolha de qualificar a espuma como um *rizoma* não é arbitrária; para além de julgar a esferologia uma forma de geofilosofia, o autor também reconhece *Mil platôs* como influência, afirmando que "o que nós chamamos de espumas fornece um aspecto da molecularidade deleuzeana"[43].

Seria de fato a espuma, uma "multiplicidade rizomática"? Na introdução de *Mil platôs*, Deleuze e Guattari distinguem os conceitos de "árvore", "radícula" e "rizoma" enquanto três modelos descritivos de organização de multiplicidades: o primeiro conceito pressupõe um fundamento, uma unidade que se desmembra em repetições da mesma unidade; o segundo, uma estrutura em fascículos que, embora pareça expor uma multiplicidade qualquer, mantêm um sujeito oblíquo, "uma unidade secreta ainda mais compreensiva, ou […] uma totalidade mais extensiva"[44]; apenas o terceiro, com sua falta de unidade fundante, suas conexões laterais, seus devires assignificantes e assubjetivos, suas linhas heterogêneas e suas rupturas e fugas, designa uma "multiplicidade" em seu sentido *radical*, isto é, enquanto *multiplicitas*, aquilo que possui muitas dobras (*plicas*), dobras flexíveis, variáveis e, acima de tudo, heterogêneas. A existência de múltiplas dobras implica, por sua vez, uma

40 Sloterdijk, P., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 220.

41 Sloterdijk, P., *Sphären III,* p. 302.

42 Ibidem, p. 23.

43 Sloterdijk, P.; Heinrichs, H.-J. Die *Sonne und der Tod*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016, p. 605.

44 Deleuze, G.; Guattari, F. *Mille plateaux,* p. 12.

pluralidade de dobras *diferentes*, contra a qual sugiro o termo "replicação" ou "replicidade" para a árvore e a radícula, pluralidade de dobras que não fazem mais do que reproduzir a *mesma* estrutura.

Um rizoma é uma verdadeira cartografia, a produção de um mapa metamórfico composto de zonas de alta e baixa intensidade, metaestabilidade e instabilidade, resultantes de encontros entre singularidades heterogêneas. A inserção de novos devires e a redistribuição de encontros e alianças produz uma alteração no mapa como um todo, descentrando-o a cada vez, fazendo-o variar e produzindo distintas entradas e saídas[45] — ou, na linguagem deleuze-guattariana, fazendo-o "fugir". Como tal, o mapa está sempre em reconstrução, variando a cada linha, a cada nova dobra, sendo traçado e retraçado a cada vez, como um mapa de estratégia de guerrilha. Uma replicação, enquanto reprodução reticulada da mesma dobra, não produz, por sua vez, mapa algum, e sim o que Deleuze e Guattari chamam de "decalque"[46], uma cópia ou reprodução mimética, uma reafirmação redundante de um mapa que se cristaliza e se sedimenta, perdendo sua elasticidade e seu potencial metamórfico. Dessa forma, a replicação tende a acentuar certas relações, manter estruturas estáveis e reforçar redundâncias. Se o mapa multiplica narrativas, mantendo uma agonística e perene dinâmica de alternância, o decalque as replica e as engrandece, favorecendo a constituição de universais.

Nesse sentido, menos que rizomática, a espuma contemporânea é radicular: uma "multiplicidade [que] se encontra presa numa estrutura" ou um "sistema fasciculado [que] não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual"[47] ou, em termos mais próximos da esferologia imunológica, de uma realidade externa, patogênica, e outra interna, animada, ambas produzidas pela mesma estrutura de relação com a alteridade. Seu caráter multicêntrico disfarça a repetição de uma mesma estrutura imunitária, decalcada a cada bolha, "na medida em que todos os centros ressoam, todos os buracos negros caem num ponto de acumulação — como um ponto de cruzamento em algum lugar atrás de todos os olhos"[48]. Em contraste com a

45 Ibidem, p. 20-1.

46 Ibidem, p. 20.

47 Ibidem, p. 12.

48 Ibidem, p. 257.

"multiplicidade de olhos animistas"[49] da "floresta de cristal"[50] yanomami, por exemplo, na qual diferentes estabilizações se formam sem, contudo, refletirem uma perspectiva central, um ponto de vista autoritário, um sujeito-fundamento ou uma estrutura fixa de relações, mesmo que oblíqua, a fazê-las convergir, na espuma, "as microcabeças flexíveis, as rostificações animais são substituídas por um macro-rosto *cujo centro está por toda parte e a circunferência em parte alguma*"[51] — mesmos termos que, para Sloterdijk, caracterizavam o fim da macroesfera metafísica.[52]

"Pode parecer" que as semelhanças entre as bolhas da espuma, explica Sloterdijk,

> *[…] permitam inferir que estivessem em intensa comunicação recíproca e amplamente abertas umas às outras; na verdade, frequentemente só se assemelham umas às outras* devido a sua origem em ondas comuns de imitação e a suas configurações midiáticas análogas. *Operativamente, no mais das vezes, não têm praticamente nada em comum umas com as outras. (Pode-se pensar nos passageiros de automóveis, que viajam em colunas, uns atrás dos outros: cada grupo forma internamente uma* célula ressonante*, mas entre os veículos vigora o isolamento — e isto é bom, dado*

49 Ibidem.

50 Viveiros de Castro, E. *A floresta de cristal.* SP: n-1, 2024. Em nota, referindo-se ao trabalho do antropólogo Jacques Lizot sobre o papel da árvore na iniciação yanomami, Deleuze e Guattari afirmam que, embora xamãs yanomami tracem "linhas entre todos os pontos ou espíritos", desenhando, assim, "uma constelação, um conjunto irradiante de raízes que remete a uma árvore central" (Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 256), não há o mesmo tipo de "segmentaridade dura" vista entre sociedades estatais, dado que "o poder do xamã é ainda totalmente localizado, estreitamente dependente de um segmento particular, condicionado pelas drogas [no caso, o pó do cipó *yãkoana*], e cada ponto continua a emitir suas sequências independentes" (ibidem, p. 257). Para uma descrição do xamanismo yanomami proveniente de um dos xamãs pertencente ao próprio povo mencionado, cf. Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu*. SP: Cia das Letras, 2015.

51 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 257, grifo meu.

52 "Uma Orbe [*Kugel*] infinita de fato — como isto sequer poderia ser imaginado? Uma esfera cujo centro não se encontra em parte alguma porque se repete ao infinito, jorrando por toda parte a partir de pontos que rebentam — como se relacionar com tal monstruosidade geométrica?" (Sloterdijk, P., *Sphären II*, p. 536). A frase faz referência a uma das teses do *Livro dos vinte-e-quatro filósofos:* "Deus […] a esfera infinita cujo centro está em todas as partes e a circunferência, em parte alguma" (Ríos, J.G. Introducción y traducción del anónimo Libro de los veinticuatro filósofos. In: D'Amico, C. [ed.]. *Todo y nada de todo.* Buenos Aires: Winograd, 2008, p. 197).

> *que comunicação significaria colisão). Sua sintonia não se produz por intercâmbio direto entre as células, mas* por infiltração mimética de normas, estímulos, bens de consumo contagiosos e símbolos semelhantes.[53]

A ressonância, por conseguinte, não se produz por via de comunicação direta e mediada, como ocorria na macroesfera, mas por "ondas comuns" de "infiltração mimética", infiltração que, se seguirmos Deleuze e Guattari, mais tem a ver com um sujeito oblíquo que agita as bolhas em uma mesma frequência do que com a relação direta de colisão (e, com isso, *contágio*) entre os segmentos. "É que o olho central tem por correlato um espaço em que ele se desloca, sendo que ele próprio permanece invariante em relação a seus deslocamentos"[54].

As bolhas da espuma são como carros, produzidos segundo um *mesmo* modo de produção, com seus respectivos passageiros que se comportam segundo os limites da forma-automóvel. Pode-se considerar, ademais, que, embora cada grupo de passageiros não se comunique com outros grupos diretamente (o que envolveria colisão), todos os grupos ouvem o mesmo programa de rádio e se vinculam por via das mesmas normas de trânsito. As bolhas da espuma redundam no mesmo e ressoam o mesmo, dado sua mesma gênese, coextensiva à replicação da macroesfera e aos fluxos informativos e mercadológicos que permeiam livremente a espuma, reproduzindo massificamente atitudes, gestos, símbolos e ideais de consumo que se repetem por toda a malha.

Nesse sentido, a espuma, embora plural em número, não passaria de uma "pseudomultiplicidade"[55], ilusoriamente heterárquica, multifocal e multiperspectivista: embora sejam bilhões de olhares que a componham em atrito "co-isolante", todos reproduzem a mesma estrutura, segundo o mesmo atrator oblíquo, observando os mesmos objetos como patógenos indiferenciados em um campo homogêneo de captura. No fim, todas as bolhas da espuma são caixas de ressonância de um mesmo olhar, cujo centro radial se perdeu com a morte da macroesfera teológica, enquanto seu sinal se perdura, replicado ao infinito.

A lógica multicultural da "tolerância" e da "empatia", ancorada nas inibições recíprocas da replicação espumológica, não é mais que uma relação incipiente com a alteridade, em que o Outro é visto e tolerado apenas sob o prisma do Eu, como um momento do Si-Mesmo. Não há, por isso, alteridade

---

53 Sloterdijk, P., *Sphären III*, p. 60-1, grifos meus.

54 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 257-8.

55 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 14.

"real" no interior da espuma, da mesma forma como não há colisão real em um trânsito ideal, exceto sob risco de ferimento e morte — um risco, vale notar, derivado da própria lógica do automóvel e do tráfego urbano. Ao invés disso, a repetição constante do mesmo ou o acúmulo contínuo de redundâncias ressoadas ao infinito aumenta a entropia da espuma como um todo, direcionada rumo a uma inevitável "morte térmica" do conjunto.

3. Monstruosidade

Pensar o monstruoso, então, não implicaria pensar a pluralidade exterior, que escapa à representação típica da esferologia imunitária? Não estaria Sloterdijk sujeito a reduzir os intentos dos "pós-estruturalistas" a um relativismo insosso, vazio e falso, que aplaina a multiplicidade heterogênea de perspectivas em virtude de uma superioridade intelectiva de um Sujeito, mesmo que oblíquo, demasiadamente tolerante, esclarecido e, por isso mesmo, ainda mais domesticador? Não seria *outro* o projeto deleuze-guattariano, um projeto que passa mais pela *intensificação* das minoridades do que por sua subsunção a uma nova macronarrativa englobante?

Seria preciso escovar a esferologia, aqui, "a contrapelo". Ao salientar os personagens esquecidos, o espectro rejeitado, os *outros* da narrativa esferológica, e explicitar que "os despojos […] carregados no cortejo […] devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos"[56], é preciso expor como a Grande Narrativa da construção poética de habitáculos imunitários ainda é, no fim, uma narrativa colonizatória.

Assim como Sloterdijk acenava para um caminho inexplorado por Heidegger[57] quando, em *Ser e tempo*, o filósofo da Floresta Negra deixou de lado o espaço e reduziu a analítica do Dasein à análise da condição "mais originária" do tempo, suspeito que um breve apontamento sobre Nietzsche feito por Sloterdijk em *Esferas II* também acena para uma vereda que o criador da esferologia não ousou atravessar. Fazendo referência à célebre questão do Zaratustra de Nietzsche — "onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados?"[58] —, Sloterdijk afirma que

---

56 Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Brasiliense, 1987, p. 225.

57 Sloterdijk, P., *Sphären I,* excurso 4.

58 Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*. SP: Cia das Letras, 2011, p. 10.

> *[…] foi Nietzsche quem levou a cabo* a virada imunológica do pensamento *ao dar início à interpretação de toda cultura como* competição entre estratégias de vacinação minimizantes e aumentativas. *Enquanto a democracia pratica a vacinação em massa por motivos de segurança, o Zaratustra quer tornar novamente monstruosa a vida dos poucos, na medida em que* transforma o próprio pensamento em uma infecção*: "inoculo-vos a loucura".*[59]

Para tornar novamente monstruosos os homens, o Zaratustra deve constituir a metamorfose do pensamento em *contágio* — ou seja, justamente naquilo que *desafia* a imunidade e que, por isso, permite fazer de si "uma *passagem* e um *declínio*", "não guarda[ndo] uma gota de espírito para si", mas "anda[ndo] […] como espírito sobre a ponte"[60]. Não se trata então de uma "vacina" no sentido biopolítico a partir do qual democracias modernas inoculam pedaços neutralizados do fora para mobilizar anticorpos defensivos. Como condição para uma *transformação* diante da dissolução da já decrépita "casa do ser" europeia, cujo golpe de misericórdia é desferido pelo anúncio de Zaratustra — "*Deus está morto*!"[61] —, trata-se, aqui, da introjeção da loucura *como loucura*, exterioridade não neutralizada enquanto condição *sine qua non* da metamorfose, se quisermos interpretar "loucura" como o horizonte de "sobrehumanidade" (*Übermenschlichkeit*) no qual habita o inumano que precede e excede a diferenciação entre interiores e exteriores, culturas e espécies, "as qualidades 'naturais' e as propriamente chamadas 'humanas' [que] cresceram conjuntamente"[62]: "vede, eu vos ensino o *super-homem* [*Übermensch*]: ele é esse raio, ele é essa *loucura*! […]"[63].

Eis a "afirmação" tantas vezes conclamada por Nietzsche como passaporte de passagem à sobrehumanidade: afirmar a vida é afirmar a loucura, o delírio, o frenesi que lança o indivíduo a planos inimagináveis, retorcendo a esfera em linhas aberrantes, como no abismo psicotrópico de Henri Michaux[64] —

---

59 Sloterdijk, P. *Sphären II,* p. 558, grifos meus.

60 Nietzsche, F., op.cit, p. 10.

61 Ibidem, p. 8.

62 Nietzsche, F. *Cinco prefácios para livros não escritos.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2014, local. 531.

63 Ibidem, p. 10.

64 "O horror estava no fato de que eu era nada mais que uma linha. No cotidiano, é-se uma esfera, uma esfera que observa panoramas. […] Agora, apenas uma linha. Uma linha que se quebra em mil aberrações" (Michaux, H. *Miserable miracle*. San Francisco: City Light, 1972, p. 63).

condição para a criação de novas esferas, novas vidas. Uma loucura deste tipo não lança o humano ao destino pós-humano prometido pela antropogênese prometeica[65], dado que lhe faltaria, *desde o início*, o "elemento [afirmativo] do além-do-homem" que o permitiria transmutar-se fundamentalmente (as "condições que mudariam sua natureza"[66]). Pelo contrário, ela o retorce o deixa exposto a algo outro-que-humano, lançando-o à "grande maré"[67] alter-humana para além dos limites de seus invólucros ontológicos e cartografias helênicas (ou lusitanas): o Ōkeanós, fruto monstruoso da transa titânica entre o Céu e a Terra e divisa do finito com o impossível *infinito*, para além do qual a vida se julgava impossível. Nesse sentido, não se pode deixar de concordar com Mónica Cragnolini em seu juízo de que Nietzsche seria um pensador "animalista, pós-humano e ecologista *avant la lettre*"[68].

Referido a Nietzsche, o "desmesuradamente monstruoso" (*ungeheuere*) da passagem supracitada de Sloterdijk guarda relação com a exterioridade desmesurada e ao mesmo tempo inabitual, infamiliar e estrangeira (*unheimliche*) que, quando da exploração náutica nos confins da modernidade, se infiltra na macroesfera fissurada. Partindo-se do próprio Nietzsche, contudo, pode-se afirmar *outro sentido* para a "monstruosidade", não voluntariamente contemplado por Sloterdijk. Assim, o Zaratustra não incitaria os "poucos" a almejarem o posto heroico e soberano do Leviatã hobbesiano, monstro macroesférico que devora incessantemente tudo e todos, compondo um corpo de súditos dispostos em torno de um grande espermacete central, mas os exorta, antes, a prestarem contas com a monstruosidade acossante e proteiforme que, mais próxima de um Leviatã hebraico e de suas diversas instanciações (Kraken, Moby Dick, Cthulhu, o *Vampyroteuthis* de Vilém Flusser[69], no espaço abissopelágico como no sideral), ameaça a integridade existencial dos navegantes e, no mesmo golpe, excita neles um trabalho abissal de imaginação, expondo formas impossíveis e impensadas de vida no Fora.

---

65 "Não acreditamos que o além-do-homem de Nietzsche seja um sobrelanço: difere do homem, do eu, por natureza" (Deleuze, G. N*ietzsche e a filosofia*. SP: n-1, 2018, p. 208); "o além-do-homem não é um homem que se ultrapassa e consegue se ultrapassar. Entre o além-do-homem e o homem superior, a diferença é de natureza […]" (ibidem, p. 214).

66 Ibidem, p. 216.

67 Nietzsche, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 8.

68 Cragnolini, M.B. Nietzsche como pensador póstumo. *Revista LECA*, ano 11, v.1, p. 19-40, jun. 2024.

69 Flusser, V. *Vilém Flusser's Brazilian Vampyroteuthis infernalis*. NY; Dresden: Atropos, 2011.

Monstruosidade é um fenômeno de borda: Nietzsche dizia que também escrevia para os *poucos*. O que, com Sloterdijk, parece mais uma das divisões esotéricas que, desde a Academia, refaz a decisão topológica entre os cultos e incultos[70], mostra-se, numa leitura deleuze-guattariana, exercício de *anomalia*, *fronteira* e *menoridade*. Em uma aparente proximidade com Deleuze e Guattari, para quem "todo Animal tem seu Anômalo"[71], Sloterdijk afirma que é sempre o "líder da matilha" aquele que foge e faz fugir o animal: "nesse sentido, todos os animais são ontólogos"[72]. O Anômalo deleuze-guattariano, porém, não é o "pré-humano" na ponta da antropogênese, único animal que, para o filósofo alemão, teria conseguido com sucesso superar a "jaula ontológica"[73] dos instintos — enquadramento tipicamente antropocêntrico que caracteriza a fuga como ultrapassamento da natureza animal, rumo ao humano (e ao "super-homem" lido como um pós-humano). Trata-se, para Deleuze e Guattari, de todo animal, humano como não-humano, fazendo sua matilha, seu povo como um todo, natureza *e* cultura, diante de um devir-outro: o líder da alcateia, o esquizofrênico, o feiticeiro, o xamã, o guerreiro tupinambá, que faz seu povo se proliferar sob a condição de se tornar seu inimigo, ou "o capitão Ahab", que "tem um devir-baleia irresistível, mas que justamente contorna a matilha ou o cardume, e passa diretamente por uma aliança monstruosa com o Único, com o Leviatã, com Moby Dick", numa espécie de "pacto com um demônio" que "aparece ora como chefe do bando, ora como Solitário ao lado do bando, ora como Potência superior do bando"[74].

Na borda, fronteira de uma esfera com seu fora, o anômalo faz vacilar sua topologia orientada em interior e exterior e, nesse sentido, se torna monstro *em relação*, *como condição de toda relação*. "Moby Dick não é nem um indivíduo nem um gênero, *é a borda*, é preciso que eu bata nela para atingir toda a matilha, para atingir toda a matilha e passar através"[75]. Na fronteira que distribui verso e obverso, a monstruosidade se converte em contágio cruzado: divisar anomalamente a muralha não é o mesmo que assimilar e converter

70 Sloterdijk, P., *Sphären I*, p. 11.

71 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 297-8.

72 Sloterdijk, P., *Sphären III,* p. 419.

73 Sloterdijk, P., *Nicht gerettet,* p. 175.

74 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 298.

75 Ibidem, p. 300, grifo meu.

unilateralmente fragmentos do Fora que sirvam para fortificar o que ela protege, mas implica atravessar e ser atravessado pelo exterior, numa perigosa "terceira margem do rio"[76]. No fim, ser Anômalo é estar à deriva da corrente de um rio heraclitiano em que toda identidade se perde e se transforma irremediavelmente. *Loucura duplamente inoculada*.

Tal como o Louco da praça do aforisma 125 d'*A gaia ciência*, mais um desses "anômalos", com seu disangelho sobre a morte de Deus,[77] o Zaratustra de Nietzsche não quer, como afirma Sloterdijk, estimular a transferência imunitária que funda a modernidade como "uma segunda imunidade que pode ser mobilizada" a partir do próprio indivíduo "sem o suporte de um enquadre transcendente"[78]. Pelo contrário, o Zaratustra busca reintroduzir em seus ouvintes a possibilidade do aterrorizante e monstruoso *infinito* como oportunidade não tanto para realizar as transferências pessoais de um "nós" imunitário, mas *para perfazer transformações, metamorfoses, passagens e trocas* — variações que fazem do "eu", da esfera, só uma variante do Outro.

É isso que sugere o aforisma 124 d'*A gaia ciência*, "No horizonte do infinito", mencionado por Sloterdijk antes da passagem sobre a suposta "virada imunológica do pensamento" em Nietzsche:

> *Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais* liberdade *— e já não existe mais "terra"!*[79]

Diferentemente da arca macroesferológica, que, também à deriva, tinha na impossibilidade de porto seguro a necessidade mais "totalitária" de constituição imunitária, o navegante nietzscheano passeia sobre um pequeno barco desprotegido na superfície dessa sobrehumanidade oceânica que "pode

76 Rosa, G. *Ficção completa*. RJ: Nova Aguilar, 1994, p. 409.

77 Nietzsche, F. *A gaia ciência*. SP: Cia das Letras, 2012, §125.

78 Sloterdijk, P. *Sphären II,* p. 589.

79 Nietzsche, F., op.cit., §124.

afundar o vosso grande desprezo"[80]. Ainda que entregue ao niilismo de um mundo sem Deus, o navegante não se resigna à postura do adivinho de *Assim falou Zaratustra*, que buscava "um mar onde possamos nos afogar"[81]. Ele não se vê menos propício a *se afirmar* e a galgar os afetos aéreos que Gaston Bachelard atribuía a Nietzsche[82], "curtindo" a possibilidade de um devir-pássaro que não se defronta com as paredes da gaiola, com a "saudade da terra", mas que se vê aturdido da mesma alegria com "potência epidêmica"[83] de todo aquele que, diante do alarmante *hic sunt dracones* das cartografias quinhentistas vislumbra a oportunidade louca de esquecer o caminho de casa.

4. Antropofagia

Deleuze, em sua interpretação de Nietzsche, interpreta a afirmação do barqueiro, sua "loucura", como a face inaudita da *vontade de poder*. Para Deleuze, que lê Nietzsche com os mesmos termos topológico-expressivos que observa em Baruch Spinoza,[84] a vontade de poder (ou "de potência") nada mais é que o próprio "elemento diferencial da força"[85] — sendo "força" não algo impresso *sobre* dada coisa, mas aquilo que é *expresso* por meio dela, coisa que nada mais é que "expressão de uma força"[86], isto é, seu desdobramento e modulação desintensificada. A vontade de poder diferencia e articula forças em um campo que as desacelera: ela "complica" as forças, selecionando-as, distribuindo-as em posições assimétricas e constituindo certa "dobratura" do real, certo "mundo" enquanto ponto de vista.

Em termos sloterdijkianos, então, a vontade de poder é o que tensiona e articula dada esfera, encadeando, qualificando, valorando e dando sentido a todo ente em seu interior. Assim, trata-se de um princípio "plástico" de composição topológica, "não […] mais amplo do que aquilo que condiciona, [e]

---

80 Nietzsche, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 9.

81 Ibidem, p. 113.

82 Bachelard, G. *Air and dreams*. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1988.

83 Stengers, I. *No tempo das catástrofes*. SP: Cosac Naify, 2015, p. 152.

84 Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. SP: 34, 2017.

85 Deleuze, G., *Nietzsche e a filosofia*, p. 16.

86 Ibidem, p. 15.

que *se metamorfoseia com o condicionado*"[87], que mantém o equilíbrio metaestável de cada esfera ou ponto de vista, em tensão com as demais. Como tal, a vontade de potência é fruto da relação entre esfera e seu fora, condição para a própria circunscrição esferológica, dado que "as relações de forças permanecem indeterminadas enquanto à própria força não se acrescenta um elemento capaz de determiná-las"[88].

Mais que um princípio interno de composição, então: a vontade de poder é um *princípio de metaestabilização de forças*, condição central de disposição de todo campo de jogo entre perspectivas. Por isso, em um fragmento póstumo da primavera de 1888, três anos após *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche definiu seu *perspectivismo*, "graças ao qual todo centro de força — e não somente o ser humano — constrói o mundo inteiro restante a partir de si mesmo, isto é, o mede, o manipula, o configura segundo sua força", *em estrita conexão com a noção de vontade de poder*:

> *[…] cada corpo específico aspira a assenhorear todo o espaço e expandir sua força (— sua vontade de poder:) e a repelir tudo o que se opõe a sua expansão.* Mas *tropeça constantemente em aspirações iguais de outros corpos e acaba se ajustando ("coalescendo") com aqueles que lhe são afins: — assim* conspiram então em conjunto para lograr o poder. *E o processo continua.*[89]

De um só golpe, Nietzsche explicita, neste trecho, que o perspectivismo oceânico com o qual o barqueiro-pássaro se defronta depois da implosão da macroesfera é regido por outra (topo)lógica que a antiga (topo)lógica orbital: uma *topologia agonística* que não mais se define pelo ressoar uníssono da mesma bula papal radiocrática e protetora, mas pela situação, apontada também por Sloterdijk, de ausência de centro único e de conflito perene entre esferas locais em atrito. Contudo, por si só, a direção para a qual a tese nietzscheana aponta é aquela na qual, da implosão da macroesfera metafísico-teológica, o destino do barqueiro *ainda está por ser lançado*: logrará ele, diante da morte da arca, afirmar esse desejo de comutar com a pluralidade oceânica ou, como

87 Ibidem, p. 68, grifos meus.

88 Ibidem.

89 Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. v.15. München: Deutscher Taschenbuch, 1999b, 14.186.

a cabeça de um Orfeu ibérico à deriva em um Lesbos atlântico, culminando no multiculturalismo da "espuma" imunológica contemporânea, cantará ele apenas a mesma ladainha de sempre, saudoso do casamento perdido? O que decidirá o *fatum* do barqueiro moderno será justamente a presença ou ausência de outra noção cabal e estritamente vinculada à *afirmação* da vontade de poder: a ideia de *esquecimento*.

Nietzsche distingue entre forças ativas e reativas. As últimas não são qualitativamente diversas das primeiras, mas são reações, forças que agem em resposta às forças ativas, tentando inibi-las. Ou seja, elas são apenas subprodutos de dada relação de forças que, a princípio, são todas ativas, positivas. Para Deleuze, "não basta uma reação para fazer um ressentimento", já que é preciso que as "forças ativas" deixem "de ser agidas"[90] — isto é, que sejam inibidas em sua ação. O *ressentimento*, caracterizado por um refluxo de "traços mnêmicos" sobre a "consciência", é, por isso, topológico, pois a própria inibição se caracteriza como um trânsito de forças: "existe uma topologia das forças reativas: é sua mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento"[91]. O excesso de memória, memória de forças de esferas passadas que se calcificam e barram o contágio, implica inibição em excesso, pois as "forças reativas" se deslocam na "digestão" interna da esfera. Como tal, o ressentimento também é fruto de uma vontade de poder, mas de uma vontade *redirecionada* e, portanto, tornada vontade de conservação que se anula por autoexclusão: pelo excesso de conservação, a vontade de poder do ressentido é uma vontade de *nada*, um niilismo realizado que, por não se abrir ao contágio, termina por rodar em falso, no vácuo, sem "digerir" elementos novos. Trata-se, no fim, de uma vontade autoimune.

Esse esquema se torna mais "deglutível" se correlacionarmos a figura da "esfera" com a imagem proposta por Nietzsche para explicar o "aparelho reativo": um sistema bicameral de estômagos. Um deles, mais central e subterrâneo, o "inconsciente reativo", dedica-se à ruminação e à permanência dos elementos neutralizados, ao passo que o outro, "a consciência", referente "à excitação presente ou à imagem direta do objeto"[92], opera através da introdução de novos elementos de fora para dentro e da troca constante com o exterior, a fim de revitalizar o sistema. É através da consciência que uma

90 Deleuze, G., op.cit., p. 145.

91 Ibidem.

92 Ibidem, p. 146.

força reativa pode ser, de fato, "agida", tendo em vista que, em adição ao inconsciente reativo e em relação contínua com o exterior, é nela que se pode produzir algo de novo para além da redundância mnêmica.

É neste contexto que encontramos o deslocamento topológico centrífugo, típico do ressentimento, de memórias desde o núcleo digestivo até a membrana, onde o acúmulo de repertório passado sedimenta a fronteira externa, barrando o suprimento exterior necessário à renovação da esfera ao mesmo tempo em que exportando o refluxo para fora dos limites do "espírito": "o ressentimento não se separa de um horrível convite, de uma tentação, de uma vontade de espalhar um contágio"[93]. Para evitar esse refluxo mnêmico, mantendo ambos os estômagos funcionando separadamente — afinal, o barqueiro de Nietzsche também não quer se afogar em alto-mar em seu próprio vômito, invadido pelo refluxo reintrojetado —, é necessário "que uma força ativa, distinta e delegada, apoie a consciência e reconstitua a cada instante seu frescor, sua fluidez, seu elemento químico móvel e leve. Essa faculdade ativa supraconsciente é a faculdade do *esquecimento*"[94].

Esquecer-se da casa, ou melhor, *inibir* este "estômago ruminante" de um argonauta faminto de reminiscências que insiste em calcificar memórias passadas sobre a membrana e reter toda invasão, nada mais significa que poder *desinibir* as forças, isto é, libertar a possibilidade de devorar e ser devorado de forma não imunitária, mas eminentemente contagiante e, sobretudo, passível de contágio. Como tal, o esquecimento é, ele próprio, uma força; "não é", contudo,

> *[…] uma simples* vis inertiæ [força inercial]*, como creem os superficiais, mas uma força inibidora* ativa, positiva *no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de* digestão *(ao qual poderíamos chamar "enanimação* [Einverseelung]*"), do que* todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal ou "encorporação [Einverleibung]*".*[95]

A tradução de Paulo C. de Souza do trecho acima, que tomo como base para esta tradução adaptada, opta por verter *Einverseelung* em "assimilação psíquica" e *Einverleibung* em "assimilação física". Adapto, contudo, de acordo com o

93 Ibidem, p. 165.

94 Ibidem, p. 147.

95 Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. SP: Cia das Letras, 1999a, p. 44, grifos meus, tradução adaptada.

uso feito por Viveiros de Castro do neologismo "encorporar" como tradução para o inglês *to embody* no contexto do canibalismo tupi, "visto que nem 'encarnar' nem 'incorporar' são realmente adequados"[96]. O que se "assimila" na antropofagia tupinambá não são atributos espirituais ou a carne, enquanto fonte de proteína — afinal, o homicida não come a carne do inimigo morto, passando por um longo e doloroso processo de interdito. O que se encorpora — ou seja, faz-se corpo com o corpo que devora — é, no fim, a *posição* do inimigo, seu *ponto de vista*, ou seja, dado arranjo de forças e dobras que caracteriza a potência singular do inimigo devorado, expressa no "corpo" como nexo de encontros com outros, que põe o homicida sob o olhar de um outro, como seu outro. Eis a antropofagia como um ato de esquecimento de si.

Além de curiosa a semântica gástrica e a relação feita por Nietzsche entre "encorporação" e "enanimação", sugerindo que o esquecimento é não só anímico, como corporal, tal sugestão ecoa um famoso dito do Zaratustra nietzscheano: "pois verdadeiramente, irmãos, o espírito *é* [um] estômago! [*Geist ist ein Magen!*]"[97] — ou, melhor dizendo, espírito é estômago, e estômago é corpo, o mesmo corpo "que teria sua própria razão, a 'grande razão', aquilo que chamamos de consciência ou 'espírito'"[98], numa complicação de topologia surreal que não equaciona e confunde corpo e espírito, mas que faz, do corpo, continente e conteúdo do espírito e vice-versa, como verso e obverso de uma fita de Möbius. O esquecimento é, então, uma força eminentemente perspectivista, força que faz a articulação topológica entre ambos, espírito e corpo, sujeito e objeto, olhar e olhado, polos de dualidades que nada mais são que momentos diferentes de um mesmo pêndulo. Como tal, o espírito é, como no exemplo precedente, um estômago *bicameral*, no interior do qual há o duplo movimento gástrico de uma "enanimação" como regurgitação mnêmica, de dentro para fora, de uma mesma *anima* conservada, devendo ser contraefetuada por uma "encorporação", de fora para dentro, proporcionada pelo esquecimento como força "corpórea" e "plástica, modeladora, regeneradora"[99] da vontade de poder.

---

96 Viveiros de Castro, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v.2, n.2, 1996, p. 138.

97 Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra,* p. 175.

98 Paschoal, A.E. A(s) perspectiva(s) de Nietzsche. In: Giacoia Jr., O.; Oliveira J.; Paschoal, A.E. [org.]. *Sala de espelhos*. Curitiba: Kotter, 2023, p. 86.

99 Nietzsche, F., *Genealogia da moral*, p. 26.

Também curiosa é a colocação do esquecimento como *inibição*, quando ele, de outro ângulo, mostra-se como uma "espécie de guardião da porta, zelador da ordem psíquica"[100] que, curiosamente, opera *promovendo o encontro com o exterior* e *assumindo a possibilidade de devoração* (em suas duas direções: devorando e sendo devorado). Isso, contudo, se dá *justamente* porque é preciso antes *inibir a própria inibição*, "imunizar" a própria imunidade. Como força ativa e positiva, o esquecimento é pura e simples afirmação da própria vontade de poder como princípio plástico-criativo: suprimir o regurgito da memória e reabrir a "consciência" da esfera a intrusões é condição primeira para a criação e recriação de esferas para além da pura e simples manutenção inercial de impressões desgastadas e redundantes sobre novos cenários que, no fim, lança a esfera-jangada do barqueiro em uma trajetória de autoconsumo niilista — como na "transferência" sloterdijkiana que, ao transportar "experiências espaciais precoces para novos lugares e movimentos primários para cenários distantes"[101], operando como uma "imunologia simbólica e […] psicossemântica da regeneração"[102] na qual o fora é substrato para a expansão de si, contamina outras esferas com o vômito anímico do estômago interno.

É essa *outra* possibilidade de perspectivismo pós-órbico para além da transferência, em contínua conjuração da redundância asfixiante, que parece escapar ao perspectivismo espumológico proposto por Sloterdijk. Essa outra possibilidade permitiria, àqueles que perderam a macroesfera protetora e se colocaram na trajetória do niilismo moderno, conceber e se inserir em um perspectivismo não redutível à mera constatação de perda de centro. Trata-se do próprio esquecimento: uma possibilidade fágica ativa (inibidora da memória, mas desinibidora do fora), e *não* imunorreativa (desinibidora da memória, mas inibidora do fora), de infectar e se deixar ser infectado pela multiplicidade, em uma "encorporação" que, como lembra Alexandre Nodari[103], mais tem a ver com a alteridade e a assunção de pontos de vista alheios que nos atravessam e nos descartam que com a ipseidade e a proteção do interior imunitário contra qualquer invasão.

---

100 Ibidem, p. 44.

101 Sloterdijk, P., *Sphären I,* p. 14.

102 Sloterdijk, P., *Nicht gerettet,* p. 208.

103 Nodari, A. A única lei do mundo. In: Ruffinelli, J.; Rocha, J.C. [ed.]. *Antropofagia hoje?* SP: É Realizações, 2011, p. 465-6.

Eis a potência de prescindir de um aparato imunitário implacável, de se livrar das "filosofias do homem vestido", que caminharam "como as formigas de Ésquilo na direção de Prometeu"[104], e de penetrar nas imunidades alheias, bem como de se deixar ser penetrado em sua imunidade, com uma "vacina antropofágica"[105], num virulento ato de antropofagia trágica: "o homem, como o vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa *duplicidade antagônica* — benéfica e maléfica —, que traz em si o seu *caráter conflitual* com o mundo"[106]. Como já havia sugerido Oswald de Andrade ao citar o autor de Zaratustra, "o gênio tutelar da antropofagia oswaldiana"[107], "é preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-homem", desta sobrehumanidade que assume o conflito inerente ao campo entre perspectivas para, enfim, "atingir a filosofia da Devoração", "a antropofagia"[108].

Coda – Do estômago às cabeças

A discussão em torno do perspectivismo espumológico de Sloterdijk e seu confrontamento com a rizomática deleuze-guattariana e a interpretação fágica do perspectivismo nietzscheano nos repõe na arena de disputa entre as duas distribuições dos pares Natureza e Humanidade que vimos ao início deste texto. De um lado, Sloterdijk nos apresenta um tipo de ontologia plural que se ancora, desde o início, em uma trajetória linear e unilateral de sublimação imunitária dos componentes naturais do humano e de seu ambiente natural circundante: a antropogênese. Por sobre a homogeneidade da Natureza, erigem-se esferas, naturezas-culturas que permitem a acumulação de uma mais-valia ontológica sobre as jaulas restritivas dos demais viventes. De outro lado, temos um perspectivismo fágico que, lido sob a guisa da rizomática e de uma interpretação não-antropocêntrica de Nietzsche, nos envia para um tipo não-substancial e não-unitário de pluralismo que, se não subverte o Grande Divisor, tende a embaralhá-lo ao infinito, fazendo do espírito e do estômago, do cultural e do natural, do humano e do inumano, pares em imbricação mútua — *matrioshkas* topologicamente surreais.

---

104 Andrade, O. *Estética e política*. SP: Globo, 1992, p. 285.

105 Andrade, O. *Obras Completas VI*. RJ: Civilização Brasileira, 1972, p. 15.

106 Ibidem, p. 129, grifos meus.

107 Viveiros de Castro, E., op.cit., p. 15.

108 Andrade, O., op.cit., p. 286.

Sob tal configuração, não se pode determinar, de forma estável e perene, o que ocupa o plano do dado, não-marcado e universal, e o que é construído, marcado e especial: filogêneses se cruzam, fugas se atravessam, a natureza de um é nada mais que a cultura de outro e vice-versa. De certo modo, essa parece ser uma configuração mais "perspectivista" do jogo, mais ao próxima ao "espírito" — ou melhor, mais confortável ao *estômago* — de Nietzsche. Longe de haver um "mundo-verdade"[109] absoluto e unitário, sobre o qual esferas constroem suas ficções imunitárias, tudo o que se tem são pontos de vista, corpos-mundos ou "centro[s] de força — *e não o homem somente* — […]" que constroem, "partindo de si mesmo[s], o resto do mundo […][110], em disputa infinita com "[…] aspirações semelhantes de outros corpos […]"[111].

Contra as interpretações de teor kantiano que reduzem o perspectivismo de Nietzsche a um "relativismo epistemológico"[112] no qual o sujeito representa ficcionalmente um mundo dado e acabado,[113] cabe considerar que o perspectivismo expressa um "saber ontológico de que não há um ponto de vista exterior ao mundo"[114], porque "mundo" é só um subproduto de pontos de vista, com seus encadeamentos ontológicos particulares e a complicação resultante de seus atravessamentos mútuos. Se, de um lado, tem-se um multiculturalismo relativista, essa interpretação fágica do perspectivismo nietzscheano o aproxima sobremaneira do "multinaturalismo perspectivista"[115] que Viveiros de Castro atribui às cosmologias de povos indígenas das terras baixas da América do Sul, nas quais um animismo mítico de fundo é eternamente diferido pelas fronteiras cotidianas do corpo, a partir das quais se dispõe uma perpétua dinâmica de agonismo entre perspectivas.

---

109 Nietzsche, F. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 411 [§636].

110 Idem.

111 Ibidem, p. 412 [§636].

112 Velloso Rocha, S.P. *Os abismos da suspeita*. RJ: Relume Dumará, 2003, p. 112.

113 Cf. por exemplo a "interpretação neokantiana" de António Marques (*A filosofia perspectivista de Nietzsche*. SP: Discurso Editorial; Ijuí; UNIJUÍ, 2003). Para uma crítica dessa concepção, fundamentada em um exaustivo estado de arte sobre perspectivismo nietzscheano, cf. Dalla Vecchia, R.B. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia). SP: IFCH/Unicamp, 2014.

114 Velloso Rocha, op.cit., p. 112..

115 Viveiros de Castro, E., *Metafísicas canibais*, p. 69.

É de se compreender, então, porque Viveiros de Castro acrescenta os adjetivos "avançado" e "radical" ao posicionar Sloterdijk, em seu "obstinado esforço antropocêntrico de 'construir' o humano como não-dado […]"[116], no limite superior da filosofia ocidental — para além do qual, pelo visto, Nietzsche e Deleuze já se encontram. Próximo do perspectivismo, Sloterdijk ainda é multiculturalista demais e, como tal, relativista, ainda que em um sentido muito particular ("avançado", "radical"): a inserção da imunidade como categoria neutraliza qualquer resquício de natureza no interior da esfera, transformando-a em mercadoria, capital.

Não é trivial que a espuma seja uma metáfora para o capitalismo tardio: se, "[n]um mundo da humanidade imanente [como o ameríndio], onde o primordial se reveste da forma humana"[117], o fundo cosmológico que sustenta a difração perspectiva é animista (a "Cultura" como dado cosmológico), na espuma, ele é *capitalista*. Sua *capita*, contraponto da *anima* multinaturalista, é ainda a Natureza como dado; mas essa Natureza é *natura* já neutralizada a cada fluxo entre as bolhas da espuma. Não se trata mais daquelas "cabeças mais humanas, as mais belas e mais espirituais"[118] que Deleuze e Guattari opõem ao Rosto branco e que Ailton Krenak afirma pertencerem a "uma humanidade que não consegue se conceber sem […] [uma] profunda comunhão com a terra[119]". No capitalismo espumológico, toda cabeça é deslocada do corpo. Sem terra e sem mundo, a *capita* não tem ponto de vista: cabeça de gado (*cattle*[120]), cabeça medida pelo Produto Interno Bruto, cabeça-cifra no mercado financeiro, carente de matéria ou corpo, voando amiúde sem fronteiras e chancelas e, apesar de sem estômago, consumindo tudo e todos.

Ser multinaturalista, nesse cenário, é *ter estômago* — ou seja, ser Krenak, "cabeça de terra"[121]: compreender-se como parte de uma trama instável em que nenhuma perspectiva é soberana em absoluto, em que nenhum mundo

116 Ibidem, p. 54.

117 Idem.

118 Deleuze, G.; Guattari, F., *Mille plateaux,* p. 216.

119 Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo.* SP: Cia das Letras, 2019, p. 48.

120 No inglês, *cattle* ("gado") tem origem etimológica comum a capital, a saber, *caput* ("cabeça", pl. *capita*), através do anglo-francês antigo *catel*, "propriedade".

121 Krenak, A., op.cit., p. 48. "Cabeça de terra" é a tradução oferecida por Ailton Krenak para o etnônimo de seu povo: "O nome *krenak* é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre,* que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como 'cabeça de terra' […]" (idem).

tem direito irrevogável sobre outro, em que o lugar de sujeito nunca está garantido de fato e em que a "terra", algo que se "come […]" e alguém que se "mama"[122], é gente e bicho, com seu próprio estômago, cabeça e espírito.

A terra, fágica, também faz mundo.

Referências

ANDRADE, O. *Estética e política.* SP: Globo, 1992.

ANDRADE, O. *Obras Completas VI: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. RJ: Civilização Brasileira, 1972.

BACHELARD, G. *Air and dreams.* Trad. de E.R. Farrell e C.F. Farrell. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1988.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Vol. 1. 3ª ed. Trad. de S.P. Rouanet. SP: Brasiliense, 1987.

BENSUSAN, H. *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

CRAGNOLINI, M.B. Nietzsche como pensador póstumo: animalista, posthumano y ecologista *avant la lettre*. *Revista LECA*, ano 11, v.1, p. 19-40, jun. 2024. Disponível em: https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/468. Acesso em: 29 nov. 2024.

DALLA VECCHIA, R.B. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche.* Tese (Doutorado em Filosofia). SP: IFCH/Unicamp, 2014.

DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão.* Trad. do GT Deleuze – 12. SP: 34, 2017.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. de M.T. Barbosa e O.A. Filho. SP: n-1, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?.* Trad. de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. SP: 34, 2010.

FLUSSER, V. *Vilém Flusser's Brazilian Vampyroteuthis infernalis.* Trad. de R.M. Novaes. NY; Dresden: Atropos, 2011.

122 Trata-se da referência de Ailton Krenak aos povos indígenas, caiçaras, quilombolas e aborígenes que não pertencem ao "clube da humanidade" (ibidem, p. 13) do capital: "[…] tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda […]". (ibidem, p. 22).

FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. NY: The Free Press, 1992.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. SP: Cia das Letras, 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. de B. Perrone-Moisés. SP: Cia das Letras, 2015.

LYOTARD, F. *O pós-moderno*. 4ª ed. Trad. de R.C. Barbosa. RJ: José Olympio, 1993.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. SP: Discurso Editorial; Ijuí; UNIJUÍ, 2003.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. de S. Nascimento. SP: n-1, 2018.

MICHAUX, H. *Miserable Miracle (Mescaline)*. Trad. de Anais Nin. San Francisco: City Light, 1972.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de P.C. de Souza. SP: Cia das Letras, 2011

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de P.C. de Souza. SP: Cia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para livros não escritos*. Trad. de P. Süssekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de P.C. de Souza. SP: Cia das Letras, 1999a.

NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. Vol. 15. München: Deutscher Taschenbuch, 1999b.

NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. Trad. de M.F. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

NODARI, A. *A literatura como antropologia especulativa (Conjunto de Variações)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

NODARI, A. A única lei do mundo. In: RUFFINELLI, J.; ROCHA, J.C. [ed.]. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. SP: É Realizações, 2011, p. 455-485.

PASCHOAL, A.E. A(s) perspectiva(s) de Nietzsche. In: GIACOIA JR. O; OLIVEIRA, J.; PASCHOAL, A.E. [org.]. *Sala de espelhos*. Curitiba: Kotter, 2023, p. 61-108.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Trad. de Andrew Goffey. Hampshire; New York: Palgrave MacMillan, 2011.

RÍOS, J.G. Introducción y traducción del anónimo Libro de los veinticuatro filósofos. In: D'Amico, C. [ed.]. *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Winograd, 2008, p. 193-217.

ROSA, G. *Ficção completa*. RJ: Nova Aguilar, 1994.

SLOTERDIJK, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

SLOTERDIJK, P. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

SLOTERDIJK, P. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

SLOTERDIJK, P. *Sphären II (Makrosphärologie): Globen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

SLOTERDIJK, P. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

SLOTERDIJK, P.; HEINRICHS, H.-J. *Die Sonne und der Tod*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. de E.A. Ribeiro. SP: Cosac Naify, 2015.

VELLOSO ROCHA, S.P. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. RJ: Relume Dumará, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. SP: n-1, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. SP: Cosac Naify; n-1, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v.2, n.2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs. Acesso em: 29 nov. 2024.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Trad. de M.C. de Souza e A. Morales. SP: Ubu, 2017.

Luiz Marcos da Silva Filho*
DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1000

Semblantes do artista-perverso em Nietzsche

Semblances of the perverse artist in Nietzsche

Resumo

Neste ensaio, abordarei alguns traços de personagens conceituais de Nietzsche como semblantes de sua concepção de artista, elaborada em contextos desconcertantes de sistemas românticos e idealistas das belas-artes, em proveito da reabilitação da vida como matéria pulsante da arte. A abordagem problematizará a hipótese de haver performações perversas e delirantes na criação artística a partir de uma comparação singela entre a perversão delirante nietzschiana e as estruturas clínicas elaboradas pela psicanálise freudo-lacaniana, com a sugestão de que as funções do outro e da falta são radicalmente diversas naquela e nestas. Por fim, a problematização da função do outro na estrutura perversa também oferecerá ocasião para uma breve comparação entre o perspectivismo nietzschiano e o perspectivismo interespecífico ameríndio.

Palavras-chave: vontade; perspectivismo; perversão; alteridade; arte.

* Universidade Federal de Uberlândia (UFU. lmarcosfilho@gmail.com

Recebido em: 14/12/2024 Aceito em: 12/06/2025

Abstract
In this essay, I will discuss some traits of Nietzsche's conceptual characters as semblances of his conception of the artist, elaborated in disconcerting contexts of romantic and idealistic systems of the fine arts, in favor of the rehabilitation of life as the pulsating matter of art. The approach will question the hypothesis that there are perverse and delusional performances in artistic creation based on a simple comparison between Nietzschean delusional perversion and the clinical structures elaborated by Freudian-Lacanian Psychoanalysis, with the suggestion that the functions of the other and the lack are radically different in the former and the latter. Finally, the problematization of the function of the other in the perverse structure will also provide an opportunity for a brief comparison between Nietzschean perspectivism and Amerindian interspecific perspectivism.
Keywords: will; perspectivism; perversion; alterity; art.

Afinação introdutória

> *Ele [Nietzsche] dá um gosto* ***perverso*** *(que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário) [...].*[1]

Em Nietzsche, a elaboração da vida como matéria pulsante da arte é um acontecimento que abala os sistemas românticos e idealistas das belas-artes. A partir da reabilitação artística da vida, ensaiarei a hipótese de que encontramos em Nietzsche uma concepção de artista como um louco criativo, com traços delirantes e perversos em seus semblantes. Para tanto, realizarei um cotejo singelo entre a perversão delirante nietzschiana e as estruturas clínicas elaboradas pela psicanálise freudo-lacaniana, com a sugestão de que as funções do outro e da falta são radicalmente diversas naquela e nestas. A problematização da função do outro na estrutura perversa também oferecerá ocasião para uma breve comparação entre o perspectivismo nietzschiano e o perspectivismo ameríndio performado por Viveiros de Castro. Antes, porém,

1 Deleuze, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 15, colchetes e grifos meus.

de avançar por esse programa de apresentação de Nietzsche entre estruturalismo e pós-estruturalismo, abordarei algumas personagens conceituais (espírito servo, livre-pensador, espírito livre, além-do-homem, gênio, Zaratustra, Ariadne, Dioniso e potências pulsionais interespecíficas...) retomadas e renovadas em aforismos de experimentações de uma estética da existência.

Assim, como ponto de partida para a abordagem das personagens conceituais, sublinho que na passagem de Schopenhauer para Nietzsche o mundo deixa de ser dualista, deixa de ser como vontade e como representação[2] e torna-se só como vontade, torna-se um mundo pulsionalmente monista. O que acontece com as representações na obra nietzschiana a partir de 1878[3]? Essa parece ser uma boa pergunta para abordar Nietzsche como crítico da Modernidade. Para respondê-la, uma estratégia é imaginar uma implosão das representações a partir de seus caroços pulsionais nelas abstraídos em teorias do conhecimento representacionalistas, que em geral são filosofias da consciência, o que não quer dizer que as representações modernas resultantes de abstrações de suas origens pulsionais não sejam essencialmente pulsantes.

A grande implosão das representações e de uma vez com elas da centralidade da consciência as transfigura em modulações da vontade. Bem entendidas, as representações passam a ser sintomas e a receber o nome de "interpretações" ou "perspectivas" em ambiência nietzschiana. Em vez de uma teoria do conhecimento, a análise crítica das perspectivas é uma sintomatologia. As interpretações que eu ou você fazemos do mundo passam a ser expressão de dinâmicas de nossas vontades, expressividades de nossas pulsões, mais precisamente não mais "minhas" ou "suas", porque não mais são adequadamente descritas por meio de pronomes possessivos, mas sim, diríamos melhor, que as perspectivas nos atravessam, pulsam em nós a despeito de nós, principalmente a despeito de nosso pobrezinho "eu".

---

2 "Aquilo do que se faz aqui abstração, como espero que mais tarde se tornará certo a cada um, é sempre a VONTADE, única a constituir o outro lado do mundo. Pois assim como [o mundo] (este) é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE. Uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia." Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação,* 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, §1, p. 45.

3 A partir de *Humano, demasiado humano*, em que há abandono do dualismo entre a representação apolínea e a essência dionisíaca presente em *O nascimento da tragédia* e *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

1º movimento: Da falta de sentido histórico

Em registro de preparação da abordagem das personagens conceituais e da transfiguração da vida em arte, persisto ainda com uma abordagem introdutória da filosofia de Nietzsche para destacar seu traço "inatual", "intempestivo" ou "extemporâneo", que lança o filósofo à tarefa de tornar-se "a má consciência do seu tempo"[4]. De que modo o filósofo é portador da má-consciência de seu tempo e de uma "inatualidade"? Ora, a filosofia nietzschiana é "inatual" porque "está sempre em defasagem e em contradição com o 'tempo presente'"[5], ao desnaturalizar, desconstruir e subverter os valores "atuais", com raízes em tradições milenares, milenarmente naturalizados e perenizados por aquele "egipcismo" característico das ficções a-históricas.

Assim, a filosofia nietzschiana é "inatual" porque desnaturaliza, desconstrói a ficção a-histórica de que haveria dimensões metafísicas meta-históricas ou de que haveria um campo transcendental, subjetivo ou inconsciente, que regularia formalmente todas as manifestações da cultura. Mas o que é mesmo "inatual" em Nietzsche é não tanto sua filosofia e sim o seu *filosofar*, um estilo de pensar criativo que não é complacente com as tradições. De outro modo, tornar-se "a má-consciência de seu tempo" implica o filósofo assumir artisticamente o programa de desconstruir as ideias que amparam espíritos servos ou espíritos camelos, espíritos que cultuam a gravidade dos valores morais, com uma vontade fraca tal que sintomaticamente precisam a qualquer custo de convicções e se tornam tanto mais presunçosos quanto mais supõem estar com a alma nutrida de verdades. Tomar a posição crítica de ser a má-consciência de seu tempo quer dizer abalar as bases do "conjunto de 'convicções' que compõe a consciência do homem culto de seu tempo"[6], quer dizer historicizar o complexo normativo do legislador e moralista, por um procedimento crítico que assumirá a forma de uma "genealogia".

O projeto nietzschiano de crítica da cultura pretende também fazer melhor e realizar mais criticamente o que Kant teria avistado parcialmente em sua filosofia crítica. Principalmente a obra *Genealogia da moral* pretende ser mais crítica do que as três críticas. Sem avançar por ora nessa direção prolongada, eu sublinho que ao criticar o valor da civilização ou da cultura,

---

4 Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, §212, p. 118-119 (doravante *PABM*).

5 Moura, C. A. R. de. *Nietzsche:* civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XII.

6 Idem.

Nietzsche empreende uma crítica preponderantemente moral, pois a intuição nietzschiana fundante de uma autoetnologia de nós mesmo é a de que há uma moralidade subjacente a todos os fenômenos da civilização, sob a forma de uma ficção a-histórica. Assim, ao criticar radicalmente o valor da civilização, Nietzsche coloca primordialmente sob suspeita o *valor dos valores morais* no contexto de um programa de transvaloração de todos os valores ou de "destranscendentalização" (para usar livremente expressão de Habermas).

> *Essa crítica, diz ele, é "uma nova exigência". E ela designa um conhecimento "tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado"*[7]*. Afinal, enquanto para toda a tradição o valor dos valores morais era visto como um dado inquestionável, agora se coloca sob suspeita o próprio valor desses valores. Até hoje, as filosofias só se preocuparam com a "fundamentação" dos valores morais – nenhuma se preocupou com o valor desses valores, nenhuma exerceu a crítica da moral, ninguém transformou, efetivamente, a civilização em questão a ser investigada. [...] É que a "liberdade de espírito" dos alemães não é liberdade o suficiente para que eles cheguem a colocar em questão os seus próprios "ideais".*[8]

Nesse programa crítico de um filosofar "inatual" e de primazia da historicidade, descortina-se que nada possui essência imutável e eterna. Logo, a moral é destituída de fundamento, "bom" e "mal" são construções histórico-culturais, não são mais do que perspectivas, assim como todos e quaisquer conceitos, todas as categorias da razão, o próprio *faktum* da razão prática, toda a racionalidade e toda civilização são produtos histórico-culturais, até mesmo nossa faculdade cognitiva veio a ser, o que quer dizer que não guardamos impressos em nós quaisquer conceitos inatos ou *a priori,* a noção mesma de *a priori* é uma construção cultural e veio a ser historicamente, é um *a priori* ou um impensado históricos, para usar expressões foucaultianas. Daí em mais de um lugar Nietzsche nos alertar de que a "falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos"[9], pois eles negam que o homem é o resultado de um vir-a-ser e tomam a imagem do homem presente ou dos últimos milênios como se fosse uma imagem absoluta do homem a ser cultuada perenemente.

---

7 Nietzsche. *Genealogia da moral,* Prólogo, §6.

8 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XVI.

9 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, §2; p. 16. (doravante HDH I).

Em aforismos assim de crítica da falta de sentido histórico de todos os filósofos, Nietzsche tece uma outra imagem de filosofia e do pensamento. Entretanto, um programa de desconstrução[10] nunca é assim tão facilmente acionado. Ora, se Nietzsche pretende criticar a cultura, então ele depara imediatamente com a incontornável tarefa de criar um novo território de onde ele fala, que em vez de reforçar, dispense e desconcerte as ferramentas analíticas e reflexivas da tradição criticada. "Onde se situa o discurso crítico que avalia a totalidade de nossa 'civilização', sem lançar mão dos instrumentos analíticos legados por esta própria tradição?"[11]. Para responder, o desafio será descortinar um território a-doutrinal a partir do qual Nietzsche filosofa com seu "martelo pensante" ou diapasão auscultador.

Mas estejamos desde já em alerta com o fato de que Nietzsche, ao menos o Nietzsche de maturidade, somente ousa desconstruir ídolos com seu "martelo pensante" após auscultá-los demorada e pacientemente. Aliás, em função de o território teórico-prático de Nietzsche não ser o território de uma doutrina, entendemos também melhor por que seu estilo é aforismático, poético, antissistemático, por que Nietzsche não guarda a presunção de formar escola, nem desvelar qualquer verdade suprema, fundamental ou definitiva. Afinal, para Nietzsche não há verdade, ela morreu junto com Deus e se persiste é porque o homem ainda não morreu em definitivo em sua luta para instalar e ressuscitar Deus dentro de si. Não à toa, a filosofia a-doutrinal de Nietzsche anuncia desde seus prefácios com frequência que nela discípulos ou seguidores não são bem-vindos[12].

2º movimento: Espírito-livre, livre-pensador e espírito-servo

Com a antessala realizada, finalmente passaremos para a abordagem de algumas personagens conceituais, as quais, por sua vez, serão preparatórias para a investigação posterior a respeito dos semblantes do artista nietzschiano. É

10 Não pretendo antecipar Derrida em Nietzsche, por mais afinidades que haja entre ambos. Menciono aqui "desconstrução" mais livremente, estimando o método genealógico como exercício de desconstrução dos fundamentos.

11 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XX.

12 Motivo exemplarmente constitutivo do prefácio de *HDH I,* mas presente desde os prefácios de suas primeiras obras, inclusive daquelas não escritas. Cf. "Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação" em Nietzsche, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos.* Trad. Pedro Süssekind. Editora 7 Letras, s/d, p. 12-13.

nesse registro de criação de um território minimamente purificado da contaminação das certezas e princípios apodíticos que Nietzsche cria a figura do "espírito livre", em contraste com a do "livre-pensador"[13]. Qual a diferença entre ambos? O livre-pensador, identificado por Nietzsche com os filósofos iluministas, em geral pouco esclarecidos, é um "mestre da finalidade da existência"[14], portador da promessa de esclarecimento e melhoramento da humanidade, para torná-la humana em toda a sua efetividade, mas para tanto precisa construir um novo ídolo[15], com a proposição de um novo ideal para a humanidade e o anúncio de uma nova razão para a vida. O livre-pensador "ainda trabalha a serviço de um ideal e, assim, nunca o submeterá a exame[16]. A sua crítica nunca é dirigida ao ideal, mas apenas à questão de saber por que ele ainda não foi alcançado."[17].

Assim, o livre-pensador é um sócio do humanista e com ele se funde, com a proclamação do antropologismo e da instalação na subjetividade humana do que era de exclusividade divina na tradição metafísica. Por consequência, a aclamação iluminista do homem mesmo em ambiência ateísta reedita a contragosto um ídolo tal qual Deus, por meio de uma espécie de deificação do homem, ao erigir dele uma imagem a-histórica. Por isso, "o sucesso de Kant é simplesmente sucesso de teólogo"[18] e também por isso a morte do homem e não tanto a morte de Deus ocupa lugar de centro e referência no programa pós-humanista nietzschiano.

> *O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele tem de acreditar saber, de quando em quando, por que existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na razão da vida! E sempre de novo, de quando em quando, a estirpe humana decretará: "Existe algo de que não se pode mais rir em absoluto!". E o mais cauteloso*

13 Cf. *PABM,* §44.

14 Nietzsche, F. *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, I, §1, p. 53.

15 Cf. *Ecce homo*, §2.

16 Cf. *HDH I*, §511.

17 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XVI.

18 Nietzsche, F. *O anticristo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, §10, p. 16.

> *dos amigos do humano acrescentará: "Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!". – E, por conseguinte! Por conseguinte! Por conseguinte! Oh, compreendem-me, meus irmãos? Compreendem essa nova lei do fluxo e refluxo? Também nós temos a nossa hora!*[19]

Incapazes de suportar a existência sem fé no humano, o "livre-pensador" e o "espírito servo" são dependentes de certezas e presumem guardar o privilégio da posse de verdades, razão por que ambos andam de mãos entrelaçadas, embora o "espírito servo" açambarque mais do que iluministas, por exemplo, platônicos e metafísicos. Já o "espírito livre" libertou-se da necessidade de convicções, sobretudo daquelas a respeito da finalidade da existência, mas para tanto o que houve nele foi uma transmutação da vontade e de suas expressividades perspectivas. "Em *A gaia ciência*, Nietzsche apresentará o 'desejo de certeza' como sintoma de uma 'vontade fraca' do homem de convicções. O quanto alguém precisa de crença, o quanto alguém deseja elemento estável para se apoiar, é revelador do grau de sua força, ou antes, de sua fraqueza."[20].

Além de se opor ao "livre-pensador", o "espírito livre" também é "uma figura antiplatônica por excelência"[21] e antagonista do metafísico. O metafísico da razão, seja o metafísico das ideias platônicas, seja o metafísico do Verbo transcendente encarnado, seja o "metafísico" transcendental que intruja no homem formas e categorias puras anteriormente de exclusividade do intelecto divino, seja qual for, o metafísico da razão é aquele que funda certezas mascarando o arbítrio delirante da instituição de uma única perspectiva como visão totalizadora da vida. O metafísico da razão é aquele que crê em verdades absolutas, necessárias e universais (diga-se, apodíticas), que persegue obsessivamente o sedentarismo e não suporta o nomadismo, obsessivamente à procura de limitar o mundo e a vida, como se o mundo e a vida pudessem ser limitados numa única interpretação ou perspectiva totalitária.

---

19 Nietzsche, F. *A gaia ciência,* I, §1, p. 53-54.

20 Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XXII

21 Idem.

3º movimento: Das três metamorfoses

Mas, se não mais há verdades absolutas e sim somente perspectivas, por que do ponto de vista moral nem todas as perspectivas guardam o mesmo valor? Ou melhor, por que o perspectivismo nietzschiano não nos conduz para a vala do relativismo? Ora, porque nem todas as perspectivas valorizam a vida! Eis o critério nietzschiano para fugir do relativismo e eleger uma perspectiva em detrimento de outra. Já sabemos que para Nietzsche todas as filosofias, religiões, ideologias e doutrinas não passam de perspectivas, não passam de sintomas de um corpo cuja vontade é desta ou daquela intensidade e qualidade. Assim, todas as opiniões, crenças, convicções e certezas são perspectivas, mas nem todas valorizam a vida. Aliás, tradicionalmente no ocidente, a maioria delas valoriza a morte segundo Nietzsche, orienta o ser humano à abstração do devir e mortificação do corpo, ao ponto de abstraí-lo e considerá-lo mero instrumento de uma ideia louca chamada "alma", sem por ora problematizar por que para Nietzsche vida-morte talvez não sejam um par de contrários em oposição binária.

Dessa maneira, perspectivas mórbidas de desvalorização da vida pregam e cultuam a paralisia e o estatismo, rejeitam a criação e a novidade, depreciam o risco e o acaso, guardam estrita observância e cega obediência a um "Tu deves", ao decálogo judaico-cristão, a uma autoridade que exige que o homem seja um "espírito servo", que sustente em suas costas o peso dos valores morais e nunca tenha leveza para aprender a dançar e, quem sabe, após aprender a dançar, aprender a voar. Quem cultua o "Tu deves" não suporta viver regimes existenciais em que não haja normalização e interdição do desejo, repressão e inibição das pulsões, grades limitantes da vida cujo preço é a transfiguração da vontade de vida em vontade de morte ou em "pulsão de morte", para usar a expressão talvez mais nietzschiana de Freud na letra, mas não no espírito na medida em que ela para Nietzsche é não estrutural do psiquismo e sim expressividade volitiva constituída histórico-culturalmente.

Mas nas três metamorfoses[22], não deixemos de reconhecer uma personagem ocultada na travessia entre o camelo e o leão. Essa personagem é o

22 Cf. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra:* um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 27-29 (doravante Z.). "Nietzsche indica a direção de seus experimentos ao descrever as três transmutações do espírito de Zaratustra que designam, ao mesmo tempo, tanto as metamorfoses do espírito da humanidade, no curso da história, quanto as transformações da própria filosofia de Nietzsche: como o espírito se torna camelo, como o camelo se torna leão, como o leão se torna criança." (Moura, C. A. R. de, op. cit., p. XXX).

niilista. Sem aqui explicar por que em Nietzsche há um niilismo positivo muito profuso[23], indicarei seletivamente somente alguns traços do niilismo negativo. Quem é o niilista ocultado na transfiguração do camelo em leão? Um niilista ressentido, que lamenta haver descoberto o não sentido, que lastima não mais acreditar em um sentido transcendente para viver, que deplora a queda de todos os valores, arrepende-se de haver saído da Matrix. Esse niilista permanece paralisado no niilismo e não assimila o niilismo como uma passagem ou travessia, cultiva o ressentimento pela sua incapacidade de transmutar os valores e de enxergar positividade e alegria no devir, na contingência, no acaso, na fatalidade, na diferença, na repetição da diferença, na variação. Por isso, o niilista cai num buraco e nele se destrói, sem conseguir passar à ação diante do esmagamento do ressentimento. Eis por que o niilista guarda vontade de nada e a raiz etimológica de seu nome repousa no termo latino *nihil* ("nada"). Porém, o niilista é ultrapassado pelo leão, isto é, pelo espírito livre. Por que a transmutação do camelo em leão atravessa positivamente o niilismo e o ressentimento? Ora, pulsa no leão um coração criador de novos valores, sem a presunção de torná-los normas exteriores, transcendentes ou transcendentais. É preciso superar o camelo pelo espírito de leão e quem encarna o espírito de leão é Zaratustra!

4º movimento: Sobre o signo leonino de Zaratustra e a novidade dionisíaca por Deleuze

> *"[...] o signo de Zaratustra é o signo do leão [...]. Mas o leão é precisamente o 'sagrado Não' tornado criador e afirmativo, este não que a afirmação sabe dizer, no qual todo o negativo é convertido, transmutado em potência e em qualidade. Com a transmutação, a vontade de potência deixa de estar acorrentada ao negativo"*[24].

Zaratustra com a sua arte de transmutação é a ponte entre o homem e o além-do-homem, mas a origem do além-do-homem reclama outra personagem conceitual mais potente, pois a origem incondicionada do além-do-homem remete a Dioniso e não a Zaratustra, ainda condicionado pelo espírito

---

23 Cf. a respeito Pelbart, P. P. *O avesso do niilismo:* cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 101-123 (capítulo "Travessias do niilismo").

24 Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 241.

leonino. Eis por que a criança em que se transmuta o leão exige a bela morte de Zaratustra como sua preparação. Embora seja preciso estimar que Zaratustra consiga avançar até onde vai o leão, ele contudo ainda não avança até o plano ou Acontecimento em que a criança nasce dançante com uma bela *gargalhada* e lançando seus dados. Mais uma vez, Deleuze nos ajuda com o seguinte clarão: "É o leão que se torna criança, é a destruição dos valores conhecidos que torna possível uma criação dos valores novos, mas a criação dos valores, o sim da criança-que-joga não se formariam sob essas condições se, ao mesmo tempo, não passassem por uma genealogia mais profunda."[25].

Qual seja a genealogia mais profunda? A de Dioniso em síntese disjuntiva com a de Zaratustra. Logo, não nos surpreenderemos com a estratégia de criação de conceitos na obra *Assim falou Zaratustra* como estratégia de invenção de conceitos pela intersecção, tensão e "cruzamento das duas linhagens genéticas desiguais"[26], aprofundadas por Deleuze ao considerar que Zaratustra seria um princípio condicionado e Dioniso, um princípio incondicionado. Nessa dobra entre condicionado e incondicionado, a criança pós-humanista nasce da copulação poliândrica de Ariadne por ambos os princípios. Ademais, na passagem em que Deleuze realça que a arte nietzschiana de criar conceitos é oriunda do "cruzamento das duas linhagens genéticas desiguais", ele antecipa sua concepção mesma de devir e Acontecimento como síntese disjuntiva criadora, assim como sua concepção de criação como a arte de proliferar conexões e diferenças. Assim, "não apenas o eterno retorno e o além-do-homem [estão no cruzamento poliândrico com Ariadne das linhagens genéticas desiguais de Zaratustra e Dioniso], mas o riso, o jogo, a dança."[27]

No riso, no jogo e na dança há o encontro de expressividades pulsionais, o combate não *contra*, mas sim o combate *entre* performações de vontade de potência, com toda sua plasticidade. Muito mais do que conceitos teóricos, importa a Nietzsche potências expressivas sem fundamento, criadoras e artísticas, mas essas figuras de expressividades como o riso, o jogo e a dança não são exatamente as mesmas expressões quando com gênese em Zaratustra e quando com gênese em Dioniso, nem quando com gênese no combate *entre* eles. Talvez o riso, o jogo e a dança sejam homônimos nuns e noutros planos, porém com potências distintas em cada um e não à toa o voo não apareceu aqui, porque Zaratustra ainda é incapaz de voar, enquanto Dioniso voa como águia.

---

25 Deleuze, G, op. cit., p. 243.

26 Idem.

27 Idem, colchetes meus.

> *[...] referidos a Zaratustra, o riso, o jogo, a dança são as potências afirmativas de transmutação [relacionam-se com a superação do camelo]: a dança transmuta o pesado em leve, o riso transmuta o sofrimento em alegria, o jogo do lançar (os dados) transmuta o baixo em alto. Mas referidos a Dioniso, a dança, o riso, o jogo são as potências afirmativas de reflexão e desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir; o riso, as gargalhadas afirmam o múltiplo e o uno do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade [a Fatalidade] do acaso.*[28]

5º Movimento: Por que o leão ainda é um Eu?

Não fizemos até agora, porém, uma franca questão de suspeita de recaída nietzschiana nas grades do sujeito e de uma subjetividade centrada. Afinal, qual é o estatuto do Eu leonino? Qual o estatuto daquele Eu presente no brado afirmativo "Eu quero"? A presença desse Eu reclamando a liberdade para si é no mínimo motivo de incômodo diante das críticas nietzschianas desferidas com contundência ao "Eu" em muitos aforismos. Perguntemos então melhor: quem era aquele Eu fazendo as vezes de sujeito no rugido leonino? Quem é o Eu constitutivo do "espírito livre"? Certamente não se trata de um Eu-sujeito ou suporte de tudo que se passa no fluxo de multiplicidade que temos o hábito de chamar de "homem", certamente também não é aquele Eu abissal do "Eu quero" schopenhauriano que Nietzsche desconstrói no aforismo 39 de *HDH I*. Por certo também não se trata de um Eu como o sujeito pensante e agente desmascarado no aforismo 17 de *PABM* como expressão de um velho silogismo ou "hábito gramatical" (*grammatische Gewohnheit*[29]), bem como certamente não é um sujeito de imputabilidade ou de direito.

Por consequência, o "eu" do espírito de leão somente pode ser "eu" clandestino e cínico, um falsário capaz de transformar sua farsa em arte e performação, uma personagem trágica, uma impostura subjetiva, simplesmente um

---

28 Idem, colchetes meus.

29 Cf. Libera, A. de. *Arqueologia do Sujeito:* Nascimento do Sujeito. Trad. Murad, F. C. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013, p. 48-71; Libera, A. *Archéologie du sujet I - Naissance du sujet* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris: Vrin, 2007, p. 40-59, em que Alain de Libera apresenta *PABM* §17 como ponto de partida de sua *Arqueologia do sujeito I*, em função de esse aforismo ser ocasião para a clarificação de teoremas e princípios do sujeito formulados por Tomás de Aquino e presentes como impensados históricos no arbitrário silogismo gramatical cuja conclusão ("*Logo, eu penso*") Nietzsche se recusa a enunciar, como faz, aliás, com frequência em relação às arbitrárias conclusões apodíticas da cultura.

semblante episódico em devir. Trata-se de um "eu" funcional, instrumental e passageiro com o qual devo cultivar um comércio cigano e forasteiro, um "eu" com o qual eu aprendo a andar, saltar e dançar, a transitar pelo mundo dos valores sem ser internado ou encarcerado ou assassinado, um "eu" como um semblante e apenas isso. Ou melhor, não se trata da expressão de uma substância subjacente, nem da máscara de uma identidade interior, pois nada há interior, nem interioridade, nem substância apreendida por seus atributos essenciais, nem certeza de si oriunda de apercepção transcendental, mas somente corpos e superfícies emaranhados, com expressividades perspectivísticas variantes com profusa abrangência de superfície[30].

Em suma, o "eu" leonino é perspectivístico, perspectivador e ele mesmo uma perspectiva, cujos nomes próprios são melhor pensados como devires, verbos e advérbios, uma *Aurora* ao modo do alvorecer, uma estela à maneira de estelar, um drummond mundo-maquinar, um lacan-édipo-lacanibalizar, uma conceição-escrevivenciar-evaristo, o verde transfigurado em "verdejar"[31] ("*verdoyer*"[32]), a árvore no arvorecer, a flor no florescer, a coruja no corujar, a filosofia no filosofar... com uma *Lógica do sentido* do Acontecimento interespecífico.

> *Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. [...] Foi Nietzsche, que li tarde, quem me tirou disso tudo. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filhos pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto* ***perverso*** *(que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário): o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações. Dizer algo em nome*

30 "Estranha prevenção essa que valoriza cegamente a profundidade à custa da superfície e que faz com que 'superficial' signifique não 'de vasta dimensão', mas, sim, 'de pouca profundidade', enquanto 'profundo' significa, pelo contrário, 'de grande profundidade' e não 'de fraca superfície'. E, no entanto, um sentimento como o amor mede-se bem melhor – caso possa ser medido – pela importância da sua superfície do que pelo seu grau de profundidade. Porque eu meço o meu amor por uma mulher pelo fato de que amo igualmente as suas mãos, os seus olhos, a maneira como anda, a roupa que usa, os seus objetos familiares, aqueles que a sua mão aflorou, as paisagens onde a vi evoluir, o mar onde se banhou... Tudo isso é bem a superfície, parece-me! Enquanto um sentimento medíocre visa diretamente, *em profundidade*, o próprio sexo e deixa tudo o mais numa penumbra indiferente." Tournier, M. *Sexta-feira ou Os limbos do pacífico.* Trad. Fernanda Botelho. São Paulo: DIFEL, 1985, p. 60-61, grifo do autor. A passagem é duas vezes parcialmente citada em Deleuze, G. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 217, p. 366; _____. *Lógica do sentido.* Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 127, p. 324-325.

31 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 6

32 Deleuze, G. *Logique du sens*, p. 15.

> *próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem. [...] Tornamo-nos um conjunto de singularidades soltas, de nomes, sobrenomes, unhas, animais, pequenos acontecimentos: o contrário de uma vedete. Comecei então a fazer dois livros nesse sentido vagabundo,* Diferença e repetição *e* Lógica do sentido.[33]

Acionando um devir-perverso interespecífico, a função do "eu" leonino é então abertura para uma nova travessia, uma ponte entre nós-mesmos e um "outro 'nós-mesmos'"[34], com a promessa de nos libertar da ilusão de uma identidade subjacente, das grades asfixiantes do Eu e de Narciso. Porém, enquanto uma cultura judiciária estiver instalada em nós (em nosso corpo *com* órgãos, diriam Guattari e Deleuze), nós ainda precisamos fazer algum uso funcional de um "eu" ou de "eus". Afinal, por que não proliferar nossos "eus" e semblantes? Eis o que quer queiramos ou não é o que sempre fazemos em diferença e repetição. Mas diante de "eus" que não são mais do que semblantes de superfície, não mais estamos diante da figura de um Eu inflacionado, culpado e ressentido por ser falhado, com a ladainha lacrimosa de não ser Deus. Bem decifrado, o eu leonino é não um Eu soberbo com a presunção de realizar em si potencialidades tradicionalmente hispostasiadas em Deus (como o sujeito feuerbachiano), mas sim um "eu" que ruge e urra, que libera um fremir como um sagrado sim à proliferação de diferenças e à sua dispersão esquizocênica em um coletivo de "eus".

Além do mais, o "eu" reconhecido assim como uma personagem conceitual destituída de identidade essencial ou transcendental é não um dique contra o inconsciente, como em geral é o Eu legislador instalado em nós (e em cada repartição ou órgão de nosso corpo), e sim um "eu" que pode metamorfosear-se numa enseada ou num porto que é não terra firme e sim uma parada provisória da travessia. Um eu como um porto com a função de ser uma passagem clandestina preparatória da aventura em alto mar, preparatória da

---

33 Deleuze, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 14-15, negrito meu.

34 Viveiros de Castro, E. "Prefácio – O recado da mata". In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu:* palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 40.

inundação do continente da consciência pelo oceano do inconsciente. Esvaziando teatralmente o eu numa multidão esquiza de semblantes, quem sabe possamos avançar naquele programa de um aforismo de *Aurora*, que preceitua: "Devemos mudar nosso modo de julgar – a fim de chegar finalmente, e talvez muito tarde, a ainda melhor: mudar nosso modo de sentir".

6º movimento: Da perversão delirante nietzschiana

> *"Quem um dia ensinar os homens a voar deslocará todos os marcos de limites; os marcos mesmos voarão pelos ares, e esse alguém batizará de novo a terra — de 'a Leve'. A avestruz corre mais velozmente que o mais ligeiro cavalo, mas também enfia a cabeça pesadamente na terra pesada: assim também o homem que ainda não sabe voar. Pesadas são, para ele, terra e vida; e assim quer o espírito de gravidade! Mas quem quiser ficar mais leve, tornando-se pássaro, tem de amar a si mesmo: — é o que ensino eu. [...] Mas este é o meu ensinamento: quem um dia quiser aprender a voar deve primeiramente aprender a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar: — não se aprende a voar voando!"*[35]

A filosofia nietzschiana manifesta-se como uma exortação à ação, à criação, à experimentação, ao grande risco e à passagem ao ato. Não à toa, neuróticos não são bem-vindos no universo nietzschiano, pois neuróticos a partir da perspectiva nietzschiana, se não cultivam o espírito de camelo, são em geral niilistas ressentidos que se mutilam em sua interioridade ao se sentirem culpados por aprisionarem pulsões aberrantes dentro de si, a que procuram resistir obsessivamente em regime de negação. Eis por que a estrutura clínica mais próxima das personagens conceituais nietzschianas criativas é a estrutura perversa, mas não se trata de uma perversão fálica, cuja potência que a vontade quer é não efetivamente potência, é não realmente livre criação casuística e sim vontade de poder instituído ou vontade de um falo consistente que deseja exterminar todas as diferenças e singularidades, que somente é capaz de gozar pela repetição do mesmo e reencenação mórbida de liquidação do outro, com aplicação do imperativo incondicionado[36] de inflação do

---

35 Nietzsche, F. Z., III, "Do espírito de gravidade", §2, p. 183, 186.

36 "Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer." Lacan, J. *O Seminário, Livro 7*: a ética da psicanálise,

"sujeito bruto do prazer"[37], disposto por Lacan no esquema da fantasia sadiana como grande S, ilusoriamente emancipado do sujeito barrado ($) e fazendo as vezes do grande Outro, quer dizer, subsumindo por meio dessa fantasia o sujeito barrado e as singularidades dos outros (a "sensibilidade", diria Kant).

Os perversos nietzschianos guardam outro ar, destacadamente Zaratustra e Dioniso têm outros semblantes muito diferentes do semblante do perverso fálico do Sade lacaniano. Zaratustra e Dioniso não pretendem instituir uma lei que normatize e totalize as perspectivas dos outros, nem a lei sadiana de gozar do outro incondicionalmente. Os perversos nietzschianos são artistas criativos que detestam a repetição do mesmo e amam a função diferencial. São perversos movidos por aquele *amor fati*, por um amor mais criativo do que o amor ao próximo neurótico que ama narcisicamente apenas o mesmo no outro. O amor pela diferença é patente na descrição do "gênio de coração" como estratégia de apresentação de Dioniso em *PABM*, §295, como um artista-perverso:

> *Assim disse ele uma vez: "Eventualmente posso amar o ser humano" – aludindo a Ariadne, que estava presente –: "ele é para mim um animal agradável, valente, inventivo, que não tem igual sobre a Terra, em todo labirinto ele é capaz de se achar. Sou bom para com ele: com frequência medito em como fazê-lo avançar e torná-lo mais forte, mais malvado e profundo". – "Mais forte, mais malvado e profundo?", perguntei aterrorizado. "Sim", confirmou ele, "mais forte, mais malvado e profundo; também mais bonito" – e ao dizê-lo sorriu o deus-tentador seu sorriso alciônico, como se tivesse dito uma encantadora gentileza. Igualmente se nota: a essa divindade não falta somente pudor [...].*[38]

1959-1960. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 100 (sessão VI "Da lei moral"). "Digamos que a eficácia do libelo é dada na máxima que propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal. Enunciemos a máxima: 'Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.'" Lacan, J. *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 780 [768-769] (Cap. "Kant com Sade").

37 Lacan, J. *Escritos,* p. 786 [774] (Cap. "Kant com Sade"). Sobre o esquema da fantasia sadiana, cf. também Lacan, *Escritos*, p. 790 [780]; Lacan, J. *O Seminário, Livro 7*, p. 316 (sessão XX "As articulações da peça").

38 Nietzsche, F. *PABM,* §295, p. 197.

Ao fim e ao cabo, encontramos em Nietzsche um elogio da loucura? Obviamente sim, mas é preciso discriminar de que loucura se trata, assim como de que *teoria positiva* da perversão e do delírio estamos falando, não só *teoria positiva* da perversão e do delírio, mas mais precisamente estamos diante de uma teoria da *perversão positiva* e da *psicose positiva*. De que loucura então se trata? Certamente não daquela loucura abortada do louco sem obra da *História da loucura* de Foucault, dos exilados da "Nau dos loucos" ou do louco da "Grande Internação", submetido diariamente a sangrias e mais sangrias num asilo de loucos, num suplício mórbido do corpo institucionalizado e encarcerado, nem é a do louco confinado, amarrado, encamisado à força, eletrocutado, lobotomizado.

A loucura nietzschiana é a do louco com obra, capaz de tornar sua vida seu grande "trabalho de arte"[39], que desenvolveu artisticamente um *savoir-faire* inclusive com semblantes da cultura, mesmo com aqueles mais graves e opressores. Trata-se de um louco que aprendeu a dançar com leveza numa cultura pesada, que quando precisa sabe também ser metódico, guardar estrita observância da disciplina, até mesmo ascético, que aprendeu "a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar", por isso e assim aprendeu a dançar, tendo aprendido a cair com um grito afirmativo à queda, relacionando-se amorosamente com o chão e a imanência. Qual é a dança de Zaratustra? Certamente o estilo de dança de Zaratustra não persegue a transcendência, nem abstrai o corpo e o espaço. Muito diferentemente, mas não sem levar em conta o domínio da regra e do clássico, a dança de Zaratustra é a dança contemporânea, que deseja a dissolução do corpo na imanência, que ama a indistinção entre espaço e "seu" corpo, entre "homem e mundo".

Zaratustra e Dioniso sabem cair e transfigurar a queda em arte. Portanto, a loucura estimada por Nietzsche é a de um louco-artista que está em vias de aprender a voar, mas que aprendeu que ninguém aprende a voar voando[40]. Um louco que quando apenas sabia andar e não atinava que o próprio caminhar é uma queda ilusoriamente controlada, isto é, um louco que quando era neurótico, quando era capaz de apenas sentir o mundo na chave da culpa e do ressentimento, teve a coragem e a sabedoria de transformar seus sintomas em enigmas, de auscultá-los com um martelo pensante, a grandeza

39 Conforme sugestão do artista Ricardo Basbaum em uma entrevista, para não dizer "obra de arte", com ressonância das belas-artes. Entrevista disponível em: https://medium.com/revista-beira/entrevista-com-ricardo-basbaum-85bbb4f0cea9 (Acesso em 30/11/2024).

40 Cf. Nietzsche, F. Z., III, "Do espírito de gravidade", §2, p. 186.

de empreender uma genealogia dos protocolos mórbidos de internação de seu inconsciente, para deles libertá-lo e transmutar vontade de morte em vontade de vida.

Mas se estamos diante de um artista-perverso que escapa do curto-circuito fálico da perversão sadiana, ao não acionar a transgressão por uma lei do gozo universalmente incondicionada de liquidação dos outros singulares, então deparamos com a urgência de perguntar qual lugar resta ao outro na perversão criativa nietzschiana. Para responder, podemos recorrer às personagens perversas de Michel Tournier em *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Segundo a leitura de Deleuze, Robinson em especial teria conquistado em seu devir a apreensão "de um 'além do Outro' ou de um Outro de outrem"[41]. É verdade que Deleuze ensaia aproximações entre a perversão de Robinson e a sadiana, a distância da interpretação lacaniana no *Seminário 7* e em "Kant com Sade". Suspeito, porém, que sejam perversões qualitativamente distintas e guardo divergência em relação à interpretação deleuziana de que a robinsonada consiste num "outrem-cídio, um altruicídio"[42] e de que ela seria uma estrutura sem outrem, pois o que se passa na perversão de Robinson e dos artistas nietzschianos é sim a criação "de um 'além do Outro' ou de um Outro de outrem", mas que em vez de exterminar a alteridade, estende-a para todas as forças ou pulsões de maneira interespecífica, sem subsunção universalizante.

Mas se, de um lado, todas as forças, reais e imaginárias (animais, fenômenos da natureza, homens, deuses, personagens conceituais...), ganham cidadania numa rede de alteridade interespecífica, é preciso pensar melhor, de outro, o que acontece com o outro intraespecífico ao ingressar nessa rede de alteridade pós-humanista. Como vimos, o outro intraespecífico, quer dizer, o ser humano, assume uma pluralidade de semblantes na obra nietzschiana, mas os casos nevrálgicos da alteridade são os dos alvos sobre os quais Nietzsche avança portando seu martelo pensante. De fato, Nietzsche não é complacente com eles, sobretudo com aqueles que avolumam "o defeito hereditário de todos os filósofos", a saber, a "falta de sentido histórico"[43], como assinalado no início.

---

41 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 328; Deleuze, G. *Logique du sens*, p. 371.

42 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 329; Deleuze, G. *Logique du sens*, p. 372.

43 Nietzsche, F. *HDH I*, §2, p. 16.

Não obstante, a ausência de complacência com eles está muitíssimo longe de um altericídio. Afinal, não haveria obra nietzschiana sem eles, mas para além dessa motivação geral, podemos dizer mais particularmente que Nietzsche guarda distância de um estilo terrorista que aciona sua metralhadora giratória indiscriminadamente contra todos suspeitos de portarem fantasias opressoras, sem precisar se haveria irmãos – incluídos os interespecíficos – nas redondezas, sem auscultação paciente dos suspeitos e sem voltar para si a própria virtude da suspeita, com abertura para a transformação de suas perspectivas e assimilação artística de um ou outro aspecto potente da tradição. Com a maturidade artística nietzschiana, Lebrun estima que "o carnaval báquico chegou ao fim", que "o especialista, a golpes de martelo, poderá começar", mas com a cautela de instruir o leitor de que o martelo é não uma arma de destruição e sim um diapasão, um instrumento hermenêutico, acionado não somente em relação a adversários da dimensão intraespecífica, mas também e principalmente em proveito de uma auscultação interespecífica "a golpes de martelo":

> *Sobre o sentido exato dessa expressão, cf. o prefácio do* Crepúsculo dos ídolos *e o comentário de Heidegger: "Esta palavra não significa, de maneira alguma, que se trata de ferir grosseiramente ou de destruir. Antes: fazer jorrar, a golpes redobrados, a consistência e a essência, a estrutura do seio da pedra. Significa, antes de tudo: experimentar todas as coisas com o martelo, perceber se elas soam ocas, perguntar se ainda possuem gravidade e peso, ou se todo peso se afastou delas".*[44]

Se estamos diante de uma arte da auscultação interespecífica, estaríamos então autorizados a reconsiderar o perspectivismo nietzschiano como um "perspectivismo interespecífico", com antecipação de sua descoberta entre os ameríndios amazônicos pela antropologia pós-estrutural? Sim e não. Sim, porque embora o perspectivismo nietzschiano açambarque em geral interpretações da tradição intraespecífica humana, não obstante proliferam personificações e prosopopeias de potências interespecíficas especialmente em *Assim falou Zaratustra*, entre as quais destaco "O outro canto da dança" ou "O canto ébrio", em que há a enunciação de perspectivas do homem, de Zaratustra,

---

44 Lebrun, G. "Quem era Dioniso?". In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história: Gérard Lebrun. Organização: Moura, C. A. R.; Cacciola, M. L. M. O.; Kawano, M. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 37865; Heidegger, M. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971, p. 66

da "meia-noite profunda" (*tiefe Mitternacht*), do "dia" pensante (*Tag gedacht*), da "dor" (*Weh*) e, por fim, do "prazer" (*Lust*), com performação de uma cartografia com dobras pulsionais da imanência progressivamente potentes, uma "mais profunda" (*tiefer*) que a outra. Estamos, por conseguinte, diante também de uma concepção interespecífica de inconsciente se as "profundas" expressividades são pulsões inconscientes interespecíficas. Mas para esquivar mal-entendidos a respeito da "profundidade" nietzschiana, vale convidar à baila Paul Valéry, que "teve uma expressão profunda: o mais profundo é a pele"[45], ou seja, "profundidade" nesta ambiência nietzschiana quer dizer "não 'de fraca superfície'" e sim "'de vasta dimensão'"[46]. De Nietzsche a Mahler[47], ensaio também a sugestão de audição de que nas "profundezas" da monofonia da mezzo-soprano há polifonia não só orquestral, mas também das muitas vozes da prosopopeia pulsional do mundo[48].

Oh Mensch! Gieb Acht!	Ó homem, presta atenção!
Was spricht die tiefe Mitternacht?	Que diz a meia-noite profunda?
"Ich schlief, ich schlief –	"Eu dormia, eu dormia –,
Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –	De um sonho profundo acordei: –
Die Welt ist tief,	O mundo é profundo,
Und tiefer als der Tag gedacht.	Mais profundo do que pensava o dia!
Tief ist ihr Weh –,	Profunda é sua dor –,
Lust – tiefer noch als Herzeleid:	O prazer – mais profundo ainda que o pesar:
Weh sprich: Vergeh!	A dor diz: Passa!
Doch alle Lust will Ewigkeit –,	Mas todo prazer quer eternidade –,
– will tiefe, tiefe Ewigkeit!"[49]	– quer profunda, profunda eternidade!"[50]

45 Deleuze, G. *Lógica do sentido*, p. 11; Deleuze, G. Logique du sens, p. 20. A passagem é oriunda da peça *A ideia fixa*, de Valéry.

46 Tournier, M, op. cit., p. 60 (cf. acima a citação de Tournier em seu contexto maior).

47 Cf. Mahler, G. *Sinfonia 3*, movimento IV.

48 "Se algum dia estendi céus serenos sobre mim, e com asas próprias voei em céus próprios: Se nadei brincando em profundas distâncias de luz, e veio a sabedoria de pássaro da minha liberdade: — mas assim fala a sabedoria de pássaro: 'Vê, não existe acima, não existe abaixo! Joga-te para o lado, para cima, para trás, ó criatura leve! Canta! Não fales mais! — todas as palavras não foram feitas para os seres pesados? Não mentem as palavras todas para aquele que é leve? Canta! Não fales mais!' —". Nietzsche, F. Z., II, "Os sete selos", §7, p. 222.

49 Disponível em: https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/zara/chap080.html (Acesso em 02/12/2024).

50 Nietzsche, F. Z., III, "O outro canto da dança", §3, p. 218; IV, "O canto ébrio", §12, p. 308.

A sinfonia nietzschiana do mundo, todavia, não antecipa inteiramente o perspectivismo ameríndio, pois nela parece haver a ausência da combinação entre "*multi*naturalismo" e "*mono*culturalismo". Diferentemente, o perspectivismo nietzschiano é claramente compatível com um "*multi*culturalismo", porém bastante singular. Ou melhor, o "*multi*culturalismo" nietzschiano diverge radicalmente da tradição multiculturalista ocidental porque ele não "supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação."[51]. Afinal, Nietzsche descarta tanto a coisa em si (especialmente a partir de 1878), quanto a apreensão da essência das coisas extramentais, como a produção do real por um idealismo absoluto, ao desconcertar a tradição de teorias do conhecimento em proveito de um perspectivismo no qual "uma perspectiva não é uma representação"[52], agora com notável afinidade com o perspectivismo ameríndio.

> *Não há uma significação fundamental e primeira das coisas, porque as significações são apenas intepretações. E essas interpretações não são leituras, são gestos que se apropriam, desviam, transformam (significação como perversão). A significação não é algo que está dado desde o início, é uma apropriação sub-reptícia.*[53]

Portanto, descobrimos com Nietzsche que nem todo "*multi*culturalismo" é representacionalista, nem incide "sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação"[54], pois em seu perspectivismo as perspectivas são puras expressividades pulsionais, com uma variação indefinida de forças e qualidades. De um lado, conjugam-se em Nietzsche à primeira vista a tradicional dicotomia ocidental entre "*mono*naturalismo" e "*multi*culturalismo", mas, de outro, na medida em que a essência do mundo ou da natureza não é fonte de inteligibilidade e sim vontade com uma plasticidade indeterminada, há uma imanência inusitada entre vontade e perspectiva, entre natureza e cultura, com dissolução desse dualismo[55] e de que decorre "a naturalidade da

---

51 Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018, p. 65.

52 Idem.

53 Foucault, M. *Nietzsche:* Cours, conférences et travaux. Paris: Seuil/Gallimard, 2024, p. 61.

54 Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 65.

55 Eis mais uma notável antecipação nietzschiana da antropologia pós-estrutural: "[...] a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que

variação, a variação *como* natureza"[56], quer dizer, um "*multi*naturalismo". Seja como for, não se trata exatamente do "*multi*naturalismo" ameríndio no qual as perspectivas de humanos e não humanos veem o mundo da mesma maneira ("*mono*culturalismo"), porém o que veem tem naturezas diversas: "mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas"[57].

Retorno ao artista-perverso nietzschiano com uma síntese do capítulo quarto, intitulado "Da alma dos artistas e escritores", de *HDH I,* para transmitir melhor mais alguns semblantes do artista-perverso nietzchiano, agora por meio do gênio demasiadamente humano e não mais por intermédio das personagens conceituais Zaratustra e Dioniso, embora entre eles haja afinidades, pois todos são gênios. Mais precisamente, cada um deles é gênio ao seu modo, o artista-perverso e Zaratustra são gênios de formação, enquanto Dioniso é o único "gênio de coração"[58]. Para tanto, realço que a estética da existência nietzschiana desborda do abalo dos sistemas românticos e idealistas das belas-artes e da destituição do gênio de seu lugar de eleito, de predestinado a revelar a verdade, o belo e o sublime por inspiração divina ou por constituição morfológica privilegiada, como pensava Schopenhauer. Como tudo e todos, o gênio também vem a ser, sem nenhum condicionamento ou determinação inata ou a priori.[59]

---

ela [a antropologia] faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental". Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 42, colchetes meus; "[...] os dois dualismos que formam como as paredes da prisão epistemológica onde a antropologia se acha encerrada [...]: Natureza e Cultura, de um lado, Indivíduo e Sociedade, do outro, os 'quadros mentais últimos' da disciplina, aqueles que, como se costuma dizer, não podemos considerar como falsos, pois é por meio deles que distinguimos o verdadeiro do falso. Mas não podemos realmente?". Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 114.

56 Viveiros de Castro, E, op. cit., p. 69, grifo do autor.

57 Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 387. "O relativismo cultural, um 'multiculturalismo', supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, **uma unidade representativa puramente pronominal** – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante ('isto existe, logo isto pensa'), isto é, como 'ativado' ou 'agenciado' por um ponto de vista –; do outro lado, **uma radical diversidade real ou objetiva**. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.". Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*, p. 65, grifos meus. Para além do cotejo que realizei entre os perspectivismos nietzschiano e ameríndio, cf. Giacóia Jr., O. *Perspectivismo e interculturalidade*. São Paulo: n-1 edições, 2025, p. 18-26, em que há profusa aproximação da produção social do corpo em ambos os perspectivismos.

58 Nietzsche, F. *PABM*, §295, p. 195.

59 Cf. *HDH I,* §155-165; Lebrun, G, op. cit., p. 370-371.

Logo, a descrição do gênio nietzschiano resiste à apresentação de conjunto de atributos constitutivos de uma identidade essencial, pois a identificação narcísica com o gênio é antiartística e um sintoma de resistência à arte vital. Assim, o gênio nietzschiano é melhor apresentado como um devir-gênio, que não mais é uma pessoa e sim um estilo, um maneirismo transformador de vontades mórbidas em vontades vitais. Mas para o Nietzsche de maturidade, a travessia do devir-gênio não é um desvario ou uma embriaguez dionisíaca como decorria de suas obras de juventude, nem destruição sem assimilação criativa da regra e da medida, o que é ocasião para a sugestão de que o gênio nietzschiano se constitui à maneira daquele comércio clandestino leonino com semblantes de "eus".

> *No aforismo 295 de* Para além de bem e mal*, Nietzsche chama Dioniso de "este grande deus equívoco e tentador ao qual eu tinha outrora, vocês sabem, ofertado minhas primícias na veneração e no segredo". Mas ele acrescenta: "nesse meio tempo, aprendi muito, até demais, sobre a filosofia desse deus [...]" [*inzwischen lernte ich vieles, allzuvieles über die Philosophie dieses Gottes hinzu*]. Que teria se passado "nesse meio tempo" para que Dioniso tivesse se tornado bem mais que uma figura essencial da cultura grega? "Nesse meio tempo", Nietzsche tomou consciência de que não há Arte sem convenção e que o artista trapaceia quando se recusa a "dançar nas correntes". Mais inatual que nunca, Nietzsche se pôs a defender as "coerções técnicas" que a maior parte de seus contemporâneos considera fúteis.*[60]

Renovadamente aqui vale o conselho de que o caminho da loucura criativa passa pela sobriedade, de que para conseguir voar, antes é preciso aprender "a ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar"[61]. O devir-gênio não é apressado, declina das vias de facilitações ilusórias, não anseia aclamação, não aspira a um ponto final ou à consagração derradeira de sua travessia. "O descontentamento e a impaciência engendram imediatamente um pensamento de protesto – ou, se se quiser, uma ideologia. Mas é coisa completamente diversa lançar-se em uma 'segunda navegação'."[62]. À maneira das metamorfoses nietzschianas do negativo em positivo, o devir-gênio assimila o fracasso como

60 Lebrun, G, op. cit., p. 366.

61 Nietzsche, F. *Z.*, III, §2, p. 183.

62 Lebrun, G, op. cit., p. 376.

medida transformadora, impulso para melhor fracassar doravante, quando acontecerá um fracasso com a potência reveladora de que o fracasso de outrora foi tanto maior, de certo modo triunfante. Eis por que o devir-gênio guarda estrita observância da disciplina, semelhantemente àquela de Hélio Oiticica em seu ateliê, com a disposição de dominar a regra, ainda que isso custe prolongada formação, para então subvertê-la artisticamente e descobrir que a subversão e criação da vida como arte já estavam na travessia e somente nela persistirão.

> A seriedade no ofício. — *Só não falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas adquiriram grandeza, tornaram-se "gênios" (como se diz) por qualidades de cuja ausência ninguém que dela esteja cônscio gosta de falar: todos tiveram a diligente seriedade do artesão, que primeiro aprende a construir perfeitamente as partes, antes de ousar fazer um grande todo; permitiram-se tempo para isso, porque tinham mais prazer em fazer bem o pequeno e secundário do que no efeito de um todo deslumbrante. É fácil dar a receita, por exemplo, de como se tornar um bom novelista, mas a realização pressupõe qualidades que geralmente se ignora, ao dizer "eu não tenho talento bastante". Que alguém faça dezenas de esboços de novelas, nenhum com mais de duas páginas, mas de tal clareza que todas as palavras sejam necessárias; que registre diariamente anedotas, até aprender a lhes dar a forma mais precisa e eficaz; que seja infatigável em juntar e retratar tipos e caracteres humanos; que sobretudo conte histórias com a maior frequência possível e escute histórias, com olhos e ouvidos atentos ao efeito provocado nos demais ouvintes; que viaje como um paisagista e pintor de costumes; que extraia de cada ciência tudo aquilo que, sendo bem exposto, produz efeitos artísticos; que reflita, afinal, sobre os motivos das ações humanas, sem desdenhar nenhuma indicação que instrua nesse campo, e reunindo tais coisas dia e noite. Nesse variado exercício deixe-se passar uns dez anos: então o que for criado na oficina poderá também aparecer em público. — Mas como faz a maioria? Não começa com as partes, mas com o todo. Um dia podem acertar um bom lance e despertar a atenção, mas depois fazem lances cada vez piores, por boas razões, por razões naturais. — Às vezes, quando faltam o caráter e a inteligência para dar forma a um tal plano de* ***vida artística,*** *o destino e a necessidade lhes tomam o lugar e conduzem o futuro mestre, passo a passo, através de todas as exigências de seu ofício.*[63]

63 Nietzsche, F. *HDH I*, §163, p. 125-126, grifo meu.

Dissonância final

A partir do movimento precedente, deparamos finalmente com uma renovada questão: se o outro não é rejeitado e renegado pelo artista nietzschiano, por que ainda chamar-lhe de louco e perverso? Simplesmente porque sua criação artística é ação transgressora, com toda ênfase à sua passagem ao ato transgressor. Alucinar a tradição, desmascarar o fundamento de que todos os valores são delirantes, que o homem é a alucinação maior de nossa cultura e passar à criação pós-humanista do novo são transgressões enodadas claras como o sol e constituem exemplarmente as expressividades dionisíacas do "gênio de coração"[64]. Portanto, o devir-artista nietzschiano é um devir-transgressão, a imagem de uma nova perversão delirante pós-estrutural, com uma surpreendente "inatualidade" em relação à atualidade de nossas estruturas clínicas. Com mais precisão, o artista-perverso nietzschiano não se relaciona com a Falta pela negação (*Verneinung*), nem pela rejeição ou foraclusão (*Verwerfung*), nem pela recusa, desmentido ou renegação (*Verleugnung*). Afinal, na transfiguração da ficção a-histórica do desejo como falta e do abismo sem fundo da vontade shopenhauriana em vontade de potência houve a exclusão (*Ausstossung*) da falta, deixando-nos aturdidos com a sua resistência a se fazer carne em nosso plano intraespecífico, a despeito de sua potência conceitual e realidade em mundos livres do homem.

Referências

DELEUZE, G. "Michel Tournier et le monde sans autrui". In: _____. *Logique du sens.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____. "Michel Tournier e o mundo sem outrem". In: _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Publicado também em TOURNIER, 1985).

64 Nietzsche, F. *PABM,* §295, p. 195.

_____. *Conversações.* Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, M. *Nietzsche:* Cours, conférences et travaux. Paris: Seuil/Gallimard, 2024.

_____. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GIACÓIA Jr., O. *Perspectivismo e interculturalidade.* São Paulo: n-1 edições, 2025.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche.* Vol. I. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.

LACAN, J. *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *O Seminário,* Livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LEBRUN, G. "Quem era Dioniso?". In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história: Gérard Lebrun. Organização: Moura, C. A. R.; Cacciola, M. L. M. O.; Kawano, M. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 355-378.

LIBERA, A. de. *Archéologie du sujet I - Naissance du sujet* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris: Vrin, 2007.

_____. *Arqueologia do Sujeito:* Nascimento do Sujeito. Trad. Murad, F. C. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche*: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal:* Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

_____. *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Genealogia da moral:* uma polêmica. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra:* um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Trad. Pedro Süssekind. Editora 7 Letras, s/d.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo:* cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

TOURNIER, M. *Sexta-feira ou Os limbos do pacífico*. Trad. Fernanda Botelho. São Paulo: DIFEL, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

_____. *Metafísicas canibais:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

_____. "Prefácio – O recado da mata". In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu:* palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.

Tiago Hermano Breunig*

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1004

Nietzsche em Apipucos

Nietzsche in Apipucos

Resumo

Este artigo procura contribuir para o estudo da recepção de Friedrich Nietzsche na obra de Gilberto Freyre, especialmente em sua interpretação da cultura e da sociedade brasileiras, a partir do cotejo entre textos de Freyre e os livros de e sobre Nietzsche preservados em sua biblioteca pessoal, mantida pela Fundação Gilberto Freyre, no bairro de Apipucos, em Recife. Compreende o entendimento do conceito de perspectivismo em Nietzsche como um processo de identificação que, por um lado, estimula Freyre a questionar teorias evolucionistas, deterministas e racialistas predominantes, mas, por outro, justifica o uso e o abuso de Nietzsche. Para tanto, o artigo considera a intermediação da interpretação de Henry L. Mencken na leitura de Nietzsche por Freyre.

Palavras-chave: perspectivismo; recepção; Friedrich Nietzsche; Gilberto Freyre.

* Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). tiago.breunig@ufpe.br

Recebido em: 31/01/2025 Aceito em: 09/06/2025

Abstract

This article aims to contribute to the study of the reception of Friedrich Nietzsche in the work of Gilberto Freyre, especially in his interpretation of Brazilian culture and society, by comparing Freyre's texts with the books by and about Nietzsche preserved in his personal library, maintained by the Gilberto Freyre Foundation, in the neighborhood of Apipucos, in Recife. It explores the understanding of Nietzsche's concept of perspectivism as a process of identification that, on the one hand, encourages Freyre to question prevailing evolutionary, deterministic, and racialist theories, but on the other, justifies the use and abuse of Nietzsche. To this end, it considers the intermediation of Henry L. Mencken's interpretation in Freyre's reading of Nietzsche.

Keywords: perspectivism; reception; Friedrich Nietzsche; Gilberto Freyre.

Em sua biblioteca pessoal, preservada pela Fundação Gilberto Freyre, localizada em sua antiga casa no bairro de Apipucos, em Recife, Gilberto Freyre conservou uma edição francesa de 1921 de *Humano, demasiado humano*, de Friedrich Nietzsche. No livro, tradução de Alexandre-Marie Desrousseaux, Freyre destaca a seguinte passagem com um risco vertical a grafite na margem do texto: "Neste sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um homem, uma raça."[1] O destaque do jovem leitor pernambucano resume, de certa maneira, interesses que depreende, de uma forma muito particular, da obra de Nietzsche, no desenvolvimento de sua interpretação do Brasil e da cultura brasileira, compreendidas a partir de um determinado "ponto de vista" que parece exemplificar o seu entendimento do perspectivismo de Nietzsche e justificar aquela forma muito particular de o interpretar.

1 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 156. Na tradução de A.-M. Desrousseaux: "Dans ces conditions, le fameux combat pour l'existence me paraît n'être pas le seul point de vue d'où peut être expliqué le progrès ou l'accroissement de force d'un homme, d'une race." Cf. Nietzsche, F. *Humain, trop humain:* première partie. Trad. A.-M. Desrousseaux. Paris: Mercure de France, 1921. vol. 2, p. 6-7. Optamos por reproduzir, no corpo do texto, a tradução para o português de Paulo César de Souza dos textos de Nietzsche, mantendo em notas de rodapé os textos no idioma lido por Gilberto Freyre.

Pallares-Burke sugere o importante papel do conceito de perspectivismo, proveniente da leitura de Nietzsche pelo jovem Freyre, no desenvolvimento do seu aprendizado e, posteriormente, de sua obra, em que reconhece a necessidade de diferentes pontos de vista. Assim, segundo Pallares-Burke,

> *ganha sentido o conselho de Nietzsche, sublinhado por Freyre em seu livro, de que, quando se considera a história, devemos "jogar o jogo cauteloso dos pratos da balança 'de um lado - de outro lado'". É esse o caminho para o "espírito livre", que como Nietzsche enfatiza em trecho igualmente marcado por Freyre, "é um conceito relativo, pois não se trata de dizer que sua opinião é mais correta"; mas que "como regra ... ele terá a verdade de seu lado, ou ao menos o espírito de busca da verdade".*[2]

Com efeito, o conceito de perspectivismo constitui um objeto de interesse constante de Freyre, como o comprovam as suas anotações marginais no mais recente livro sobre Nietzsche encontrado em sua biblioteca pessoal, a qual, contudo, não oferece ao pesquisador todos os recursos para um estudo minucioso da recepção de Nietzsche, dados os eventos de 1930 relatados por Freyre, que podem ter comprometido sua biblioteca, bem como a catalogação ainda em curso.[3] No livro publicado em 1981, poucos anos antes da morte de Freyre em 1987, o agora mundialmente reconhecido intelectual brasileiro registra a caneta, e com linhas que não demonstram mais o mesmo vigor do

---

2 Pallares-Burke, M. L. G. *Gilberto Freyre:* um vitoriano dos trópicos. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 109.

3 Em *Tempo morto e outros tempos*, Freyre anota em entrada de 1930, quando estaria em Salvador: "Que posso dizer, sob a impressão da notícia que me acabam de dar: a de que a casa da minha família foi saqueada e queimada. Que escrever sob a incerteza do destino de papeis, livros, relíquias para mim tão preciosas?". A seguir, complementa: "sem notícias da minha família e sem saber se o saque atingiu a casa do Caldeireiro, onde estão quase todos os meus livros". Cf. Freyre, G. *Tempo morto e outros tempos:* trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade (1915-1930). São Paulo: Global; Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2006, p. 336-337. Foram considerados no levantamento deste trabalho os mais de quinze mil livros catalogados da biblioteca pessoal de Gilberto Freyre preservada pela Fundação Gilberto Freyre, que estima haver aproximadamente oito mil livros ainda por catalogar. Entre os livros de autoria de Nietzsche catalogados, foram identificados os dois volumes da primeira parte de *Humano, demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister)*, na tradução francesa de A.-M. Desrousseaux. O primeiro volume se trata da 15. ed., de 1930, e o segundo, da 14. ed., de 1921. Especificamente a respeito de Nietzsche, foram identificados os seguintes livros: *The gist of Nietzsche*, de Henry L. Mencken, de 1910; *The philosophy of Friedrick Nietzsche,* de Henry L. Mencken, 3. ed., de 1913; *Selected letters of Friedrich Nietzsche*, tradução inglesa de Anthony M. Ludovici, de 1921; *Nietzsche*, de Henri Lefebvre, tradução espanhola de Angeles H. de Gaos, de 1940; 12 *ensaios de Nietzsche:* a fase de 1869 a 1873, de Wilson Lins, de 1945; e *Nietzsche e o cristianismo,* de 1981.

jovem leitor de Nietzsche, seu interesse pelo ensaio de Pierre Gisel a respeito do perspectivismo nietzscheano. Entre outras anotações no ensaio que, da obra de Nietzsche, acentua a ilusão do racionalismo compreendendo o perspectivismo de Nietzsche como um processo de identificação, Freyre sublinha uma citação de Nietzsche que questiona: "Toda existência não é essencialmente interpretativa?"[4]

O perspectivismo de Nietzsche, tomado, desde sempre, supomos, como um "ponto de vista" particular ou um processo de identificação, mas por parte de seus leitores e comentadores, parece fundamentar o uso e o abuso das ideias de Nietzsche, o perspectivismo servindo como uma forma de colocar na conta de Nietzsche as posições e opiniões de seus leitores e comentadores. Assim que Nietzsche se torna um nome recorrente na interpretação do Brasil e da cultura brasileira, como nota Dias,[5] inclusive em uma perspectiva racialista e culturalista, de que Freyre seria o exemplo mais proeminente. Mas em que a especificidade da obra de Nietzsche, que insiste numa filologia atenta, paciente, demorada, parece, com raras exceções, ignorada.

A respeito da filologia, no mesmo livro encontrado na biblioteca pessoal de Freyre, Nietzsche comemora a consolidação de "métodos corretos" de leitura provenientes do desenvolvimento da exegese e do estabelecimento e preservação dos textos, em uma "exegese estritamente filológica, isto é, de simplesmente querer entender o que diz o autor". Assim, Nietzsche conclui: "A ciência inteira ganhou continuidade e estabilidade apenas quando a arte da boa leitura, isto é, a filologia, atingiu seu apogeu."[6] Mas contrariamente a uma tal filologia apregoada por Nietzsche, figura em sua interpretação, antes, o antiacademicismo de um Henry L. Mencken, por exemplo, que, ao modo dos leitores e comentadores brasileiros, como veremos, pretende deliberadamente americanizar a filosofia de Nietzsche a interpretando, ao arrepio de seus textos, como uma sorte de darwinismo social.

Assim, apesar de Nietzsche recorrentemente condenar o cientificismo positivista e o utilitarismo, que associa aos "espíritos cativos" em contraposição aos "espíritos livres", sua filosofia facilmente se confunde com teorias raciais,

4 Nietzsche apud Gisel, P. Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico. In: *Nietzsche e o Cristianismo.* Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102.

5 Dias, G. *Nietzsche no Brasil (1922-1945)*: modernistas e intérpretes do país. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2023.

6 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 184-185.

associadas a um aristocratismo e elitismo, que se apresentam como justificativa da desigualdade, tanto social quanto racial, por meio da associação com leis de seleção natural. Ao criticar, por exemplo, o "modo científico-positivista", Nietzsche afirma que

> *de todos esses sistemas positivistas desprendem-se os vapores de um certo abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de nova decepção – ou então raiva ostensiva, mau humor, anarquismo indignado e o que mais houver de sintomas ou mascaradas do sentimento de fraqueza.*[7]

E quanto ao positivista Herbert Spencer, expoente do darwinismo social, Nietzsche conclui que uma "interpretação do mundo 'científica'", tal como entende Spencer e "tantos cientistas naturais materialistas", constitui uma "das mais pobres de sentido de todas".[8] Nietzsche aponta, ainda, o aspecto conceitualmente leviano "com que hoje o chamado positivismo se apresenta no mercado", bem como o "aspecto andrajoso desses filosofastros da realidade",[9] a quem se refere como "filósofos-de-fuzarca, que se denominam 'filósofos da realidade' ou 'positivistas'".[10] Sem dificuldade, o leitor de Nietzsche pode associar o "mercado" em que se apresenta o "chamado positivismo" ao discurso "Das moscas do mercado" de Zaratustra, personagem do mais reverenciado livro de Nietzsche no Brasil, que contrapõe ao "barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas" do mercado a solidão. Zaratustra situa na solidão "os inventores de novos valores", bem como a grandeza, que passa "longe do mercado e da fama", de que deliberadamente se afasta.[11]

A interpretação de Nietzsche por Mencken, apresentado aos leitores brasileiros por Freyre, destaca, como nota Dewulf,[12] a miscigenação e um aristocratismo elitista que justifica o escravismo e a exploração de classe, com a

---

7 Nietzsche, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 240.

8 Ibidem, p. 277.

9 Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 16.

10 Ibidem, p. 107.

11 Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra:* um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 51-52.

12 Dewulf, J. New Man in the Tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre's Multiracial Identity Concept. *Luso-Brazilian Review*, v. 51, n. 1, p. 93-111, jun. 2014, p. 103.

preservação de um claro colorido racial. Mencken, conclui Dewulf, interconectou em sua interpretação as noções de miscigenação, escravidão e aristocracia como elementos essenciais ao nascimento do superior "novo homem". Como constata Garcia, ao "vincular Nietzsche ao darwinismo social", Mencken impõe "uma interpretação racista da cultura", de modo que aparece como "pioneiro" na vinculação que fundamenta a "apropriação nazista da obra de Nietzsche na Alemanha hitlerista" e, antes, a "identidade brasileira pensada por Freyre a partir da 'fusão racial'".[13]

Sabidamente, Freyre atribui a Mencken sua mais importante obra, ao comentar, no prefácio à primeira edição de *Casa Grande & senzala*, a respeito de sua tese *Social life in Brazil in the Middle of the 19th century*, apresentada à Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade de Columbia em 1922: "Trabalho que Henry L. Mencken fez-me a honra de ler, aconselhando-me que o expandisse em livro. O livro, que é este, deve esta palavra de estímulo ao mais antiacadêmico dos críticos".[14] Sua tese, no entanto, como nota Pallares-Burke, "estava muito distante de *Casa-grande & senzala* e muito próxima das opiniões então prevalecentes sobre raça e as benesses da eugenia nas questões raciais",[15] o que evidencia, conforme Pallares-Burke, que Freyre, "por algum tempo, aderiu ao racismo científico que descobriu e admirou durante sua permanência nos Estados Unidos".[16] Embora as menções exageradamente elogiosas de Freyre a Mencken datem de 1921 em diante, enquanto Nietzsche aparece em suas notas de leitura desde 1915, Dewulf identifica em Mencken a intermediação entre Nietzsche e Freyre. Dewulf pretende demonstrar como Freyre aplicou ideias de Nietzsche a sua interpretação da sociedade brasileira numa tentativa de concretizar a profecia de um novo ideal, um novo mito ou, em termos nietzscheanos, um "novo homem", na forma da miscigenação:

---

13 Garcia, A. L. M. Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica. *Estudos Nietzsche,* Espírito Santo, v. 7, n. 2, p. 8-28, jul./dez. 2016, p. 12-14. Corrobora tal compreensão Pallares-Burke ao concluir, seguindo Edwin Black, "que ao chegar aos Estados Unidos o 'idealismo social' de Galton degenerou em uma 'cruzada eugênica mundial para abolir toda a inferioridade humana'. A liderança dessa cruzada só voltaria à Europa na década de 30, quando a Alemanha, originalmente inspirada pelo modelo norte-americano, acabaria por levá-la aos horrores do holocausto". Cf. Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 291.

14 Freyre, G. *Casa grande e senzala.* Edição crítica, Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta e Edson Nery da Fonseca, coordenadores. Madri; Barcelona; La Habana; Lisboa; Paris, México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala, São José: ALLCA XX, 2002, p. 25-26.

15 Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 266.

16 Ibidem, p. 270.

> *Por ideias nietzscheanas quero dizer ideias que se devem a Nietzsche direta ou indiretamente e que se refletem nas estratégias retóricas, estilísticas e argumentativas usadas por Freyre. Não é minha intenção discutir se Freyre interpretou corretamente as ideias de Nietzsche. Em vez disso, desejo destacar paralelos com conceitos nietzscheanos e indicar como o uso eclético, mesmo oportunista, da obra de Nietzsche permitiu a Freyre mover a discussão sobre a identidade brasileira em uma nova direção.*[17]

Nesse sentido, ao retomar as menções de Nietzsche e Mencken em suas notas de leitura reunidas em seu "diário de adolescência e primeira mocidade", *Tempo morto e outros tempos*, que Pallares-Burke recomenda ver com reservas,[18] Dewulf constata: "De fato, não apenas a interpretação de Freyre sobre a mestiçagem, como o tom aristocrático em sua profecia de um tipo de homem superior a nascer em uma sociedade patriarcal marcada pela escravidão corresponde à interpretação de Mencken de Nietzsche".[19] A respeito do contato de Freyre com a interpretação de Nietzsche por Mencken, Pallares-Burke informa que Freyre ganhou o livro de Mencken sobre Nietzsche de um amigo, em 1921, logo ao chegar a Nova York,[20] fato que Freyre noticia em artigo publicado em outubro de 1921: "Eu primeiro o conheci através dum livro – presente de amigo querido – no qual as ideias do profundo Nietzsche são remexidas e vasculhadas com rara inteligência e conhecimento raro das

---

17 Dewulf, J, op. cit., p. 94, tradução nossa. No original: "By Nietzschen ideas I mean ideas indebted to Nietzsche directly or indirectly and reflected in the rethorical, stylistic and argumentative strategies used by Freyre. It is not my intention to discuss whether Freyre interpreted Nietzsche's ideas correctly. Rather, I wish to highlight parallels to Nietzschean concepts and to indicate how the eclectic, even opportunistic, use of Nietzsche's work allowed Freyre to move the discussion on Brazilian identity in a new direction".

18 A respeito de *Tempo morto e outros tempos*, Pallares-Burke observa: "como alguns estudiosos suspeitaram há algum tempo, este trabalho se revela menos um diário do que uma autobiografia em forma de diário". A seguir, conclui: "Freyre não deixa dúvidas sobre o fato de seu diário ser, efetivamente, uma autobiografia, quando escreve a seu amigo José Lins do Rego dizendo: 'tenho acrescentado várias coisas ao diário sobre V. Está ficando um livro'." Cf. Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 24-25.

19 Ibidem, p. 104, tradução nossa. No original: "In fact, not only Freyre's interpretation of miscegenation, also the aristocratic undertone in his prophecy of a superior type of man to be born in a patriarcal society marked by slavery corresponds to Mencken's interpretation of Nietzsche".

20 Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 296.

espessas filosofias germânicas", superestima Freyre.[21] No ano seguinte, assim se refere ao autor de *The Philosophy of Friedrich Nietzsche* em seus registros de leitura: "o verdadeiramente extraordinário Henry L. Mencken".[22]

Como vimos, Nietzsche aparece nos registros de Freyre desde 1915, ao lado, no entanto, de nomes como o positivista Comte, o darwinista social Spencer e o utilitarista liberal John Stuart Mill, autores que compunham, então, o seu espectro de leituras. Em entrada datada de 1917, Freyre inclui Nietzsche entre os pensadores em que se considera "iniciado, embora de modo nenhum senhor da filosofia de qualquer deles",[23] de quem reconhece, em 1918, "não poder ler em alemão".[24] Antes, contudo, ainda em 1917, afirma não se satisfazer com Comte e nem com Spencer, anotando que, ao lado de Kant, suas "leituras atuais em filosofia vêm sendo Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, James. Estes me salvam da impressão de que sem matemática não se pesquisa a verdade", esclarece Freyre.[25]

Anos depois, em 1921, comenta suas contraposições de leitura de filosofia, opondo, desta vez, Nietzsche a Kant, presentes entre as mais atraentes "filosofias cujos diferentes sabores venho experimentando". E "contra Comte e Mill", Freyre situa "James e Bergson", alinhando, aparentemente, Nietzsche, James e Bergson contra uma filosofia "impassivelmente ou matematicamente" orientada, incapaz, segundo o jovem leitor pernambucano, de compreender os "problemas do homem e da vida":

> *O mistério está presente nos problemas do homem e da vida com que se defronta o filósofo de um modo que não pode ser compreendido nem kantiana nem comtiana nem spinozamente – impassivelmente ou matematicamente. Isto não significa aceitar-se sem mais aquela uma solução extrafilosófica para os problemas filosóficos. Mas significa decerto admitir-se para a indagação filosófica muito mais que os meios matemáticos do conhecimento dentro dos quais querem encerrá-la como quem encerrasse uma ciência: a*

21 Freyre, G. Da outra América. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 97, n. 277, p. 1-2, 23 out. 1921, p. 1.

22 Freyre, G, 2006, p. 127.

23 Ibidem, p. 41.

24 Ibidem, p. 54.

25 Ibidem, p. 42.

zoologia ou a botânica, por exemplo.[26]

De alguma maneira, as contraposições do jovem leitor ficam registradas em sua edição francesa de *Humano, demasiado humano*, de Nietzsche, de 1921, ano em que Pallares-Burke[27] estima que Freyre o estivesse lendo. Ao final do aforismo 272, em uma de suas anotações marginais, Freyre escreve "Comte" ao lado da frase "É a recapitulação de um trabalho que ocupou a humanidade por talvez trinta mil anos",[28] antecedida pela seguinte passagem, que Freyre destaca com um risco vertical nas margens do texto:

> *Esta lhes parece também pouco digna de crédito, afinal; e a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso".*[29]

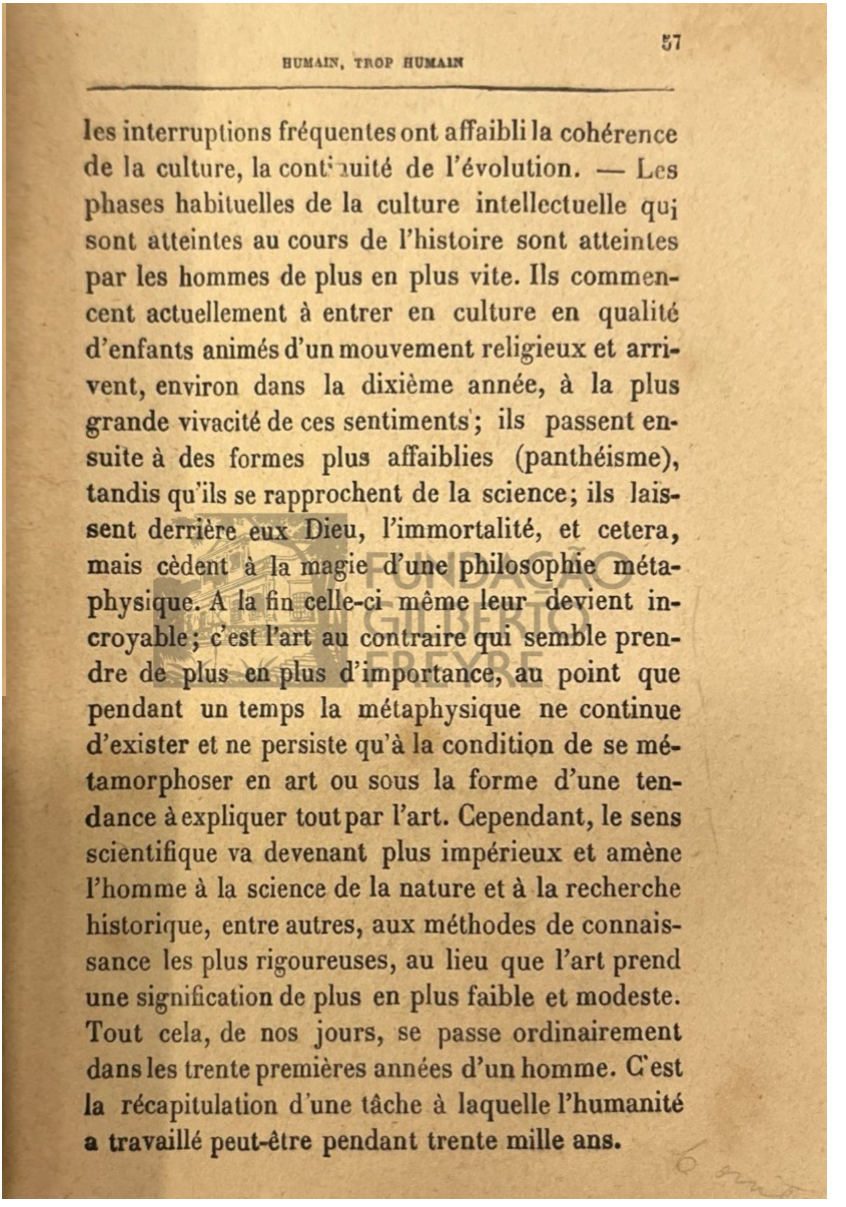
26 Ibidem, p. 87.

27 Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 106.

28 Nietzsche, F, 2000, p. 186. Na tradução de A.-M. Desrousseaux: "C'est la récapitulation d'une tâche à laquelle l'humanité a travaillé peut-être pendant trente mille ans". Cf. Nietzsche, F, 1921, p. 57.

29 Nietzsche, F, 2000, p. 186. Na tradução de A.-M. Desrousseaux: "À la fin celle-ci même leur devient incroyable ; c'est l'art au contraire qui semble prendre de plus en plus d'importance, au point que pendant un temps la métaphysique ne continue d'exister et ne persiste qu'à la condition de se métamorphoser en art ou sous la forme d'une tendance à expliquer tout par l'art. Cependant, le sens scientifique va devenant plus impérieux". Cf. Nietzsche, F, 1921, p. 57.

Figura 1 – Marginália de Gilberto Freyre



57

HUMAIN, TROP HUMAIN

les interruptions fréquentes ont affaibli la cohérence de la culture, la continuité de l'évolution. — Les phases habituelles de la culture intellectuelle qui sont atteintes au cours de l'histoire sont atteintes par les hommes de plus en plus vite. Ils commencent actuellement à entrer en culture en qualité d'enfants animés d'un mouvement religieux et arrivent, environ dans la dixième année, à la plus grande vivacité de ces sentiments; ils passent ensuite à des formes plus affaiblies (panthéisme), tandis qu'ils se rapprochent de la science; ils laissent derrière eux Dieu, l'immortalité, et cetera, mais cèdent à la magie d'une philosophie métaphysique. A la fin celle-ci même leur devient incroyable; c'est l'art au contraire qui semble prendre de plus en plus d'importance, au point que pendant un temps la métaphysique ne continue d'exister et ne persiste qu'à la condition de se métamorphoser en art ou sous la forme d'une tendance à expliquer tout par l'art. Cependant, le sens scientifique va devenant plus impérieux et amène l'homme à la science de la nature et à la recherche historique, entre autres, aux méthodes de connaissance les plus rigoureuses, au lieu que l'art prend une signification de plus en plus faible et modeste. Tout cela, de nos jours, se passe ordinairement dans les trente premières années d'un homme. C'est la récapitulation d'une tâche à laquelle l'humanité a travaillé peut-être pendant trente mille ans.

Fonte: Fundação Gilberto Freyre

A passagem trata da "filosofia metafísica", que, segundo Nietzsche, parece "pouco digna de crédito" aos "indivíduos" que, em seu crescimento cultural individual, "sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica" depois de terem superado a religião. Mas a passagem destacada por Freyre continua: "e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta". O aforismo sugere que "as fases habituais da cultura espiritual" atingidas historicamente são recobradas individualmente e cada vez mais rapidamente, de modo que os "primeiros trinta anos da vida de um homem" recapitulam, como calcula Nietzsche ao final do aforismo, os "talvez trinta mil anos" de trabalho da humanidade.[30] Ao escrever o nome do positivista nas margens do aforismo de Nietzsche, Freyre parece estar correlacionando o aforismo com a famosa teoria de Comte das fases ou estados do espírito humano, possivelmente atento ao fato de que, enquanto para Comte o estado positivo ou científico seria o definitivo, o aforismo de Nietzsche sugere, no final das contas, a superação do homem de trinta anos que recapitula "as fases habituais da cultura espiritual": "A maioria dos jovens cultos de trinta anos retrocede nesse primeiro solstício de sua vida e a partir de então perde o gosto para mudanças espirituais. Por isso a salvação de uma cultura que não para de crescer requer imediatamente uma nova geração".[31]

Com efeito, paradoxal e ironicamente, o positivismo se tornaria religião, de modo que Freyre, diante do "Até aqui e não mais" de Comte, parece aspirar a uma nova geração, como quer Nietzsche, ao anotar a respeito dos "cientificistas": "não se apercebem do fato de que o que eles consideram 'moderno' com tanta ênfase, é um instante que depressa amadurece em antigo e apodrece em arcaico. O que é certo também da chamada 'verdade científica'"[32], escreve Freyre em entrada de 1918, em Nova York. Afinal, Nietzsche recomenda, em outro livro que não sabemos se Freyre leu, não "deixar a noite julgar o dia: pois com frequência o cansaço torna-se juiz da força, do êxito e da boa vontade. Assim também é aconselhável extrema cautela em relação à *idade* e seu julgamento da vida, uma vez que a velhice, como a noite,

30 Nietzsche, F, 2000, p. 186.

31 Ibidem, p. 185.

32 Freyre, G, 2006, p. 55.

ama disfarçar-se de uma nova e atraente moralidade".[33] Ao desenvolver sua comparação em relação aos "grandes e quase grandes homens de espírito", objetivo do aforismo, Nietzsche observa que "foi o que sucedeu enfim a esse grande, íntegro francês, Augusto Comte, ao lado do qual alemães e ingleses não têm quem colocar, tanto ele soube enlaçar e domar as ciências estritas."[34] Assim como Comte, o "grande pensador" que "envelheceu"

> *quer fundar instituições que tenham seu nome, não mais edifícios de ideias; que lhe importam ainda as vitórias e honras etéreas no domínio das provas e refutações! [...] A instituição, por outro lado, é um templo – isso ele sabe bem, e um duradouro templo de pedra mantem vivo o seu deus, com mais segurança do que as oferendas de almas delicadas e raras. [...] ele rodeia-se de objetos de veneração, de comunhão, de enternecimento e amor, ele quer ter, enfim, as mesmas amenidades de todos os religiosos, e celebrar na* comunidade *o que muito aprecia; sim, ele inventará uma religião apenas para ter uma comunidade. [...] O duro fato por trás desses desejos, no entanto, é que ele próprio* parou *em sua doutrina e nela ergueu seu marco fronteiriço, seu "Até aqui e não mais".*[35]

No mesmo ano de 1921, e ainda em Nova York, Freyre se alonga em uma tentativa de compreensão da psicologia de Nietzsche, da "intimidade do seu mundo interior", em suas palavras.[36] Tal "intimidade", inclusive, Freyre a registra na mesma edição francesa de Nietzsche. Nas margens do aforismo em que Nietzsche afirma que "A exigência de ser amado é a maior das pretensões",[37] Freyre destaca com dois riscos verticais de um lado e um risco vertical do outro, sublinhando a palavra "pretensões", e anota: "Ele falava por experiência própria". O retrato que delineia de Nietzsche se fundamenta na sugestão de que o Nietzsche aparente, ou "conhecido", se trata de "uma simulação":

---

33 Nietzsche, F. *Aurora:* reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 265-266.

34 Ibidem, p. 266.

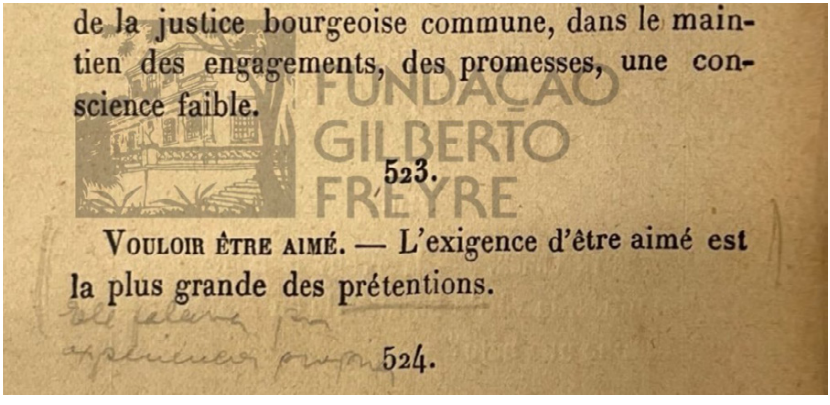
35 Ibidem, p. 267-268.

36 Freyre, G, 2006, p. 110.

37 Nietzsche, F, 2000, p. 272. Na tradução de A.-M. Desrousseaux: "L'exigence d'être aimé est la plus grande des prétentions." Cf. Nietzsche, F, 1921, p. 186.

> *Aqueles vastos bigodes – tudo cabelo postiço, grudado nos beiços com goma-arábica; e o rosto natural quase um rosto de moça. O peito arrogantemente largo – pura armação de pau; e o tórax, de verdade um tórax franzino de menino; um corpo como o de Stevenson doente de tísica em Valima. A dentuça de* he-man *também postiça; e os dentes próprios, uns dentinhos quase de leite. A fala, nada de vozeirão de Zaratustra: fala de moça. Fala de moça ralando-se nas asperezas de sons alemães como em cacos de garrafa; preferindo o luxo latino de vogais já puídas pela Madre Igreja e pela cultura greco-romana. E dentro do peito de menino, nada de pedra ou pedaço de pau em vez de coração. Um coração de verdade; e volutuosamente terno. Parecido com o Coração de Jesus das estampas devotas.*[38]

Figura 2 – Marginália de Gilberto Freyre



Fonte: Fundação Gilberto Freyre

Freyre supõe, assim, descobrir um outro Nietzsche, diferente do "autorretrato expressionista" resultado da negação dos "excessos que o predispunham a uma vida quase feminina de mole e volutuosa ternura". Curiosamente, e a despeito do psicologismo apressado de suas conclusões, Freyre apresenta um Nietzsche que contrasta com o Nietzsche dos leitores e comentadores brasileiros, que não raro o pintam como um louco, cruel, infenso a quaisquer

38 Freyre, G, 2006, p. 111.

fraquezas: um "menino, nada de pedra ou pedaço de pau em vez de coração. Um coração de verdade; e volutuosamente terno. Parecido com o Coração de Jesus das estampas devotas". A sugestão de um Nietzsche dissimulado, Freyre pode ter, inclusive, depreendido do aforismo em que Nietzsche postula a necessidade de uma dissimulação benevolente na relação com as pessoas[39] e, sobretudo, da "sobrevida dos pais" nos combates internos dos filhos,[40] questão presente, inclusive, no aforismo ao lado do qual Freyre escreve o nome de Comte, em que Nietzsche elabora metaforicamente o "crescimento da cultura individual" em termos de "pai" e "filho".[41] Ao comparar a "simulação" de Nietzsche com "a dos pais que em casa fingem rudeza para neutralizar o excesso de ternura das mães para com os filhos", sugerindo que Nietzsche quis ser o "pai rude contra a Madre Igreja", Freyre conclui que "o campo de batalha entre pai e mãe", em Nietzsche, foi "uma guerra civil dentro da própria personalidade entre predisposição feminina e masculina, desafiando uma a outra para uma luta de vida ou morte, sem contemporização nem transigência. E nós, cristãos, e uma parte dele, Nietzsche, os filhos".[42]

Curiosamente, Isaac Goldberg, que, como recorda Pallares-Burke, Freyre conheceu por meio de Oliveira Lima,[43] pinta um retrato de Mencken oposto ao do Nietzsche de Freyre: "Não há nada de feminino neste menino, como quase inevitavelmente há no início da carreira do artista. Suas atividades, desde o início, foram tão masculinas quanto suas reações. Nuances delicadas lhe escapavam; ele viu em termos de cores primárias, mas era uma visão clara e pessoal."[44] O livro de Goldberg, presente na biblioteca de Freyre numa edição de 1925, ano da primeira publicação, apresenta muitos destaques, anotações marginais e dobras, que demonstram o interesse do leitor pernambucano por Mencken, o amigo que conheceu, como vimos, por meio do livro sobre

39 Nietzsche, F, 2000, p. 197.

40 Ibidem, p. 219.

41 Ibidem, p. 185.

42 Freyre, G, 2006, p. 111.

43 Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 80. Pallares-Burke observa, ainda, que "a visita que Freyre fez a Goldberg em Boston iria ser lembrada algumas vezes com grande entusiasmo e admiração".

44 Goldberg, I. *The Man Mencken:* A Biographical and Critical Survey. New York: Simon & Schuster, 1925, p. 132, tradução nossa. No original: "There as nothing feminine about this boy, as there almost inevitably is in the early career of the artist. His pursuits, from the very beginning, were as masculine as his reactions. Delicate nuances eluded him; he saw in terms of the primary colors, but it was a clear, a personal vision."

Nietzsche, e de quem guardava, ainda, uma edição de 1910 de *The gist of Nietzsche*. Em *The man Mencken*, Freyre destaca parte da passagem acima com dois riscos verticais na margem do texto em que Goldberg descreve o menino Mencken com tais tintas por nunca ter experimentado "a crise religiosa", uma vez que não cresceu em um meio religioso, contrariamente a Nietzsche, como deve saber Freyre. A seguir, Freyre destaca com um risco vertical na margem do texto: "Por natureza, o jovem estava em guarda contra suas emoções. Sua poesia, onde se pode razoavelmente esperar que a 'fraqueza' suprimida se mostre, é predominantemente masculina, sem emoção, e mesmo antiemocional".[45] Se falta a masculinidade de Mencken no Nietzsche de Freyre, por outro lado, o "campo de batalha" ou a "guerra" que Freyre identifica em Nietzsche caracteriza o Mencken de Goldberg, que, em passagens destacadas por Freyre, sugere que o conflito interno em Mencken se revela explicitamente, e sua vida paradoxal simboliza a luta incessante, da qual se mostra consciente.[46]

As anotações marginais de Freyre demonstram, confirmando a leitura de Dewulf, seu interesse pela aristocracia em Mencken, quando, por exemplo, destaca com riscos verticais duplos dos dois lados de uma citação de Mencken, segundo a qual "uma aristocracia deve constantemente justificar sua existência".[47] Na passagem, Goldberg justifica "um dos mais cruéis truques" de August Mencken, pai de Henry, contra trabalhadores e sindicatos, evocando arbitrariamente o nome de Nietzsche: "Essa crueldade, – este eco do Nietzsche que odiava acima de tudo os Socialistas", escreve Goldberg,[48] que, adiante, relaciona o anticristianismo da esfera religiosa com o antissocialismo da esfera econômica. Ainda a respeito da aristocracia em Mencken, Freyre destaca com um risco vertical: "Seu aristocrata conquistou, como a última grande conquista, a si mesmo. Essa aristocracia, como podemos esperar, ainda não atingiu a contemplação serena de suas próprias excelências. Ela

45 Ibidem, p. 132, tradução nossa. No original: "By nature, the youth was on guard against his emotions. His poetry, where one might reasonably expect the suppressed 'weakness' to show, is predominantly masculine, unemotional, even anti-emotional".

46 Ibidem, p. 161.

47 Mencken H. L, apud Goldberg, I, op. cit., p. 163, tradução nossa. No original: "an aristocracy must constantly justify its existence".

48 Goldberg, I, op. cit., p. 162, tradução nossa. No original: "This cruelty, – this echo of the Nietzsche who hated most of all the Socialists".

deve descobrir função em oposição".[49] Curiosamente, Freyre parece derivar das concepções de Mencken sobre a aristocracia elocubrações sobre o Brasil, como sugerem suas anotações marginais em que, entre notas sobre a relação entre poemas de W. B. Yeats e Manuel Bandeira, por exemplo, parece escrever "nunca o Brasil me preocupou tanto como agora" e "ver, louvar, gestar o Brasil de longe, introspectivamente e por comparação".

Ao escrever "Idea of criticism", no idioma de Mencken, ao lado de uma citação deste, Freyre parece revelar sua identificação com a ideia de crítica de Mencken e, por extensão, com o altivo antiacademicismo e anticientificismo do "mais antiacadêmico dos críticos", conforme Freyre perifraseia o amigo,[50] como vimos, e como reitera em outros momentos, como veremos:

> *Não pretendo saber qual é a verdade. Só posso apresentá-lo como me parece hoje. Amanhã pode parecer outra coisa. A crítica "definitiva", assim como a crítica "construtiva", é praticada por burros. Nenhum julgamento "definitivo" em matéria de estética jamais durou. O primeiro objetivo da crítica é fazer o leitor se interessar pela obra criticada – fazê-lo pensar sobre ela e, se for boa, apreciá-la.*[51]

No ano seguinte ao da tentativa de compreensão da psicologia ou do retrato de Nietzsche, ou seja, 1922, Freyre declara sua "gula" pela leitura das cartas de Nietzsche, mantendo o interesse pela psicologia de Nietzsche ou, mais precisamente, pela "simulação" que julgava descobrir em Nietzsche no ano anterior. Afinal, as cartas, escreve Freyre, "são como nenhum outro documento pessoal reveladoras do caráter dos que as escreveram: mesmo quando procuram encobrir-se, fantasiar-se, parecer até o contrário do que são. Não é preciso ser Sherlock Holmes para surpreender essas simulações".[52] E do que afirma ter "visto das cartas de Nietzsche", deriva uma observação a respeito do estilo de

---

49 Goldberg, I, op. cit., p. 164, tradução nossa. No original: "His aristocrat has conquered, as the last great conquest, himself. This aristocracy, as we may expect, has not yet attained to the serene contemplation of its own excellencies. It must discover function in opposition".

50 Freyre, G, 2002, p. 26.

51 Mencken H. L, apud Goldberg, I, op. cit., p. 14, tradução nossa. No original: "I do not pretend to know what the truth is. I can only present it as it appears to me today. Tomorrow it may seem something else. 'Definitive' criticism, like 'constructive' criticism, is practised by asses. No 'definitive' judgment in an aesthetic matter has ever lasted. The first aim of criticism is to interest the reader in the work criticized – to make him think about it, and, if it is good, to enjoy it".

52 Freyre, G, 2006, p. 127.

Nietzsche que corrobora uma opinião quase consensual entre leitores e comentadores brasileiros, incapazes de situar Nietzsche entre a poesia e a filosofia:

> *Nietzsche nada tem de retórico convencional. É um* scholar *que não se desprende do artista, isto sim. E a arte do ensaísta, mesmo num Pater insistentemente artístico, estético, voluptuoso da palavra na sua prosa, quando o ensaísta é ensaísta e não orador – como em inglês Macaulay e em português Rui Barbosa – nunca resvala na retórica.*[53]

A leitura das cartas de Nietzsche, Freyre a realiza em livro presenteado pelo mesmo amigo que, como vimos, presenteia Freyre em maio de 1921, em Nova York, com o livro de Mencken sobre Nietzsche, em cuja folha de rosto escreve: "To Gilberto de Mello Freyre from his friend and admirer", seguido pelas iniciais "S.E.N.". Agora, em janeiro de 1922, ano em que Freyre declara sua "gula" pela leitura das cartas de Nietzsche, seu "amigo e admirador" o presenteia com *Selected letters of Friedrich Nietzsche*, tradução do conservador Anthony Ludovici do livro editado pelo igualmente conservador Oscar Levy, ansiando ver um dia publicado um livro com as cartas de Freyre, incluindo, evidentemente, as suas, como revela a inscrição na folha de rosto: "To my good friend and roommate Gilberto Freyre. It's my hope and expectative that the student of the next generation may have a book intitled 'Letters of Freyre', and that my descendents or successor may have a part in collecting the material for it."

Ainda em 1922, mas agora na Alemanha de Nietzsche, Freyre registra seu encantamento por Munique, mais precisamente pela sinceridade e sensualidade com que se vive, apesar dos "dias maus que a Alemanha atravessa". Curiosamente, Freyre identifica em Munique a mesma qualidade que identifica em Mencken, ou seja, a liberdade de "convenções acadêmicas", que, no caso da filosofia, associa a Nietzsche. Afinal, para Freyre, a Alemanha "dos Srs. professores doutores é também um país de grandes arrojos experimentais e antidoutorais, antiprofessorais, nas artes, nas ciências, na própria filosofia. Nietzsche deixou descendência".[54]

De volta ao Brasil, retoma, em entrada de 1928, no Recife, a mesma faceta de Nietzsche quando, ao comentar o convite para assumir a cátedra de Sociologia na Escola Normal, anota sua intenção de fundar a referida cátedra "com orientação científica, base antropológica e acompanhada de pesquisa de campo", e pondera:

---

53 Idem.

54 Ibidem, p. 140.

> *Mas tendo cuidado com o cientificismo, a que venho me referindo em vários artigos como um mal a ser evitado em nossa cultura. Portanto: conservando pontes entre a Sociologia ou a Antropologia Social científica e a humanística, filosófica e até literária. Pois precisamos não confundir a literatura dos humanistas com a literatice dos chamados "beletristas".*
>
> *A verdade é que a grande visão do Homem é a dos pensadores: a dos pensadores-poetas como Browning e como Nietzsche; a dos pensadores filósofos como Santo Agostinho, Spinoza, Hegel, Marx; a dos pensadores-ensaístas como Pascal, Montaigne, Pater, James, alguns ingleses mais novos, como, ainda agora, Havelock Ellis; ou como Santayana e Bergson; e espanhóis como Ganivet. Também a dos pensadores-místicos, como San Juan La Cruz e Santa Teresa. Como Gracián. E ingleses como Milton, Bunyan, Newman. Junto deles os antropólogos e sociólogos apenas científicos são apenas sacristães que ajudam a celebração das missas. Entendem somente de meia-missa.*[55]

Ora, o "mal a ser evitado em nossa cultura", contra o qual opõe pensadores que, como Nietzsche, ultrapassam o cientificismo que constitui apenas "meia-missa", Freyre pode ter depreendido do livro de Nietzsche atenta e interessadamente lido:

> *se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando sua suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrece a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade. Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde.*[56]

Ao diagnosticar, recorrendo ironicamente ou, ao menos, metaforicamente, a termos correntes do cientificismo, um descompasso entre a "fonte de energia" e o "regulador", Nietzsche receita que "mediante o conhecimento científico

---

55 Ibidem, p. 301-302. Antes, em 1926, Freyre alude a um Nietzsche simulado, como o que analisava cinco anos antes, ao adjetivar uma pessoa identificada como "G.A.", que tudo indica se tratar de Gilberto Amado, e que parece a Freyre como um "Nietzschiano. Bastando-se a si mesmo. Não me parece ser o que finge ser". Cf. Ibidem, p. 264.

56 Nietzsche, F, 2000, p. 173.

deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento", prevendo e precavendo o risco de que "o interesse pela verdade vai acabar, à medida que garanta menos prazer", podendo "a ilusão, o erro, a fantasia" conquistar "o território que antes ocupavam: a ruína das ciências, a recaída na barbárie, é a consequência seguinte", adverte Nietzsche.[57]

O mesmo problema Nietzsche desenvolve, agora de uma perspectiva individual, ao tratar do "microcosmo e macrocosmo da cultura" no aforismo 276, vislumbrando o homem como uma morada em que os "dois poderes", ou seja, as artes e a ciência, "ainda que em extremos opostos, possam nele habitar".[58] Ou no aforismo 268, em que Nietzsche acha "concentrada a luta que normalmente se desenrola entre duas gerações, entre pai e filho", em uma vida humana que passa por diferentes "culturas" ou "fases", promovendo uma luta "particularmente dura no indivíduo".[59] Não estaria aqui uma outra sugestão para o retrato de Nietzsche de Freyre, caracterizado, como vimos, como um "campo de batalha entre pai e mãe", uma "guerra civil" entre "predisposição feminina e masculina"? Mas, contrariamente a Nietzsche, Freyre compreende a batalha entre opostos em Nietzsche como "uma luta de vida ou morte, sem contemporização", como se no seu retrato de Nietzsche a figura de Mencken se impusesse equivocamente e, ao mesmo tempo, reveladoramente, sobre a figura de Nietzsche.

Para Nietzsche, um "sinal decisivo da grande cultura", seja em seu microcosmo, seja em seu macrocosmo, reside justamente na capacidade de harmonizar a ciência e "a poesia, a religião e a metafísica",[60] que constituem o tema do aforismo 272, em que, como vimos, Freyre anota o nome de Comte, e que nos leva a outra anotação marginal de Freyre. No aforismo 521, Nietzsche reelabora na imagem de um rio alimentado por seus afluentes a ideia de que a "força ou fraqueza da produtividade espiritual não se acha ligada tanto ao talento herdado quanto à medida de *vigor* que veio junto com ele", o "*recobrar* a cultura do pai" pelo filho, elaborada no aforismo 272 e presente nos aforismos mencionados antes:

57 Idem.

58 Ibidem, p. 188.

59 Ibidem, p. 184.

60 Ibidem, p. 189.

> Grandeza significa: dar direção. – *Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons.*[61]

Ao final do aforismo, que Freyre destaca com um risco vertical, o jovem leitor anota: "E dar uma direção pessoal aos afluentes da cultura não será um dom natural que nem todos têm?". Pallares-Burke compreende que a nota de Freyre "evidencia que não se convenceu totalmente com a diminuição da importância dos talentos individuais", sugerindo a suspeita de Freyre de "ser figura incomum por seus dotes pessoais, sua cultura e sua enriquecedora experiência no estrangeiro".[62] Com efeito, Freyre parece requerer a pessoalidade e individualidade do talento, mas sobretudo o reivindica como um "dom natural". Ora, o aforismo destacado e questionado por Freyre dialoga, evidentemente, com o aforismo 263, intitulado "*Dons*", em que Nietzsche contrapõe o "*talento nato*", cuja possibilidade "cada um tem da natureza" em uma "humanidade altamente desenvolvida como a de hoje", ao "grau de tenacidade, perseverança, energia" em poucos "inato ou inculcado", necessário "para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se *torne* aquilo que *é*, ou seja, o descarregue em obras e ações".[63] Contrariamente ao que aventa seu leitor, Nietzsche desnaturaliza a ideia de talento ou de dom "de fato", subordinando-o, antes, ao "*vigor*" da "produtividade espiritual" sustentado no aforismo 272, que Nietzsche intitula "*Os anéis de crescimento da cultura individual*", o qual converge, como os demais aforismos mencionados antes, no aforismo final da seção do livro dedicada aos sinais de cultura superior e inferior:

---

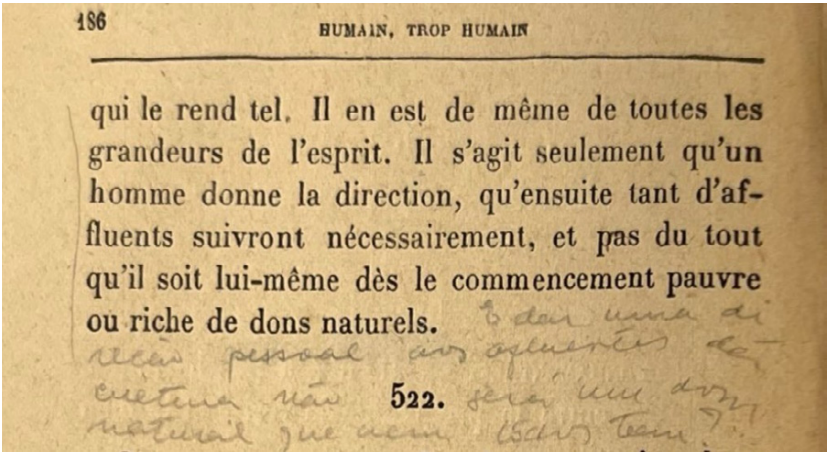
61 Ibidem, p. 272. Na tradução de A.-M. Desrousseaux: "Grandeur signifie direction. — Aucun cours d'eau n'est par lui-même grand et riche ; c'est de recevoir et d'emmener tant d'affluents secondaires qui le rend tel. Il en est de même de toutes les grandeurs de l'esprit. Il s'agit seulement qu'un homme donne la direction, qu'ensuite tant d'affluents suivront nécessairement, et pas du tout qu'il soit lui-même dès le commencement pauvre ou riche de dons naturels." Cf. Nietzsche, F, 1921, p. 182.

62 Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 169.

63 Nietzsche, F, 2000, p. 181.

> *Faça o caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, de maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode ou não deve retornar. E ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral.*[64]

Figura 3 – Marginália de Gilberto Freyre



Fonte: Fundação Gilberto Freyre

Afirmamos antes que Mencken foi apresentado aos leitores brasileiros por Freyre. Com efeito, a mais antiga menção a Mencken na imprensa brasileira data, tudo indica, de 1921, de autoria de Freyre, que o apresenta como "o mais lúcido dos críticos americanos e homem sem papas na língua".[65] Dois

64 Ibidem, p. 195-196.

65 Freyre, G, 1921, p. 1.

anos depois, no mesmo jornal, Freyre dedica um artigo ao amigo, a quem se refere como "O Stradivarius yankee", informando aos seus leitores que "o Sr. Mencken é um desses homens incapazes de ser impessoais. Incapazes de fazerem desaparecer todo o seu 'eu' num abstrato 'Nós'". Ao descrever Mencken, Freyre reitera seu conhecido antiacademicismo:

> *ele se distingue com igual relevo dos becas que pontificam nas universidades como dos oradores socialistas em mangas de camisa e dos boêmios um tanto ridículos de Greenwich Village. Distingue-se deles por uma fácil superioridade de pensar, de gosto e até de instintos. E por uma coragem rara de ser só. Só e desses sós militantes. Em luta contra as ideias mais caras à maioria que o rodeia: Soberania do povo, igualdade dos sexos, obsessão do conforto físico e das excelências mecânicas, do delírio do "sport", superioridade moral dos americanos, vantagens do voto, moral protestante.*[66]

Evidentemente, o antiacademicismo de Mencken vem acompanhado de seu antissocialismo e sua luta contra ideias como a "soberania do povo" ou a "igualdade dos sexos", assumidos com ares de superioridade corroborados pelo articulista pernambucano. Não admira, assim, que, ao enaltecer o estilo de Mencken empregado na "desvalorização dos mais caros valores de que tem vivido a democracia americana desde a Guerra Civil", que aboliu a escravidão nos Estados Unidos, critique os professores:

> *Ao serviço de sua intuição crítica e de suas ideias naturalmente inquietantes, pois importam na desvalorização dos mais caros valores de que tem vivido a democracia americana desde a Guerra Civil, o sr. Mencken põe os recursos dum inglês vivo, forte, pessoal, muito diverso desse inglês, mole, de professores, em que as palavras tomam o ar melancólico de cadáveres embalsamados.*[67]

E, por fim, Freyre compara Mencken a Nietzsche: "A desconformidade de suas ideias com as dominantes, acentua-a o sr. Mencken. Como que as sublinha à tinta encarnada, à maneira desse espantoso Nietzsche, que aliás tanto excitou os vinte e tantos anos do sr. Mencken", a respeito de quem informa

66 Freyre, G. Mencken. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 99, n. 247, p. 3, 25 out. 1923, p. 3.

67 Idem.

ser "autor dum belo e forte estudo dobre Nietzsche".[68] Em entrevista publicada no mesmo jornal, em 1980, Freyre menciona novamente o amigo, reiterando, mais uma vez, seu antiacademicismo:

> *E quanto a isso me chamou a atenção um grande crítico norte-americano de quem fui amigo, Henry Mencken. Ele disse: 'Deixe esta história de universidade e vá para a Europa e tenha os seus contatos culturais livres. Você já não será um autodidata, porque já tem uma formação universitária, mas não continue, não faça de sua tese de Mestre uma de PhD. Esse negócio de Phdeísmo – já ele dizia àquela época – é uma deformação da cultura americana como o foi por algum tempo da cultura alemã. Cria especialistas num mundo necessitado de generalistas'. Isto me deu boa impressão.*[69]

Talvez o "cuidado com o cientificismo" de que trata Freyre esteja embasado menos em Nietzsche, como sugerimos antes, do que em Mencken. Ou, ao menos, em um Nietzsche lido da perspectiva de Mencken. E como constata Dewulf,

> *A interpretação de Mencken sobre Nietzsche é hoje considerada ultrapassada e enganosa. Como Vincent Fitzpatrick indicou, a tentativa de Mencken de popularizar Nietzsche padeceu de excessiva simplificação. Além disso, Mencken situou as ideias do filósofo alemão tão limitadamente no contexto da lei de seleção natural que ele, como W.H.A. Williams formulou em 1977, "darwinizou Nietzsche".*[70]

Contudo, apesar de sua excessiva simplificação, a apropriação e americanização de Nietzsche por Mencken, que resulta em sua associação pioneira, como sugere Garcia, com o darwinismo social, parece ter feito escola no Brasil. Embora o livro de Mencken sobre Nietzsche não tenha sido traduzido e publicado no Brasil, são recorrentes as perspectivas racialistas de Nietzsche por

---

68 Idem.

69 Freyre, G. Gilberto Freyre: "minha frustração é não ter sido governador de Pernambuco". Entrevista a Lêda Rivas. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 155, n. 72, seção C, p. 1, 15 mar. 1980, p. 1.

70 Dewulf, J, op. cit., p. 102, tradução nossa. No original: "Mencken's interpretation of Nietzsche is today considered outdated and misleading. As Vincent Fitzpatrick (2004) has indicated, Mencken's attempt to popularize Nietzsche suffered from oversimplification (27). Moreover, Mencken placed the ideas of the German philosopher so narrowly in the context of the law of natural selection that he, as W.H.A. Williams formulated it in 1977, 'Darwinized Nietzsche' (29)".

aqui, como Freyre mesmo evidencia ao apresentar o depoimento "positivista", como o define, de Alfredo Severo dos Santos Pereira. Para o depoente de Freyre, "a crescente miscigenação no Brasil" significa

> *progresso étnico ou biossocial, pois, o tipo ideal de raça seria precisamente aquele que resultasse da miscigenação dos três tipos raciais fundamentais. Daí, "o tipo miscigenado, como o nosso, em vez de 'sub-raça', como apregoam os seguidores de Gobineau, Nietzsche e outros" ser "em verdade 'super-raça'".*[71]

O depoente, um ortodoxo seguidor da doutrina de Comte, que Freyre critica, como vimos, por seu cientificismo, compreende Nietzsche como um equivalente de Gobineau, um dos pioneiros das teorias racistas sobre a miscigenação e degeneração. E, a partir de uma perspectiva evolucionista, desenvolvida pelo positivismo de Spencer, o depoente, que confessa, como informa Freyre, seu preconceito racial, parece reproduzir a ideologia do branqueamento por meio da miscigenação. Contrariamente ao depoente positivista de Freyre, que se opõe a Nietzsche, Azevedo Amaral, conhecido por sua postura antissemita, racista e eugenista, se apoia em Nietzsche ao abordar o "problema da cooperação intelectual na obra política da renovação da República", mantendo, entretanto, a mesma imagem de Nietzsche:

> *Nietzsche, com a sua super-humana clarividência, distinguiu em categorias luminosamente divididas as produções intelectuais da miséria e as criações do intelecto através do qual se expande a vitalidade vencedora dos organismos sadios e felizes. Antes do Zarathustra alpino ter vislumbrado genialmente essas verdades, Buckle, mais terra a terra na sólida filosofia do seu racionalismo empirista, já havia pressentido que as formas de cultura só podem aparecer quando o acúmulo da riqueza permite a existência de uma classe de indivíduos emancipados da premência absorvente da procura perene dos meios de subsistência.*
>
> *O conceito nietzscheano parece ter particular aplicação ao caso da elaboração da inteligência brasileira na obra de reconstrução política da nação.*[72]

---

71 Freyre, G. *Ordem e progresso.* São Paulo: Global, 2013, p. 239.

72 Amaral, A. Os intelectuais e a constituinte. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 106, n. 191, p. 1, 23 ago. 1931, p. 1.

O recurso a Nietzsche por Azevedo Amaral evidencia a limitação de suas ideias no contexto da lei de seleção natural, ao modo da simplificação ou darwinização promovida por Mencken. E, ao associar a divisão entre organismos com a acumulação da riqueza, reduzindo Nietzsche a um arauto do capitalismo, Amaral estende a divisão ao plano da produção cultural e intelectual, que, por extensão, delimita, ainda ao modo de Mencken, a uma elite aristocrata que, finalmente, justificaria, como observa Dewulf a respeito de Mencken, a exploração de classe. Esta a "particular aplicação" do "conceito nietzscheano" na obra de reconstrução da nação, segundo Amaral. Tal aplicação depende, evidentemente, de generalizações como a defendida por Mencken contra a especialização, corroboradas, como vimos, por Freyre, que as atribui a Nietzsche mesmo ao fazer descender dele os arrojos "antidoutorais, antiprofessorais" da Alemanha. Não admira que a "filosofia de Nietzsche" estruture "pontos centrais de sua tentativa de interpretação do Brasil", como observa Dias a respeito de Freyre,[73] constatando que a compreensão e aplicação de Nietzsche por Freyre não leva em conta a obra de Nietzsche em seu conjunto, ao mesmo tempo que a falta de precisão conceitual de Nietzsche favorece seu deslocamento para a sociologia de Freyre, cujas "interpretações dos problemas fundamentais das relações raciais no Brasil", conclui Dias, são sustentadas nos "antagonismos" que sua sociologia procurou harmonizar.[74]

Nesse sentido, como assevera Dewulf, "uma leitura 'Nietzscheana' da obra permite uma compreensão mais profunda da originalidade de Freyre na interpretação da miscigenação, bem como da natureza elitista do seu conceito de identidade",[75] em que, cremos, os "antagonismos" depreendidos de Nietzsche, a saber, o apolíneo e o dionisíaco, frequentemente compreendidos em termos raciais na interpretação da cultura brasileira na obra de Freyre, dependem mais da perspectiva de Mencken a respeito de Nietzsche do que Freyre gostaria de transparecer.[76] Mais do que, cremos, "Havelock Ellis, um

73 Dias, G, op. cit., p. 90.

74 Ibidem, p. 111.

75 Dewulf, J, op. cit., p. 106, tradução nossa. No original: "a 'Nietzschean' reading of the work enables a deeper understanding of Freyre's originality in interpreting miscegenation as well as of the problematic elitist nature of his identity concept".

76 Ao analisar detidamente o emprego das noções de apolíneo e dionisíaco por Freyre, Geraldo Dias constata que Freyre ora remete os termos nietzscheanos a Ruth Benedict, ora a Oswald Spengler. Cf. Dias, G, op. cit., p. 104-111. Freyre, por sua vez, em *Novo mundo nos trópicos*, atribui as noções a "um antropologista norte-americano" que não nomeia: "Mas as danças de carnaval apenas superficialmente é que parecem iguais em todo o Brasil. Em algumas regiões ou áreas, elas

dos primeiros ingleses a se interessar por Nietzsche e divulgar seu pensamento para o público de língua inglesa", que, conforme Pallares-Burke, "teria provavelmente funcionado como um incentivador da postura nietzschiana que Freyre precocemente admirava",[77] foi Mencken quem contribuiu decisivamente para a construção da imagem de Nietzsche aos olhos do jovem Freyre, que, por outro lado e certamente incentivado pela postura nietzscheana, logrou entrever um outro "ponto de vista", em detrimento da "famosa luta pela sobrevivência", para interpretar o "homem" e a "raça" no Brasil, como sugere a passagem de Nietzsche destacada por Freyre, superando o "abatimento pessimista" dos "sistemas positivistas" do cientificismo que aqui predominava. Cumpre observar que não constitui uma particularidade das interpretações do Brasil ou da cultura brasileira, quanto mais de Freyre, um abuso do perspectivismo que justifique um ponto de vista individual e individualista, tanto quanto racista e classista de Nietzsche, como o comprova a aplicação do "conceito nietzscheano" na reconstrução não da nação brasileira, como queria o antissemita, racista e eugenista Azevedo Amaral, mas alemã: "Se Nietzsche tivesse vivido tanto quanto Goethe ou Kant, teria visto se formar este movimento que tão ruidosamente o invoca: o hitlerismo", resume Lefebvre em livro sobre Nietzsche presente na biblioteca de Freyre.[78]

O problema da apropriação nazista de Nietzsche, inclusive, seria pautado, no Brasil, justamente por um amigo de Freyre. Em artigo de 1942, publicando no mesmo jornal em que Freyre escrevia regularmente, José Lins do Rego pergunta: "Nietzsche é ou não é o mestre de Hitler?" A pergunta pressupõe, evidentemente, um debate em curso no Brasil e no mundo, para o qual o

---

são 'dionisíacas', para usar a velha palavra revivida por um antropologista norte-americano para designar bem conhecido tipo de conduta humana; em outras regiões ou áreas são 'apolíneas'; ou, ainda, de um tipo intermediário." Cf. Freyre, Gilberto Freyre. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1971, p. 97. Para o entendimento das noções de apolíneo e dionisíaco de H. L. Mencken, ver *The philosophy of Friedrick Nietzsche*, especialmente o capítulo "Dionysus vs. Apollo".

77 Pallares-Burke, M. L. G, op. cit., p. 109. Assim como H. L. Mencken, Havelock Ellis apresenta uma biografia de Nietzsche que pode ter contribuído para o retrato de Nietzsche de Freyre, embora seu livro dedicado a Nietzsche, *Affirmations:* essays on Nietzsche, Casanova, Zola, não se encontre na biblioteca pessoal de Freyre. De Havelock Ellis, encontram-se os seguintes livros na biblioteca de Freyre: *Impressions & comments:* second serie 1914-1920, edição de 1926; *The dance of life,* edição de 1923; *The soul of Spain*, edição de 1927; e *My life*: autobiography of Havelck Ellis, edição de 1939.

78 Lefebvre, H. *Nietzsche*. Trad. esp. Angeles H. de Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 139, tradução nossa. No original: "Si Nietzsche hubiera vivido tan largamente como Goethe o Kant, habría visto formarse este movimiento que tan ruidosamente le invoca: el hitlerismo".

mesmo jornal serviu de suporte.[79] Embora não negue uma resposta positiva para a pergunta, reconhecendo, inclusive, haver "uma enorme bibliografia para provar a participação de Nietzsche na ideologia nazista", o autor acentua as contradições de Nietzsche. Com isso, afirma que, ao prevalecer um "Nietzsche brutal" no "Nietzsche de Hitler", um outro foi obliterado:

> *Ao olhar para Nietzsche, para os olhos vagos, para a testa larga, os bigodes espessos, a boca triste, Hitler não só fixava o gênio que ele amava; ele fixava também a imagem da loucura que era a sua própria. O seu filósofo queria reformar o homem e ele quer somente dominar o mundo.*[80]

O busto de Nietzsche, sob o "olhar enternecido" de Hitler capturado por uma famosa fotografia, comentada pelo autor do artigo, reflete, conclui o autor, aquele que o olha. Assim o "autorretrato expressionista" de Nietzsche pintado por Freyre, como vimos, com seus "vastos bigodes" e o "peito arrogantemente largo" em que o leitor pernambucano vislumbra "uma simulação", e de cuja guerra civil entre predisposição feminina e masculina dentro de sua personalidade Freyre reconheceu ser filho. Ao mesmo tempo, ao sublinhar que Nietzsche "queria reformar o homem", o escritor regionalista permite entrever a incompatibilidade entre as ideias de Nietzsche e as interpretações do Brasil e, especialmente, do brasileiro, interessadas em fixar uma identidade e uma cultura, com as quais Freyre se alinha, a despeito de sua singularidade e originalidade. O busto, o autorretrato... o texto de Nietzsche. O leitor, despido da filologia paciente requerida por Nietzsche, parece projetar nas entrelinhas do texto de Nietzsche a si mesmo, suas convicções e seus desejos.

---

79 Atesta não apenas o debate em torno da relação da filosofia de Nietzsche com o Nazismo, mas o estado da leitura de Nietzsche no Brasil e no mundo. Crane Brinton, por exemplo, comentado elogiosamente pelo autor do artigo, introduz o seu livro dedicado a Nietzsche, publicado em 1941, pela Harvard University Press, traduzido e publicado no Brasil em 1942, pela Companhia Editora Nacional, com a seguinte explicação: "Quero deixar bem claro que este estudo de Nietzsche não tenta analisar seu trabalho do ponto de vista de um filósofo profissional, nem estimar seu lugar na longa linhagem de tais filósofos. Essa é uma tarefa para a qual não estou preparado. Este estudo é antes uma tentativa de situar a obra de Nietzsche nas correntes mais comuns da 'opinião' em nosso tempo." Cf. Brinton, C. *Nietzsche*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1948, p. IX, tradução nossa. No original: "I wish to make quite clear that this study of Nietzsche does not attempt to analyze his work from the point of view of a professional philosopher, nor to estimate his place in the long line of such philosophers. That is a task for which I am not prepared. This study is rather an attempt to place Nietzsche's work in the more general currents of 'opinion' in our time."

80 Rego, J. L. do. O Nietzsche de Hitler. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 117, n. 173, p. 3, 26 jul. 1942, p. 3.

Referências

AMARAL, A. Os intelectuais e a constituinte. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 106, n. 191, p. 1, 23 ago. 1931.

BRINTON, C. *Nietzsche*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

DEWULF, J. New Man in the Tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre's Multiracial Identity Concept. *Luso-Brazilian Review,* v. 51, n. 1, p. 93-111, jun. 2014.

DIAS, G. *Nietzsche no Brasil (1922-1945)*: modernistas e intérpretes do país. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2023.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Edição crítica, Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta e Edson Nery da Fonseca, coordenadores. Madri; Barcelona; La Habana; Lisboa; Paris, México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala, São José: ALLCA XX, 2002.

FREYRE, G. Da outra América. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 97, n. 277, p. 1-2, 23 out. 1921.

FREYRE, G. Gilberto Freyre: "minha frustração é não ter sido governador de Pernambuco". Entrevista a Lêda Rivas. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 155, n. 72, seção C, p. 1, 15 mar. 1980.

FREYRE, G. Mencken. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 99, n. 247, p. 3, 25 out. 1923.

FREYRE, G. *Novo mundo nos trópicos*. Trad. Olívio Montenegro e Luiz de Miranda Corrêa, revista pelo autor. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1971.

FREYRE, G. *Ordem e progresso.* São Paulo: Global, 2013.

FREYRE, G. *Tempo morto e outros tempos*: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade (1915-1930). 2. ed. São Paulo: Global; Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2006.

GARCIA, A. L. M. Gilberto Freyre encontra Nietzsche: diálogo crítico e relevância histórica. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 2, p. 8-28, jul./dez. 2016.

GISEL, P. Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico. In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102-112.

GOLDBERG, I. *The Man Mencken:* A Biographical and Critical Survey. New York: Simon & Schuster, 1925.

LEFEBVRE, H. *Nietzsche*. Trad. esp. Angeles H. de Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal:* prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *Aurora:* reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *Humain, trop humain:* première partie. Trad. A.-M. Desrousseaux. Paris: Mercure de France, 1921. vol. 2.

PALLARES-BURKE, M. L. G. *Gilberto Freyre:* um vitoriano dos trópicos. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

REGO, J. L. do. O Nietzsche de Hitler. *Diário de Pernambuco*, Recife, ano 117, n. 173, p. 3, 26 jul. 1942.

Ronaldo Pelli*
DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1010

Do perspectivismo ao relacionismo: uma aproximação entre Nietzsche e Latour

From perspectivism to relationism: a rapprochement between Nietzsche and Latour

Resumo

Um dos principais adversários do filósofo Friedrich Nietzsche foi a noção de verdade estabelecida por Platão, depois adaptada pelo cristianismo. Para o alemão, tal verdade funcionaria sob uma metafísica reativa e dicotômica. Na prática, agiria contra a vida, que seria muito mais complexa. Como forma de dar espaço para uma nova epistemologia, Nietzsche propõe o perspectivismo, que demonstraria como só podemos interpretar a realidade de forma situada, a partir do ponto de onde a percebemos, sem nunca a totalizarmos. Sua intenção era fugir também do relativismo. Embora não mencione diretamente Nietzsche, Latour enfrentou problemas parecidos e sugeriu respostas similares. Seu relacionismo propõe que as perspectivas que participam dos coletivos precisam ser levadas em conta; quanto mais perspectivas, mais "realidade". Assim, Latour levaria certas ideias de Nietzsche adiante, como alguém que fugiu de um realismo simplista sem cair no relativismo sem valores.

Palavras-chave: Nietzsche; Latour; Perspectivismo; Relacionismo; Verdade

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). ronaldopelli@gmail.com

Recebido em: 26/02/2025 Aceito em: 27/06/2024

Abstract

One of philosopher Friedrich Nietzsche's main adversaries was the notion of truth established by Plato and then adapted by Christianity. For Nietzsche, such truth operated under a reactive and dichotomous metaphysics. In practice, it would act against life, which would be much more complex. As a way of making room for a new epistemology, Nietzsche proposed perspectivism, which would demonstrate how we can only interpret reality in a situated way, from the point from which we perceive it, without ever totalising it. His intention was also to get away from relativism. Although he doesn't mention Nietzsche directly, Latour faced comparable problems and suggested similar answers. His relationism proposes that the perspectives that participate in collectives need to be taken into account; the more perspectives, the more 'reality'. Thus, Latour would take certain ideas of Nietzsche further, as someone who escaped simplistic realism without falling into value-free relativism.

Keywords: Nietzsche; Latour; Perspectivism; Relationism; Truth

> *Se eu morrer, morre comigo / um certo modo de ver*
> Carlos Drummond de Andrade, "Desfile", in: *A rosa do povo*

1. Introdução

A noção de verdade sempre foi um dos principais alvos do filósofo alemão Friedrich Nietzsche – ao menos uma verdade que se mostrasse de forma eterna e atemporal, uma verdade fixa e inquebrantável. Essa foi, sem dúvida, uma das principais disputas do filósofo do século XIX que se dizia uma dinamite: ele queria acabar com a maneira como a Europa do seu tempo se organizava espiritualmente desde ao menos Platão e o cristianismo. Tanto o platonismo como o pensamento cristão sugeriram uma espécie de ordenamento do mundo, abdicando de toda a sua complexidade e o recortando em pequenas fatias que nomearam de verdade. O embate de Nietzsche contra essa versão

enfraquecida da verdade é o ponto principal do segmento 2.1 deste artigo, de título "Verdades", e que, como o nome indica, começa a apontar para a plural proposta nietzschiana de se pensar o mundo.

Em seguida, no segmento 2.2, "Perspectivas", será mostrado como Nietzsche propôs substituir a noção platônica-cristã de verdade por outra, uma que tentasse abarcar o emaranhado do real de forma mais justa. Para ele, podemos e acabamos mesmo por fazer recortes da realidade, mas devemos sempre estar atentos a esse nosso recorte, sem cair no erro de estabelecer que ele é o único possível. Toda mirada carrega sua própria trajetória e não pode ser vista como um absoluto, assim como nenhuma verdade pode ser totalizada ou entendida como completa. Há sempre a possibilidade de se acrescentar um novo ponto de vista, que adiciona mais "objetividade" para o real, como Nietzsche fala.

No segmento 2.3, "Anti-relativismo", exibiremos como Nietzsche, apesar de lutar contra uma verdade absoluta, não cai no tanto-faz do relativismo. A acusação de relativista remete à leitura de que, por ter sido tão iconoclasta, Nietzsche seria um partidário do niilismo mais profundo, em que nada faria sentido ou teria uma direção, e todos os elementos seriam "iguais". Entretanto, embora tenha se posicionado frontalmente contra a tradição do pensamento Ocidental, o pensador alemão queria criar uma forma nova de valorar o mundo, uma forma totalmente outra, sem qualquer tipo de parentesco com a anterior. Se antes haveria uma dicotomia reativa, em que um elemento necessariamente negaria o outro, Nietzsche pensa num monismo, com todos os valores participando de um mesmo *continuum,* sem um atemporal privilégio de algum termo sobre outro.

Por fim, no último e maior segmento, 2.4, "Relacionismo", apresentamos como o filósofo francês contemporâneo Bruno Latour também foi acusado de relativista por tentar, como Nietzsche, impedir que pensássemos a noção de verdade sem considerar todos os elementos que envolvem tal asserção. Assim, Latour, mesmo que não tenha se considerado um seguidor de Nietzsche, levaria certas ideias do pensador alemão adiante e as atualizaria para enfrentar algumas questões contemporâneas, além de injetar nesse acréscimo sua própria mirada e deixar transparecer sua trajetória. Ambos, Latour e Nietzsche, seriam protagonistas, assim, de um certo tipo de pensamento que foge a um realismo simplista sem cair no relativismo sem valores.

Em certos textos, Latour evidencia a Ciência como essa perspectiva que, substituindo outras anteriores, se acha no direito de estabelecer o que é verdade ou não, o que existe ou não existe. De forma parecida com Nietzsche, Latour argumenta que haveria duas principais formas de se entender o

mundo na atualidade e em ambas correríamos o risco de não estarmos à altura da complexidade da realidade. Em um desses formatos, há ainda um retorno à noção de verdade, como farol e destino, que estabeleceria o que "é" cada um dos elementos. A coincidência fica para o fato de que quem pronuncia tal verdade, quem "descobre" o que são o certo e os errados se acha no direito de comandar os demais coletivos que compõem o mundo. Dessa forma, Latour complementa e ultrapassa o pensamento nietzschiano ao enxergar um caráter explicitamente político, de dominação, que estaria debaixo dessa separação entre verdadeiro e falso. Para fugir dessa dicotomia, ele sugere, assim como Nietzsche, uma terceira via: o relacionismo. Seria, em linhas gerais, uma forma radical de relativismo, em que todos os elementos que compõem um ente são sempre avaliados e interpretados a cada instante. Dessa forma, propomos que o relacionismo é um modo de leitura do mundo que, mesmo não sendo explicitado por Latour, seguiria de perto o perspectivismo nietzschiano. Sem seguir os mesmos caminhos, Latour enfrenta os mesmo problemas e, dessa maneira, adiciona mais uma camada de interpretação ao conceito de Nietzsche, tornando-o mais forte para enfrentar os temas contemporâneos.

2. Desenvolvimento

2.1. Verdades

É conhecida a diatribe de Nietzsche com a noção de verdade, ou, ao menos, contra uma determinada noção de verdade. Ao longo da sua produção intelectual, Nietzsche se posicionou contra uma verdade que fosse eterna e atemporal, que pudesse ser totalizada, estabelecida numa posição de superioridade a um "mundo real", numa relação dicotômica e metafísica, em que um elemento "nega" o outro de forma reativa. Seu primeiro alvo era o mundo das ideias, desenvolvido por Sócrates e Platão, que estabelecia *o que* eram todos os entes, com suas versões ideais e perfeitas, e demonstrava que viveríamos em uma versão corrupta e desgastada desse domínio, o mundo sensível. Em seguida, Nietzsche se posicionou contra o pensamento cristão, que teria estabelecido no paraíso, no reino dos céus, no além-vida, uma versão vulgarizada do mundo das ideias platônicas. O mundo atual seria, portanto, uma obrigatoriedade, uma fase a se suportar, para que conseguíssemos alcançar o *mundo de verdade*. Para ter acesso ao paraíso, seria preciso seguir a cartilha do cristianismo, obedecendo aos sacerdotes ascéticos, como ele apelidou na terceira dissertação de seu livro *Genealogia da moral* aqueles que proferem tais

verdades superiores, que pregam coibir todos os instintos que nos atravessam cotidianamente, negar as nossas potencialidades, enfim, rejeitar as forças que energizam a própria vida.

A intenção de Nietzsche parece ser a de combater a noção de verdade como algo que se opõe à existência em toda a sua complexa teia de relações, não desconsiderando todas as possibilidades de construção de verdade. Daí ele combater as noções de verdade que ele enxergava na filosófica socrática-platônica e no cristianismo: nestes casos, a verdade seria um caminho, com a negação de todos os demais. O que ele quer é propor uma nova forma de encarar a verdade, que não atuasse dentro dos parâmetros já conhecidos. Por isso, o filósofo alemão teve como proposta ao fim de sua vida produtiva desenvolver uma *transvaloração dos valores*, isto é, criar uma nova tábua de valores, de verdades, que não seguissem a tradição do pensamento ocidental. Em uma conhecida passagem de seu livro *Crepúsculo dos ídolos*, chamada "Como o 'mundo verdadeiro' se tornou finalmente fábula: História de um erro", Nietzsche conta em seis curtos passos a trajetória desse tipo de pensamento excludente que estabelecia uma verdade "refinada", no sentido de retirar todas as impurezas, de torná-la mais límpida, cândida, imaculada, impoluta, e como ele, Nietzsche, propunha uma outra forma de se pensar a verdade, a partir das múltiplas e heterogêneas conexões do dia a dia. Além de pensamento platônico, em que esse mundo verdadeiro seria alcançável apenas para o filósofo, aquele que poderia mergulhar na casta razão sem se contaminar pelo mundo "lá fora", e do cristianismo, em que o verdadeiro mundo era visto como inalcançável, mas com a promessa de um dia, caso nosso comportamento fosse digno, se atingir – embora apenas após a morte –, Nietzsche menciona ainda três outros passos: com Kant, em que o mundo verdadeiro seria também apenas um pensamento, mas igualmente inatingível, com a coisa em si; com o positivismo, em que o mundo verdadeiro não poderia ser alcançado, porque seria *desconhecido* em sua totalidade; e com o niilismo do fim das certezas, após a hipótese Deus do cristianismo parar de funcionar – assim, haveria uma falta de relevo metafísico, em que nenhum ponto teria mais valor, e nos bastaria viver dentro de uma relação em que um tipo de relativismo imperaria, num grande "bater de ombros" sobre o que seria bom, belo e justo. Por fim, Nietzsche sugere que só seria possível abolir o "mundo verdadeiro" caso também o processo levasse junto o "mundo aparente". Em outras palavras, é necessário acabar com essa dicotomia em que o mundo onde vivemos seria apenas uma sombra ou uma cópia malfeita da verdade. O mundo, assim, deve ser pensado de forma bruta, inteiriço, intrincado e heterogêneo. Em paralelo, não deveríamos mais falar apenas em

a *verdade,* no sentido platônico-cristão, mas verdades, diversas, plurais, como outras inúmeras maneiras de se produzir sentido além da estabelecida pelos "especialistas". Mas nem todas são dignas, insiste Nietzsche: apenas aquelas que afirmem a vida. É mais ou menos esse o significado da passagem logo no início de *Além de bem e mal*, quando sugere que nem sempre a verdade é a melhor forma de defender a existência: "Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?" (BM 1 §1)[1].

Do ponto de vista linguístico, Nietzsche já tinha demonstrado, ainda no início de seus escritos, como a verdade, nesse sentido eterno e atemporal, é uma ficção, uma invenção ou convenção que acabamos por aceitar e acreditar para que haja uma certa comunicação em sociedade. Em um texto póstumo que recebeu o sugestivo título de *Verdade e mentira no sentido extramoral*, escrito em 1873, um ano portanto após *O nascimento da tragédia*, seu primeiro livro, Nietzsche lembra que "[a]ssim como é evidente que uma folha não é nunca completamente idêntica à outra, é também bastante evidente que o conceito de folha foi formado a partir do abandono arbitrário destas características particulares e do esquecimento daquilo que diferencia um objeto de outro". Para concluir: "Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico" (Nietzsche, 2001, p. 11-12). Assim, há uma aproximação entre elementos que, por alguns critérios bem específicos, são considerados semelhantes e, por conta dessa semelhança, cria-se uma igualdade. Forçando a unidade a partir do diferente forma-se um conjunto, um grupo. Se os objetos físicos precisam recorrer a certas abstrações, o mesmo acontece com sentimentos, intenções, com imagens mentais, que já são naturalmente imateriais.

> *O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse 'a honestidade', mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma* qualitas occulta *com o nome: 'a honestidade'. (Nietzsche, 2001, p. 12)*

1 Para as obras de Nietzsche, utilizaremos dois modos de citação: para suas obras publicadas em vida, siglas associadas com o título, conforme lista publicada na revista Estudos Nietzsche, associada ao GT Nietzsche da Anpof (ver aqui: https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/about/submissions); para os fragmentos póstumos, a citação tradicional, com sobrenome, ano de publicação e página.

A verdade como a pensada pela tradição platônico-cristã seria assim um "batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias" (Nietzsche, 2001, p. 12-13). Esta verdade seria a tentativa de estabilizar o fluxo contínuo, de estabelecer em suma *o que* seria algo – independentemente das diversas influências que esse algo sofre e continuará a sofrer sempre. Por conta dessa busca irrefreável por estabilidade, em outros momentos Nietzsche chega a afirmar que haveria um "desvario adolescente no amor à verdade", ou mais precisamente uma "vontade de verdade" (GC §4). Uma inclinação, uma força subterrânea que abasteceria de motivações, que irrigaria o terreno dessa verdade a todo custo. Para ele, uma possível interpretação para esse desespero pela verdade estaria ligada a uma certa postura bem-comportada, de não querer enganar os outros, e, também, de forma concomitante e talvez inconsciente, de não se enganar – "*e com isso estamos no terreno da moral*" (GC §344, itálicos do original).

A verdade, pensada como essa noção eterna e atemporal, é, para Nietzsche, apenas uma das inúmeras possibilidades de a realidade ser, e talvez uma das mais remotas: "a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento" (GC §344). A insistência nessa fatia fina entre as diversas alternativas poderia ser vista como uma negação da própria vida, uma continência, uma diminuição de potência. Escolheríamos uma forma de verdade e tentaríamos o controle sobre o restante do mundo, ordenando toda a existência a partir desse único estrato. A verdade é eleita como a boa, o certo, a lei, como aquilo que existe, enquanto todos os demais modos do mundo se apresentar são seus opostos e precisam ser combatidos. Pode, em uma primeira leitura, até parecer uma forma mais "organizada" de lidar com o caos da existência, já que em vez de lidar com o fluxo incontrolado do devir escolheríamos um pedaço como o privilegiado; mas também soa como uma covardia – daí a negação da vida –, considerando que o mundo é bem mais complexo do que mostra esse recorte escolhido. É preciso, Nietzsche insiste, afirmar a vida em toda a sua multiplicidade de forças, mesmo as "negativas". Por isso a vontade de verdade "poderia ser uma oculta vontade de morte" (GC §344), argumenta o filósofo alemão, pensando em como esse empuxo de forças em direção ao refinamento da realidade para apenas encontrar uma de suas possibilidades agiria contra os movimentos mais afins da vida. Inclusive, e o tema será melhor desenvolvido em seguida, ele ressalta como a Ciência, com a sua ânsia de mostrar seus resultados como verdades

imutáveis, inabaláveis, definitivas, contribuiu fortemente para esse modo de pensar. "Assim, a questão: 'Por que ciência?', leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são 'imorais'?" (GC §344).

Se isso não bastasse, "[v]erdade e erro, conhecimento e ignorância, bem e mal não são opostos um ao outro", sugere Nehamas (1985, 44-5), mas parte de um mesmo *continuum*, valores de um mesmo conjunto. Haveria assim um "monismo abrangente", como escreve Nehamas, cujos elementos mencionados, em vez de serem contradições ontológicas as quais criariam um dualismo metafísico em que um termo seria necessariamente a negação do outro, estariam interligados, numa relação aplicada a cada condição específica exigida pela vida-realidade. Verdade não é o oposto de erro, erro não é igual ao sentido negativo da verdade. Verdade e erro são aparentados e não posições fixas em que uma corresponde à existência e outra à não-existência.

O tema da vontade de verdade já tinha sido citado em *Zaratustra,* escrito antes do livro V de *A gaia ciência*, onde está o §344 mencionado acima, e voltará a figurar em *Além de bem e mal* e na *Genealogia da moral*. Em *Zaratustra* (2, "Da superação de si mesmo", por exemplo), aparece com um tom mais otimista, tentando enxergar paralelos entre a vontade de poder e a vontade de verdade, como se essa verdade fosse o poder de sábios de vários tipos. Já em *Além de bem e mal* (1 §1) e na GM, que faz menção à já mencionada passagem de *A gaia ciência*, a expressão surge questionando o valor intrínseco desse tipo de verdade inabalável: "a incondicional vontade de verdade", escreve Nietzsche, funciona como "a f*é no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente": "é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*" (GM 3 §24). É a verdade sendo posta como se não houvesse uma presunção anterior, como se ela existisse isolada no mundo, incólume, inalterável, como uma coisa-em-si, como algo esquecido no mundo das ideias.

A crítica à vontade de verdade não é uma proposta por meramente desistir da busca pela verdade ou por algo que ocupe o espaço da verdade, por alguma "verdade", momentânea – talvez apenas os niilistas passivos, aqueles que não se movimentam e apenas esperam o mundo acabar, se comportem dessa maneira, e o filósofo alemão se levanta igualmente contra tal passividade (sobre os tipos de niilismos possíveis, ver: Deleuze, 2018, p. 191-199). O que Nietzsche coloca em questão é o valor da verdade, como estabelecido até então, e o que se tem como objetivo e sentido ao buscar a verdade. Dessa forma, ele deixa uma questão para os seus leitores: seria essa busca por estabelecer a verdade simplesmente um procedimento reativo que inflaria artificialmente uma tentativa de superioridade moral sobre aqueles considerados, em seus termos, mais fortes e mais sadios?

> *Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora senhor de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. Compreende-se este "podia"? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada,* passa a existir um novo problema*: o problema do* valor *da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão.* (GM 3 §24)

Veremos em breve que talvez essa busca pela verdade a qualquer preço seja exatamente uma forma de justificar a dominação de outros coletivos considerados inferiores ou diferentes.

2.2. Perspectivas

Como forma de demonstrar que não negava a realidade – ao contrário: Nietzsche queria sublinhar como a realidade é muito mais complexa e entrelaçada do que propunha os defensores de uma verdade imaculada –, o filósofo alemão desenvolveu uma teoria do conhecimento particular, que busca uma maneira de lidar com a realidade sem cair nas armadilhas da objetificação extrema, que acabaria, em seu turno, por se tornar algo inalcançável ou acessível apenas para poucos, mas sem também patinar em um relativismo em que não haveria uma diferença de valores entre os seres, que soaria para ele como niilista. Ele não chegou a denominar abertamente tal proposta, mas usa um termo que foi adotado pela sua fortuna crítica: perspectivismo[2].

O vocábulo aparece pouco de forma explícita em seus escritos (ver menções no verbete sobre o tema do Dicionário Nietzsche, por exemplo: Corbanezi, 2016, p. 336-8), mas tal noção pode ser encontrada, ao menos indiretamente, ao longo de toda a sua produção intelectual, a começar, inclusive, por sua crítica a essa verdade dogmática que não se pensa como determinada angulação ou ponto de vista, mas que se quer como algo isolado, puro, sem

2 Em nota, Nehamas (1985, 242) explica a provável origem do termo em Nietzsche, remetendo a Leibniz e a Gustav Teichmiiller, um amigo da faculdade de Basel.

contato com a realidade. Em linhas gerais, o perspectivismo defende que não haveria um fundamento último para sustentar a verdade; toda a realidade é passível de interpretação a partir do ângulo do qual se enxerga. Isso porque cada mirada é uma perspectiva específica, com toda a trajetória que qualquer mirada carrega. "Conhecer é 'pôr-se em relação a alguma coisa', e um conhecimento absoluto é não somente um ideal inatingível na prática como uma contradição em termos", como explica a professora Silvia Rocha (2004, p. 213). Não é possível uma totalização de perspectivas porque não há fim das possibilidades perspectivas. Nossos "muitos pontos de vista não podem ser combinados suavemente em uma imagem sinóptica unificada de seu objeto comum", argumenta (Nehamas, 1985, 49) – isso porque não há um "todo", fixo, parado, algo que possa se chegar ao seu fim. Inclusive nossas perspectivas, mesmo que triunfantes em determinado momento histórico, podem ser substituídas sem muito alarde: "Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de 'Deus' e 'pecado', não venham a nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para o homem velho", como explicou Nietzsche (BM §57).

O que não quer dizer que não seja possível, sim, acrescentar realidade, digamos assim, ao real. Bastaria, segundo Nietzsche, se somarem os diversos pontos de vista: "*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'" (GM 3 §12). E isso é um ponto a se destacar: embora o filósofo alemão não imagine que seja possível se pensar em uma totalidade ou um fundo último das coisas, é possível saber mais, ou saber melhor, sobre algo; é possível aumentar nosso conhecimento sobre um determinado ente – o que já o retiraria da postura relativista em que cada conhecimento seria igual *per se*. "Cada abordagem é capaz de se corrigir, e muitas podem incorporar novos materiais e até mesmo se combinar com outras para formar sistemas mais amplos de práticas e pesquisas", acrescenta Nehamas (1985, 51).

Com o perspectivismo, o filósofo alemão se levanta frontalmente contra a noção de desinteresse, ou de um "puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo" (GM 3 §12). Numa leitura mais atualizada, diríamos que ele seria contra o não-marcado, aquele que se acha o neutro, a referência, o centro de onde o restante deriva. Ele também se posiciona contra conceitos que considera como contraditórios, como "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si": "tudo isso pede que se imagine

um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes" – o que seria "absurdo e sem sentido" (GM 3 §12).

Tal raciocínio não deveria ser visto também como defesa de um livre-arbítrio, que controlaria ou submeteria os demais elementos da realidade ao seu bel-prazer: "As perspectivas não podem ser adotadas a partir da vontade", explica Nehamas (1985, 52), que completa: "novas interpretações, que necessariamente envolvem novas formas de vida, são alcançadas somente por meio de grande esforço e somente pelo que, pelo menos, parece ser uma boa razão no momento" (ver também sobre o tema BM §188). A realidade é sempre o resultado das forças que atuam sobre ela a todo o momento – por isso Nietzsche fala sobre como a realidade, o mundo, a vida, enfim, é vontade de poder. Porque tais instâncias, que ele usa com frequência como termos sinônimos, são exatamente o produto mencionado acima: a resultante vetorial da soma de forças – que não deixa de ser uma das possíveis definições do conceito de vontade de poder. Assim, Nietzsche não permite a possibilidade de se pensar uma verdade objetiva e desinteressada, uma verdade largada fora do tempo e do espaço, sem qualquer interferência externa, fora do devir, sem ser afetada pelos fluxos do mundo. E não permite esse tipo de verdade, mas também sem pensar em substituí-lo por uma verdade meramente subjetiva, egóica. Não se sai do "isto é a verdade", para um "não há uma verdade universal, logo, todas as opiniões são igualmente importantes", num processo de um relativismo de baixa potência, que será melhor detalhado a seguir. A subjetividade é, ou pode ser, uma das forças que compõem a realidade, ou como a realidade se apresenta, mas há, sempre, diversas outras forças envolvidas. Mesmo porque a própria noção de "self" não seria fixa, mas igualmente um resultado de diversos outros fluxos de forças (ver: Nehamas, 1985, 7). Ou seja, mesmo para se resgatar a noção de subjetividade, é preciso que tal procedimento não implique necessariamente em incluir na equação o seu par dualista-metafísico objeto, ao menos não numa postura fixa, como um papel único a se interpretar pela eternidade. Para Nietzsche, todos os pontos são perspectivas e poderiam compor subjetividades, sem necessariamente tornar os outros elementos objetos permanentes (embora possam ser objetos parciais, momentâneos, *perspectivistas*, em relação a um determinado sujeito bem específico). O ponto principal de Nietzsche, como vimos desde o início desse texto, é acabar exatamente com essas dualidades metafísicas em que um elemento

submete o outro e o impede de florescer no máximo de sua potencialidade: todos os seres têm possibilidade de produzir sua própria perspectiva, seu próprio recorte, sua própria interpretação. Se fosse possível fazer um resumo, apostaríamos na seguinte sentença: perspectivismo é, em suma, interpretação.

Se todos os entes podem ser e ter perspectivas, podemos supor, então, que, para Nietzsche, a realidade seria uma teia complexíssima de relações em que cada uma das forças que a compõe também é composta por outras forças, e assim de forma sucessiva e infinita, no tempo e no espaço. Nietzsche tenta produzir uma alternativa para a tradição da verdade, sem cair num oposto simétrico. Na balança entre uma espécie de dualismo metafísico-moralista, em que viveríamos em uma instância mais fraca que a realidade, que por sua vez seria algo fixo e único que poderia ser acessada pelos filósofos (Sócrates-Platão) ou pelos escolhidos (cristianismo) etc., e um tipo de pluralismo que beira o relativismo pueril, em que a realidade é tão vasta e fugidia que não é possível fazer qualquer tipo de assunção sobre ela, Nietzsche produz uma terceira margem para o rio, um outro caminho que não respeita esses polos. Para tanto, ele sugere toda proposição da realidade que se mostrar como uma "verdade" precisa ser objeto de uma análise, por se saber que ela tem elementos que a compõe, que ela não "aparece" *ex nihilo*. Há sempre condições e contextos que a constroem – e é importante que todas as leituras da realidade se vejam como interpretação, adicionando, assim, uma camada a mais de realidade para a "verdade".

Esse procedimento de interpretação como modo de leitura do mundo, diria Nietzsche, precisa ser aplicado a ele próprio. "Ele quer ser acreditado, mas não de forma incondicional; e mais ainda, ele não quer *parecer* que quer ser acreditado de forma incondicional", como explica Alexandre Nehamas (1985, 21). Dessa forma, Nietzsche busca se retirar da posição de um emissor da verdade, de alguém que poderia vituperar vaticínios. Qualquer interpretação da realidade, qualquer perspectiva precisa ser vista também dentro desse fluxo de forças, nenhuma atinge seu fim (como acabamento), o processo está sempre em constante vir-a-ser. Talvez por isso que Nietzsche tenha dito que o último cristão morreu na cruz (AC §39): porque aqueles que seguiram os ensinamentos do Jesus de Nazaré tentaram estabilizar as "verdades" cristãs em leis eternas, mas de uma eternidade que parece retirada da corrente do tempo. Mesmo que tenha havido adaptações ao longo da História, e certamente o cristianismo atual não é o mesmo do período da queda de Roma, a proposta sempre foi a imobilidade dos conceitos, no caso, a abstração exagerada. Em uma palavra bastante repetida por Nietzsche: o dogma.

Até mesmo as trocas estilísticas nietzschianas, que vai do texto fragmentário, como em *A gaia ciência*, passando pelo flerte com a ficção, em *Zaratustra*, até o recurso mais monográfico, como em *Genealogia da moral*, além de obras que misturam todas as possibilidades, como *Crepúsculo dos ídolos*, serviriam para lembrar ao leitor que há uma perspectiva viva e atuando por dentro daquele pensamento, que o autor não é objetivo nem se pretende, menos ainda poderia ser visto como imparcial ou distante. O recurso às hipérboles, que tornam Nietzsche tão dramático – ou trágico –, além de o colocar fora da impoluta tradição do pensamento ocidental, também seriam modos de "acordar" o leitor, que perceberia ali um certo recurso do autor, que se esforça para não ser aceito acriticamente (sobre o tema, ver: Nehamas, 1985, 36-7). As interpretações de seus textos devem ser criativas – no sentido de serem uma criação, uma adição, uma novidade –, forçando o leitor a produzir sua própria saída, que não necessariamente se adeque ao que ele está falando – mesmo porque não há adequação "exata". Não se tem como saber como seria essa exatidão por não sabermos o que cada um dos entes "são" em sua totalidade. Não quer dizer que Nietzsche aceitaria qualquer leitura ou interpretação: é necessário ter alguma conexão com o que ele disse. Não é uma proposta da invenção pela mera invenção, mas um procedimento parecido com o que o filósofo francês Gilles Deleuze narrou ao tentar explicar seu modo de fazer História da filosofia.

Em uma passagem bastante reproduzida, Deleuze afirma que seus livros sobre outros filósofos foram escritos a partir do que seria uma "enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção": "Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seu, e no entanto seria monstruoso" (Deleuze: 1992, 14). Dito de outra forma: a obra que ele escrevia deveria ainda conter o autor original, "o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer" (Deleuze: 1992, 14), porém, ao mesmo tempo, ele precisava também acrescentar algo seu, que transformaria a obra original e a faria uma nova concepção filosófica, que seria tanto do autor original como também uma construção deleuziana. Em um trecho logo adiante, Deleuze chega a dizer que "é impossível" submeter Nietzsche "ao mesmo tratamento", porque, na verdade, "[f]ilhos pelas costas é ele [*Nietzsche*] quem faz" (Deleuze: 1992, 15), o que demonstra que, talvez, Deleuze tenha percebido como Nietzsche já de antemão estaria propondo que se faça com ele essas núpcias menos dogmáticas – em que ambos atuem de forma ativa. Ao se ler Nietzsche – e, podemos voltar ao âmbito geral desse artigo, que é a sua proposta de interpretação da própria realidade – seria necessário produzir uma interseção, uma resultante que é uma conjugação de todos os elementos, se sabendo, se enxergando apenas como "um ponto", ou para usar a linguagem de Deleuze

e Guattari (1980), como uma linha, que ultrapassa limites, que se abre e está sempre no constante devir. Nietzsche e toda a realidade em si devem ser vistos como seres não completos, nunca totalizados, jamais perfeitos e, por isso, passíveis de serem interpretados, recriados. O que aliás é o que Latour, mesmo que indiretamente, faz – como veremos na seção 2.4 desse artigo.

2.3. Anti-relativismo

Por abdicar de uma verdade fixa e imutável e propor uma realidade que é construção coletiva e constante, Nietzsche é por diversas vezes chamado de relativista. Os críticos o enxergam como se ele estivesse propondo que a verdade fosse uma construção feita por um sujeito isolado, e não de diversas forças que atuam ao mesmo tempo. Nietzsche teria "matado Deus" e, com esse gesto, acabado com um parâmetro fixo que pudesse servir de comparação para saber o que seria bom, certo, belo, sem colocar nada no lugar – ou, pior, colocando o homem, ou o além-do-homem. As acusações passam pela ideia de que, sem um fundamento claro, qualquer indivíduo poderia requerer a posição de enunciador de verdades, num esquema que o sistema de verdades anterior teria sido trocado por um de pós-verdades. Outros o acusam de nivelar todos os valores fazendo com que não haja qualquer tipo de elevação no tecido ontológico da realidade e que as pessoas vivessem num cotidiano de imenso "tanto faz", em que estariam perdidos, sem saber qual direção tomar, qual caminho seguir. Nehamas (1985, 62) acrescenta que, dentro da proposta perspectivista nietzschiana, "como nenhum texto parece ter um significado independentemente de toda interpretação, nenhuma interpretação, ao que parece, pode descobrir um significado que exista anteriormente", o que demonstraria que não haveria uma maneira de estabelecer com clareza o que é o certo ou o errado, pela eternidade, inclusive para o passado. O que sabemos que "funciona" para a realidade atualmente – o que seria um possível critério pragmático para se determinar uma *verdade*[3] – não necessariamente

3 Para se pensar esse tipo de verdade, acompanhamos a seguinte passagem: "Proponho, aqui, uma concepção de verdade inspirada no pragmatismo de William James, para quem uma ideia era tida como verdadeira quando se mostrava útil para lidarmos 'prática ou intelectualmente com a realidade ou seus pertences' (1967, p. 123). A verdade, desse modo, não seria algo 'pronto desde toda a eternidade' que se imporia à nossa experiência por força de sua auto-evidência, mas sim algo que se sustenta na medida em que atende a dois requisitos: instaura-se perturbando o mínimo possível o conjunto de verdades previamente estabelecidas e se mostra verificável por algum critério que parece consistente àquele que nela crê (JAMES, 1967, p. 124). Desse modo, mais que uma ideia eterna e universal alheia às transformações do mundo, a verdade, tal como o

"funcionaria" para o passado. Menos ainda para o futuro. Isso sem contar com contextos geográficos, sociais, econômicos e todos os demais marcadores. Em vez dessa postura fixa e eterna, "toda interpretação cria de fato o significado que atribui ao seu texto", conclui o comentador greco-americano (Nehamas, 1985, 62), apontando as causas do desespero daqueles que veem em Nietzsche meramente um iconoclasta que apenas queria destruir "ídolos", como o filósofo alemão chamou no *Crepúsculo dos ídolos*, as verdades (ver: EH, "Crepúsculo dos ídolos", §1), e ficar no marasmo ou na perdição. Não haveria então fatos, apenas interpretações (VP §481)?

Essa famosa passagem nietzschiana é sempre mencionada como forma de expor que Nietzsche seria um relativista a negar a realidade com o objetivo de reforçar uma postura de abstração e de ceticismo extremo. Contudo, tal interpretação do trecho parece apenas reforçar o argumento de Nietzsche pois já começa por ignorar o contexto de onde foi retirado. Nietzsche não arremessa essa sentença como uma flecha, mas a insere num argumento contra, especificamente, o positivismo – que, como vimos acima, ele equipara a um dos passos da história do erro de se pensar a verdade como algo distante e inalcançável. Nietzsche não está propondo que o substituto para Deus, como fiel da balança, seja o homem e a sua subjetividade, o que daria margem para o relativismo de se pensar todas as opiniões como iguais – ele está dizendo que todos os fatos não podem ser isolados e estabilizados, mas precisam ser entendidos dentro de cada interpretação e perspectiva, de cada contexto específico. Essa famosa frase, de que não há fatos, mas interpretações,[4] precisa ser lida como uma defesa da não completude da verdade, não que não haja verdades. Todas as verdades são parciais e nunca chegam ao seu termo, não funcionam como dicotomias ou binarismos que, ao existir, elas necessariamente obliteram a sua diferença.

---

pragmatismo a concebe, é produzida *no* mundo, em meio às transformações por que ele passa e às interações por meio das quais nos vinculamos a ele. Por isso, não apenas a verdade, para se suster, exige verificações e adaptações constantes, como também ela é tanto mais legítima quanto mais reforçar os vínculos que constroem nosso senso de realidade" (Costa, 2021, 43).

4 Todo o fragmento, que é um dos que aborda a questão do perspectivismo, mencionando o termo diretamente: "Contra o positivismo, que fica no fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato 'em si': talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. 'Tudo é *subjetivo*', dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O 'sujeito' não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. Tanto quanto a palavra 'conhecimento' tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. 'Perspectivismo'. Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] *o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschsucht*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões."

Além disso, embora Nietzsche tenha trabalhado para destruir antigos ídolos, como ele apelida os ideais, nada parece mais distante do pensador que denunciou ao longo de quase toda a sua carreira o risco niilista, e como a sua geração estava mergulhada em tal perigo. Entre as maneiras como Nietzsche encarou o niilismo, havia exatamente a crítica a essa postura relativista, em que não seria possível criar parâmetros para nos servir de auxílio nas tomadas de decisão, na construção de sentido. A diferença de Nietzsche para a tradição do pensamento ocidental anterior a ele, tradição que prezava uma fixidez eterna, é que Nietzsche não propõe valores escritos em pedra, que aguentariam praticamente ilesos a corrupção do tempo e se adaptariam inalterados ao serem movidos pelo espaço. Nietzsche acredita em valores que afirmem a vida, mas não explicita – nem poderia – o que seria isso, ou como se alcançar tal postura, precisamente porque não teria como criar um padrão que servisse para todos a todo tempo e lugar. Nietzsche não está abdicando de valores, tanto é que, ao fim da vida, propôs uma transvaloração dos valores (ver: CI, prólogo), uma mudança da forma como valorizaríamos os próprios valores, saindo de uma postura em que havia um certo e um errado marcados de forma fixa em posições antagônicas, contraditórias e inconciliáveis, para mostrar, como já visto aqui, que, quando o assunto é a afirmação da vida, certo e errado podem estar mais próximos do que podemos supor numa primeira mirada. "E para a pergunta natural se as leis do movimento não existiam antes de Galileu e Newton as formularem e quantificarem, a resposta de Nietzsche seria que é claro que existiam", graceja Nehamas (1985, 59), para depois concluir: "da mesma forma que todas as superfícies de objetos materiais estavam lá para serem pintadas antes de Picasso nos mostrar pela primeira vez como isso poderia ser feito". Não há concessão nem mesmo para a Ciência em Nietzsche – ela é apenas uma maneira, entre tantas outras, de se produzir uma perspectiva. Não haveria antes dos mencionados as leis naturais da forma como a conhecemos hoje em dia, no século XXI, porque elas só foram organizadas no quadro, para usar a imagem proposta por Nehamas, a partir do ponto de interseção que Galileu e Newton (e Picasso) representam. Essa forma de organizar o mundo a partir da Ciência não pode ser vista como eterna e imutável, funcionando para todos os momentos e espaços, desvinculado de todas as forças que a compõem naquele exato instante. Defender tal hipótese seria, por exemplo, desconsiderar que uma boa parte da história até então viveu sem essa ferramenta, da maneira como ela foi formulada e é colocada em prática nos dias de hoje, e que nada garante ser ela uma boa chave de abertura de mundo no futuro. E se descobrirmos que a Ciência produz ídolos

falsos? Ou ainda: por que temos essa fixação com a Ciência – e com a (sua) vontade de verdade? Por fim, o óbvio: mesmo a Ciência não é isenta ou objetiva. Como Nietzsche famosamente disse (GC 5 §341) e repetiu (GM 3 §24): "Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência 'sem pressupostos'". Não que Nietzsche desconsiderasse a Ciência, ou a igualasse a outros modos de produzir "verdades", ela era uma *outra* forma, uma forma *diferente*, com sua própria trajetória e seus próprios preceitos e conjecturas, sua própria crença – sim, crença: "deve haver antes uma filosofia, uma 'fé', para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência" (GM 3 §24). Como explica Nehamas (1985, 62): "há muitas interpretações que, em princípio, podem ser produzidas, mas que ainda não foram desenvolvidas. Muitas delas são inacessíveis para nós hoje e só serão alcançadas após a ocorrência de todos os tipos de desenvolvimentos imprevisíveis"; o que não quer dizer que cada interpretação é parcial, no sentido de não ser ou produzir uma "verdade" (ao menos no sentido pragmático, mencionado em nota acima): "Um objeto não é indeterminado porque tem muitos caracteres em vez de ter apenas um" (Nehamas, 1985, 64). Nietzsche não parece querer retirar a possibilidade de criar sentido; quer acabar com a ideia de que existe apenas *um* sentido. Também não quer associar o perspectivismo com a noção de uma parcialidade em que a soma das perspectivas poderia produzir uma totalidade, conforme a anedota dos cegos que tentam dizer que tipo de animal é o elefante a partir de pedaços do seu corpo isoladamente – o que demonstraria ser a verdade algo a se esconder sempre – mas dizer que essas perspectivas já são a "verdade", mas de outro tipo, de outra forma, com outras questões envolvidas.

2.4. Relacionismo

Essa discussão ressoa fortemente às preocupações de um pensador contemporâneo que também foi acusado de relativista por evitar aceitar que as Ciências descobririam uma verdade escondida, última e eterna: Bruno Latour. Em um célebre texto – que recebeu severas críticas (ver: Cícero, 2019, por ex.) – Latour levanta uma questão correlata sobre existência atemporal das leis de Newton e de Galileu: teria o faraó Ramsés II, que governou o antigo Egito e morreu no ano de 1213 AEC, falecido de tuberculose, como atestaram cientistas franceses do século XX? Por essa doença que teria sido nomeada a partir do bacilo de Koch, por sua vez, "descoberto (ou inventado, ou criado, ou socialmente construído) em 1882"? Em seguida, deixa explícito o seu

espanto: "Como ele pode ter morrido de um bacilo descoberto em 1882 e de uma doença cuja etiologia, em sua forma moderna, data apenas de 1819 na ala de Laennec? Isso não é anacrônico?" (Latour, 2000, p. 248).

O corpo mumificado do Ramsés II tinha sido transladado para a França no final do século XX e a foto com o contraste epocal entre os brancos jalecos dos cientistas e o faraó enrolado em um tecido com milênios de idade tinha sido o gatilho para o pensamento de Latour, como acontece com outros textos seus que partem de uma situação prosaica para avaliar uma questão mais complexa. Falar que Ramsés II morreu de tuberculose, ele argumenta, seria o mesmo que afirmar que ele teria morrido pelo crash da bolsa de 1929, ou com uma arma de fogo ou num levante marxista. "Não se trata de um caso extremo de história 'whiggish'[5], transplantando para o passado a existência oculta ou potencial do futuro?" (Latour, 2000, p. 248-9). O bacilo de Koch pode ter sempre existido, e Latour não nega esse dado, mas para ele ser descoberto (ou inventado...), não seria necessário uma série de elementos (ou forças, como diria Nietzsche, ou ainda fluxos, linhas...), como a existência de cientistas, da Ciência moderna, de equipamentos apropriados, de verba para pesquisa, de algum interesse público no assunto, de cooperação interespécie, de um laboratório que emula uma condição perfeita de pressão e temperatura etc.? Dizer que o bacilo de Koch sempre existiu não seria colocar uma verdade da Ciência como eterna e incorruptível, independentemente das condições que a produziram? Não seria dizer que a Ciência teria a chave para desvendar as coisas como elas realmente são, ou o mundo apresentado de forma ideal? A Verdade, enfim? Aqui, Latour parece duplicar a voz de Nietzsche, acrescentando mais profundidade ao pensamento do colega alemão, lembrando que não haveria como existir uma verdade eterna e atemporal que fundamentasse metafisicamente todas as coisas, bastando a nós simplesmente denominá-la de formas diferentes a partir de cada cultura e sua respectiva linguagem.

Nessa discussão sobre verdade e perspectiva, Latour enfatiza a questão sobre a era Moderna, seu principal ângulo de pesquisa, e a Ciência. Em vários de seus textos, ele reforça querer saber como o tipo de pensamento científico se coloca nesse lugar de fundamento para toda e qualquer verdade. Para ele, a Ciência seria um dos modos de produção de verdade, não aquele modo que, *por sorte*, teria o único acesso privilegiado para encontrar a chave do mistério escondida no fundo do mundo. Porém, um modo entre outros, um

5 A história Whig é uma forma de pensar a historiografia sempre considerando o passado como algo obscuro, que deve ser superado, e o futuro como brilhante, superior,

modo complexo de produzir conhecimento. O filósofo francês não desconsidera por completo a hipótese da morte de Ramsés por tuberculose, ou que a Ciência possa colocar suas impressões sobre um acontecimento do passado, mas que para tanto é necessário mostrar toda a rede de interações que envolve tal descoberta-criação. Desconsiderar essas relações seria um salto em relação ao passado, influenciando nesse passado a partir da rede intrincada de ferramentas que temos acesso no hoje. Tal assertiva ("Ramsés II morreu de tuberculose") não poderia ser arremessada como um dardo (venenoso) sem nos darmos conta da quantidade de relações que tal sentença carrega. Ou, para dizer no vocabulário nietzschiano, para afirmar tal máxima é necessário apresentar também sob qual perspectiva essa frase se mostra.

O "curioso", para Latour, é que certos objetos conseguem escapar de um anacronismo análogo, ou de uma vindicação do progresso como superior a qualquer outro modo de ser. Como exemplo, ele lembra a impossibilidade de se afirmar que Ramsés teria morrido após ser ferido por uma arma de fogo. Isso aconteceria porque certos objetos, os tecnológicos, carregam consigo toda a carga histórica – e as redes que necessariamente os construíram – ao simplesmente serem mencionados. Não haveria arma de fogo sem a descoberta-invenção da pólvora, por exemplo. Ou de uma certa mecânica, que criasse seu mecanismo de propulsão. Caso a autópsia no cadáver do faraó tivesse concluído que ele morreu de um tiro no coração, seria necessário imaginar (criar?) como tal fato poderia ter acontecido. "Para tecnologia, os objetos *nunca* escapam suas condições de produção" (Latour, 2000, p. 250).

Na tentativa de resolver o imbróglio, Latour neste texto ensaístico sobre a morte de Ramsés busca sair de uma certa dicotomia metafísica que colocaria de um lado termos como "nunca" e "em lugar nenhum" e do outro "sempre" e "em todos os lugares" ao falar da própria existência dos seres: "Existir de alguma forma, ter um pouco de realidade, ocupar um lugar e um tempo definitivos, ter predecessores e sucessores: essas são as maneiras normais de delinear o escopo espaço-temporal da história", argumenta (Latour, 2000, p. 253). Em vez de um ser que seja estanque, que funcione numa espécie de código binário em que um termo nega o outro, ele sugere um caminho que – e outra vez lembramos Nietzsche aqui, e como Latour o atualiza e coloca mais camadas em seu pensamento – pensava os elementos de valor como uma escala no mesmo conjunto como um *continuum*, ou que não existissem fatos completos, determinados, mas sempre interpretações, perspectivas.

Colocar os entes numa categoria de "existentes" e "não-existentes" é, outra vez, entrar no processo metafísico em que há uma verdade, que estabelece sua própria perpetuidade, em contraposição à inverdade, que não caberia no âmbito do espaço-tempo, não existiria, não *é* nem *seria*. Por isso, inclusive, o título desse texto de Latour é sobre "a existência parcial" de objetos existentes e não-existentes. Porque todos os seres estão nesse processo de transformação e nunca se completam (ou chegam à totalidade). Mesmo aqueles seres que *são*, que existem, que participam sob diversos aspectos da emaranhada teia do Ser, não podem ser vistos como perfeitos, ou como tendo atingido e ficado congelado em seu ápice. O devir histórico mostra que há transformações cotidianas e constantes e o existente carrega sempre em si uma certa carga da sua própria, digamos assim, não-existência, da sua incompletude, ele é, sempre, um objeto parcial, e carrega sempre uma existência parcial. O mesmo pode-se dizer dos objetos não-existentes: como há sempre uma potencialidade da existência pairando os elementos que, caso se encaixem, podem produzir um existente, um ente, como estamos acostumados a chamar. Daí a resposta jocosa de Nehamas, vista acima, ao falar que as leis de Newton e Galilei já existiriam tal qual os elementos que compõem a pintura de Picasso, antes mesmo que ele as pintasse. Há um grau de existência nessas situações, mas que, de alguma forma, sob alguns critérios e em determinadas condições, podemos dizer que não configuram a entrada no âmbito da categoria de existente, não entram na "realidade". É necessário, para que algo seja considerado "existente", que ele vença essas provas, provas essas estabelecidas por aqueles que julgam algo para o mundo do Ser – como, por exemplo, os cientistas. "Uma entidade ganha em realidade se estiver associada a muitas outras que são vistas como colaboradoras dela. Ela perde em realidade se, ao contrário, tiver que se livrar de associados ou colaboradores (humanos e não humanos)", argumenta Latour (2000, p. 257), explicando o seu critério para dizer como algo pode existir mais ou menos, nessa escala relacional de existência, e lembrando e acrescentando mais uma volta na forma como Nietzsche pensa a objetividade dos entes, a partir da maior quantidade de perspectivas.

A metáfora nietzschiana da perspectiva talvez seja entendida à primeira vista como mais fraca, por parecer que se aborda tal ente à distância, a partir simplesmente de um determinado ângulo de visão. Todavia, se desconsiderarmos a escolha de palavras e lembrarmos como Nietzsche também imagina o Ser como uma resultante vetorial das forças que se entrelaçam, colaboram e digladiam, tudo ao mesmo tempo – isto é, como a vontade de poder –, podemos ver como são histórias que correm de forma paralela, como Latour está falando

a mesma língua que Nietzsche. Escreve o alemão na *Genealogia da moral*: "todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o 'sentido' e a 'finalidade' anteriores são – necessariamente obscurecidos ou obliterados" (GM 2 §12), para logo em seguida alargar a noção de "mundo orgânico" para incluir nessa definição outras organizações, numa tentativa irônica de sugerir uma semi-totalidade: "uma instituição de direito", "um costume social", "um uso político", "uma determinada forma nas artes" ou um "culto religioso". Do mais ínfimo ao mais complexo, todo ente, assim, para Nietzsche, poderia ser considerado um ente a partir do resultado de forças que o atravessam e o compõem. Mesmo sem mencionar Nietzsche, Latour provavelmente concordaria: "Cada elemento deve ser definido por suas associações e é um evento criado na ocasião de cada uma dessas associações" (Latour, 2000, p. 260).

O filósofo francês fala também de dois perigos que podem ser encontrados igualmente nas críticas nietzschianas: o perigo do realismo excessivo e o perigo do relativismo. De um lado, está uma defesa da Ciência como a única forma de se encontrar a "realidade última" do Ser – que defenderia, por exemplo, que o faraó teria morrido de tuberculose, mesmo que a tuberculose não existisse naquela época, ou daquela forma ao menos. Estes realistas diriam que seria um problema meramente de nomenclatura, não haveria ainda o nome tuberculose quando ele morreu; ou de falta de conhecimento, os sábios da época não saberiam dizer que ele morreu de tuberculose – sem perceber o anacronismo intrínseco dessa segunda explicação. Em *A esperança de Pandora*, Latour faz uma pequena história dessa busca pelo real-verdadeiro estanque, saindo dos fenomenólogos e voltando para Kant, Hume, Descartes até chegar a Platão, que seria, assim como também entendeu Nietzsche, aquele que deu o pontapé inicial no processo, a partir da defesa do uso da razão sobre todas as outras forças que nos atravessam. Latour ainda vai além e demonstra que essa busca pela realidade-última, intocada, a coisa-em-si, seria uma forma de evitar a "contaminação" pela massa: "é para evitar a multidão desumana que temos de confiar em outro recurso não-humano, o objeto objetivo intocado por mão de homem" (Latour, 2001, p. 25). É preciso buscar essa realidade, aquilo que está fora do tempo e do espaço, que não pode ser corroído, que não foi corrompido, para atuar como parâmetro superior, que só alguns teriam acesso – os filósofos para Platão, os bem-aventurados, para os cristãos etc. – para que continuemos controlando a pólis. Essa exterioridade abstrata, metafísica, dicotômica, reativa seria a justificativa para que alguns poucos pudessem comandar os demais muitos: só a minoria privilegiada saberia o que é a verdade,

e teria como função domar os demais. "A ideia de um mundo completamente *exterior,* acalentada pelos epistemologistas, é a única maneira (segundo os moralistas) de não cair nas garras do governo da massa" (Latour, 2001, p. 25-6).

Aqui pode parecer que há uma distância entre Latour e Nietzsche, já que o alemão tem uma famosa postura aristocrática que se mostra com frequência contra o que ele chama de "rebanho", que seria, por sua vez, uma variação dessa ideia de massa. Se Latour critica a razão como um procedimento utilizado para manter o controle sobre a maioria das pessoas, Nietzsche é visto por alguns como aquele que quer se manter a uma distância segura das classes mais baixas da sociedade em que vive. Contudo, talvez fazendo um esforço interpretativo, percebemos que, no âmbito geral, a discussão de Nietzsche não está diretamente ligada aos modos de organização político-social – inclusive ele se posiciona contra ser lido apenas dessa forma, como quando escreveu no fragmento apelidado de Lenzer Heide que suas críticas deveriam ser interpretadas fora das questões meramente sociais (Nietzsche, 2003, §14). O que o filósofo alemão busca em seus escritos é atacar o que poderia ser visto como um teto de atuação, uma fronteira máxima de potencialidade, um limite ao poder, o que certas formas de ordenar a coletividade impunham – e impõem – aos seus concidadãos. Daí ele famosamente falar que o "movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão" (BM §202, itálico original) e, no prólogo da mesma obra, que "cristianismo é platonismo para o 'povo'" (BM, prólogo). Haveria para ele uma ligação direta entre democracia, cristianismo e platonismo: todos tentariam criar uma massa de indistinguíveis. Ou seja, as críticas de Nietzsche não seriam direcionadas contra a massa em si, mas contra o modo de pensar a massa como rebanho, contra pensar a massa como um conjunto de identidades. Em vez de potencialidades[6], igualdades. Em vez da diferença, a monocultura. Além disso, Nietzsche também defende que não há essa "pureza", esse exterior intocado, essa verdade perene, essa paz perpétua. Essa é toda a sua luta contra a noção de verdade, como vimos. Assim, talvez, no fundo, podemos sugerir que Latour e Nietzsche estejam falando a mesma coisa, mas por meios diferentes.

Do lado oposto a esses realistas-excessivos, mas ainda dentro do mesmo espectro de atuação – Latour continua – estariam os relativistas, que ainda poderiam ser divididos entre relativistas absolutos ou culturais. O primeiro tipo "supõe culturas separadas e incomensuráveis que nenhuma hierarquia seria capaz de ordenar", escreve o filósofo francês em sua obra *Jamais fomos*

6 Sobre o assunto, ver Deleuze; Guattari: 1996, 99.

modernos (1994, p. 103). Apesar de ressaltar que todas as culturas seriam diferentes entre si, há nesse raciocínio uma igualdade pasteurizada que subjaz aos coletivos, posto que não é possível qualquer tipo de comparação, de ordenação, de valoração. Todos são iguais em suas diferenças. Não é possível cotejar os agrupamentos sociais porque tal relativista "coloca a natureza entre parênteses", como explica Latour. Estamos, outra vez, no mundo em que há um ente inatingível, como outrora foi o mundo das ideias, o paraíso etc. Como se a natureza não existisse na realidade, na prática. Não é possível criar qualquer tipo de parâmetro nessa situação. "No que diz respeito ao relativismo cultural, mais sútil, a natureza entra em cena, mas para existir ela não supõe nenhuma sociedade, nenhuma construção, nenhuma mobilização, nenhuma rede", complementa Latour (1994, p. 103). Nesse caso, os coletivos são meros pontos que atuam em separado sem interagir entre os outros diversos agrupamentos. Continuamos no âmbito relativista porque não é possível apontar valores e enxergar relevos. Não é possível comparar práticas, tudo continua "igual", mesmo que haja diferenças. Todos têm direito de se expressar, de dar sua opinião, não há nada certo ou errado. "Não há uma cultura que esteja acima das demais, pois cada cultura conhece, ao seu modo, a verdade", explica o professor Tarcísio Cardoso (2015, p. 3), que complementa: "Mas ao fazer isso, cada uma vê apenas um ângulo sobre a verdade, que, por sua vez, não é captada em sua totalidade. Afirmam, implicitamente, que os símbolos culturais são relativos, mas a realidade (a natureza) é absoluta". É o terreno do tanto-faz, do tudo é em vão – uma forma aparentada de como Nietzsche explica o niilismo. "De gosto e de cor não se discute", graceja Latour (1994, p. 110), usando uma fórmula popular de como esse relativismo aparece no cotidiano.

Haveria ainda um terceiro modelo, que cria um formato excepcional para poder ver "de fora" as demais "culturas", que aceita até um certo relativismo, mas, *por acaso*, percebe que há um fundo, algo "superior" que, como vimos, só certas pessoas teriam acesso: "*Uma* das sociedades – sempre a nossa – define o quadro geral da natureza em relação ao qual as outras estarão situadas" (Latour, 1994, p. 103). No caso, Latour está falando sobre como os modernos colocaram a Ciência num pedestal para olhar as demais formas de organização social de cima para baixo. Como os modernos se veem como privilegiados na posição de detentores da verdade, alcançada por meio de esforços racionais. E se Latour aqui em *Jamais fomos modernos* privilegia a Ciência, seria possível acrescentar que tal elemento externo antes foi a coisa-em-si, ou o mundo das ideias, ou Deus, ou simplesmente uma noção bem específica da razão. Há sempre alguém querendo estabelecer um "fora", um "exterior" que

seja um parâmetro para os demais, os diferentes, a massa, aqueles considerados não-modernos. Há sempre certo grupo querendo estabilizar um fluxo e dizer o que é verdade ou não, para colocar todos os demais modos de viver na inverdade (no pecado, no mundo sensível e corrupto...) e, assim, dominá-los. "A primeira metade deste argumento permite o relativismo modesto – nós somos apenas uma cultura entre outras –, mas a segunda permite o retorno sub-reptício do universalismo arrogante – continuamos a ser absolutamente diferentes" (Latour, 1994, p. 103).

Por fim, Latour sugere um modo de pensar o mundo que exalte as diferenças de cada coletivo, mas sem estabelecer um elemento externo que serviria de fiel da balança, sem pensar um absoluto, uma totalidade, ou uma verdade, como única e inquebrantável. É o relativismo relativista, ou simplesmente o relacionismo:

> *Os universalistas definiam uma única hierarquia. Os relativistas absolutos tornavam todas elas iguais. Os relativistas relativistas, mais modestos porém mais empíricos, mostram os instrumentos e as cadeias que foram usadas para criar assimetrias e igualdades, hierarquias e diferenças [...]. Os mundos só parecem comensuráveis ou incomensuráveis àqueles que ficam presos as medidas medidas. Porém, todas as medidas, tanto na ciência rígida quanto na ciência flexível, são sempre medidas medidoras e estas constroem uma comensurabilidade que não existia antes que fossem desenvolvidas. Nenhuma coisa é, por si só, redutível ou irredutível a qualquer outra. Nunca por si mesma, mas sempre por intermédio de uma outra que a mede e transfere esta medida a coisa. Como acreditar que os mundos não podem ser traduzidos quando a tradução é o próprio cerne das relações estabelecidas entre eles? Como dizer que os mundos são dispersos quando nós os totalizamos o tempo todo? (Latour, 1994, p. 111).*

O que Latour propõe aqui não é fazer uma igualdade entre os coletivos nem dizer que eles são tão diferentes que não podem ser comparados. É quase como se ele pedisse parcimônia nas conclusões apressadas, rogasse para que ficássemos um pouco mais com o problema, lembrando que mesmo os instrumentos que utilizamos para avaliar os entes ao nosso redor são passíveis de interpretação – são perspectivas, como diria Nietzsche. Essas ferramentas não podem atingir uma totalização, mesmo porque tal proposta é impossível. Porém, isso não é motivo para não utilizarmos tais mecanismos, sabendo da sua parcialidade e ressaltando o ângulo de visão. "Todas as ramificações,

todos os alinhamentos, todas as conexões podem ser documentados e possuem tanto traçadores quanto um custo", ele sugere (1994, p. 116), para continuar: "É possível estender-se em quase todas as direções, disseminar-se tanto no tempo quanto no espaço, sem contudo preencher o tempo e o espaço". Não é para jogar a Ciência fora – nem a Filosofia, nem mesmo a religião –, mas, talvez, diminuir o ímpeto desses modos de organizar o mundo de "dizer a verdade". Talvez a Ciência, por exemplo, diga uma verdade, uma verdade bem afim ao pensamento moderno, mas essa verdade não pode ser vista como mais ou menos verdadeira necessariamente que qualquer outra, que foi criada-descoberta-estabelecida em outro momento ou outro lugar. E talvez valha repetir que é acrescentando mais pontos de vista que ela se torna mais "verdade" – por isso a Ciência poderia e deveria atuar com outras lentes que enxergam o mesmo e variado mundo. Sair de uma postura em que ela se enxerga como o ente privilegiado que descobre o fundo escondido, a que só ela viu e ninguém mais, para se situar dentro de uma certo contexto histórico-social. Uma perspectiva.

3. Conclusão

Nietzsche não é dos nomes mais citados por Latour, mas seria possível dizer que, ao menos quando o assunto é a luta contra uma verdade atemporal e o relativismo, ambos parecem seguir a mesma trilha, com Latour adicionando "verdade" ao pensamento de Nietzsche. Isso porque os dois entendem que a tradição do pensamento Ocidental erigiu esse ídolo-verdade para que ele se tornasse o sentido e o sol sobre todas as cabeças. O oposto da verdade era algo que não mereceria existir, deveria ser eliminado. Com o fim desse ideal binário, em que um termo necessariamente precisa se colocar contra o outro, o receio de alguns pensamentos mais tradicionalistas seria que não haveria qualquer tipo de valor que pudesse guiar nossas trajetórias. Ou seja, de um lado, um único valor que apagaria qualquer diferença como errada. De outro, nenhum valor, em que vagaríamos sem bússola pelo deserto que cresce. Como sistema que une ambos os lados, uma verdade que seja única e final, que seja inquebrantável e perfeita. Como modo de manter o sistema, um processo de exclusão dos diferentes, da diferença.

Nietzsche e Latour, das suas formas, com os seus métodos, em seus tempos históricos e contra os seus próprios inimigos – alguns em comum – procuraram demonstrar que a realidade é bem mais complexa do que estabelecia a nossa vã filosofia até então. Nietzsche fala que a verdade e a inverdade não

são antagônicas, mas participam do mesmo *continuum,* e estão intrinsecamente conectadas. Em alguns momentos, o que foi até então considerado "inverdade" é até mais necessário do que a verdade, ele defende. Não é possível qualquer possibilidade de uma totalização da realidade e o que conseguimos acessar é apenas uma perspectiva. Não quer dizer que a verdade seja a soma das perspectivas, porque a verdade não tem "fim", não "acaba", mas que qualquer recorte da realidade pode receber inúmeras interpretações que "criam" novos formatos, *ad aeternum*. O devir modifica todos os elementos a cada contato com novas perspectivas, pois somos apenas o reflexo da confluência de uma gama de incontáveis fluxos. Já Latour fala sobre como mesmo os seres não-existentes, vistos aqui da maneira tradicional, tem, sim, algum grau de existência. E, ao contrário, aqueles que consideramos por certos critérios como existentes, assim como Nietzsche explicitou, também não estão completos. É sempre possível fazer novas conexões, novos entrelaces, que criam um elemento novo. Contra aqueles que querem estabelecer o que é a verdade e esses que dizem que não há qualquer verdade, Latour sugere a criação de um relacionismo, um relativismo relativista, em que avaliamos cuidadosamente cada um dos elementos que conseguimos enxergar da equação que produz o enunciado.

Se juntarmos os dois pensadores, poderíamos dizer que ambos querem enfocar o maior número possível de perspectivas para conseguir colocar mais realidade no real. Quanto mais perspectivas, mais mundo. Só assim, aceitando o emaranhado das forças que compõem a nossa existência, e ao mesmo tempo participando ativamente dele, criando interpretações novas que abrem novas portas, acessam caminhos inovadores e apontam para saídas diferentes, faríamos jus e nos colocaríamos à altura da existência.

Referências

CARDOSO, Tarcísio. "Latour é relativista e construtivista?" In: Grupo de estudo TransObjetO. Publicado em 19 janeiro de 2015, no endereço https://transobjeto.wordpress.com/2015/01/19/latour-e-relativista-e-construtivista/. Consultado em 12 de fevereiro de 2025.

CÍCERO, Antonio. "A tuberculose do faraó". In: *Ilustrada.* São Paulo, Folha de São Paulo, publicado em 14 de novembro de 2009. Acessado em https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1411200926.htm, em 21 de fevereiro de 2025.

CORBANEZI, Eder. "Perspectivismo". In: MARTON, Scarlett (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

COSTA, Alyne de Castro. "Da verdade inconveniente à suficiente: Cosmopolíticas do antropoceno". *Cognitio-estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, ISSN 1809-8428, São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 18, nº.1, janeiro-junho, 2021, p.37-49.

DELEUZE, Gilles. *Conversações - 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34: 1992.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. N-1 edições, São Paulo: 2018 [1962]

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol 3*. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. Editora 34, São Paulo: 1996.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros ensaios*. Traduzido por Jorge Caetano da Silva. Rio de Janeiro: Lidador, 1967.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora. Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Tradução Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru, SP, Edusc, 2001.

LATOUR, Bruno. "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects". in *Biographies of Scientific Objects*, ed. Lorraine Daston. Chicago: University of Chicago Press, 2000, 247-269.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche – Life as Literature*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts e London, England: 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso: São Paulo, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo – maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia de bolso, São Paulo: 2008. E-book.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 2012. E-book.

NIETZSCHE, Friedrich. *O niilismo europeu*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Comum. Rio de Janeiro: v.8. nº 21. p. 5-23, Jul/Dez 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras: São Paulo, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. "Verdade e mentira no sentido extramoral". Apresentação por Noéli Correia de Melo Sobrinho. *Comum* - Rio de Janeiro - v.6 – n. 17 - p. 05 a 23 - jul./dez. 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução do alemão e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes Francisco José Dias de Moraes. Apresentação: Gilvan Fogel. Contraponto: Rio de Janeiro, 2011.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. "Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo". *O que nos faz pensar.* No.18, setembro de 2004.

Roberto Barros*
DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1012

Perspectividade, efetividade e conhecimento em Nietzsche

Perspectivity, effectiveness and knowledge in Nietzsche

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar alguns aspectos relativos à noção de perspectividade na filosofia de Nietzsche, a qual, mesmo pressupondo uma negação das noções tradicionais de verdade e conhecimento, não tende a uma forma de ceticismo nem de relativismo. Busca-se, portanto, argumentar no sentido de que em Nietzsche a perspectividade se direciona muito mais à proposta de um processo interpretativo-criativo com respeito ao existente, que se contrapõe à metafísica e aos pressupostos e valores a ela relacionados.

Palavras-chave: Perspectividade; Efetividade; Naturalismo; Consciência.

Abstract

This article aims to present some aspects of the notion of perspectivity in Nietzsche's philosophy, which, although it presupposes a denial of traditional notions of truth and knowledge, does not tend towards a form of skepticism or relativism. The aim is therefore to argue that perspectivity in Nietzsche is much more directed towards the proposal of an interpretative- creative process with respect to what exists, which opposes metaphysics and the assumptions and values related to it.

Keywords: Perspectivity; Effectivity; Naturalism; Consciousness.

* Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). robertbarr@gmx.net

Recebido em: 27/02/2025 Aceito em: 02/06/2025

Introdução – Kant: centralidade do sujeito, determinismo e liberdade

Partimos aqui da interpretação de que vários aspectos da noção de perspectividade presentes na filosofia de Nietzsche advêm da reconsideração feita pelo filósofo de pontos temáticos ensejados pela filosofia crítica de Kant. Estes aspectos envolvem questões gnosiológicas, mas também, com respeito à perspectividade, questões valorativas e, contrariamente aos posicionamentos da filosofia crítica, Nietzsche mobiliza uma série de argumentos decorrentes de domínios científicos. Com efeito, um dos temas fulcrais da filosofia de Kant consiste na questão da liberdade e com respeito a ela é necessário considerar que o posicionamento do filósofo se dá no contexto de uma forte tendência de interpretação determinista da natureza que, por sua vez, decorria do enorme impacto da física newtoniana no contexto científico do século XVIII[1].

Nos escritos de Kant a questão envolvendo liberdade é abordada no contexto de uma diferenciação quanto ao determinismo natural e pode exemplarmente ser encontrada na segunda parte da *Crítica da razão pura*, segundo livro, na seção referente à dialética transcendental, onde Kant aborda a questão das antinomias da razão pura. De forma bastante simplificada, as antinomias dizem respeito aos conflitos teóricos enfrentados pelas conclusões dialéticas da razão, quando aplicada à síntese objetiva dos fenômenos (*objektive Synthesis der Erscheinungen*) e, fazendo uso do princípio de unidade incondicionada, "se envolve em contradições"[2]. Estas ocorrem quando a razão, em uma perspectiva transcendental, mas ante o condicionado (*Bedingte*), busca a absoluta totalidade das condições deste (*Weltbegriffe*), o que, todavia, se demonstra como um ideal da razão pura, não conciliado com os fenômenos[3]. Segundo Kant, apenas a razão pura tende a pensar a totalidade absoluta da série de condições do condicionado natural e, assim, se aparta dele mediante uma ideia sua.

> *A totalidade absoluta da série de condições para um condicionado dado é sempre incondicionada, pois exterior a ela, não existem mais condições relativamente aquilo que poderia ser condicionado. Simplesmente, a totalidade absoluta de uma série* (Reihe) *é apenas uma ideia. ou antes um conceito*

1 Höffe, 2004, p. 23.

2 Kant, KrV, A 407, p. 513.

3 Kant, KrV, A 408, p. 514.

> *problemático, cuja possibilidade necessita ser investigada, propriamente em relação ao modo* (Art) *como o incondicionado, propriamente enquanto ideia transcendental, pode estar aí contido*[4].

Não é possível e nem faria sentido aqui mencionar todos os aspectos que envolvem a questão das antinomias da razão na primeira Crítica. O objetivo desses poucos aspectos apresentados é basicamente ressaltar que Kant concebe a possibilidade da liberdade a partir da atuação transcendental da razão[5], quando o "eu penso" - que não é o Eu subjetivo e decorrente de um juízo empírico – constitui o ponto de partida da dedução transcendental, uma forma pura do pensamento, voltada à universalidade[6] e, portanto, potencialmente livre.

A terceira antinomia se estabelece a partir da oposição entre a tese segundo a qual "A causalidade segundo as leis da natureza não é a única a partir da qual podem ser compreendidos os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os esclarecer"[7] e a antítese: "Não há nenhuma liberdade, mas tudo no mundo ocorre propriamente segundo leis da natureza"[8]. O que Kant defende é a necessidade do princípio racional da causalidade incondicionada, como forma de superar o determinismo da causalidade das leis naturais (fisiocracia transcendental). Apenas dessa maneira a liberdade se torna possível, enquanto princípio apriorístico da razão pura, para além até mesmo do modelo matemático[9]. A causalidade incondicionada, calcada em um princípio racional deduzido cria então a possibilidade da liberdade, que na *Crítica da razão prática* será chamado de *Factum da razão*[10]. Mediante esta concepção de liberdade, o filósofo busca então, na capacidade humana de formular princípios que extrapolam as relações causais fenomênicas, justificar não a penas a possibilidade, mas a necessidade de leis morais formuladas racionalmente e com cunho universalista.

---

4 Ibidem, KrV, A 408, p. 522.

5 Ibidem, KrV, B 453, p. 517.

6 Utz, 2012, p. 53.

7 Kant, KrV, A444/B 472, p. 548.

8 Ibidem, KrV, A445/B 473, p. 549.

9 Ibidem, KrV, A449/B 477, p. 548.

10 Idem, KpV, p. 42.

O que Kant pressupõe com isso é a existência de uma vontade racional, que tem a sua justificação na pura racionalidade que, por sua vez, se manifesta na consciência resultante da dedução transcendental. Esta consciência, unida aprioristicamente pelo pensamento, alcançaria a possibilidade de agir livre de quaisquer determinismos empíricos e, portanto, seria capaz de autoformular princípios universais não subordinados ao determinismo natural. Isso caracteriza para Kant a liberdade, que então é vinculada por ele à moral, fundamentando a possibilidade de compatibilidade entre liberdade e determinismo.

> *É possível chamar a consciência dessa lei fundamental de fato da razão (Faktum der Vernunft), porque não pode ser racionalizada a partir de dados (Datis) anteriores da razão, por exemplo, a consciência da liberdade (pois isso não nos é dado anteriormente), mas porque ela mesma se impõe a nós como uma proposição sintética a priori, que não se baseia em nenhuma intuição (Anschauung), nem pura nem empírica, como [a proposição] se fosse imediatamente analítica, se pressuposta a liberdade da vontade. Para o que, todavia, como conceito positivo, seria necessária uma intuição intelectual, que não se é permitido aqui supor, de forma alguma*[11].

Desse modo, na filosofia kantiana o determinismo apenas pode ser contornado no domínio moral, ao passo que o âmbito cognitivo ele se caracteriza pelo aspecto da determinação das relações causais e formais, imprescindíveis às representações dos fenômenos. O impacto das conclusões da filosofia kantiana no contexto da filosofia europeia não deve ser minorado. A partir delas ou contrariamente a elas, toda a filosofia posterior à filosofia crítica ocupou-se de alguma forma com os seus temas. Nietzsche também não ficou alheio a esses pressupostos, e sua noção de perspectividade claramente contém muitos fatores decorrentes da filosofia kantiana, todavia a partir de um direcionamento divergente e em muitos aspectos inversos com respeito a muitos deles.

11 Kant, KpV [39], p, 109.

A efetividade (*Wirklichkeit*) e os limites do campo de significação da experiência conceitual

O mencionar tais aspectos adquire significação dado Nietzsche compartilhar com Kant a ideia de uma perspectividade representacional enquanto fator constitutivo do interpretar humano. Esta noção está contida no próprio termo efetividade, pensada enquanto resultado do efeito (*Wirken*) de uma ação atuante e significativa, mas que prescinde ou se afasta da pressuposição de uma interpretação última de alguma realidade subjacente[12]. Entretanto, ele não aceita uma restrição da compreensão da efetividade aos limites da capacidade interpretativa e figurativa do ordenamento lógico do pensar[13] ou aos limites das formas estruturantes do sujeito transcendental, que caracterizam a concepção de filosofia como "ciência das fronteiras da razão" (*Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft*)[14]. Em Nietzsche, a afirmação de impossibilidade de determinação da efetividade não mais se limita, como em Kant, às categorias do entendimento ou à lógica conceitual da razão, mas parte precisamente da limitação das mesmas – já indicada mesmo pelo filósofo crítico – para propor novos experimentos interpretativos[15] como forma de ultrapassar nossas limitações representacionais, todavia não a partir de um processo especulativo unicamente racional e centrado em um sujeito que interpreta e determina, o que então o distancia da concepção kantiana.

Para Nietzsche, dadas as manifestações da própria efetividade que desafiam as categorias e ilações formais do entendimento, o sujeito não é mais tomado como o regulador das relações possíveis, assim como a razão deixa de

12 Nietzsche, *GC*/GC § 57, KSA 3, p. 421.

13 Idem, *FP*/*Nachlass*, KSA 11, 34 [249], p. 505.

14 Idem, FP, KSA 12, 7 [4], p. 299.

15 Não é possível aprofundar a consideração aqui, mas no importantíssimo § 36 de BM, Nietzsche, ao apresentar a sua hipótese interpretativa da vontade de poder, o faz enquanto experimento interpretativo que é consciente da perspectividade da noção de "realidade" (*Realität*), de que os experimentos (*Versuch*) necessitam se dar mediante uma consciência metodológica (*Gewissen der Methode*) e por meio de pressupostos causais, que devem ser experimentados até os seus limites (*bis an seine äussere Grenze*). O autor então indica ser essa a moral do método (*Moral de Methode*) "da qual hoje não se é permitido retirar – isso se segue de sua 'definição' (*Definition*), como diria um matemático" (Nietzsche BM/GB § 36, KSA 5, p. 55). Por último, é importante notar que o fator decisivo de sustentação do "caráter inteligível" da hipótese, é a sua potencial confirmação no mundo (*Welt*): "O mundo visto de dentro, determinado e caracterizado a partir do seu 'caráter inteligível', seria (*wäre eben*) então 'vontade de poder' e nada mais" (Idem).

ser o lugar de validade última de referências à efetividade[16]. Isso o impulsiona a propor experimentos interpretativos para além do aspecto restritivo da atividade representativa humana (conceitual ou racional), mediante o experimento com padrões causais que extrapolam as estruturas representativas do próprio intelecto humano, buscando como ponto de justificação graus mais elevados de adequação ao existente efetivo[17].

Pressupostos em uma tal proposta estão tanto uma concepção outra de racionalidade, não mais incondicionada, que Nietzsche assimila de Schopenhauer, assim como a recepção de posicionamentos advindos das ciências, que então se distanciavam dos modelos interpretativos do cartesianismo e da mecânica newtoniana. Este último aspecto não deve ser interpretado como uma adesão irrestrita ao naturalismo[18], cujo reducionismo é também criticado por Nietzsche[19], dado o filósofo empreender uma recusa de toda pretensão de compreensão última ou definitiva da efetividade.

> *O mesmo ocorre com a crença, com a qual se dão por satisfeitos tantos materialistas e investigadores da natureza (Naturforscher). A crença em um mundo que deve ter seu equivalente e medida no pensamento humano e nos seus conceitos de valor (Werthbegriffen); em um "mundo da verdade", que com a ajuda do pequeno e quadrático entendimento humano poderia ser alcançado*[20].

O que pode ser identificado centralmente neste posicionamento é a pretensão de, primeiramente, superar a limitação do conhecimento ao racionalmente representável, o que consequentemente em Nietzsche implica o já mencionado abandono da determinista centralidade do sujeito nos processos representativos. Por fim, a justificação de possibilidade de ultrapassamento desses pressupostos a partir de demonstrações não intuitivas, Nietzsche encontra, por exemplo, na física matemática do físico croata Ruggero Boscovich.

---

16 Marques, 1997, p. 48.

17 Nietzsche, FW/GC § 373, KSA 3, p. 625.

18 Apesar dos aspectos disputáveis, a interpretação de Brian Leiter com respeito a Nietzsche enquanto um "naturalista epistemológico especulativo", não deixa de possuir aspectos justificáveis. Conf. Leiter, 2011, p. 88.

19 Nietzsche, GM/GM III § 23, KSA 6, p. 396.

20 Idem, FW/GC § 373, KSA 3, p. 625.

É importante acentuar que não se trata de uma tentativa de supressão da perspectividade do sujeito do conhecimento – algo efetivamente não realizável[21] - mas de indicá-la como fator restritivo em processos interpretativos com parâmetros de complexidade outros que não os da intuição. Trata-se muito mais de buscar testar outros processos interpretativos, que partam da aceitação tácita de que uma efetividade para além da perspectividade existe e, muito embora ela não seja passível de ser determinada, deve haver sempre a pretensão de continuar a investigá-la, mediante experimentos com diferentes padrões e métodos interpretativos.

Com isso evita-se a consideração da representação unicamente a partir da perspectividade do sujeito[22], do mesmo modo que o relativismo da redução de tudo a interpretações. Desse modo, uma noção de conhecimento perspectivista e não dogmática pode ser formulada e sua justificativa é dada pelo seu grau de conexão com a efetividade e não mais a partir de critérios unicamente lógico-formais ou intuitivos.

Fontes e Terminologia

Os resultados das pesquisas de Jacob Dellinger indicam que a primeira referência relativa ao termo perspectivismo na filosofia de Nietzsche com efeito não é Kant, mas Gustav Teichmüller, a partir do livro *O mundo efetivo e o aparente (Die wirkliche und die scheinbare Welt)*, publicado em 1882, no qual o termo é empregado, muito embora seu emprego primeiro ocorresse em um livro anterior, intitulado *Darwinismo e Filosofia, publicado em* 1877[23]. Indicações referentes a leituras destas duas obras por Nietzsche não são consistentes, mas sabe-se que ele leu a longa crítica de Otto Caspari ao segundo livro de Teichmüller. Efetivamente Teichmüller dialoga com a filosofia kantiana, decisivamente com a problematização da perspectividade dessa e então assimila concepções suas, notadamente com respeito ao pressuposto de uma dimensão objetiva do pensamento. Tal aspecto não é corroborado por Nietzsche, que prioriza uma associação inerente entre pretensão de objetividade e perspectividade valorativa.

---

21 Corbanezi, 2017, p. 167.

22 Nietzsche, FP, KSA 11, 38 [3], p. 597.

23 Dellinger, 2012, p. 133.

É no escrito de Teichmüller que os sistemas filosóficos anteriores são vistos como "meras imagens perspectivistas"[24], aspecto que Nietzsche assimila, fortemente calcado em um pressuposto de interpretação intuitiva do próprio pensamento lógico, utilizado por ele para fazer críticas à ideia de uma atuação sintética do intelecto. Para ele, o pensamento logicizado e representativo é decorrente e não produz primeiramente um espelhamento da efetividade[25]. Entretanto, vale ressaltar que o termo Perspectivismo (*Perspektivismus*) não é cunhado por Teichmüller, mas propriamente por Nietzsche que, importante também acentuar, não fez um uso regular do mesmo, conforme é possível constatar nas referências presentes em textos publicados, assim como em anotações[26].

Com efeito, é possível constatar uma utilização mais frequente do termo a partir da segunda metade da década de oitenta e, então, a partir das passagens nas quais o termo é mobilizado, que Nietzsche o empregou com várias orientações, que vão do aspecto vital (fisiopsicológico) e perceptivo, passando pelo sentido moral, e então questões propriamente de sentido e de interpretação enquanto condições sob as quais concebemos o mundo[27] e a efetividade.

A matéria como ilusão

É importante acentuar, como bem o indica Corbanezi, que as noções de aparência e de "aparenciabilidade" (*Scheinbarkeit*), associadas à de perspectividade, não pressupõem algum tipo de negação de existência da efetividade[28], mas, antes, que são intransponíveis nas delimitações de sentido das representações perspectivísticas. Desse modo, em Nietzsche há dois sentidos relativos à noção de representação que devem ser criticamente mencionados. O primeiro (A) diz respeito às representações intuitivas, com forte conteúdo sensorial, que podem ser remetidas a uma frágil concepção reducionista, a partir das quais tende-se a relacionar o efetivo com o perceptivo[29]. Todavia, a noção de representação também é associada a uma perspectiva de forte

24 Teichmüller apud Dellinger, 2012, p. 134.

25 Nietzsche, FP, [7] 60, KSA 12, p. 315.

26 Dellinger, 2012, p. 138.

27 Ibidem.

28 Corbanezi, 2021, p. 29.

29 Nietzsche, GC/FW § 355, KSA 3, p. 594.

cunho racionalista (B), que se apoia na proposição de que a racionalidade, ultrapassando a referência sensorial primária, pode produzir defensáveis representações da efetividade calcada unicamente em padrões lógicos.

Nietzsche recusa ambas as posições de forma diferenciada, mas também a partir da elucidação de um pressuposto comum a elas; a noção de "verdadeira" realidade *(wahre Realität)*[30]. Acerca deste ponto há um certo relativismo na sua filosofia, que envolve uma questão, com muitos desdobramentos, vinculada ao impasse teórico que especula se a noção de realidade não seria ela mesma uma formulação simbólica[31], decorrente de necessidades fisiopsicológicas[32]. Desse modo não há, para Nietzsche, a possibilidade de determinar se o pressuposto especulativo de uma efetividade última ou estável, em última análise, não consiste primeiramente em uma criação intuitiva, tornada necessária por demandas fisiopsicológicas. Em muitas passagens de seus escritos pode-se constatar vários esforços argumentativos que parecem tender a este último sentido. A sua crítica à noção de matéria está vinculada a esta problemática. Mas, antes de nos voltarmos a essse aspecto, uma breve contextualização a seu respeito.

Podemos dizer que a noção de matéria consiste em uma das mais fortemente estabelecidas noções referenciais que usamos para orientação em nossa vida cotidiana. Por muitos séculos, desde os gregos, o pensamento ocidental tendeu a compreender a matéria como divisível, mas que, em algum momento, mesmo que se chegasse a uma parcela ínfima de um corpo, algo de físico deveria necessariamente subsistir sob o ponto de vista de uma exigência lógica. Dos atomistas gregos, passando pelo Ser dos eleatas – chegando mesmo às mônadas de Leibniz – a noção de substancialidade permaneceu presente no horizonte da reflexão filosófica referente à natureza. O pressuposto para a manutenção desse padrão de consideração se calcava em uma ontologia de matriz causal, a partir da qual não haveria a possibilidade de uma origem ou início primordial, posto que isso pressupunha o surgimento de algo a partir do nada, padrão até notadamente combatido pelo pensamento grego clássico. Mesmo a influência do pensamento judaico-cristão não alterou decisivamente tal padrão e, a partir de sua adequação à ontologia de matriz eleata, o princípio da criação do universo continuou a mobilizar uma causa originária do mundo enquanto matéria.

---

30 Idem, FP, KSA 12, 38 [3], p. 241.

31 Idem, CI/GD "A 'razão' na filosofia", § 3, p. 76.

32 Idem, FP, KSA 13, 40 [21], p. 638.

Como bem indica Marques, na modernidade, até Kant, o princípio causal permaneceu como tema central e foi responsável por uma importante consideração do tempo, como forma de superar o dilema interpretativo que aquele implicava[33]. Com Kant, todavia, a questão causal foi interiorizada e considerada sob o prisma do sujeito do conhecimento e, portanto, como já mencionado, das antinomias inerentes a sua forma de pensar e legitimar. A partir da compreensão desta limitação a exterioridade tinha que ser pensada mediante flexibilização das relações causais e temporais próprias do entendimento e da razão, e assim abdicar da pretensão metafísica de um conhecimento último do ser. A interpretação de Kant, calcada na compreensão de que a racionalidade encontra dificuldades na pretensão de inteligibilidade do interior puro, entendido enquanto soma de um pré-formismo estruturante, possibilitou a inserção de uma noção teorética de contingência na concepção de representação, que, todavia, não se deixa regular ou representar.

> *Representar a natureza como um todo que se especificasse em leis particulares será um princípio utilizado pela razão que não terá valor objetivo, mas somente subjetivo, e, nesse caso, não se afirmará que a natureza é um todo que se especifica em gêneros, espécies e subespécies, uma continuidade de formas, mas sim que a julgamos ou a investigamos como se ela assim o fosse*[34].

Nietzsche recepciona e interpreta este aspecto mediado por Friedrich Albert Lange e por Arthur Schopenhauer. Mas, antes de saudar o esquematismo representativo como uma capacidade do pensar humano, o interpreta como uma limitação cognitiva, ainda em voga devido à longa tradição metafísica. De Lange ele assimila o materialismo; de Schopenhauer, o pressuposto da submissão da racionalidade à vontade, concepção que não deixa de possuir princípios naturalistas. O resultado disso é uma forma de deflação ontológica da representação que, todavia, não é cética, pois preserva a possibilidade do conhecimento, mas que é basilarmente distanciada de pressuposições finalistas. Desse modo, aquilo que para Nietzsche vale para a estruturação representativa da efetividade, vale também para a noção de matéria, que o filósofo, então, a partir de seu contato com a física matemática de Boscovich, ainda na década de setenta em Basiléia, interpretará como uma "ilusão"[35].

---

33 Marques. 1997, p. 25.

34 Ibidem, 1997, p. 43.

35 Nietzsche, FP, 23 [433], KSA 11, p. 266.

São poucas as referências de Nietzsche a Boscovich nas obras publicadas, mas o físico croata (nascido em Ragusa, hoje Dubrovnik, em 1711) é uma influência importante no desenvolvimento do tema perspectivismo, a partir do ponto de vista de que Nietzsche vê na sua física teórica a possibilidade de um ultrapassamento eficiente da descrição intuitiva do mundo, que ele compreende como materialista.

Em na obra publicada, a referência mais bem elaborada com respeito a essas ideias pode ser encontrada no § 12 de *Para além de Bem e Mal*. Nele o filófofo se refere à atomística materialista (*materialistische Atomistik*), como a coisa mais refutável (*bestwiderlegten Dinge*) que existe e então agradece ao "polonês" pela oposição à ilusão ótica (*Gegner des Augenscheins*), precisamente por ter demonstrado a impertinência na crença em substância (*Stoff*), em "matéria" (*Materie*) em átomos residuais (*erdenrest*) e corpusculares (*Klümpchen-Atom*). Mesmo tendo estas noções se constituído em "triunfo sobre os sentidos", Nietzsche indica que é necessário ir além delas; até a compreensão e declaração de guerra à ainda não percebida relação entre as "necessidades atomistas" ("*atomistischen Bedürfnisse*") e as célebres "necessidades metafísicas" ("*metaphysichen Bedürfnisse*"), que ele então relaciona com o cristianismo e sua "atomística da alma" (*Seelen-Atomistik*). Para Nietzsche, "esta crença deve ser extraída (*hinausschaffen*) da ciência!", tendo em vista novas interpretações da alma (*Seele*) e concepções. Isso poderia remeter a uma psicologia da invenção (*Erfinden*) e, talvez, da descoberta (*Finden*). O propósito de Nietzsche, como fica patente na parte final do aforismo, não é a supressão da noção de alma, mas compreendê-la como uma "necessidade metafísica", para com isso se afastar da ideia de possibilidade de existência substancial ou unitária. Com isso seria possível discuti-la a partir de outras noções como "alma mortal", "alma enquanto multiplicidade de sujeitos (*Subjekts-Vielheit*) e como "construção social de impulsos e afetos" (*Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*) e então, através de uma nova psicologia, pôr fim às superstições a respeito dela[36].

O aforismo de BM é significativo por empreender uma crítica da interpretação de matéria da física clássica e por evidenciar que Nietzsche mobiliza pressupostos de viés psicológico, para então associar a noção de matéria à metafísica a à moral. O pano de fundo deste direcionamento - e neste sentido o físico croata é deveras importante - é constituído por uma interpretação da física não como "esclarecimento do mundo" (*Welt Erklärung*), mas como

36 Nietzsche, BM/GB, KSA 5, § 12, p. 27.

reflexão (*Auslegung*) e justificação (*Zurechtlegung*)[37]. Vale ressaltar que desde *Humano, demasiado humano*, a psicologia, associada às ciências naturais, já é indicada como aquela que poderia pôr fim às superstições acerca das representações da alma. O que deve ser notado nesse contexto é a associação de temas fisiológicos e morais[38] com a crítica de uma concepção física que ainda se baseia em pressupostos decorrentes de matriz sensorial. A física então é considerada a partir do humano, enquanto forma de reflexão humana acerca da efetividade, tal como ela se deixa aferir por nós[39].

A física de Boscovich é interpretada por Nietzsche como posicionamento privilegiado para argumentar sobre a influência das perspectivas morais enquanto origem de noções metafísica nas formulações filosóficas[40]. Com o auxílio do jesuíta croata Nietzsche compreende a possibilidade de voltar a dar atenção aos dados dos sentidos, todavia não de forma restritiva a eles. Antes, visando a formulações para além deles e assim experimentar e propor novas formas de pensar[41]. Desse modo é possível superar o preconceito racional que nos força a pensar em "unidade, duração, substância, coisidade (*Dinglichkeit*), Ser"[42].

Por fim, Nietzsche ainda insere neste novo horizonte de consideração o pressuposto da vontade, no contexto de sua defesa do caráter perspectivístico de toda busca pelo saber[43]. A partir destes pontos torna-se possivel indicar que o perspectivismo de Nietzsche implica uma complexa pressuposição de posicionamentos, movimentos de aproximação e de distanciamentos, e que assim assimila tendências científicas e filosóficas de seu tempo[44]. Sua consideração da posição idealista ante o conhecimento baseada na relação sujeito – objeto o leva a compreendê-la como uma "falsificação da facticidade" (*Fälschung des Thatbestandes*), decorrente de hábitos gramaticais (*grammatischen Gewohnheiten*) e convicções religiosas, que refletem para ele o antigo atomismo e a ideia de força ou de algo que age sobre outras coisas. A negação de toda forma de

37 Ibidem, BM/GB § 14, KSA 5, p. 28.

38 Ibidem, BM/GB § 13, P. 15.

39 Ibidem, BM/GB §14, KSA 6, p. 28.

40 Ibidem, BM/GM § 6, KSA 5, p. 20.

41 Nietzsche, CI/GD "A 'razão' na Filosofia", § 4, KSA 6, p. 76.

42 Ibidem, p.77.

43 Idem, BM/GB, § 10, KSA 5, p. 24.

44 Gori, 2013, p. 7.

estabilidade por identidade é aspecto nuclear deste movimento, que resulta na pretensão de positivamente pensar sem um "algo" (*es*), sem uma substancia[45]. Nietzsche vê em alguns poucos cientistas e pensadores das ciências naturais de seu tempo a efetivação da possibilidade de refutação e denúncia do aspecto moral das especulações totalmente subordinadas à lógica causal-intuitiva da experiência sensível[46]. Disso decorrem significativos componentes da posição segundo a qual, a filosofia e as próprias ciências necessitam ser adequadas ao pressuposto do aspecto moral de toda perspectividade, como forma preventiva de afastamento da sedução moral da "verdade" e da posse definitiva do conhecimento. É neste sentido que Nietzsche busca afastar a sua filosofia de posicionamentos dogmáticos[47], para então poder pensá-la como "pesquisa regulativa provisória" (*vorläufige regulative Forschung*), o que lhe possibilita associá-la a uma interpretação não metafísica, dinâmica, falibilista e evolucionária da ciência. Neste sentido podemos ler em *A gaia ciência* § 374:

> *Mas eu acho que nós estamos hoje no mínimo longe da risível impolidez de decretar do nosso ponto de vista (Ecke), que apenas deste ponto de vista é permitido ter perspectivas. Muito mais do que isso, o mundo se nos tornou novamente 'infinito', tanto quanto nós não possamos rejeitar, que ele comporta em si infinitas interpretações. Novamente nos toca o grande estremecimento, mas quem desejaria de imediatamente divinizar à maneira antiga esta monstruosidade de mundo desconhecido? E doravante adorar o desconhecido (unbekannter) como 'o desconhecido'? Há! São tantas possibilidades não divinas de interpretação computadas neste desconhecido. Tanta diabrura, disparate, loucura da interpretação, da nossa própria e mesma, humana, demasiadamente humana, que nos conhecemos...*[48]

Mesmo considerando as poucas referências à física teórica de Boscovich nas obras publicadas, é ainda possível poder afirmar que ele exerceu uma influência decisiva na concepção do perspectivismo antirrealista (em sentido metafísico) de Nietzsche, decisivamente no que concerne à problematização

45 Nietzsche, BM/GB § 17, KSA 5, p. 32.

46 Idem, FP 26 [412], KSA 11, p. 261.

47 Ibidem, FP, 26 [432], KSA 11, p. 266.

48 Idem, GC/FW, § 374, KSA 3, p. 627.

da discrepância entre a cognição humana e o existente[49]. O mundo descrito pela atomística temporal de Boscovich é dinâmico[50], calcado em relações funcionais de forças, no qual a concepção sensória da matéria se torna ineficaz. Esta concepção pode ser associada por Nietzsche à sua interpretação também dinâmica de um mundo de choque de forças.

A naturalização do intelecto

Se em Nietzsche encontramos uma consideração acerca daquilo que é possível de ser tomado como efetivo, também encontramos a compreensão de que a forma a partir da qual construímos esta noção para nós mesmos é perpassada por pressupostos de origem fisiopsicológica. Por conseguinte, opondo-se às noções de pura ou incondicionada racionalidade, Nietzsche tende, em sintonia com Schopenhauer, a compreender a atividade intelectiva humana como indissociável do corpo e instintos, ou ainda mesmo como submetida a estes[51]. Em uma perspectiva naturalista, Nietzsche compreende o intelecto adequado às demandas vitais e não como instância determinante em processos conscientes. Isso implica compreender que tais processos, mediados pelas infinitas possibilidades de criações sígnico-representativas, acabam por produzir pressupostos cuja decisiva finalidade não é o conhecimento, mas a utilidade e que prioritariamente, por motivos valorativos posteriores, passaram a ser considerados a partir de critérios de veracidade. Desde *Humano, demasiado Humano* ocorre nos escritos publicados de Nietzsche a explicitação de uma seletiva adoção do método das ciências naturais[52] que, segundo o filósofo, é acompanhado de uma observação psicológica[53], tendo em vista explicitar os aspectos orgânicos e psicológicos dos processos naturais de proveniência (*Entstehung*), a fim de fornecer subsídios para novas interpretações tanto dos padrões mais intuitivos de reconhecimento, até as formas mais elaboradas e complexas da representação racional.

---

49 Nietzsche, CI/GD, "Os quatro grandes erros" § 3, KSA 6, p. 91.

50 Idem, FP, 26 [410], KSA 11, p. 261.

51 Barros, 2018, p. 64.

52 Nietzsche, HH I/MA I § 1, KSA 2, p. 23.

53 Ibidem, HH I/MA I § 35, KSA 2, p. 58.

> *Com todas essas concepções o paulatino e trabalhoso processo da ciência (Process der Wissenschaft) – que, por fim, festeja o seu mais alto triunfo em uma história da proveniência do pensar (Entstehungsgeschichte des Denkens) – será, de forma decisiva, concluído e cujo resultado talvez decorrerá dessa premissa: que aquilo que nós agora denominamos mundo (Welt) é o resultado de uma grande quantidade de erros e fantasias desenvolvidas conjuntamente, as quais na totalidade paulatinamente provieram do desenvolvimento do ser orgânico (der organischen Wesen) e agora são herdadas como tesouro (Schatz) acumulado do passado. Como tesouro, pois o valor (Werth) de nossa humanidade repousa sobre isso*[54].

Em *Humano, demasiado humano*, as críticas iniciais de Nietzsche se direcionam ostensivamente às noções de causa e efeito, de substancialidade, de verdade e da capacidade racional humana, compreendidas como formulações propriamente humanas e que permaneceram em voga primordialmente devido à sobrevalorização moral do pensamento racional.

> *Eles [os filósofos] não querem aprender que o homem sofreu alterações (geworden ist), assim como o a capacidade intelectual (Erkenntnissvermögen), enquanto alguns dentre eles deixam fantasiar até mesmo a totalidade do mundo a partir dessa capacidade intelectual. (…) Nisso se vê o "instinto" filosófico do homem atual e pressupõe que estas [essencialidades humanas] pertencem a fatos inalteráveis (unveränderlichen Thatsachen) de modo que se acredita poder fornecê-las como uma chave decisiva para a compreensão do mundo. A teologia é plenamente erigida sobre essa base, de modo que o homem dos últimos quatro séculos possa ser mencionado como eterno, a partir do qual todas as coisas do mundo possuem originariamente uma direção natural. Tudo, porém, tornou-se (ist geworden). Não há nenhum fato eterno (ewige Thatsache), assim como verdades absolutas (absolute Wahrheiten)*[55].

Disso resultaram "incorporações de vetustos erros fundamentais" (*uralte einverleibten Gründirrthümer*) e padrões de crença, tanto na razão quanto na verdade, que são por ele identificados como determinantes para a perspectiva metafísica, mas que também se evidenciam centralmente presentes nas ciências naturais, com auspiciosas exceções.

---

54 Ibidem, HH I/MA I § 16, KSA 2, p. 37.

55 Nietzsche, HH I/MA I § 2, KSA 2, p. 25.

> *O pensamento lógico, acerca do qual fala a lógica, um pensamento no qual o pensamento é colocado como causa de novos pensamentos, é um modelo de completa ficção. Um pensamento desta natureza jamais ocorre na efetividade, onde ele se posiciona como esquema formal e aparato de filtragem com o auxílio do qual nós por pensamento simplificamos e aplainamos o fáctico (thatschächliche) e extremamente complexo acontecimento (Geschehen). De modo que que nosso pensamento possa ser compreendido, percebido e compartilhado por intermédio de signos (in Zeichnen). (…). Hoje se fabula livremente em favor de uma lógica empírica, mas algo que não ocorre na natureza, como o pensamento lógico, também não pode ser tirado da efetividade, muito menos enquanto alguma lei numérica, quando nenhum caso já tenha ocorrido, no qual a efetividade tenha se encoberto com uma formula aritmética. Do mesmo modo, as formulas aritméticas são apenas ficções regulativas, com as quais nós simplificamos eordenamos o acontecimento efetivo (wirkliche), tendo em vista uma utilização prática segundo nossa medida*[56].

A forma de superação destes padrões não pode ser encontrada unicamente no ou por intermédio do intelecto humano, que muito dificilmente compreende o seu próprio funcionar e, de forma ainda menos plausível, seria capaz de alterar seu padrão de atuação. Desse modo, uma forma de conhecimento apenas pode ser indicada como possível mediante um certo tipo de referencialidade com a própria efetividade, cuja concepção não mais se fundamenta em representações intelectivas, pois mesmo essas também são produtos das reformulações das nossas impressões sensoriais através de parâmetros simplificadores e mesmo imagéticos[57]. Se para nós é impossível não mais produzir representações de nossas percepções do existente, a compreensão das limitações destas podem criar possibilidades de experimentos interpretativos[58], cuja justificação não mais se dá a partir de algum tipo de coerência interna pré-determinada, mas a partir de sua possibilidade de efetiva demonstração.

> *E para isso temos de nos tornar melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser físicos, para podermos ser criadores neste sentido – enquanto até agora todos os ideais*

56 Idem, FP, 1, 38 [2], KSA 1p. 597.

57 Idem, FP 26 [424], KSA 11, p. 264.

58 Marton, 1990, p. 97.

> *e valorações foram construídos com base na ignorância da física ou em contradição a ela. Portanto: Viva a física! E viva sobretudo o que ela nos compele – nossa retidão!*[59]

A força epistêmica de um argumento ou teoria não encontra mais justificativa em sua estrutura argumentativa ou na coerência lógica interna desta, mas no grau de sua capacidade de funcionalmente[60] expressar o mundo. O que não deixa de conter riscos[61], compreendidos os limites das capacidades de assimilação do não intuitivo, pois: "Um intelecto que visse causa e efeito como uma continuidade (*continuum*) – não segundo a nossa forma, enquanto arbitrárias partições e estilhaçamentos - mas o fluir dos acontecimentos (*Fluss des Geschehens*), iria negar causa e efeito e toda condicionalidade (*Bedingtheit*)" [62]. Desse modo, os aparatos sígnicos representativos, ancorados em pressupostos descritivos, consistiriam em uma via para contornar o reducionismo da racionalidade causal humana.

> *Os físicos matemáticos podem não precisar dos pequenos átomos esféricos (Klumpchen) para as suas ciências. Por conseguinte, constroem para si um mundo de forças e pontos (Kraft- Punktr-Welt), com o qual é possível calcular. Desse mesmo modo, genericamente, fizeram os seres humanos e todos os organismos gerados. Propriamente dispuseram, pensaram, poetizaram o mundo, até que o pudessem utilizar e com ele "calcular"*[63].

Em síntese, para Nietzsche o pensamento e sua estrutura decorrem de processos naturais que enquanto formas basais de organização foram tomados como potenciais instrumentos de determinação da própria efetividade. Disso decorre a obliteração do caráter perspectivísta de toda busca pelo conhecimento ou mesmo crença na verdade, que assim oblitera que "nosso ser orgânico originariamente não se interessa, relativamente às coisas, se não segundo as

59 Nietzsche, GC/FW § 335, KSA 3, p. 564.

60 Leiter, 2011, p. 108.

61 Nietzsche, GC/FW, KSA 3, § 111, p. 472.

62 Ibidem, GC/FW, KSA 3, § 112, p. 473.

63 Idem, FP, 40 [36], KSA 11, p. 646.

relações delas conosco concernentemente a desejo (*Lust*) e dor (*Schmerz*)" [64]. Ao empreender uma naturalização do intelecto e de seus padrões de funcionamento, o filósofo indica novas bases para a questão do conhecimento, as quais apresentam inerentemente pressupostos perspectivistas.

Consciência e linguagem

A partir de um viés caracterizado por uma perspectiva filológica, a interpretação da linguagem possui em Nietzsche grande importância na justificação dos argumentos perspectivísticos da sua filosofia. Isso considerado, parece ser possível entender sua interpretação de que a noção de consciência é primeira e singularmente advinda da percepção, a partir da qual é compreendida a natureza gregária do homem, desenvolveram-se os instrumentos de comunicação das percepções, que resultaram posteriormente na linguagem. Para ele, capacidade de comunicação e necessidade de comunicação se associam, pois "consciência propriamente se desenvolveu apenas sob a pressão da necessidade de comunicação (*Unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses*) e, desse modo ela "é propriamente apenas uma rede de vínculos entre pessoas e pessoas"[65]. Eis a origem da linguagem, que não foi criada e muito menos planejada[66], mas se desenvolveu a partir das necessidades, condições e vantagens de seu uso. Por isso a noção de sujeito da linguagem é produto da percepção, sensações e sentimentos próprias do tornar-se consciente (*sich Bewusst-werdens*) e, ao ser útil à comunicação, estabelece-se como dado intransponível e de imprescindível computação. Pois: "dito de forma curta: o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas simplesmente do tornar-se consciente da razão) andam de mãos dadas"[67]. A individualidade, esse subproduto do tornar-se consciente, um acidente da representação[68], é primeiramente um diferenciador das muitas e díspares experiências perceptivas que, todavia, "desaparece, tão logo nós a traduzimos em

64 Idem, HH I/MA I § 18, KSA 2, p. 39.

65 Nietzsche, GC/FW § 354, KSA 3, p. 591.

66 Nietsche, 2013, p. 114.

67 Nietzsche, GC/FW § 354, KSA 3, p. 591.

68 Nietzsche, GC/FW § 357, KSA 3, p. 598.

consciência"[69]. Em outras palavras, a ideia de individualidade calcada na de consciência não possui justificativa efetiva, mas é mantida pela sua utilidade e esta é uma atuação projetiva, que é expandida perspectivamente ao mundo.

> *Isso é simplesmente fenomenalismo e perspectivismo, tal como eu entendo: a natureza da consciência animal traz consigo que o mundo acerca do qual nós podemos nos tornar conscientes, é apenas um mundo superficial e sígnico (Zeichenwelt); um mundo simplificado e vulgarizado e tudo que é tornado consciente, do mesmo modo, se torna superficial, fino, relativamente idiota, genérico, sígnico, marcação de rebanho"*[70].

A projeção da experiência do tornar-se consciente no mundo, da perspectividade do homem gregário, mediada pela linguagem, passa a atribuir ao mundo todas as características que as necessidades humanas de comunicação geram. De modo que ao mundo e à existência são atribuídas qualidades totalmente humanas, tais como: substancialidade, sentido, causalidade, finalidade, necessidade e mesmo a ideia de átomo, decorrente de um "perspectismo de consciência" (*Bewusstseins – Perspectivism*)[71]. E devido a nossa cegueira interpretativa com respeito a esse padrão, passamos a tomá-las como necessárias e verdadeiras.

Nietzsche vê em processos simbólicos de representação do existente as possibilidades de romper com o determinismo do referido "perspectivismo de consciência"[72] – inclusive com aquelas que podem ser identificadas na linguagem – e que dessa maneira, calcadas em método e rigor, podem interpretar a efetividade a partir de traços evidenciáveis e não determinantemente projetivos.

> *Matemática. - Nós queremos inserir a fineza e severidade da matemática em todas as ciências. Tão amplamente quanto isso for possível. Não com a crença de que nós, por esse caminho, conheceremos as coisas, mas para com isso determinar (festzustellen) as nossas relações humanas com as coisas. A matemática é apenas o meio do mais geral e último conhecimento do homem*[73].

---

69 idem, p. 593.

70 Ibid., p. 593.

71 Idem, FP, 14 [186], KSA 13, p. 372.

72 Idem.

73 Nietzsche, GC/FW § 246, KSA 3, p. 514-5.

Neste sentido, a interpretação da linguagem possibilita compreender tanto os processos perspectivos de representação, quanto o princípio de funcionamento das formas lógico-simbólicas de representação da efetividade aplicadas nas ciências[74], que em última análise podem alcançar seus resultados contraintuitivos, a partir de processos representativos centrados na efetividade e não na perspectividade humana. Tal característica não lhes garante nenhum grau determinista de "verdade", mas apenas de maior referencialidade relativa ao existente, dado se pautarem em evidências confirmáveis na efetividade. Ou, como escreve Leiter:

> *Nietzsche argumentando a favor de um tipo de inferência especificamente científica: ou seja, acreditar no papel causal de um mecanismo psicológico particular, para o qual há evidência ampla e independente, nas bases de seu extenso escopo explanatório, isto é, sua habilidade de dar sentido a uma variedade de dados e pontos distintos*[75]

Considerações finais

Como alguns pontos da breve argumentação acima tentaram indicar, muitos posicionamentos de Nietzsche referentes ao perspectivismo em divergências com pressupostos centrais da perspectividade kantiana, especialmente ao pressuposto de que "o entendimento não cria as suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela"[76]. A aceitação deste princípio só lhe parece possível se referente a uma noção conceitual de natureza (*Begriff der Natur*), que se faz necessária para associar essa com a ideia de representação, portanto, com erros do entendimento (*Irrthümern des Verstandes*). E mesmo as leis lógicas dos números apenas lhe parecem possíveis de serem utilizadas (*unanwendbar*) no contexto de uma visão humana do mundo (*allein in der Menschen-Welt*)[77].

Todavia, seria restritivo considerar os direcionamentos de Nietzsche simplesmente como uma tentativa de contraposição à filosofia kantiana. Sua concepção de perspectividade, apesar das poucas menções, possui importante

74 Idem, HH I/MM I § 19, KSA 2, p. 40.

75 Leiter, 2011, p. 89.

76 Nietzsche, HH I/MM I § 19, KSA 2, p. 40.

77 Idem.

significação em sua filosofia e nos seus embates críticos contra o dogmatismo e com a moral em suas diferentes perspectivas[78]. Ela tampouco implica uma negação da efetividade ou da possibilidade de uma certa concepção de conhecimento, que então é formulada enquanto processo investigativo, distanciado da moral metafísica, pressupondo centralmente a sua perspectividade como inultrapassável. Trata-se de um processo criativo, de experimentação de interpretações, que busca testar todos os padrões interpretativos possíveis e ainda os instrumentos lógico-sígnicos, a partir da exigência de uma relação proba e convergente com a efetividade. Nesse sentido, é para o autor necessário também adotar medidas relativas às inclinações valorativas do intelecto que interpreta, de modo a não recair em falsificações da efetividade a partir de convicções morais.

> *Mas penso que hoje pelo menos estamos distantes da risível imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele é permitido ter perspectivas. Mais que isso, o mundo tornou-se novamente "infinito" para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre em si infinitas interpretações (unendliche Interpretationen in sich schliesst). Mais uma vez acomete o grande calafrio – mas quem teria imediatamente desejo de divinizar novamente este mundo monstruoso e desconhecido à maneira antiga? E então a adorar o desconhecido como "O desconhecido"? Ah, são tantas possibilidades não divinas (ungöttliche) de interpretação desse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, loucura de interpretação – mesmo a nossa própria, humana, demasiadamente humana, que nós conhecemos...*[79]

Neste registro a perspectividade pode ser relacionada a outros aspectos a serem mencionados, mas não aprofundados aqui, como, por exemplo, os aspectos dos perigos do conhecimento e da perspectiva trágica que ele demanda[80]. Para Nietzsche a busca pelo conhecimento, mesmo direcionada por um outro ideal, "experimental (*versucherisches*), rico em perigos (*gefahrenreiches*)"[81], é entendida probamente enquanto projeção humana e assim pode mesmo ser

78 Idem, A/M § 4, KSA 3, p. 16.

79 Nietzsche, GC/FW § 374, KSA 3, p. 627.

80 Ibidem, GC/FW § 382, KSA 3, p 636.

81 Iibidem.

entendida como a "história de um erro". Para ele a investigação do efetivo não deve delimitada por nenhuma projeção teleológica humana, e precisamente por esse motivo pode tornar-se até mesmo difícil de ser comportada.

> *Mais ainda: toda proposição se tornou, mesmo no interior do conhecimento, norma, a partir da qual "verdadeiro" e "não verdadeiro" (unwahr) era mensurado – até as mais específicas regiões da lógica. Assim, a força (Kraft) do conhecimento não repousa no seu grau de verdade, mas na sua idade, capacidade de incorporação (Einverleibtheit), no seu caráter de condição de vida (Lebensbedingung)*[82].

Referências

CORBANESI, Eder. *Perspectivismo e relativismo na filosofia de Nietzsche.* São Paulo: Editora UNIFESP, 2021.

BARROS, Roberto. *Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzscheana*. Guarulhos/ Porto seguro: Cadernos Nietzsche, v.39, n. 1, 2018, pp, 54 – 92.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Meiner Verlag, 1998.

. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag, 1998.

GORI, Pietro. *Boscovich´s "Philosophical meditations" in the history of contemporary* thought. Mem. 2013, Proc. Conferencence "Ruggiero Boscovich: astronomer, man of science and letters, 300 years after his birth", eds. A. Manara, G. Pareschi, G. Trinchieri, in: Memorie della Societa' Astronomica Italiana Supplementi S.A.It. Suppl. Vol. 22, 64 cSAIt 2013.

HÖFFE, Ortfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Pilosophie.* München: C.H. Beck, 2003.

LEITER, Brian. *O naturalismo de Nietzsche revisitado*. Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos São Paulo: Cadernos Nietzsche 29, 2011, pp. 77 – 126.

82 Ibidem, GC § 110, KSA 3, p. 469.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlet. Nietzsche: *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.

NIETZSCHE, F. Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e M. Montinari. Munchen, de Gruyter/DTV, 1980.

. *Preleção sobre a gramática latina*. Tradução de Roberto Barros. Curitiba: Estudos Nietzsche, V4, n1, 2013, pp. 114-119.

UTZ, Conrad. *A liberdade em Kant*: Konrad Utz, Agemir Bavaresco, Paulo Roberto Konzen (org). *Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemã*o. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : EdiPUCRS, 2012, pp. 44 – 58.

Eder Corbanezi*

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1014

Perspectivismo e relativismo: o conceito de relação na concepção nietzschiana de conhecimento[1]

Perspectivism and relativism: the concept of relation in the Nietzschean conception of knowledge

Resumo

O perspectivismo de Nietzsche é considerado por estudiosos do relativismo uma referência. No entanto, parte dos especialistas na filosofia nietzschiana parece não atribuir importância ao tema do relativismo, e outra parcela defende a tese de que o perspectivismo é incompatível com o relativismo entendido como a concepção de que todas as visões de mundo têm o mesmo valor. Apesar das significativas contribuições destes estudos, a conclusão de que Nietzsche não seria relativista parece ter alcance limitado, pois resulta de uma concepção de relativismo restrita em demasia. A filosofia de Nietzsche não poderia abrigar outras formas de relativismo? A resposta a essa pergunta requer, como etapa prévia, uma investigação sobre a concepção nietzschiana do conceito de relação. Tal investigação é o que este artigo propõe, limitando seu escopo ao âmbito do conhecimento.

Palavras-chave: Nietzsche; perspectivismo; relativismo; conhecimento; relação.

---

1 Este artigo é parte dos resultados de pesquisa de pós-doutorado realizada no Departamento de Filosofia da UNIFESP com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq (150651/2022-8).

*Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca.
eder.corbanezi@unesp.br

Recebido em: 24/03/2025 Aceito em: 09/06/2025

Abstract

Nietzsche's perspectivism is considered a reference by scholars of relativism. However, some specialists in Nietzschean philosophy do not seem to attach any importance to the theme of relativism, and others defend the thesis that perspectivism is incompatible with relativism understood as the conception that all worldviews have the same value. Despite the significant contributions of these studies, the conclusion that Nietzsche is not a relativist seems to be limited in scope, as it results from a conception of relativism that is too narrow. Couldn't Nietzsche's philosophy contain other forms of relativism? The answer to this question requires, as a first step, an investigation into Nietzsche's conception of the concept of relation. This investigation is what this article proposes, limiting its scope to the realm of knowledge.

Keywords: Nietzsche; perspectivism; relativism; knowledge; relation.

1. Introdução: perspectivismo, relativismo e relação

O perspectivismo elaborado por Nietzsche é considerado por alguns estudiosos do relativismo uma referência incontornável. Em seu livro *Relativism. The Problems of Philosophy*, Maria Baghramian, por exemplo, reserva uma seção para tratar do "perspectivismo de Nietzsche": "Há fortes conexões entre perspectivismo e relativismo", justifica a autora[2]. Por essa razão, salientam Maria Baghramian e Annalisa Coliva em livro mais recente, Nietzsche exerce uma influência decisiva sobre o pensamento relativista posterior[3].

2 Baghramian, M. *Relativism. The Problems of Philosophy.* London/New York: Routledge, 2004, p. 61.

3 Cf. Baghramian, M.; Coliva, A. *Relativism. New Problems of Philosophy.* Abingdon/New York: Routledge, 2020, pp. 51-55.

Embora estudiosos do relativismo considerem o perspectivismo de Nietzsche uma referência para o tema, parte significativa dos especialistas na filosofia nietzschiana parece, ao contrário, não dispensar grande atenção ao relativismo. Sinal disso é a ausência de verbete sobre o "relativismo" em dicionários especializados que, publicados em diversas línguas nas primeiras décadas deste século, visam apresentar os principais temas e conceitos da filosofia nietzschiana[4]. Nessas publicações, tampouco figura um verbete sobre o conceito de "relação", a partir do qual se poderia perguntar se a filosofia de Nietzsche contém uma concepção de relativismo. Da inexistência desses verbetes poder-se-ia inferir que, para Nietzsche, "relação" não é um conceito e que qualquer concepção de relativismo é incompatível com sua filosofia; ou, pelo menos, poder-se-ia inferir que, caso existam, o conceito de relação e a concepção de relativismo não desempenham papéis relevantes em seu pensamento. A nosso ver, entretanto, esse não é o caso. Em nossa avaliação, a ausência dos verbetes "relação" e "relativismo" nos mencionados dicionários é sinal de uma lacuna na pesquisa sobre a filosofia de Nietzsche.

Embora os dicionários mencionados acima não contenham verbetes sobre "relação" nem "relativismo", este último tema não deixou de ser considerado por especialistas na filosofia de Nietzsche. Com frequência, é a partir do perspectivismo proposto por Nietzsche que se pergunta pela existência ou não de um relativismo em seu pensamento. A resposta a essa pergunta é, muitas vezes, negativa[5]. Em linhas gerais, o raciocínio desses especialistas é o seguinte. Primeiro, considera-se o perspectivismo como a ideia de que não existem fatos, mas apenas interpretações perspectivísticas, isto é, atribuições de sentido e de valor determinadas por condições singulares denominadas perspectivas. Em seguida, coloca-se a questão de saber se o perspectivismo constitui relativismo. Então, define-se explicitamente (ou considera-se implicitamente) o relativismo como a concepção de que todas as interpretações

4 Cf. Wotling, P. *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001. Nietzsche Research Group (direção de Paul van Tongeren, Gerd Schank e Herman Siemens). *Nietzsche-Wörterbuch*. Vol. 1. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004 (o primeiro volume traz indicações de verbetes que serão incluídos nos volumes subsequentes; "relativismo" e "relação" não são mencionados). Niemeyer, C. (Org.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Denat, C.; Wotling, P. D*ictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013. Burnham, D. *The Nietzsche Dictionary*. London/New York: Bloomsbury Academic, 2014. Astor, D. (Dir.) *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Éditions Robert Lafon, 2017. Uma exceção é: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, que traz o verbete "Relativismo" (pp. 360-361).

5 Para uma abordagem diferente, cf. Albrecht, J., Friedrich Nietzsche und das "sprachliche Relativitätsprinzip". *Nietzsche-Studien*, v. 8, pp. 225-244, 1979.

têm o mesmo valor, isto é, equivalem-se. Depois, indica-se que Nietzsche estabelece critérios para avaliar e hierarquizar as interpretações. Ora, se, de um lado, relativismo consiste em equivalência de interpretações e, de outro, Nietzsche estabelece critérios para avaliar e hierarquizar as interpretações, então – concluem os comentadores – Nietzsche não é relativista[6].

Apesar de tais estudos apresentarem contribuições relevantes, a conclusão de que Nietzsche não seria relativista nos parece ter alcance limitado. Como indicado no parágrafo anterior, os mencionados comentadores assumem como premissa de seu argumento a concepção de relativismo como equivalência das interpretações. Essa concepção, contudo, é restrita em demasia, já que designa *apenas* uma forma de relativismo extrema[7] e pouco professada[8]. Assim, aqueles comentadores afastam da filosofia de Nietzsche tão somente uma concepção de relativismo estrita em demasia, mas não outras formas de relativismo. Por conseguinte, permanece aberta a questão de saber se o pensamento de Nietzsche poderia conter uma concepção de relativismo em outro sentido.

Uma das formas de examinar tal questão, parece-nos, consiste em investigar uma possível concepção de relativismo na filosofia de Nietzsche mediante a análise de seu conceito de relação. Essa estratégia pode ser depreendida de considerações formuladas, por exemplo, por Hans Vaihinger. No "Apêndice" de seu livro *Nietzsche als Philosoph*, o estudioso classifica Nietzsche como relativista em função de seu conceito de relação. Primeiro Vaihinger afirma que, para

---

6 Sobre a ideia de que o estabelecimento de critérios livra Nietzsche do relativismo, cf. Marques, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 195. Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 2009, p. 120. Denat, C. "Notre nouvel 'infini'": Connaissance et interprétations dans la pensée de Nietzsche. In: Wotling, P. (Org.). *L'interprétation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, p. 9. Tinland, O. En guise d'introduction: Nietzsche à l'épreuve des relativismes. In : Tinland, O. ; Stellino, P. (Org.) *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelas: Ousia, 2019, p. 26. Sobre a tese de que o perspectivismo de Nietzsche não implica um relativismo entendido como equivalência de interpretações, cf. Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Londres: Harvard University Press, 2002 [1985], pp. 49 e 72. Clark, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 139 e 144. Hales, S.; Welshon, R. *Nietzsche's Perspectivism*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 190. Dixsaut, M. *Nietzsche. Par-delà les antinomies*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012, pp. 139 e 141. Lima, M. J. S. *As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche*. Curitiba e São Paulo: Editora CRV e Humanitas, 2018, p. 124. Sobre a rejeição de leituras relativistas do pensamento de Nietzsche, cf. ainda Mattos, F. C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013.

7 Cf. Krausz, M. Introduction. In: _____. (Org.) *Relativism: interpretation and confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, pp. 1-2.

8 Rorty, R. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. In: _____. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 – 1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 166.

Nietzsche, "a realidade não é um ser incondicionado, imutável, mas sim a soma de relações [*Relationen*] de inúmeros fatores que se condicionam mutuamente". Em seguida, considerando a concepção nietzschiana da realidade como relações, Vaihinger conclui que "Nietzsche é relativista [*Relativist*]"[9]. Contudo, Vaihinger não se propõe ali a examinar em profundidade o conceito de relação elaborado por Nietzsche nem a possível concepção de relativismo que dele derivaria.

Entretanto, a noção de relativismo proposta por Vaihinger, segundo a qual a realidade consiste em relações que se condicionam mutuamente, permite-nos observar sob nova luz a definição de relativismo como equivalência de interpretações, definição essa assumida pelos comentadores de Nietzsche mencionados acima. Sob o prisma da concepção de relativismo proposta por Vaihinger, a definição de relativismo como equivalência de interpretações pode ser considerada não apenas estrita em demasia, como dissemos, mas até mesmo incorreta. Com efeito, ao contrário do que supõem ou pressupõem aqueles comentadores, uma posição relativista não precisa excluir o estabelecimento de critérios, nem a avaliação das interpretações e tampouco a hierarquização delas. Uma posição relativista sustenta apenas que todo critério, toda avaliação e toda hierarquia são relativos, isto é, condicionados e condicionais, já que a realidade consiste em relações que se condicionam mutuamente.

Assim como Vaihinger, também Dorian Astor, em texto mais recente, considera o problema do relativismo na filosofia de Nietzsche a partir da ideia de relação. Astor julga que esta última desempenha um papel central na concepção nietzschiana de realidade. Para ele, Nietzsche concebe um "*realismo relacional e diferencial*" em que "é a própria *relação* que é a condição real de todas as entidades". No entanto, segundo Astor, "a realidade da *relação*, da qual dependem todos os termos colocados em relação, não é relativa"[10]. Assim, argumentando que, para Nietzsche, a realidade da relação não seria relativa, Astor conclui que a filosofia de Nietzsche não é relativista. Por outro lado, Astor considera o pensamento de Nietzsche relativista na medida em que, para Nietzsche, inexiste realidade exterior às relações entre as entidades. Dessa forma, Astor mostra que a concepção nietzschiana de realidade implica um conceito de relação que suscita a pergunta pelo relativismo. A essa pergunta Astor apresenta uma resposta nuançada, com um "sim" *e* um "não", em vez de "sim" *ou* "não" unilateral[11].

---

9 Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. 4. ed. Berlin: Reuther & Reichard, 1916, p. 74.

10 Astor, D. Relativisme ou Relationnisme? Le concept de réalité chez Nietzsche et Whitehead. In: Stellino, P.; Tinland, O. (Org.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelas: Ousia, 2019, p. 171.

11 Ibidem, pp. 169-201.

A nosso ver, embora Astor adote uma estratégia apropriada ao formular o problema do relativismo em Nietzsche a partir do conceito de relação, sua tese sobre o conceito nietzschiano de relação é incompatível com certos textos de Nietzsche. Como indicado, Astor afirma que, para Nietzsche, a realidade se constitui de relações e que a realidade dessas relações não é relativa. Em nosso entender, porém, certos escritos de Nietzsche mostram que só podemos conceber a realidade como relações relativas. É o que se nota quando se leva em conta que o conceito de relação opera em dois planos na teoria nietzschiana da realidade. No primeiro plano, Nietzsche indica que o ser humano só pode conceber a realidade como um conjunto de relações: "Portanto, o mundo é, para nós, a soma das relações [...]"[12]. No segundo plano, Nietzsche entende que essas relações que constituem a realidade concebida pelo ser humano são relativas ao ser humano. Até mesmo o rigor matemático só pode "*estabelecer* nossa relação [*Relation*] humana com as coisas"[13]. Portanto, contrariamente à tese de Dorian Astor de que a realidade das relações não é relativa, as citações acima indicam que, para Nietzsche, o ser humano só pode conceber o mundo como relações e que essas relações são relativas ao ser humano. Assim, a nosso ver, ao propor uma tese sobre o modo como os seres humanos concebem o mundo (isto é, como relações relativas), Nietzsche faz o conceito de relação operar em dois níveis e, dessa forma, relativiza o próprio conceito de relação[14].

Considerando que o conceito de relação desempenha um papel relevante na teoria de Nietzsche sobre o modo como o ser humano concebe o mundo[15]; levando em conta que tal conceito pode encerrar significados e funções que compatibilizem a filosofia de Nietzsche com posições relativistas; e, enfim,

---

12 Fragmento Póstumo 6 [441], de 1880, em NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA]. 2., durchgesehene Auflage. Eds. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1999, volume 9, p. 312. Nas próximas referências e citações de fragmentos póstumos de Nietzsche, omitiremos o nome do autor e utilizaremos a abreviação FP, seguida pelo ano de redação do fragmento, pelo número do fragmento, pela abreviação KSA, pelo número do volume e da página. Por exemplo, a referência ao fragmento póstumo que acabamos de mencionar seria feita assim: FP 1880, 6[441], KSA 9, p. 312. A tradução dos fragmentos póstumos é de nossa responsabilidade.

13 Nietzsche, F., *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 246, p. 181, trad. modificada.

14 Abaixo, examinaremos outros escritos de Nietzsche que, a nosso ver, apontam o caráter relativo das relações que constituem o mundo tal como o ser humano o percebe e concebe.

15 Investigamos esse tema em Corbanezi, E., Nietzsche e o papel do conceito de relação nas concepções de mundo. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, v. 26, pp. 1-14, 2024.

tendo em vista que, por vezes, comentadores apresentam posições sobre o conceito nietzschiano de relação nem sempre, a nosso ver, harmonizáveis com os escritos do filósofo – parece-nos pertinente uma pesquisa sobre o conceito nietzschiano de relação.

Delimitando, porém, o escopo de nosso estudo, examinaremos tal conceito no âmbito do conhecimento. De um lado, Nietzsche rejeita o conhecimento absoluto e afirma o caráter relativo de todo conhecimento. De outro lado, contudo, o filósofo considera todo conhecimento, tanto o absoluto quanto o relativo, como ficção, e desqualifica a crença na cognoscibilidade das coisas e no conhecimento. Dessa forma, surgem as seguintes questões: sob quais aspectos o conhecimento absoluto e o relativo se identificam e se diferenciam? Qual o sentido e a função do conceito de relação no âmbito do conhecimento?

Ao conhecimento absoluto Nietzsche opõe não só o conhecimento relativo, mas também o conhecimento perspectivo: "Existe *apenas* uma visão perspectiva, *apenas* um 'conhecer' perspectivo"[16]. Dessa maneira, uma investigação sobre o conceito de relação no âmbito do conhecimento pode contribuir não só para responder à pergunta sobre um possível relativismo na filosofia de Nietzsche[17] como também para compreender o perspectivismo elaborado pelo filósofo.

2. O conceito nietzschiano de relação no âmbito do conhecimento

Em carta do final de abril ou início de maio de 1868 a Paul Deussen, Nietzsche considera o tema da extensão de nossa faculdade de conhecimento, delimitando-lhe as fronteiras[18]. Para abordar o assunto, ele adota o ponto de vista das investigações fisiológicas desde Kant. O resultado de tais investigações, segundo Nietzsche, indica a "relatividade do saber", e essa posição é admitida por "todo investigador da natureza reputado". Assim, excluem-se das fronteiras do conhecimento humano a "verdade 'absoluta'", o "verdadeiro

16 Nietzsche, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, "Terceira dissertação", § 12, p. 109, trad. modificada pelo acréscimo do itálico na segunda ocorrência de "apenas", conforme KSA 6, p. 365.

17 Convém notar que mesmo estudos sobre o relativismo epistêmico de Nietzsche não se propõem a investigar de forma mais detida o significado e a função do conceito de relação no âmbito do conhecimento (cf. Heit, H. Nietzsche et le "relativisme épistémique". In: Stellino, P.; Tinland, O. (Dir.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 37-68).

18 Nietzsche, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden [KSB]*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986, v. 2, p. 269.

ou ente em si". Sequer a metafísica, portanto, é capaz de conhecer verdades absolutas; ela só pode realizar-se sob a forma de arte (mais precisamente, de poesia conceitual) ou de religião, respondendo à necessidade anímica de alguns seres humanos e servindo para edificar. Como se nota, Nietzsche aceita a tese de que o saber é relativo, mas, em vez de definir positivamente essa posição, ele se restringe a delimitá-la do exterior, indicando o que dela se exclui, a saber, a possibilidade de conhecer uma "verdade 'absoluta'" ou de apreender o "verdadeiro ou ente em si". Haveria, porém, verdade relativa? Nessa carta não encontramos resposta.

Em fragmento póstumo do início dos anos 1870, Nietzsche continua a afirmar o caráter "*relativo* de todo conhecimento [*Relative* aller Erkenntiß]"[19]. Ali, porém, ele precisa mais a sua posição, acrescentando que o conhecimento possui também um caráter "*antropomórfico*"[20]. O conhecimento, portanto, é relativo ao ser humano, isto é, determina-se pela constituição humana.

É mais complexo, contudo, o modo como, na primeira metade dos anos 1870, Nietzsche faz operar o conceito de relação em sua compreensão do conhecimento. Tal complexidade evidencia-se nas reflexões do filósofo sobre as leis naturais. Em uma anotação póstuma do período, lê-se: "Todas as leis naturais são apenas *relações* [*Relationen*] de um x com um y e um z. Nós definimos leis naturais como as *relações* [*Relationen*] de um xyz, das quais cada uma, por sua vez, é-*nos* conhecida *apenas como relações* [*Relationen*] com outro xyz"[21]. Também em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* assegura o autor que só podemos apreender as leis naturais como relações: "O que é, para nós, uma lei da natureza? Ela não se nos dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações [*Relationen*] com outras leis naturais, que, uma vez mais, só se nos dão a conhecer como relações [*Relationen*]"[22]. Sendo assim, conhecemos não a essência do que nos aparece como relações, mas o que nós mesmos introduzimos no mundo percebido: "Por conseguinte, todas essas relações [*Relationen*] referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a

19 FP 1872-1873, 19[37], KSA 7, pp. 429.

20 Idem.

21 FP 1872-1873, 19[235], KSA 7, p. 493.

22 Nietzsche, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 43, trad. modificada.

saber, o tempo, o espaço e, portanto, as relações de sucessão e os números"[23]. Em um fragmento póstumo da mesma época, sublinhando que a ciência pressupõe "o *homem como medida das coisas*", Nietzsche realça o caráter antropomórfico das relações que constituem o mundo tal como o concebemos: "Toda lei natural é, no final das contas, uma soma de relações antropomórficas. Em particular o número: a dissolução de todas as leis em multiplicidades, sua expressão em fórmulas numéricas é uma μεταφορά, como alguém que não pode ouvir julga a música e o som segundo as figuras sonoras de Chladni"[24]. As relações são antropomórficas na medida em que nossa percepção de relações no mundo é determinada por nossa própria constituição enquanto seres humanos, o que implica a rejeição de que as relações que percebemos constituem a essência das coisas ou ainda implica a rejeição de que as relações existem no mundo tal como as percebemos. Assim, ao examinar o modo como o ser humano percebe, concebe e conhece o mundo, Nietzsche faz o conceito de relação operar em dois níveis: o ser humano estabelece relações entre as coisas (primeiro nível), relações essas que são determinadas pela constituição dos seres humanos e, dessa forma, são antropomórficas e, portanto, relativas (segundo nível). Dessa maneira, o próprio conceito de relação é relativizado e se mostra relativo, porque depende do ser humano.

As observações acima fazem ver que o conhecimento envolve a noção de relação em diversos sentidos. O conhecimento é relativo na medida em que consiste em estabelecer relações, como no caso em que tem por objeto as leis naturais. Além disso, o conhecimento é relativo na medida em que, como mencionado, é antropomórfico. Se o antropomorfismo é uma condição fundamental e incontornável de todo conhecimento, então ele determina todo saber produzido pelo ser humano. Se o caráter relativo do conhecimento decorre desse antropomorfismo, então também a relatividade envolve toda forma de saber, já que o antropomorfismo envolve todo o conhecimento. Se, ademais, conhecer consiste em estabelecer relações entre as coisas, então, como o conhecimento é antropomórfico e relativo, também as relações

23 Idem. Na passagem citada, figuram como instâncias de relações o tempo, o espaço, as sucessões e os números. Também Schopenhauer considera como relações tempo, espaço e causalidade, entre outras coisas (cf. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. T. 1. 2. ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, § 33, p. 204).

24 FP 1872-1873, 19[237], KSA 7, p. 494. Nos anos seguintes, Nietzsche continuará a afirmar que nosso conhecimento se reduz a relações antropomórficas (cf. Nietzsche, F., *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §§ 112 e 246, bem como FP 1888, 14[153], KSA 13, pp. 336-338).

estabelecidas entre as coisas são antropomórficas e relativas. Assim, o que se chama "conhecer" supõe o estabelecimento, no mundo, de relações antropomórficas e, nesse sentido, relativas. Portanto, na concepção de Nietzsche sobre o modo como o ser humano conhece o mundo, assim como ocorre em sua concepção sobre o modo como o ser humano percebe e concebe o mundo, o conceito de relação opera em dois níveis: conhecer consiste em estabelecer relações (primeiro nível) relativas (segundo nível).

Nesse mesmo sentido, no parágrafo 11 de *A filosofia na era trágica dos gregos*, o autor afirma que as palavras e os conceitos são símbolos para a relação entre as coisas (primeiro nível em que opera o conceito de relação) e entre as coisas e nós mesmos (segundo nível). Como exemplo, Nietzsche menciona o uso da palavra "ser", que designa tão somente a relação mais universal que liga todas as coisas, mas não uma verdade absoluta:

> *As palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras e conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar algum; e mesmo a palavra "ser" designa somente a relação mais universal capaz de unir todas as coisas, bem como a palavra "não-ser". Mas, se a existência das próprias coisas não pode ser provada, então a relação das coisas entre si, os assim chamados "ser" e "não-ser", tampouco poderão aproximar-nos, um passo sequer, da terra da verdade. Jamais nos será dado, mediante palavras e conceitos, colocar-nos atrás do muro das relações, como que em algum fabuloso fundamento primordial das coisas, sendo que mesmo nas formas puras da sensibilidade e do entendimento, no tempo, espaço e na causalidade, não adquirimos nada que se compare a uma* veritas aeterna. *É absolutamente impossível ao sujeito ver algo para além de si e querer conhecê-lo, tão impossível que conhecer e ser constituem as mais contraditórias de todas as esferas.*[25]

Em fragmentos póstumos do início dos anos 1870, ao examinar o papel dos conceitos e das palavras na busca pela verdade, Nietzsche considera que eles expressam relações humanas com as coisas. Segundo o filósofo, "buscar a verdade significa rubricar corretamente, isto é, subordinar corretamente os casos singulares a um dado conceito"[26]. No entanto, adverte ele, "o conceito"

---

25 Nietzsche, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, § 11, pp. 88-89.

26 FP 1872-1873, 19[258], KSA 7, p. 500.

é "antropomórfico"[27]. Por conseguinte, "subsumir o mundo inteiro aos conceitos corretos nada mais é do que dispor as coisas singulares sob as formas originariamente humanas mais gerais da relação"[28] ou sob "*gêneros*", os quais não correspondem à essência das coisas[29].

A rigor, a própria noção de coisa, entendida como algo que existe como uma unidade delimitada, reduz-se à noção de relação. O que concebemos como uma coisa é um complexo de relações antropomórficas, isto é, de relações relativas:

> *Que uma unidade, uma árvore, por exemplo, apareça para nós como pluralidade de propriedades, de relações, [isso] é antropomórfico de dois modos: primeiro, essa unidade delimitada "árvore" não existe, é preciso recortar arbitrariamente uma coisa assim (segundo o olho, segundo a forma), [e, além disso,] nenhuma relação é a relação verdadeira, absoluta, mas de novo colorida de modo antropomórfico.* [30]

Em seus escritos posteriores, Nietzsche continua a reduzir a noção de coisa à de propriedade, e as noções de coisa e de propriedade, por sua vez, à de relação: "Uma coisa = suas propriedades: mas essas são iguais a tudo o que, nessa coisa, *nos concerne*: uma unidade sob a qual nós reunimos as relações que, para nós, *entram em consideração*"[31].

Assim, a nosso ver, os escritos de Nietzsche indicam que, se conhecer consiste em estabelecer relações relativas (antropomórficas) entre as coisas tais como as concebemos, e se as próprias coisas tais como podemos concebê-las são complexos de relações relativas (antropomórficas), então conhecer é estabelecer relações relativas (antropomórficas) entre complexos de relações relativas (antropomórficas), de modo que os próprios termos das relações são complexos de relações relativas.

Os textos examinados até aqui tornam pertinente comparar o conceito nietzschiano de relação com o de Aristóteles, a fim de evidenciar a extensão que, a nosso ver, tem o primeiro. Para Aristóteles, a categoria de substância

---

27 Cf. FP 1872-1873, 19[236], KSA 7, p. 493.

28 FP 1872-1873, 19[258], KSA 7, p. 500.

29 Cf. FP 1872-1873, 19[236], KSA 7, p. 494.

30 FP 1872-1873, 19[236], KSA 7, p. 494.

31 FP 1885-1886, 2[77], KSA 12, pp. 97-98.

é primordial, e dela dependem as demais, inclusive a de relação[32]. Para Nietzsche, todavia, é a relação que funciona como categoria primordial, à qual se subsumem as demais, uma vez que os conceitos e, por conseguinte, os gêneros são "as formas originariamente humanas mais gerais da relação"[33]. À noção de relação se reduz também, portanto, a de substância. Com efeito, a árvore, entendida como uma unidade delimitada, com forma, matéria e existência individual, é um complexo de relações relativas (antropomórficas). Na expressão "relações relativas", o adjetivo "relativas" indica que "relação" funciona como uma categoria tão abrangente que abarca não só as outras categorias, como também a si própria, o que evidencia a propriedade reflexiva e autorreferente do conceito nietzschiano de relação e de relativização: de fato, se só podemos compreender o mundo e as coisas como relações, as próprias relações são relativas, porque antropomórficas. Mas não se trata apenas de subsumir à noção de relação as categorias entendidas como gêneros do ser ou como predicados últimos, irredutíveis a outros; trata-se de subsumir o próprio conceito de ser ao de relação: de fato, a passagem acima citada do parágrafo 11 de *A filosofia na era trágica dos gregos*, após assegurar que "as palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras e conosco", acrescenta que "mesmo a palavra 'ser' designa somente a relação mais universal capaz de unir todas as coisas, bem como a palavra 'não-ser'"[34].

Em anos posteriores, no início dos anos 1880, Nietzsche mantém a posição de que, para o ser humano, o mundo se constitui de relações; dessa forma, o filósofo continua a conceber o conhecimento em termos de relação. Segundo Nietzsche, "o mundo é, para nós, a soma das relações relacionadas a uma esfera limitada de admissões fundamentais errôneas. As leis da ótica são todas erros, assim como as do ouvido"[35]. Nossa concepção de mundo, portanto, implica relações, limitação e erros. Por conseguinte, assegura Nietzsche, também o conhecimento pressupõe relações, limitação, erros e aparência:

---

32 Cf. Aristóteles. *Categorias*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019, pp. 107-193.

33 FP 1872-1873, 19[258], KSA 7, p. 500. Cf. também FP 1872-1873, 23[43], KSA 7, p. 558, onde se lê: "Conceitos são relações".

34 Nietzsche conserva essa posição até os seus últimos escritos: "o 'em si' é até mesmo uma concepção contraditória: uma 'constituição em si' é um absurdo: sempre temos o conceito de 'ser', de 'coisa' como um conceito de relação…" (FP 1888, 14[103], KSA 13, p. 280).

35 FP 1880, 6[441], KSA 9, p. 312.

> *O que é então conhecimento? Seu pressuposto é uma limitação errônea, como se houvesse unidade de medida da sensação; onde quer que se encontrem espelho e órgãos de tato, surge uma esfera. Se desaparece essa limitação, desaparece também o conhecimento – conceber "relações absolutas" é um absurdo. O erro é, portanto, a base do conhecimento, a aparência.*[36]

Se "relações absolutas" são um absurdo, então se pode inferir que as relações envolvidas no conhecimento são relativas.

Visto que nossa concepção de mundo e nosso conhecimento implicam relações relativas, limitação, erros e aparências, a "'verdade'" possível para o ser humano, aponta Nietzsche no mesmo fragmento póstumo, não é a verdade como correspondência, isto é, a apreensão do mundo tal como ele existe independentemente do ser humano. A bem dizer, o mecanismo que produz o que se designa como verdadeiro é o seguinte: primeiro, o ser humano introduz algo no mundo; depois, encontra no mundo esse mesmo algo[37]. A verdade alcançável pelo ser humano é, pois, uma forma de tautologia, para lembrar a expressão que o próprio filósofo utiliza no início dos anos 1870: o que o ser humano julga descobrir no mundo é a *mesma coisa* que nele havia colocado previamente[38].

A concepção de que o conhecimento implica relações e, portanto, não resulta em verdades absolutas pode ter consequências destrutivas para certa moral e certa imagem que o ser humano faz de si. É o que se lê em outro fragmento póstumo do início dos anos 1880[39]. Ali, Nietzsche indica que a ciência supõe o ser humano em suas relações com todas as outras forças. Com essa posição, o filósofo reitera sua tese de que o conhecimento, inclusive o científico, é antropomórfico. Além disso, ele aponta quais são, a seu ver, as propriedades das relações cognitivas que, pela ciência, o ser humano estabelece com as demais forças: a ciência consiste basicamente em uma potência criadora que imprime formas e envolve limitações e erros óticos. Desse modo, as relações cognitivo-científicas do ser humano com todas as outras forças não podem corresponder à "'verdade'", isto é, à realidade tal como ela existe independentemente do modo humano de perceber e conceber a realidade.

---

36 FP 1880, 6[441], KSA 9, pp. 311-312.

37 FP 1880, 6[441], KSA 9, p. 312.

38 Cf. FP 1872-1873, 19[258], KSA 7, p. 500.

39 Cf. FP 1881, 15[7], KSA 9, pp. 635-636.

Ora, essa concepção de ciência, sendo incompatível com a noção de verdade como correspondência, mina o fundamento da moral tradicional, vista como apoio da firmeza e da duração do ser humano[40].

Para compreender o significado das relações cognitivas do ser humano com o mundo, é preciso também levar em conta o papel decisivo que nelas desempenha a busca por conservação da vida. Tal é o enfoque de outro fragmento póstumo do mesmo período[41]. Nele, Nietzsche observa que, ao contrário do que se costuma acreditar, o critério para decidir a respeito da verdade ou inverdade de algo não é simplesmente cognitivo; é, no fundo, vital. Para defender essa posição, o filósofo explicita o efetivo raciocínio que comumente conduz à atribuição dos qualificativos "*não verdadeiro*" e "'verdadeiro'". Se um modo de pensar leva ao perecimento, então ele é considerado como não verdadeiro – para o ser que perece. O que se classifica como inverdade, precisa ainda Nietzsche, consiste numa relação inapropriada de um ser com as outras coisas — inapropriada porque leva ao perecimento: "Aquilo que, se acredito, leva-me à ruína – conclui-se – *não* é *verdadeiro* para mim – é uma relação arbitrária inapropriada do meu ser com outras coisas"[42]. Se, ao contrário, um modo de pensar permite aos seres humanos se conservarem, então ele é considerado como verificado (*Bewährung*), verdadeiro (*wahr*) e, por conseguinte, respeitável e obrigatório[43]. Daí, ao contrário do que ocorre no caso da inverdade, podemos inferir que o que se classifica como verdadeiro consiste numa relação apropriada de um ser com outras coisas — apropriada porque permite a sua conservação (do que não se segue, porém, que tal modo de pensar apreenda a realidade tal como ela existe independentemente do aparato cognitivo humano).

Embora o modo de pensar faça parte de nossas condições de existência e, por conseguinte, pensamentos falhos sejam nocivos, temos – acrescenta Nietzsche em uma anotação póstuma de 1880 – um conhecimento inexato de nossas condições de existência[44]. Por isso, os pensamentos apropriados à

---

40 Helmut Heit destaca a atenção que Nietzsche confere aos efeitos culturais do relativismo epistemológico, ao qual o filósofo adere, imperante na concepção de ciência da época (cf. Heit, H. Nietzsche et le "relativisme épistémique". In: Stellino, P.; Tinland, O. (Dir.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 37-68).

41 Cf. FP 1881, 15[10], KSA 9, pp. 637-638.

42 FP 1881, 15[10], KSA 9, p. 638.

43 A palavra "*Bewährung*" tem como radical "*wahr*", que etimologicamente veicula as ideias de: autêntico, (por isso:) confiável, (por isso:) real.

44 Cf. FP 1880, 6[421], KSA 9, p. 306.

existência são mais raros do que os nocivos. Quanto a estes últimos, o caso extremo é o de um modo de pensar que conduza ao perecimento: "Aquilo por que *eu* pereço não é verdadeiro *para mim*, i.e., é uma falsa relação do meu ser com outras coisas. Pois existem apenas verdades individuais — uma relação absoluta é um absurdo"[45]. Com essa posição, Nietzsche precisa a extensão do sujeito das relações, quando consideradas do ponto de vista de suas consequências existenciais, com as coisas: no limite, é o indivíduo que estabelece relações falsas (isto é, inapropriadas à existência) ou verdadeiras (isto é, apropriadas à existência)[46].

Nos anos seguintes, como atesta um fragmento póstumo de 1884[47], Nietzsche continua a afirmar que o modo de conhecer e de reconhecer pertence às condições de existência. Ele mantém igualmente a tese de que o que se denomina conhecimento envolve relações do indivíduo (ou da espécie) com outras coisas, o que exclui a possibilidade de um puro conhecimento dessas coisas: "Notar *sua* relação com muitas outras coisas (ou a relação da espécie) – como deveria isso ser 'conhecimento' do outro!"[48]. Tal posição faz ver, ademais, que o sujeito da relação cognitiva – o ser humano – pode ser considerado tanto como espécie quanto como indivíduo. Além desses pontos já abordados, porém, o referido fragmento póstumo traz outra observação relevante. Se, em uma anotação mencionada mais acima, Nietzsche afirma que nosso conhecimento das condições de existência é impreciso, agora o filósofo caracteriza as condições de existência como possivelmente casuais e não necessárias. Dessa forma, também nosso modo de conhecer, que pertence às nossas condições de existência, talvez seja casual e não necessário: "O próprio modo de conhecer e reconhecer já está entre as condições de existência: com isso, é uma precipitação a conclusão de que não poderia haver outras espécies de intelecto (para nós mesmos) senão a que nos conserva: essa condição de existência *factual* talvez seja apenas *casual* e talvez de modo

45 FP 1880, 6[421], KSA 9, p. 306.

46 Nietzsche parece conservar essa posição até seus últimos escritos: em um deles, por exemplo, o autor indica que as condições de existência são personalíssimas (cf. Nietzsche, F. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, § 11, p. 17)

47 Cf. FP 1884, 26[127], KSA 11, pp. 183-184.

48 FP 1884, 26[127], KSA 11, pp. 183. É por isso que, como vimos ao mencionar o parágrafo 246 de *A gaia ciência*, a ciência, incluindo a matemática, estabelece apenas relações humanas com as coisas, não podendo alcançar o conhecimento das coisas mesmas.

algum necessária"[49]. Ora, se o conhecimento implica relações do ser humano com as coisas, e se não se pode descartar a possibilidade de novas formas de conhecimento, então não se pode descartar a possibilidade de novas relações cognitivas do ser humano com as coisas. Assim, o conhecimento humano e as relações nele envolvidas são limitadas tanto de fato como de direito[50].

No entender de Nietzsche, a consideração de que tanto o conhecimento absoluto quanto o relativo constituem ficções é o resultado de uma longa evolução no modo como o ser humano percebe e concebe o mundo. Tal posicionamento se encontra exposto em um fragmento póstumo de 1885, que passamos a examinar[51]. Segundo Nietzsche, a etimologia e a história das línguas permitem dizer que os conceitos vieram e vêm a ser. A história da concepção dos conceitos divide-se em dois grandes momentos que se opõem: primeiro, o momento de uma consciência inicial, unilateral e grosseira; depois, o momento do refinamento dos sentidos e da atenção, bem como da desconfiança metodológica. No primeiro momento, aceitam-se conceitos contraditórios com o devir, tais como ser, substância, incondicionado, igualdade, coisa, permanência e unidade. No segundo momento, semelhantes conceitos são rejeitados. Além disso, os dois referidos momentos também se opõem no que tange ao modo como se considera a relação entre as coisas e suas características. No primeiro momento, impera uma confusão: toma-se uma ou algumas características pela coisa, ou seja, toma-se a parte pelo todo (esse procedimento equivale ao que, em suas reflexões de juventude, Nietzsche denomina sinédoque, que opera de modo determinante na linguagem e na concepção do mundo)[52]. No segundo momento, busca-se considerar a pluralidade de características das coisas. Os dois referidos momentos da história da concepção dos conceitos diferenciam-se, ademais, no que diz respeito à maneira como se

---

49 FP 1884, 26[127], KSA 11, pp. 183.

50 Em outros escritos, Nietzsche também aponta a limitação de fato e de direito de nossa concepção de mundo considerada sob diferentes aspectos. Em FP 1888, 14[103], KSA 13, pp. 281, após julgar infundada a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente, anota Nietzsche: "Poderia haver meramente um mundo aparente, mas não apenas nosso mundo aparente...". Analogamente, no âmbito da estética, Nietzsche indica que entende que o sentimento da beleza é limitado tanto de fato, porque corresponde a uma humanização do mundo, como de direito, considerando a hipótese de um juiz de gosto superior em comparação com o ser humano (Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, cap. "Incursões de um extemporâneo", § 19, p. 74).

51 Cf. FP 1885, 38[14], KSA 11, pp. 613-615.

52 Cf. Nietzsche, F. Darstellung der antiken Rhetorik. In: _____. *Kritische Gesamtausgabe*. Zweite Abteilung. Vierter Band. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995, pp. 445-446.

observa a relação entre as coisas e os signos que as designam. Num primeiro momento, reina outra confusão: tomam-se os signos que designam as coisas como se fossem as próprias coisas. Levando em conta esse primeiro momento, Nietzsche julga que a filosofia, quando toma signos como sendo o verdadeiramente existente, imutável e válido em absoluto, recupera um modo antigo e grosseiro de pensar, constituindo assim uma forma de atavismo. No segundo momento da história da concepção dos conceitos, não se confundem mais conceitos e signos com as coisas; antes, os conceitos são considerados meras invenções do pensamento, utilizadas para esquematizar a realidade. Por fim, o primeiro e o segundo momentos da história do pensamento distinguem-se quanto à concepção de conhecimento. No primeiro momento, o mecanismo que opera no conhecimento obedece às seguintes etapas: primeiro, percebe-se uma coisa; depois, a memória oferece signos ao pensamento; procuram-se então semelhanças entre os signos oferecidos pela memória e a coisa percebida; encontradas tais semelhanças, considera-se enfim que se conhece a coisa, isto é, que se conhece a coisa até o fim, completamente[53]. Já no segundo momento, caracterizado pela desconfiança metodológica, consideram-se a noção de coisa uma ficção e a de coisa em si uma ficção contraditória: para Nietzsche, como já apontado, a noção de coisa é fictícia porque a nossa concepção de uma coisa supõe relações *relativas*, de modo que não corresponde à realidade; ademais, se a noção de coisa supõe *relações* relativas, então o conceito de coisa em si, isto é, de uma coisa sem relações, constitui uma *contradictio in adjecto*. Mais do que isso, no segundo momento da história da concepção dos conceitos, consideram-se tanto o conhecimento absoluto quanto o conhecimento relativo como ficções, e elimina-se a necessidade de um sujeito do conhecimento. O raciocínio de Nietzsche parece ser o seguinte: a existência de um sujeito do conhecimento supõe a possibilidade de conhecer um objeto, que, por sua vez, supõe a existência de um objeto do conhecimento (uma coisa). Ora, negada a existência de coisas, isto é, negado o consequente do raciocínio, negam-se os antecedentes, isto é, o conhecimento (absoluto e relativo) e o sujeito do conhecimento. Assim, a desconfiança metodológica suspende não

53 Nietzsche designa esse conhecimento com as seguintes palavras: "[...] um conhecer, um conhecer-até-o-fim [*ein Erkennen, ein Zu-Ende-kennen*]" (FP 1885, 38[14], KSA 11, p. 614). Na expressão "*Zu-Ende-kennen*", possivelmente o filósofo tem em vista um dos sentidos veiculados pelo prefixo "*er*" do verbo alemão "*erkennen*", que significa "conhecer", qual seja, o sentido de alcançar o resultado expresso pelo verbo ("*kennen*") ao qual se liga o prefixo.

só a crença em verdades incondicionadas[54], mas também as crenças em cognoscibilidade das coisas e em conhecimento (absoluto e relativo). Portanto, a negação do conhecimento absoluto e do conhecimento relativo é o resultado de um longo processo de refinamento dos sentidos e da atenção, bem como de desconfiança metodológica.

> *Quanto mais se tornaram refinados os sentidos, rigorosa a atenção e múltiplas as tarefas da vida, tanto mais difícil se tornou aceitar o conhecimento de uma coisa, de um fato, como conhecimento definitivo, como "verdade"; e, por fim, ao ponto a que hoje impelimos a desconfiança metódica, não nos damos mais o direito de falar em verdades em sentido incondicionado, – abjuramos a crença na cognoscibilidade das coisas tanto quanto a crença no conhecimento. A "coisa" é apenas uma ficção, a "coisa em si" até mesmo uma ficção contraditória ilícita: mas também o conhecer, o absoluto e consequentemente também o relativo, é do mesmo modo apenas uma ficção! Com isso, também desaparece a necessidade de colocar algo que "conhece", um sujeito do conhecer, alguma "inteligência" pura, um "espírito absoluto" [...].*[55]

Mais acima, na mencionada carta a Paul Deussen, vimos que Nietzsche aceita a tese de que o saber é relativo, mas, em vez de definir positivamente essa posição, ele se restringe a delimitá-la do exterior, indicando o que dela se exclui, a saber, a possibilidade de conhecer uma "verdade 'absoluta'" ou de apreender o "verdadeiro ou ente em si". A referida carta deixa em aberto a questão de saber se existiria ou não um saber relativo. Mas o filósofo não se furta a responder a essa questão. No fragmento póstumo analisado acima[56], por exemplo, ele afirma que não existe saber absoluto nem relativo, uma vez que também o saber relativo pertence ao conjunto das ficções.

Já havíamos indicado que o conhecimento supõe relações relativas, isto é, antropomórficas, que implicam pelo menos recortes arbitrários e fantasias, de modo que não correspondem ao mundo tal como ele existe independentemente do aparato cognitivo humano. Por isso, é esperável que Nietzsche

---

54 Sobre a concepção nietzschiana de verdade absoluta e de verdade relativa, cf. CONSTÂNCIO, J. La "vérité relative". Remarques sur la négation langéenne et postkantienne de la vérité absolue chez Nietzsche. In: STELLINO, P.; TINLAND, O. (Dir.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 69-92.

55 FP 1885, 38[14], KSA 11, pp. 614-615.

56 Cf. FP 1885, 38[14], KSA 11, pp. 613-615.

considere ficção não só o conhecimento absoluto, como também o conhecimento relativo. Daí não se segue, porém, que essas ficções sejam idênticas. Visto que o ser humano só pode perceber a realidade como relações relativas e, assim, não pode, sem contradição, conceber coisas absolutas, isto é, sem relações, a noção de coisa é uma ficção e a noção de coisa em si é, não só uma ficção, mas, mais precisamente, uma ficção contraditória. De modo similar, parece pertinente dizer que o conhecimento relativo é uma ficção e o conhecimento absoluto é, não só uma ficção, mas, mais exatamente, uma ficção contraditória. Como se nota, embora tanto o conhecimento relativo quanto o absoluto sejam ficções, estas diferem na medida em que ao conhecimento absoluto, assim como à coisa em si, cumpre acrescentar ainda outra determinação, a da contraditoriedade: trata-se de ficções contraditórias[57]. Ademais, devem-se diferenciar também as diversas formas de ficção que, no decorrer da história, assume o conhecimento relativo, o qual é aperfeiçoável sob certos aspectos, ainda que jamais toque quaisquer realidades absolutas[58].

Até seus últimos escritos, Nietzsche continua a utilizar o conceito de relação para evidenciar o caráter contraditório e absurdo da concepção de qualquer realidade "em si". Tal posição está presente em fragmentos póstumos de 1888. Em um deles[59], o filósofo indica que nossa concepção de mundo é condicionada subjetivamente (*subjektiv bedingt*) e dependente (*abhängig*) de nossos órgãos, de modo que os conceitos de coisa e de ser são relativos, e qualquer forma de "em si" é contraditória e absurda: "o 'em si' é até mesmo uma concepção contraditória: uma 'constituição em si' é um absurdo: sempre temos o conceito de 'ser', de 'coisa' como um conceito de relação…"[60].

---

57 "Repetirei mil vezes, porém, que 'certeza imediata', assim como 'conhecimento absoluto' e 'coisa em si', envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!" (Nietzsche, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 16, p. 22).

58 Sobre a possibilidade de aperfeiçoar o conhecimento, cf. Nietzsche, F., *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 112, pp. 140-141. Cf. também Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, cap. "A 'razão' na filosofia", §§ 2 e 3, pp. 26-27.

59 Cf. FP 1888, 14[103], KSA 13, pp. 280-282.

60 FP 1888, 14[103], KSA 13.280. Quanto ao conceito de ser como conceito de relação, cf. Nietzsche, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, § 11, pp. 88-89. No tocante ao conceito de coisa como conceito de relação, cf. FP 1872-1873, 19[236], KSA 7, pp. 493-494, bem como FP 1885-1886, 2[77], KSA 12, pp. 97-98 e FP 1885-1886, 2[149], KSA 12, p. 140. Como se nota, Nietzsche formula essa posição ainda jovem e a conserva até suas últimas anotações.

Essa posição é reforçada em outro fragmento póstumo do período[61]. Nele, Nietzsche considera que o "'conhecimento'", assim como as noções de "'bem'" e de "'belo'" — portanto, os juízos cognitivos, assim como os juízos de valor morais e estéticos —, são antropocêntricos e devem ser observados de um ponto de vista biológico. Mais precisamente, o que motiva e condiciona esses juízos, assim como nossa concepção da realidade em geral, é a busca pela conservação de determinada espécie de ser humano, bem como a sua vontade de potência. Os órgãos do conhecimento, portanto, não se desenvolvem em virtude de uma necessidade puramente abstrata e teórica, mas sim em virtude da utilidade deles para a conservação e o aumento de potência. Ademais, considerando o antropocentrismo como uma característica intrínseca à nossa concepção de mundo e ao conhecimento, Nietzsche afirma: "O conceito 'verdade' é um *contrassenso*... todo o reino do 'verdadeiro' [e] 'falso' diz respeito apenas a relações [*Relationen*] entre seres, não ao 'em si'"[62]. Dessa forma, juízos cognitivos, morais e estéticos dizem respeito apenas a relações entre seres e não ao "em si"[63]. Ademais, assevera Nietzsche: "*Absurdo*: não existe nenhum 'ser em si', somente as relações constituem seres, assim como não pode existir um 'conhecimento em si'"[64]. Assim, ele não se limita a assegurar que os juízos de verdadeiro e falso (que englobam os juízos cognitivos, morais e estéticos) supõem relações entre seres, de modo que não dizem respeito ao "em si"; ele também entende que os próprios seres — ou melhor, poderíamos dizer: nossa concepção de seres — supõem necessariamente relações, de modo que inexistem seres em si e conhecimento em si – e, seria possível acrescentar, belo em si e bem em si, como queria, por exemplo, Platão. Sendo, pois, antropocêntricos e supondo relações, nossa concepção de

61 Cf. FP 1888 14[122], KSA 12, pp. 301-303.

62 FP 1888 14[122], KSA 12, p. 303. Já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* Nietzsche considera que o que se denomina verdade são relações antropomórficas: "O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são [...]" (Nietzsche, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 36).

63 Cf. também FP 1887, 10[167], KSA 12, pp. 554-555 e FP 1887, 10[168], KSA 12, pp. 555-557, bem como FP 1888, 14[93], KSA 13, pp. 270-271 e FP 1888, 14[103], KSA 13, pp. 280-282.

64 FP 1888 14[122], KSA 12, p. 303.

mundo e nosso conhecimento envolvem relações antropocêntricas e, assim, relações relativas[65]: portanto, também o fragmento póstumo que acabamos de examinar mostra que Nietzsche conserva até os seus últimos escritos a posição, formulada já em sua juventude, de que nossa concepção de mundo e nosso conhecimento implicam relações relativas.

No âmbito do conhecimento, o conceito de relação engloba os significados de relação de interesse e de relação de condicionamento. É o que Nietzsche indicara, por exemplo, em um fragmento póstumo do meio da década de 1880[66]. Ali, ele se coloca "*contra o preconceito científico*". A rigor, trata-se de dois preconceitos. Eis o primeiro: "Gostar-se-ia de saber como as *coisas em si* são constituídas". Combatendo tal preconceito, exclama Nietzsche: "não há coisas em si!". Com efeito, conforme as análises que realizamos previamente de outras anotações póstumas, o filósofo considera que a noção de coisa em si (ou seja, de uma coisa que não envolva relações) é contraditória e absurda, pois "coisa" é um conceito de relação e, mais precisamente, supõe relações relativas[67]. Portanto, é absurdo o propósito de conhecer "como as *coisas em si* são constituídas"[68].

É igualmente absurdo o segundo propósito da ciência, que Nietzsche enuncia com as seguintes palavras: "um tal 'conhecedor' quer que o que ele quer conhecer não lhe concirna de modo algum; e que esse mesmo algo não concirna a ninguém de modo algum"[69]. Tal propósito é absurdo porque, de acordo com o filósofo, "algo que não concirna a ninguém de modo algum não *existe*, portanto também não pode ser conhecido"[70]. Com efeito, como vimos ao mencionar outro fragmento póstumo do mesmo período, Nietzsche entende que pelo menos nossa concepção das coisas supõe a reunião de relações que nos concirnam: "Uma coisa = suas propriedades: mas essas são iguais a tudo o que, nessa coisa, *nos concerne*: uma unidade sob a qual nós

65 Sobre o caráter condicionado e antropocêntrico de nossa concepção de mundo e do que se denomina "verdade", cf. ainda FP 1888, 14[152], KSA 13.333-334; FP 1888, 14[153], KSA 13.336-338.

66 Cf. FP 1885-1886, 2[154], KSA 12, pp. 141-142.

67 Além dos fragmentos póstumos examinados anteriormente, cf. FP 1887, 9[40], KSA 12, p. 353 e FP 1887, 10[202], KSA 12, p. 580.

68 FP 1885-1886, 2[154], KSA 12, p. 141.

69 Ibidem, p. 142.

70 Idem.

reunimos as relações que, para nós, *entram em consideração*"[71]. Nossa concepção de uma coisa envolve, pois, relações que tenham relação conosco, isto é, relações que nos interessem[72]: "Portanto, uma propriedade sempre expressa algo de 'útil' ou 'nocivo' para nós. As cores, por exemplo — cada uma corresponde a um grau de prazer ou desprazer, e cada grau de prazer ou desprazer é o resultado de avaliações sobre 'útil' e 'inútil'"[73]. Assim, se não a *existência* mesma das coisas, pelo menos *nossa concepção* das coisas existentes supõe a reunião de relações que, nessas coisas, são consideradas por nós úteis ou não[74]. Assim, o conhecimento envolve relações relativas no sentido não só de antropomórficas, mas também de interessadas, o que exclui a possibilidade de um conhecimento desinteressado.

---

71 FP 1885-1886, 2[77], KSA 12, pp. 97-98.

72 Para Schopenhauer, no conhecimento sob o princípio de razão, o indivíduo cognoscente considera os objetos sob certas relações (como inscritos em determinado tempo, espaço e vínculo causal) e sempre em relação com sua própria vontade ou seu próprio interesse individual: essa forma de conhecimento sempre envolve – poderíamos dizer – relações relativas (para uma síntese dessas posições, cf. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. T. 1. 2. ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, § 33, p. 204). No entanto, Schopenhauer entende ser possível uma outra forma de conhecimento, em que o sujeito cognoscente contemple não o objeto em suas relações e em relação à vontade e ao interesse individual, mas sim a Ideia do objeto: com efeito, a contemplação estética supõe "o atemporal *puro sujeito do conhecimento* destituído de vontade e sofrimento" (ibidem, § 34, p. 206). Já para Nietzsche, o ser humano sempre concebe e conhece o mundo a partir de seus próprios interesses. Daí o filósofo rejeitar a possibilidade mesma de um puro sujeito do conhecimento, capaz de intuição objetiva e desinteressada, tal como Schopenhauer acredita ocorrer na contemplação ou no conhecimento estético (cf. Nietzsche, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, "Terceira dissertação", § 12, pp. 108-109). Assim, a nosso ver, a posição de Nietzsche segundo a qual a concepção e o conhecimento humano do mundo envolvem relações relativas é compatível com a posição de Schopenhauer segundo a qual o mundo como representação é relativo ao sujeito e o conhecimento sob o princípio de razão envolve relações relativas, no sentido indicado acima (cf. especialmente o "Livro primeiro" de *O mundo como vontade e como representação*). No entanto, a posição de Nietzsche é incompatível com a de Schopenhauer na medida em que, para o primeiro, é inconcebível uma forma de contemplar que não leve em conta as relações do objeto contemplado com outros objetos e com os interesses de quem contempla, tal como ocorre na contemplação estética concebida por Schopenhauer (cf. particularmente o "Livro terceiro" de *O mundo como vontade e como representação*). A respeito de uma possível influência de outros elementos da filosofia de Schopenhauer sobre posições de Nietzsche que poderiam ser consideradas relativistas, cf. Lupo, L. Pour une généalogie du relativisme nietzschéen: Schopenhauer. In: Stellino, P.; Tinland, O. (Dir.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 119-142.

73 FP 1885-1886, 2[77], KSA 12, p. 98.

74 Úteis ou não para a nossa conservação ou aumento de potência. Sobre esse ponto, cf. FP 1888, 14[93], KSA 13, pp. 270-271; FP 1888, 14[103], KSA 13, pp. 280-282; FP 1888 14[122], KSA 12, pp. 301-303; FP 1888, 14[152], KSA 13, pp. 333-334; FP 1888, 14[153], KSA 13, pp. 336-338.

Para defender a tese de que seria impossível conhecer coisas em si, Nietzsche também lança mão de outro argumento. A seu ver, o que se denomina "conhecimento" significa "'colocar-se em relação condicional com algo'"[75], de modo que, por princípio, seria impossível conhecer uma coisa em si, incondicionada, ainda que semelhante coisa existisse:

> *Mas até mesmo supondo que existisse um em-si, um incondicionado, então precisamente por isso* não poderia ser conhecido*! Algo incondicionado não pode ser conhecido: caso contrário,* não *seria precisamente incondicionado! Mas conhecer é sempre "colocar-se em relação condicional com algo!" […] — Conhecer chama-se "colocar-se em relação condicional com algo": sentir-se condicionado por algo e entre nós — – é, portanto, em todas as circunstâncias, um* estabelecer*[,]* designar*[,]* tornar consciente condições *(*não *um* sondar *essências, coisas, "em sis").*[76]

Assim, o que se denomina "conhecer" consiste em estabelecer as condições (os antecedentes determinantes) de algo condicionado (um consequente) – consiste em relacionar condicionantes e condicionados[77]. É esse relacionar que, em outro fragmento póstumo do mesmo período, Nietzsche designa com o verbo substantivado *Zurückbeziehn* (cujos prefixo e radical são morfológica e semanticamente ao menos em parte equivalentes ao prefixo e ao radical do verbo latino *referre*, que, pelo particípio *relatum*, está na base da palavra "relação"): "'Conhecer' é um *relacionar* [*ein Zurückbeziehn*]: conforme a sua essência, um *regressus in infinitum*. O que faz parar (em uma pretensa causa prima, em um incondicionado etc.) é a *preguiça*, o cansaço"[78]. Ao indicar que essa operação de relacionar condicionado a condicionante não se

---

75 FP 1885-1886, 2[154], KSA 12, pp. 141-142.

76 FP 1885-1886, 2[154], KSA 12, pp. 141-142.

77 Se "conhecer" significa relacionar "coisas", e se, como mencionado, o que concebemos como "coisa" é um complexo de relações, então "conhecer" significa relacionar complexos de relações. Assim, os termos de uma relação (por exemplo, o antecedente e o consequente) são eles próprios complexos de relações.

78 FP 1885-1886, 2[132], KSA 12, pp. 133. Nietzsche explica de modo análogo o funcionamento das avaliações: algo tem seu valor estimado quando colocado em relação com outra coisa, e esta coisa, por sua vez, também deve ser relacionada a outra, e assim sucessivamente: "Só se pode determinar o valor da moralidade *medindo*-a em relação a algo, por exemplo, em relação ao útil (ou à felicidade); mas, novamente, deve-se também medir o útil em relação a algo — sempre relações [*Relationen*] — valor absoluto é um absurdo" (FP 1880, 4[27], KSA 9.107).

interromperia e teria de ir ao infinito, Nietzsche sugere que não há um referente último, um antecedente último. Assim, não só é impossível um conhecimento incondicionado (na medida em que, como vimos acima, o conhecimento é determinado pela constituição do ser humano e pelos seus interesses em conservar-se e em potência), mas também é impossível o conhecimento de algo incondicionado (na medida em que o que se denomina "conhecer" consiste em um relacionar condicionantes e condicionados que não atingiria uma condição última).

Conclusão

Estudiosos do relativismo consideram o perspectivismo de Nietzsche relevante para o tema. Em oposição à concepção de conhecimento absoluto, Nietzsche afirma não só o caráter perspectivístico do conhecimento, mas também seu caráter relativo. A fim de oferecer elementos para tentar contribuir para a compreensão do perspectivismo de Nietzsche e para responder à pergunta por um possível relativismo em sua filosofia, procuramos investigar os sentidos e as funções do conceito de relação em sua concepção do conhecimento.

Dos escritos de juventude aos de maturidade Nietzsche faz operar o conceito de relação em suas reflexões sobre o conhecimento. O que se denomina "conhecer" consiste em estabelecer relações entre as coisas, ou, mais precisamente, em estabelecer relações entre condicionantes e condicionados. Como o estabelecimento dessas relações tende ao infinito, é impossível o conhecimento de algo incondicionado.

O próprio conhecimento é condicionado. Sua condição fundamental geral é o ser humano e, mais precisamente, seu interesse em conservar-se e em potência. Sendo o conhecimento condicionado fundamentalmente pela constituição do ser humano e pelo seu interesse em conservar-se e em potência, o conhecimento é antropomórfico e interessado, inexistindo conhecimento incondicionado e desinteressado. Essas condições fundamentais gerais do conhecimento determinam-se, ademais, por condições específicas e mesmo individuais: com efeito, trata-se sempre de determinado modo conhecimento, condicionado por certa espécie de ser humano ou mesmo por certo indivíduo, bem como por suas respectivas exigências de conservação e de potência.

Sendo antropomórfico, o conhecimento não corresponde à realidade tal como ela existe independentemente do modo humano de perceber, conceber e conhecer. Por conseguinte, tanto o conhecimento absoluto como o relativo são ficções. No entanto, como não existe conhecimento incondicionado nem

conhecimento de algo incondicionado, a noção de conhecimento absoluto é uma *contradictio in adjecto* e, assim, significa uma ficção contraditória. Essa concepção de conhecimento relativo e absoluto é o produto de uma longa evolução no modo como o ser humano entende a sua própria maneira de perceber, conceber e conhecer o mundo, evolução essa que exigiu refinamento dos sentidos e da atenção, bem como desconfiança metodológica.

Referências

ALBRECHT, J. Friedrich Nietzsche und das "sprachliche Relativitätsprinzip". *Nietzsche-Studien*, v. 8, pp. 225-244, 1979.

ARISTÓTELES. *Categorias.* Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ASTOR, D. (Dir.) *Dictionnaire Nietzsche.* Paris: Éditions Robert Lafon, 2017.

ASTOR, D. Relativisme ou Relationnisme? Le concept de réalité chez Nietzsche et Whitehead. In: STELLINO, P.; TINLAND, O. (Org.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelas: Ousia, 2019, pp. 169-201.

BAGHRAMIAN, M. *Relativism. The Problems of Philosophy*. London/New York: Routledge, 2004.

BAGHRAMIAN, M.; COLIVA, A. *Relativism. New Problems of Philosophy*. Abingdon/ New York: Routledge, 2020.

BURNHAM, D. *The Nietzsche Dictionary.* London/ New York: Bloomsbury Academic, 2014.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CONSTÂNCIO, J. La "vérité relative". Remarques sur la négation langéenne et postkantienne de la vérité absolue chez Nietzsche. In: STELLINO, P.; TINLAND, O. (Dir.). *Nietzsche et le relativisme.* Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 69-92.

CORBANEZI, E. Nietzsche e o papel do conceito de relação nas concepções de mundo. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, v. 26, pp. 1-14, 2024.

DENAT, C. "Notre nouvel 'infini'": Connaissance et interprétations dans la pensée de Nietzsche. In: WOTLING, P. (Org.). *L'interprétation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, pp. 85-118.

DENAT, C.; WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013.

DIXSAUT, M. *Nietzsche. Par-delà les antinomies.* Paris: Vrin, 2012.

GEN – GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

HALES, S.; WELSHON, R. *Nietzsche's Perspectivism.* Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000.

HEIT, H. Nietzsche et le "relativisme épistémique". In: STELLINO, Paolo; TINLAND, Olivier (dir.). *Nietzsche et le relativisme.* Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 37-68.

KRAUSZ, M. Introduction. In: _____. (Org.) *Relativism: interpretation and confrontation.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

LIMA, M. J. S. *As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche.* Curitiba e São Paulo: Editora CRV e Humanitas, 2018.

LUPO, L. Pour une généalogie du relativisme nietzschéen: Schopenhauer. In: STELLINO, P.; TINLAND, O. (Dir.). *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Ousia, 2019, pp. 119-142.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

MATTOS, F. C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013.

NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Londres: Harvard University Press, 2002 [1985].

NIEMEYER, C. (Org.). *Nietzsche-Lexikon.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden [KSB]*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. NIETZSCHE, F. Darstellung der antiken Rhetorik. In: _____. *Kritische Gesamtausgabe*. Zweite Abteilung. Vierter Band. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995, pp. 413-502.

_____. *Genealogia da moral: uma. polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA]. 2., durchgesehene Auflage. Eds. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1999, 15 vols.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.* Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A Filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE RESEARCH GROUP (direção de Paul van Tongeren, Gerd Schank e Herman Siemens). *Nietzsche-Wörterbuch.* V. 1. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.

RORTY, R. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. In: _____. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 – 1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação.* T. 1. 2. ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

TINLAND, O. En guise d'introduction: Nietzsche à l'épreuve des relativismes. In: TINLAND, O. ; STELLINO, P. (Org.) *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelas: Ousia, 2019.

VAIHINGER, H. *Nietzsche als Philosoph.* 4. ed. Berlin: Reuther & Reichard, 1916.

WOTLING, P. *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.

_____. *Nietzsche et le problème de la civilisation.* Paris: PUF, 2009.

Erick Araujo*
Gabriele Cornelli**
DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a960

O mito de Sócrates

Socrates' Myth

Resumo

Trata-se de fazer a proposição segundo a qual Sócrates é um mito, mas não de afirmar que se lida com mera ficção. Busca-se apontar para a existência de algo como um fundo narrativo – repleto de deuses, heróis, ancestrais, eventos – aberto à variação quase infinita, do qual Sócrates é elemento. Tendo isso em vista, o artigo se apresenta como um levantamento de traços de Sócrates, principalmente como aparece nos diálogos platônicos, e o cotejamento desses traços tanto com personagens consensualmente definidas como míticas quanto com certo modo pelo qual se conceitua mito. Levantamento e cotejamento com a finalidade de fortalecer tanto a proposição central, com consequências para os estudos dos diálogos socráticos de Platão ainda a serem avaliadas, quanto uma abertura de tais textos a encontros para além daqueles restritos a certo campo tradicional da filosofia.

Palavras-chave: Sócrates; Platão; mito; bárbaros; heróis; multivalência.

* FAPERJ/PPGLM (IFCS/UFRJ). ericklaraujo@gmail.com
** Universidade de Brasília (UNB).cornelli@unb.br

Recebido em: 19/04/2024 Aceito em: 26/11/2024

Abstract

We propose that Socrates is a mythical element. This does not mean that we are dealing with mere fiction. We emphasize the existence of a narrative background – full of gods, heroes, ancestors, events – open to almost infinite variation. A narrative background of which Socrates is an element. With this in mind, the article presents itself as a survey of the character's traits, mainly as it appears in the Platonic dialogues, and the comparison of these traits both with characters consensually defined as mythical and with a certain way of conceptualize the term myth. The objective of such survey and comparison is to strengthen both our proposition, from which the consequences for the studies of the Socratic dialogues of Plato must still be evaluated, and an opening of such texts to encounters beyond those restricted to a certain traditional field of philosophy.

Keywords: Socrates; Plato; myth; barbarians; heroes; multivalence.

Introdução

O objeto deste ensaio é Sócrates, mais especificamente, o Sócrates platônico, e não se fala em ensaio gratuitamente. O que se apresenta é uma proposição mais especulativa que demonstrativa. O que se faz, parece correto dizer, é "uma exposição estranha e inusitada"[1], pois "os discursos explicam aquilo que é seu congênere"[2]. O que se propõe é o tratamento de Sócrates como mito, sentença que exige atenção, pelas seções do texto, sobre pontos importantes nos estudos dos diálogos socráticos de Platão: a existência de Sócrates; a autoria de Platão; o papel virtuoso ou corruptor – heroico ou monstruoso – de Sócrates em relação à Atenas; a afirmação, ou não, da hierarquização entre gregos e bárbaros; e, por fim, a qualificação adequada de Sócrates.

1 Platão. *Timeu-Crítias*. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, 48e.

2 Ibidem, 29b.

Para tanto, lida-se com os diálogos de modo peculiar, colocando-os lado a lado, tratando-os sincronicamente, o que permite, portanto, saltar de um para o outro. Nota-se que, ao se propor tal dispositivo hermenêutico, há um afastamento e, portanto, nenhum tipo de compromisso, em relação ao longo debate entre unitaristas – segundo os quais há uma doutrina filosófica platônica única exposta, em fases, pelos diálogos – e desenvolvimentistas – os que propõem a existência de modificações doutrinárias visíveis nas discrepâncias e contradições presentes nos diálogos – na leitura da obra platônica. Tal metodologia peculiar é instaurada como meio para se lidar com a estranheza dessa figura que é Sócrates.

A necessidade de se apresentar um ensaio, algo por vezes similar a uma sequência de ideias, por vezes aleatórias, pois elencadas em uma associação a partir dos discursos, decorre do que se propõe tratar: um mito. Termo complexo, sob o qual se aglomeram diferentes narrativas poéticas da Antiguidade grega acerca de ações pertencentes aos tempos de origem do universo, dos fatos dos tempos heroicos e daqueles dos ancestrais[3]. Sua complexidade deriva-se também do fato de não se restringir à Antiguidade grega: as narrativas de origem do universo, de eventos heroicos e aqueles que se referem aos ancestrais, mesmo que possam não se apresentar sob a forma poética, são, parece adequado dizer, um traço comum dos povos, inclusive aqueles regidos exclusivamente pela oralidade. Ao se dizer traço comum, não se exclui, portanto, o mito em seu aspecto hegemônico moderno, caracterizado por uma imobilização do mundo[4], um processo de generalização e de eternização de uma significação. Ela encobre o atual e o virtual por meio de algo que pode ser entendido como a elevação de um caso à constante. Um caso como "*uma* droga, em *uma* situação, causou a morte de *uma* pessoa" passa a ser um universal: *droga mata*. Lida-se com uma imobilização do mundo, pois há uma vinculação inexorável entre um significante – no exemplo, a droga – e *um fato*. Podendo o fato ser, inclusive, restrito à narrativa.

Dessa complexidade do mito, derivada tanto das formas e dos conteúdos sob ele unidos quanto da sua distribuição espaçotemporal, infere-se que a mitologia é um *meio*. É o ambiente de coexistência desses mais diferentes elementos agrupados sob o termo mito. Elementos vinculados, cabe dizer, a diferentes povos e modos de existir. Trata-se de um ambiente de experimentação, um meio no qual as diferenças – espaçotemporais, linguísticas e

3 Calame, C. *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard, 2015.

4 Barthes, R. *Mitologias.* Tradução Rita Buongermino e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1980.

existenciais – encontram-se, chocam-se, podendo produzir mais diferenças. Daí poder propor que a filosofia, como apresentada nos diálogos socráticos de Platão, nada mais é do que um modo de experimentação com o mito. Uma experimentação guiada por uma estranha figura: Sócrates.

Sócrates mítico

Pode-se afirmar que "todo mundo elimina alguma coisa de Sócrates"[5], pois se trata de uma figura estranha de "aspecto desconcertante, ambíguo e inquietante"[6], o fenômeno mais problemático da Antiguidade[7], de "extraordinária e irritante complexidade[,] personagem que impede, quem quer que seja, de o capturar, mesmo da maneira mais sutil"[8]. Todo mundo elimina alguma coisa, mas há modos distintos de eliminação. Há a clivagem, modo pelo qual se fratura a personagem, elevando uma parte à condição de verdadeira ou vencedora. E há a seleção provisória, tendo em vista o caráter interminável dessa figura.

Há o Sócrates de Xenofonte, o de Aristófanes, o de Platão; aqueles protagonistas de centenas de diálogos que se perderam ou sobreviveram de modo muito fragmentário; aqueles cujos ensinamentos inspiraram modos de pensar e agir como os da Academia de Platão e os do Cinismo. Tal multidão impele a se falar em mistério, em paradoxo, em lenda de Sócrates. Há uma palavra melhor: mito. Sócrates é um mito. Todos esses muitos Sócrates são versões, são variações desse mito, e, deve-se dizer: "não existe versão 'verdadeira', da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito"[9] e um mito "se compõe de suas variantes"[10]. Por isso, aqui, mesmo compreendendo a opção de se falar em 'muitos' Sócrates, dizer 'um' Sócrates – mesmo quanto se tem em vista obras tão diferentes quanto as de

5 Kofman, S. Autour de Socrate(s). Rencontre avec Sarah Kofman. *Horizons philosophiques*, v. 10, n. 2, p. 53-64, 2000, p. 56.

6 Hadot, P. *Elogio de Sócrates*. Cuauhtémoc: Me Cayó el Veinte, 2006, p. 23.

7 Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

8 Kofman, S. *Socrate(s)*. Paris: Galilée. 1989, p. 296.

9 Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 252.

10 Ibidem, p. 250.

Aristófanes, Xenofonte e Platão. Não um Sócrates esquizofrênico[11], mas um Sócrates mítico. Dessa maneira, não há necessidade de se estabelecer outra clivagem, aquela entre pensamento conceitual e mitológico, e, daí, fazer de Sócrates um conceito filosófico. O pensamento mitológico desempenha o mesmo papel do pensamento conceitual[12], desenvolvendo os problemas enfrentados por meios diferentes (personagens, diálogos, situações, contextos etc.). Nada mais que outro caminho pelo qual se dá o ato de pensar o mundo.

Ao dizer mito, cabe salientar, não se quer dar a entender que Sócrates não existiu. A multiplicidade de perspectivas acerca de Sócrates – partindo, inclusive, daqueles a ele próximos –, multiplicidade visível "nas imagens diferentes e com frequência contraditórias" sobre o filósofo, apresenta-se, independentemente das intenções de quem narra, como meio, em parte imaginativo, para que se torne minimamente apreensível *algo* que "escapa aos esforços de descrição"[13], algo *atópico*, estranho, mesmo sobre-humano. Isso quer dizer que não é questão de achar o Sócrates histórico, nem de afirmar sua completa ficcionalidade, fruto, por exemplo, da arte literária de Platão. Trata-se de levar a sério a percepção de que o "problema de Sócrates" parece irresolvível[14]. Isto é, achar um Sócrates verdadeiro, ou mais próximo da verdade, mostra-se, pelo menos até agora, impossível, pois, é esta a sugestão aqui, onde está a verdade ou a falsidade da narrativa não são critérios aplicáveis, já que se trata do mundo do mito, no qual a narrativa poética – seja acerca dos deuses, dos heróis, dos ancestrais e, com Sócrates, do herói-filósofo – marcada pela inventividade e pelo horizonte de variação quase infinito, ganha efetividade, ganha capacidade de afetar o mundo.

Desse modo, ao falar na existência de Sócrates o ponto principal parece ser o que se fez e se faz dela, desde seu início, para mostrar-se potencialmente mítica. Na verdade, deve-se começar por perguntar o que Sócrates fez com sua existência, sendo adequado responder: construiu-a como uma obra aberta à variação e à adaptação. Dois pontos podem ser ressaltados aqui. O primeiro é o meio pelo qual Sócrates 'ensinava': por meio, sobretudo, da

---

11 Vlastos, G. *Socrates:* ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

12 Lévi-Strauss, C. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 2010.

13 Lévi-Strauss, C. Pensamento mítico e pensamento científico. In: _____. *Somos todos canibais, precedido por O suplício do Papai Noel*. Tradução Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022, p.98.

14 Zafiropoulos, C.A. *Socrates and Aesop*: a comparative study of the introduction of Plato's Phaedo. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.

convivência. Há, sim, as conversas, há a maiêutica, há disputas, mas a mudança almejada na alma daqueles que, por vezes, eram ditos discípulos de Sócrates, a visada introdução na filosofia, pressupunha a vida compartilhada junto ao 'mestre'. Pode-se dizer: a vida socrática é a obra a ser ensinada e aprendida, portanto "compreender a mais alta filosofia é passar por uma intensa experiência semelhante à participação em um ritual"[15], participação na práxis do mito. O segundo ponto é o mais que conhecido fato de Sócrates não ter escrito nada: não há material original com o qual se devem cotejar as variações. A obra individual de Sócrates é sua vida. E "[t]odas as obras individuais são mitos em potencial, mas é sua adoção no modo coletivo que atualiza, em certos casos, seu 'mitismo'"[16]. Adoção, e necessariamente variação, de sua vida no campo da oralidade, da literatura e dos modos de existir, fazendo dela, da vida socrática, uma obra coletiva. E, utilizando um paralelo musical, se Sócrates é o tema e as narrativas acerca dele são as variações, cabe dizer que dadas as discrepâncias e as aberturas à interpretação, o tema em si parece ter nascido já de improvisos e variações.

Platão, narrador do mito

Não há uma versão 'verdadeira', todas elas constituem o mito. No entanto, há versões que se destacam, cujo tratamento adequado deve ser o de apreendê-las, não como verdadeiras, mas, talvez, como referenciais – mesmo que de modo provisório. Em poucas palavras, não parece possível, ou no mínimo, não parece apropriado, falar em Sócrates sem falar de Platão. E talvez isso seja devido ao fato de Platão ter sido aquele que melhor soube lidar com o caráter mítico que já impregnava a vida de Sócrates.

Platão parece ter se tornado incontornável devido à sua capacidade – estratégica, pode-se dizer – de se acoplar a um processo de *mitologização* de Sócrates, iniciado, arrisca-se a afirmar, pelo 'próprio' Sócrates. Um processo coletivo cujo efeito foi o de fazer Sócrates migrar para o mundo dos heróis, e cujo protagonismo deveria ser, a princípio e sobretudo, o do próprio herói – tendo em vista que um dos traços característicos do mito seria o anonimato

15 Adluri, V. Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato. *Mouseion*, v. 6, n. 3, p. 407-423, 2006, p. 410.

16 Lévi-Strauss, C. *O homem nu* (Mitológicas v. 4). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 604.

de sua autoria. A incontornabilidade de Platão não está no fato de ter assinado o mito. Outros o fizeram. E nenhuma assinatura conseguiu em última análise fechar ou invalidar as outras versões. Não é assinatura que distingue Platão. Um dos pontos fundamentais de sua distinção é sua ausência. Não dizer 'eu', não se apresentar como testemunha fidedigna dos acontecimentos, nem mesmo afirmar-se como ouvinte de segunda ou terceira mão daquilo que se conta nas narrativas, em suma, a ausência de Platão, podendo ser pensada como reafirmação do caráter mitológico das histórias. Afinal, o mito é coletivo. O que não quer dizer, que se ressalte, uma negação da criação individual: os momentos nos quais uma pessoa, no papel de narradora, fará desvios, bloqueará certos caminhos, impulsionará certas correntes, jogará materiais inéditos e imaginados na correnteza, e, dessa maneira, marcará o fluxo da vida de um mito, nada disso é negado. Assim, é possível se remeter à originalidade de quem narra, como é o caso de Platão, mas, de modo mais difícil, ilógico até, referir-se a um narrador exclusivo do mito. Mas, como que num processo de formação de uma nebulosa – no qual, após uma explosão estelar, a dispersão de material dela originada se aglutina graças a um ponto gravitacional, dando vida a novas estrelas – Platão torna-se, ou se faz, após a morte de Sócrates, centro. Um centro ao redor do qual outras versões se posicionarão, serão localizadas e serão produzidas.

Talvez daí, pensando na vida e na morte de Sócrates como o ciclo de vida estelar – cujo fim é o início, não só de outro ciclo, mas de um centro de produção de novos ciclos – talvez daí, se possa interpretar diferentemente a famosa sentença do Sócrates platônico, na *Apologia,* sentença direcionada aos atenienses que o condenaram: "Mas é já tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza"[17]. Interpretar a sentença de maneira diferente, pois não é o caso de se reafirmar a morte enquanto libertação da alma de seu cárcere, o corpo, mas sim de afirmar a mudança de *status* de Sócrates para um herói mítico. Platão é o Homero de Sócrates. Sócrates é o Odisseu de Platão[18].

Pode-se dizer, ainda, que Platão se tornou incontornável pois criou cenas nas quais o herói pode se aventurar, colocou problemas para ele enfrentar, e ao fazê-lo, sua imaginação conectou-se a elementos da 'tradição mítica de

17 Platão. *Êutifron; Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2007, 42a.

18 Aqui, se modifica a sentença "Platão está para Sócrates assim como Homero está para Aquiles". Gagnebin, J.M. *Lembrar escrever esquecer.* São Paulo: Editora 34, 2006, p. 196.

Sócrates', dando-lhes vida em seus diálogos. É o caso de pensar, por exemplo, na diferença de tratamento dado, por Platão e por Xenofonte, a um desses elementos, a saber, os chamados pré-socráticos. Xenofonte apresenta uma abordagem que pode ser dita simples, na qual se diz que Sócrates encara tais pensadores como "loucos", "esses que se perdiam em tais pensamentos [sobre o *Cosmos*]"[19]. Abordagem simples, pois parece não haver grandes efeitos do encontro de Sócrates com o pensamento de tais sábios, já que o primeiro parece dispensá-los rapidamente. Platão, por sua vez, tematiza esse encontro, reverberando-o pelas páginas dos diálogos, mantendo-o vivo. Bastaria pensar no fato de Platão ter escrito os diálogos *Parmênides e Protágoras*. Mas que se recorde um ponto específico, no *Fédon*. E isso devido ao lugar que se chega a partir desse ponto.

Trata-se do encontro de Sócrates com o pensamento de Anaxágoras[20]. Sócrates faz como que um relato de sua fuga dos perigos da misologia, já que, ao conhecer o pensamento de Anaxágoras, segundo o qual o Espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas, pensa ter encontrado aí a solução que tanto procurava, aquela acerca da causa do surgimento, do esvanecimento e da existência das coisas. A esperança que se acende com o achado logo se dissipa, à medida que se aprofunda nos livros de seu antecessor, quando Sócrates poderia ter sido tomado pela misologia: tendo se agarrado à esperança de uma resposta definitiva, agora vista como falha, a conclusão a ser tomada é que todos os outros argumentos seriam a ela semelhantes. No entanto, se essa primeira navegação, como que guiada por Anaxágoras, falhou, trata-se, agora, de tomar o leme, e iniciar uma segunda navegação[21]. Essa empreitada não o levará a um lugar qualquer, mas, sim, às *ideias*. Portanto, não se repete o tratamento de Anaxágoras como um louco, como parece ser o caso com o Sócrates de Xenofonte. Um louco cujo pensamento deveria ser dispensado. De modo muito diferente, a importância dramática e filosófica disso, que pode ser chamada de subtema mítico do encontro de Sócrates com seus antecessores, é tamanha que pavimentará o caminho até um dos pontos mais repetidos e trabalhados no que se costuma chamar de filosofia platônica, a dita 'doutrina das ideias'.

---

19 Xenofonte. *Memoráveis*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009, 1.1.12.

20 Platão. *Fédon*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Universidade de Brasília, 2000, 97c.

21 Ibidem, 99d.

Platão torna-se incontornável ao se falar de Sócrates pois não dispensa nada. As navegações de Sócrates não são apenas investigativas, mas extrativistas. Sócrates é, também, um coletor, e um atravessador. Sócrates não é um herói assassino. Nem os pré-socráticos, nem os poetas são 'exterminados' pelo Sócrates platônico. Não são exterminados, já que Sócrates mesmo se coloca a falar "em tom de epopeia"[22]. Nem os sofistas o são. Se o fossem, Sócrates não poderia perguntar a Mênon se gostaria que ele, Sócrates, respondesse à maneira de Górgias[23]; também não poderia dizer, mesmo que ironicamente, que "tentava imitar a sabedoria dos dois homens porque tive vontade de fazê-lo"[24], os dois homens sendo Eutidemo e Dionisodoro, dois sofistas. Por isso dizer que diferentes aspectos de uma extensa tipologia de personagens são como que colhidos, guardados, estudados, *usados e misturados*. Trata-se de uma verdadeira posologia: Sócrates sabe dos perigos e dos benefícios de cada um desses aspectos; ao recolher aquilo que encontra, *tenta* já neutralizar seus riscos, sempre presentes. E é algo necessário, pois Sócrates incorpora-os, buscando usá-los em benefício de seus argumentos e na construção de seus mitos, mantendo-os, portanto, vivos, mesmo que por vezes procure mostrar a inutilidade daquilo que guardou. E, nesse caso, mesmo sendo algo inútil, ainda carrega consigo, pois a inutilidade nunca é absoluta. Ela se dá, apenas, em certo ponto do qual não se pode passar com aquilo que foi recolhido: para haver a *segunda navegação* foi preciso que houvesse uma primeira. O relato sobre esta primeira navegação é necessário para se fazer a segunda, inteligível e justificável. Assim, Sócrates precisará disso tudo para tentar chegar – e tentar levar quem se dispuser a acompanhá-lo – a diferentes paragens, sendo seu objetivo final a chegada, ou máxima aproximação, às ideias. Pode-se dizer, portanto, que Platão se tornou incontornável pois fez Sócrates continuar vivo na narrativa dramática, de modo semelhante à vida dos heróis que perdura pelos cantos da poesia épica; com certeza, um herói diferente, sem lança, mas com uma cesta coletora[25]; que não caça, mas atravessa e colhe, seja navegando ou caminhando.

---

22 Platão. *Fedro*. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, 241e.

23 Plato. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, *Men*. 76c.

24 Platão. Eutidemo. In: Maronna, H. A. *Lisis e Eutidemo, de Platão:* φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, 2019, 301b.

25 Le Guin, U. K. The carrier bag theory of fiction. In: _____. *Dancing at the edge of the world:* thoughts on words, women, places. New York: Grove Press, p. 177-183, 1989.

Isso tudo quer dizer que há muita coisa que é atravessada, ou traficada, junto a Sócrates e seu *logos*. Poder-se-ia pensar, então, que os diálogos socráticos de Platão fizeram-se "bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos: apinhados em um espaço estreito e medrosamente submissos ao timoneiro Sócrates", e assim, Platão "proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte", a saber, "o protótipo do romance, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve", durante séculos, "com a teologia", ou seja, "como *ancilla*", como escrava, serva, essa foi, então, "a nova posição a que Platão, sob a pressão demoníaca de Sócrates, arrastou a poesia"[26]. Que se depreenda de tais palavras a reafirmação de que não há uma relação de extermínio, mas de continuidade entre Sócrates e a poesia (a tragédia, a comédia) por meio de Platão. E se é afirmado que há uma relação de domínio, a poesia sendo como uma serva da filosofia, deve-se lembrar do caráter mítico dos diálogos socráticos de Platão, já que, assim, denota-se uma força, mesmo que adormecida, presente em todos os elementos constituintes do mito. E se o mito varia, se transforma, "se de qualquer mito sempre poderá sair um outro mito"[27], certos elementos podem ser destacados, podem atualizar sua força, fazendo-se outros mitos. Os deuses, os heróis e os monstros homéricos persistem, Homero mesmo persiste, talvez, também, graças a Platão e a seu Sócrates. Os sofistas, o conhecimento do poder da linguagem e a assombração da sedução retórica persistem, talvez, também, graças a Platão e a seu Sócrates, este *trickster* que retém múltiplos traços daquilo que ele teria por função superar[28]. Esse ser "inteiramente quimérico", cujas qualidades "jamais são encontradas juntas em uma mesma pessoa"[29], somente em um estranho herói.

---

26 Nietzsche, F. op. cit., p. 86.

27 Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 261.

28 Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

29 Kofman, S. op. cit., 1989, p. 295.

Sócrates, o herói; Sócrates, o monstro

"É admirável […] que ninguém, falo de heróis antigos e contemporâneos, se assemelhe a ele"[30], é o que diz Alcibíades sobre Sócrates. No entanto, não diz apenas isso. Afirma não ter sido a única vítima de Sócrates, pois este insultou outros jovens "em grande número. Ele os engana, declarando-se amante, quando na verdade ocupa mais o lugar do amado do que aquele do amante. Eu te previno, Agaton. Não te deixes enganar por este homem"[31]. É incomparável, mesmo dentre os heróis, inclusive em sua capacidade de enganar. Sócrates, pode-se ver, é realmente um herói estranho. Algo que não lhe escapa: "afirmam que sou muito esquisito e causo perplexidade aos homens"[32].

É o Sócrates platônico que em diferentes oportunidades se compara aos heróis míticos. É bem conhecido, por exemplo, o momento no qual, na *Apologia*, Sócrates se compara a Aquiles. Como o herói homérico, o filósofo não teme o perigo ou a morte, seu pensamento se volta para a missão de agir de modo justo e bom[33]. Não é só a Aquiles que Sócrates se compara. Conhecendo sua condenação à morte, afirma que é um bem aquilo que o aguarda. Se a morte for um nada, eternidade sem qualquer sensação, uma interminável noite sem sonhos, trata-se aí de um ganho. Afinal, uma noite sem sonho é preferível a uma com. Agora, se a morte for uma transmigração, se a ida ao Hades é o que o aguarda, tem-se aí uma grande felicidade. Poder-se-ia encontrar Orfeu, Homero e Hesíodo. Encontraria também Ájax e Palamedes, e aqui se tem algo interessante, pois se trata de dois heróis mortos devido a julgamentos injustos. Ao poder conversar com eles, Sócrates poderia comparar o que ele passou com o que eles passaram[34]. Já no *Eutidemo,* é com Héracles que o paralelo é traçado. Sócrates, dizendo-se mais medíocre do que o herói, faz ver seu embate com dois sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, replicando aquele entre Heráclès contra a Hidra e um caranguejo saído do mar[35]. Heráclès para vencer teve ajuda de seu sobrinho, Iolau. No diálogo, Sócrates parece indicar

30 Platão. *Banquete*. Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2017, 221c.

31 Ibidem, 222b. Tradução com modificações nossas.

32 Platão. *Teeteto*. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, *Tht*. 149a.

33 Platão. *Êutifron; Apologia de Sócrates; Críton*. op. cit., Ap. 28b-d.

34 Ibidem, *Ap.* 41a-b.

35 Platão. Eutidemo. op. cit., 297c-d.

que seu Iolau, Ctesipo, pioraria as coisas, já que esse vai assumindo uma postura similar àquela dos sofistas, visando apenas à vitória no debate, prejudicando assim a busca pela verdade. Há comparação similar no *Fédon.* Nele, Sócrates se coloca inicialmente no lugar de Iolau, inversão desfeita por Fédon e respondida por Sócrates com um "tanto faz"[36]. É também nesse diálogo que Sócrates e Teseu são colocados lado a lado. Como o herói, Sócrates salvou os jovens do monstro, não do Minotauro, mas do monstro, também híbrido, do medo da morte e da misologia.

Mas há algo mais. Há algo mais, pois Sócrates é também o monstro Anteu[37] que enfrentou Héracles; e Esquiro[38] que atacou Teseu. Sócrates é o próprio Minotauro. A prisão ateniense para o filósofo, o labirinto carcerário de Creta para o monstro. Seu "olhar de touro"[39] pode ser corretamente interpretado como a imagem de um ser híbrido, especificamente, a imagem de um homem com a cabeça de um touro, um Minotauro. Talvez fosse o caso de estender a interpretação e ver tanto no Minotauro quanto em Sócrates figuras inocentes, porém condenadas: o Minotauro, filho da rainha de Creta com um touro enviado por Poseidon, condenado desde o nascimento a uma crueldade animalesca, e Sócrates, o Minotauro espiritual, condenado à sua missão-maldição logo que a ele chegam as palavras do oráculo délfico, desde aí sentenciado à filosofia que o levará à morte. Sócrates, um ser híbrido[40], no qual se vê, ao mesmo tempo, heróis e vilões. Mas talvez as figuras mais interessantes às quais Sócrates pode ser aproximado sejam aquelas que se encontram entre a vilania e o heroísmo. São aproximações mais especulativas, tendo em vista que não se encontram de modo explícito nos diálogos.

---

36 Platão. *Fédon*. op. cit., 89c.

37 Platão. *Teeteto.* op. cit., 169b.

38 Ibidem, 169a.

39 Platão. *Fédon*. op. cit., 117b.

40 Guimarães, L. That bull's look (Pl. Phd 117b5): o processo de condenação de Sócrates sob a ótica ateniense. Comunicação. *XIX Seminário Internacional Archai*, 2022.

Para se caminhar em direção a tal aproximação entre Sócrates e essas figuras, cabe ver a etimologia da palavra herói apresentada no *Crátilo*[41]. Vê-se, aí, primeiro, uma origem "erótica"[42], pois os heróis são o resultado de uma relação amorosa entre deuses e humanos, o que se faz ver, então, é que 'herói' vem de *érōs*. Já em segundo, os heróis são classificados como sábios, oradores e dialéticos de habilidade superior, "sendo capazes de interrogar (*erōtân*) e de falar (*eírein*), pois o *eírein* tem o mesmo sentido de dizer", assemelham-se, portanto, a "oradores e questionadores, de forma que a raça heroica se tornou um gênero de sofistas e oradores"[43]. Classificação que não parece se adequar tanto a Aquiles, mas sim ao herói do retorno, Odisseu[44].

Odisseu, "o mais audacioso de todos os humanos"[45] e "o pior homem"[46]. São as palavras de Palamedes, de Górgias, para descrever Odisseu, que mentiu ao acusá-lo de colaborar com os troianos. A mentira é um traço de Odisseu. E Hípias, em seu diálogo com Sócrates, afirma que Homero apresenta Aquiles "como pessoa sem malícia e superior a Odisseu, enquanto este é doloso, fértil em mentiras e inferior a Aquiles"[47]. E, mesmo que Aquiles minta, o faz involuntariamente. Já Odisseu, continua Hípias, "quando fala a verdade é sempre com segunda intenção, o mesmo acontecendo quando mente", por isso mesmo, "nesse caso", responde Sócrates, "Odisseu é melhor do que Aquiles"[48]. Não parece um equívoco lembrar a ironia de Sócrates, as afirmações sucessivas e repetidas de que seria desmemoriado, mesmo entoando de cor (talvez inventando?) discursos inteiros.

---

41 Sabe-se que as etimologias apresentadas no *Crátilo* são produções ficcionais de Platão, logo não correspondem a um trabalho filológico rígido. Cf. Montenegro, M.A.P. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 367-377, 2007. Exatamente por serem produções ficcionais tais etimologias parecem ser significativas, pois permitem um vislumbre de algo como uma intenção autoral de Platão de ressaltar certos traços de personagens.

42 Platão. *Crátilo.* Tradução Luciano Ferreira de Souza. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, 398c.

43 Ibidem, 398d-e.

44 Cabe recordar que a missão vital de Sócrates tem como fim, sobretudo, o pós-morte, o retorno da alma ao lugar mais divino. Sócrates é, portanto e principalmente, um herói do retorno.

45 Cavalcante, G. 2016. Górgias. Defesa de Palamedes. *Archai,* Brasília, n. 17, p. 201-218, §24.

46 Ibidem, §3.

47 Platão. *O segundo Alcibíades. Hípias Menor.* Tradução C. Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986, Hp.Mi, 369c.

48 Ibidem, *Hp.Mi,* 371e.

Não é só a Odisseu que tal classificação parece adequada. A capacidade oratória é um traço de Helena. A mais bela e aquela que seria responsável pela desgraça de gregos e de troianos, aquela que a "todos desgraçou"[49]. Aqui, poder-se-ia especular a respeito da relação entre ser, imagem e nome, presente tanto quando se trata de Helena quanto de Sócrates. Como se viu, em *Helena*, de Eurípides, mas também no *Fedro* e no livro IX da *República*, expõe-se a relação entre a verdadeira Helena, que teria ficado no Egito, não sendo então responsável pela guerra de Troia, a imagem de Helena, criada a partir do éter e enviada para Tróia, e toda a fama que se acopla ao nome de Helena. Sem os aspectos trágicos e dramáticos da personagem de Esparta, a relação se replica entre o 'verdadeiro' Sócrates, Teeteto – cuja imagem é muito similar à de Sócrates – e o jovem Sócrates, que possui o mesmo nome que o filósofo. Outra especulação: aquela sobre as vozes de Sócrates e Helena. Viu-se que o filósofo imita um sofista, imita um poeta, imita Péricles, ao entoar uma oração fúnebre, no *Menêxeno*. Sócrates tem muitas 'vozes'. Na *Odisseia*[50], é Menelau que relata o episódio no qual Helena – já conhecendo os planos dos gregos, afinal ela mesma reconheceu Odisseu disfarçado entre os troianos, e, por ele, ficou conhecendo a trama responsável pela futura derrota de Troia – circula o cavalo de madeira imitando as vozes das esposas daqueles que se encontravam no interior da construção. Helena, do mesmo modo que Sócrates, tem muitas vozes. Há mais: o uso do *phármakon* por Helena, durante o banquete com Telêmaco, no qual o choro e o sofrimento tomam conta dos presentes. Helena deposita um *phármakon* no vinho. Servida a bebida, Helena toma a palavra, e discursa. O que se pode pressupor aqui é uma complementaridade entre o *phármakon* e as palavras. Complementaridade afirmada por Sócrates, no *Cármides*.

Crítias fala a Sócrates sobre Cármides. Este tem reclamado de dores de cabeça, e o filósofo seria aquele que lhe receitaria um *phármakon* para o mal[51]. Sócrates responde que a droga consiste em certa erva à qual se deveriam somar palavras, sendo necessário para recuperar a saúde, portanto, pronunciar as palavras ao mesmo tempo que se toma a droga. E ressalta: a erva sem as palavras não teria efeito. E assim como Helena, que aprendeu a administração dos *phármaka* com os egípcios, Sócrates fará saber que foi um estrangeiro, um

49 Eurípides. *Helena*. Tradução Jaa Torrano. *Codex,* Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 141-218, 2017, v. 110.

50 Homero. *Odisseia.* Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008, IV, 168-305.

51 Plato. *Complete works*, Chrm. 155e.

médico trácio, que o ensinou o uso do *phármakon* e das palavras[52]. Mesmo que se possa dizer que, no dialogo, o importante é o tratamento da alma pelos belos discursos, a afirmação não torna negligenciável a passagem acerca da complementaridade da erva e das palavras. Até porque, ao final da conversa, Cármides dirá que tem necessidade, não simplesmente dos discursos, mas dos encantamentos de Sócrates, e Crítias afirmará que o jovem já está entregue aos encantamentos do filósofo. Desse modo, assim como um *phármakon* eficaz constitui-se da erva e das palavras, a filosofia de Sócrates, no *Cármides*, depende, para funcionar, de certo encantamento. Do mesmo modo que Helena, Sócrates, no diálogo, afirma-se hábil nos discursos e com os *phármaka*.

Que se especule mais. Pois cabe lembrar o papel de Odisseu e de Helena na 'fundação da identidade' grega. Helena seria a ancestral original de todos os *helenos*; Odisseu seria, por sua vez, o herói da autodefinição grega em um processo de expansão por um mundo desconhecido[53]. Já Teseu emerge como um fundador mítico da cidade de Atenas[54]. E Sócrates? O filósofo, de tal maneira vinculado a Atenas que nega o convite de fuga da prisão, desde a missão (maldição) de Delfos, passou a vida na tentativa de instaurar um novo modo de ser. Acaba morto tanto por seu vínculo à cidade quanto por sua dedicação à missão filosófica. O herói-filósofo morto injustamente pela cidade. Uma estátua é erguida junto às dos grandes heróis. A cidade se arrepende do mal por ela perpetrado. Mas Sócrates não é apenas o herói injustiçado. Ele é também um herói fundador. Afinal, é ele que funda – e afirma-se como tal, no livro III da *República* – a cidade ideal, ou melhor, a cidade utópica. E mesmo com o arrependimento, mesmo com as homenagens, Sócrates assombrará Atenas. Assombrará, pois a cidade utópica é a crítica mais alta e permanente à cidade *presente, atual*, é "sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época"[55]. Sócrates morre, mas seu processo de mitologização já está em andamento. Então, como herói mitológico fundador, Sócrates, no interior permanentemente instável da democracia, torna-se uma força capaz de encarnar e impulsionar movimentos em direção à utopia por ele fundada, em Atenas, por Atenas e contra Atenas.

---

52 Ibidem, *Chrm*. 156d-157b.

53 McCoskey, D.E. *Race:* antiquity and its legacy. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

54 White, S.A. Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Nicholas D. Smith; Paul B. Woodruff (org). Oxford: Oxford University Press. p. 151-75, 2000.

55 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 130.

Uma batalha heroica contra quem?

Se cabe a definição de Sócrates como um herói, é preciso lembrar que os heróis gregos não enfrentam apenas monstros. Há, sobretudo a partir do século V a.C., um adversário principal: o bárbaro[56]. O termo teria aparecido pela primeira vez no canto II, da *Ilíada*, referindo-se ao caráter incompreensível da língua dos Cários, que lutam junto aos troianos – *barbarophónos*[57]. Apesar do possível caráter pejorativo do termo, já que seria uma onomatopeia denotando um balbuciar ininteligível para os gregos: *bar, bar, bar*, não parece adequado afirmar que há uma generalização, na poesia épica, do uso do termo enquanto dispositivo de hierarquização entre modos de vida. Pois, cabe lembrar, a guerra de Troia é uma guerra entre heróis, se há Aquiles, há Heitor. Se há Diomedes, há Glauco, e há a relação de *xenia* que impede os dois de se enfrentarem. E se a suntuosidade dos troianos poderia apontar uma crítica a seu modo exagerado de vida, o que dizer dessa mesma característica presente no palácio de Menelau e Helena, na *Odisseia*? É a partir das guerras com a Pérsia que o uso do termo ganha em hierarquização, animosidade e generalização, apontando, pejorativa e violentamente, primeiro para os persas e, depois, para o mundo não-grego. Daí, a poesia épica passa a ser lida sob o prisma de tal conflito, tornando os persas algo como uma atualização, empobrecida, dos derrotados troianos. Aqui, a mitologização ganha outro espectro: a imobilização do mundo. Trata-se da perenização da suposta oposição absoluta entre gregos e persas, e da generalização dessa oposição que passa a cobrir as relações entre gregos e o mundo não-grego, mundo quase infinitamente plural imobilizado e aglomerado sob o termo bárbaro. A oposição grego-bárbaro denotaria, portanto, a oposição entre um modo correto de vida, o grego, e um modo incorreto, o bárbaro. Lida-se aí com a ordem contra a desordem, a racionalidade contra a irracionalidade, a democracia contra a tirania e a violência desenfreadas.

E Sócrates? É pertinente, como introdução a uma possível resposta, repetir a fórmula: por Atenas e contra Atenas. Sócrates não foge da prisão em respeito às leis de Atenas. Sua missão é tornar melhores os cidadãos da cidade. E, como ele mesmo o diz para Alcibíades, a felicidade de uma cidade está na virtude de seus cidadãos[58]. *Por Atenas*.

---

56 Hall, E. *Inventing the barbarian:* Greek self-definition through tragedy. Oxford: Oxford University Press, 1989.

57 Homero. *Ilíada*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, II, 867.

58 Plato. *Complete works*, op. cit. Alc. 1. 134b-c.

Sócrates não apenas tem seu *daimon* próprio, mas questiona os deuses como neles acredita Atenas. Como seria correto dizer, como Homero faz crer, que os deuses mentem, brigam entre si, são invejosos? Os deuses são unicamente bons, portanto, nenhum mal pode ser por eles causado[59]. Ou seja, os deuses em que a cidade acredita não existem. E no diálogo com Alcibíades, Sócrates parece explicitar que a maior ameaça de corrupção é aquela proveniente do próprio povo de Atenas[60]. Além disso, indica uma inferioridade dos atenienses quanto à genealogia – lacedemônios e persas possuiriam menos intermediários em suas conexões parentais até Zeus[61] – e quanto à educação – um nobre persa é educado pelo mais sábio, pelo mais justo, pelo mais moderado e pelo mais valente, já a educação de Alcibíades estava a cargo de um escravizado desprovido de tais qualidades[62]. *Contra Atenas.*

Parece haver uma inversão da oposição, e da hierarquização, entre gregos e bárbaros. Tratar-se-ia, portanto, de bárbaros gregos e de nobres bárbaros[63]. É adequado dizer que há algo como um *filobarbarismo* presente nos diálogos socráticos de Platão. Se o século V é marcado pela inferiorização dos povos não-gregos – inferiorização expressa na arte grega, em vasos, em tragédias, e no tratado hipocrático *Ares, águas e lugares*, por exemplo – têm-se passagens nos diálogos que apontam para uma direção diferente. Que se pense no médico trácio, no *Cármides*. Sócrates não só afirma que com ele aprendeu palavras mágicas e remédios, mas salienta certa crítica do estrangeiro em relação aos médicos gregos: esses fixavam-se na parte, ignorando o todo; e se o objetivo é a saúde da cabeça – Cármides reclamava de dores de cabeça – e de todo o corpo, deve-se tratar, em primeiro lugar, a alma. Sócrates segue, a partir daí, as recomendações do trácio. Não é relevante se, no diálogo, o relato é mais uma mentira socrática. O que importa é que se faz reverberar, de modo verossimilhante, um encontro no qual há a transmissão, para um grego, de conhecimento e de certa prática provenientes de um trácio[64]. E não se lida

59 Platão. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, 391d-e.

60 Plato. *Complete works,* op. cit. Alc. 1. 132a.

61 Ibidem, 120e-121b.

62 Ibidem, 121e-122b.

63 Hall, E, op. cit.

64 Vlassopoulos, K. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

com qualquer conhecimento: aspectos que marcam a trajetória filosófica de Sócrates – a prevalência do cuidado com a alma, o papel secundário do corpo – aparecem tendo como precursor um estrangeiro, um bárbaro.

Tem-se, aí, performado por um trácio, o papel que, em diferentes oportunidades, é ocupado pela tradição egípcia. A imortalidade e a transmigração da alma, cabe recordar, teriam sido afirmadas, antes dos gregos, pelos egípcios, e é deles que Orfeu e Pitágoras aprendem[65]. Na *Odisseia,* lê-se que Helena não só recebeu como presente os *phármaka*, como também aprendeu a manejá-los graças ao Egito, onde todos são médicos, e seus conhecimentos superam o de outros povos. Mas o Egito está em uma situação peculiar e exemplar: coexistem em relação a ele, de um lado, o respeito a uma civilização antiquíssima, dotada de grande sabedoria e organização, e, de outro, o desprezo a um grupo bárbaro. Heródoto[66] destaca tal ambivalência.

No *Timeu*, parece se impor a perspectiva do respeito. Um respeito em relação a um Egito do passado, algo ficcional, pois feito espelho para uma Atenas utópica. O Egito seria uma Atenas antiga, que se lembra de si mesma, e, por isso, aponta para o futuro. Há algo como um uso do Egito para falar de Atenas. Mais: há, no discurso egípcio, um *logos* 'platônico'[67]. Tratar-se-ia, então, de um respeito que flerta com o desprezo. No entanto, o Egito se faz presente. De certa maneira, ele se impõe. É preciso passar, mesmo que abstratamente, por ele. E, nesse sentido, as palavras do sacerdote egípcio no *Timeu* são relevantes. Que se recorde: Crítias conta a história que ouviu de seu avô acerca de Sólon na cidade de Sais, no Egito. O grego resolve questionar os sacerdotes mais sábios a respeito de acontecimentos antigos. Ao ter a resposta, Sólon descobre "que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto"[68]. Algo que o sacerdote egípcio faz questão de enfatizar na famosa sentença: "Ó Sólon, Sólon, vós, gregos, sois todos umas crianças; não há grego que seja velho"[69]. O egípcio explicita o sentido de suas palavras: não podendo se proteger das muitas catástrofes que

65 Hartog, F. Les Grecs Égyptologues. *Annales.* Economies, sociétés, civilisations, v. 41, n. 5, p. 953-967, 1986.

66 Herodotus. *The Histories.* Books I and II. Tradução A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1975, II. 50; 52.

67 Joly, H. Platon Égyptologue. *Revue Philosophique de la France et de L'Etrange,* v. 172, n. 2, p. 255-266, 1982.

68 Platão. *Timeu-Crítias*. op. cit., Ti. 22a.

69 Ibidem, 22b.

atingiram a humanidade, os gregos são obrigados a recomeçar sempre, sem nada saber, portanto, como crianças, pois os únicos a se salvarem da destruição são trabalhadores das montanhas, pessoas que desconhecem a escrita, daí a falta de registros. Atenas e a Grécia viveriam, destarte, algo como um modelo temporal do apagamento[70]. Graças ao Nilo, o Egito está a salvo da quase aniquilação; graças à escrita, à atenção ao mundo e à avaliação criteriosa do povo egípcio, a memória mundial está a salvo: "desde os tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra", ou seja, na Grécia, "aqui", no Egito, "ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado"[71]. Aponta-se, a um só tempo, para algo diferente de uma xenofobia faraônica[72] que se imporia sobre o Egito, tendo em vista a atenção voltada ao mundo exterior e o ímpeto de diálogo dos sacerdotes com um estrangeiro, Sólon; e para um desconhecimento de Atenas, e da Grécia, em relação a si mesma. Além da imortalidade da alma e de sua transmigração, a Grécia aprende com o Egito sobre sua própria história. Daí, da afinidade expressa no diálogo e do aprendizado dele decorrente, pode-se afirmar algo como um *filobarbarismo* próprio aos diálogos socráticos de Platão.

No entanto, há algo além. Algo que não se assemelha a tal *philia*. E não se trata de Sócrates fortalecendo, com sua voz, o coro da barbarização do mundo. Certamente, o momento no qual o filósofo, em sua conversa com Alcibíades, proclama a impossibilidade do jovem se equiparar aos nobres persas nos quesitos riqueza, luxo, divertimento, enfeites, perfumes e número de servos[73], tendo em vista o ascetismo socrático, não se tem aí um elogio, pelo contrário. Mas há, ainda, algo diverso a ser ressaltado. Algo como uma inutilização da oposição entre bárbaros e gregos.

---

70 Buarque, L. Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu). *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, p. 19-34, 2021.

71 Platão. *Timeu-Crítias*. op. cit., Ti. 23a.

72 Goosens, R. L'Egypte dans l'Helene d'Euripide. *Chronique d'Egypte*. Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, v. 10, n. 20, p. 243-253, 1935.

73 Plato. *Complete works,* op. cit. Alc. 1. 122c.

Alguns indícios apontam para tal inutilização. O primeiro refere-se à língua grega. O marcador inicial de distinção entre gregos e bárbaros. Ao questionar Alcibíades acerca do que é o justo e o injusto, e como o jovem aprendeu a reconhecê-los, Sócrates tem como resposta que foi junto a todo mundo que se deu o aprendizado. O filósofo então dirá que nem mesmo gamão é possível aprender corretamente junto ao povo, como então Alcibíades aprenderia sobre justiça, algo muito mais difícil, e, como se trata de Sócrates, fundamental[74]. Nem mesmo um jogo. Mas, ressalta Sócrates, o que se pode aprender corretamente junto aos gregos é, exatamente, a falar corretamente grego[75]. Daí se pode derivar que língua e modo, correto, de vida se desvinculam: fala-se grego, mas sem o conhecimento do que é justo e injusto e, sobretudo, sem saber o que é a justiça, não se pode viver corretamente.

Há dois trechos que indicam tal inutilização. Um é do *Teeteto*. Nele, Sócrates discorre sobre as preocupações do filósofo e sua ignorância, ou desprezo, em relação a assuntos considerados importantes pela maioria da cidade. É nesse contexto que diz: "quando se celebram as linhagens e alguém diz que tem sete antepassados ricos, ele [o filósofo] acha que o louvor revela uma visão estúpida e limitada, de quem é incapaz, por falta de educação, de olhar a eternidade e calcular que cada um teve incontáveis milhares de avós e antepassados, entre os quais deve ter havido muitos milhares de ricos e pedintes, reis e escravos, bárbaros e Gregos"[76]. E o segundo trecho é do *Político*. Conversando com Sócrates, o jovem, o estrangeiro aponta o erro de separar a humanidade em dois polos: de um lado os helenos, e, de outro, os bárbaros. Sendo que esses últimos, apesar de designados por *um só nome, bárbaros*, são inúmeros, diferentes entre si e falam línguas diversas[77]. Tem-se, sob um mesmo termo, um conjunto heterogêneo[78]. A distinção grego-bárbaro é mais do que inútil, ela é um erro histórico-genealógico, como indica o texto do *Teeteto*, e um erro lógico-metodológico, como é apontado no *Político.* E, talvez sobretudo, é um erro de avaliação moral, pois pessoas radicalmente boas ou

74 Ibidem, 110d-e.

75 Ibidem, 111d.

76 Platão. *Teeteto,* op. cit., 174e-175a.

77 Plato. *Complete works*, op. cit., Plt. 262d.

78 Buarque, L. Gregos e bárbaros no Político de Platão. *Phoinix*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2018.

más são raríssimas, "a grande maioria está num grau intermediário"[79]. Não se pode parar aqui, no entanto. Pois há uma distinção – e uma hierarquização – que pode ser chamada de socrática; e é em uma cena na qual está presente uma trácia que tal distinção se torna explícita. Trata-se do conto, entoado por Sócrates, de Tales e da jovem trácia escravizada[80]. Tales, um dos primeiros filósofos, caminha observando os astros. Sua atenção voltada para os céus o faz cair em um poço. Diz-se, Sócrates prossegue, que a jovem escravizada trácia, ao ver o acontecido, faz uma piada sob a qual estaria a moral da pequena história: a ansiedade de conhecer as coisas do céu, faz-se ignorar o que se tem abaixo dos pés. A mulher trácia aponta para aquilo que um dos interlocutores de Sócrates, Cálicles, no *Górgias*, afirma explicitamente: os filósofos não sabem nada quando se trata da vida humana prática[81].

O fato de se ter como personagem uma mulher trácia escravizada, uma bárbara, que zomba de um filósofo grego, e ainda apresenta a moral do conto, com certeza denota a complexidade e a sutileza das representações de bárbaros produzidas por gregos. No entanto, tal complexidade e tal sutileza não parecem ser o ponto principal ao qual Sócrates quer chegar. Pode-se dizer que, com o pequeno conto do encontro entre a escrava trácia e Tales, o objetivo de Sócrates é explicitar aquela que ele considera ser a verdadeira *grande divisão*: a que se dá entre filósofos e não-filósofos. Não se precisa recorrer ao rei filósofo, basta dizer que a liberdade, a verdadeira liberdade, é conhecida e experimentada apenas pelos filósofos. Escravos são, portanto, todos aqueles, gregos ou bárbaros, que não são filósofos. E são estes, em sua busca por se aproximarem o máximo possível aos deuses, que, por fim, riem. É, sobretudo, Sócrates, o sem lugar, o sempre estrangeiro, que "olhando fixamente, como era seu hábito, sorriu"[82].

79 Platão. *Fédon*. op. cit., 90a.

80 Platão. *Teeteto*, op. cit., 174a-b.

81 Platão. *Górgias*. Tradução Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011, 484d.

82 Platão. *Fédon*. op. cit., 86d.

Afinal, quem (ou o que) é Sócrates?

A pergunta se impõe: quem (ou o que) é mesmo Sócrates? É o caso de ouvir esse ser estranho, raro:

> *Queres tu coisa mais rara do que encontrar um homem, um cão ou seja o que for de proporções excessivamente grandes ou pequenas? E o mesmo poderá dizer-se do rápido e do lento, do feio e do belo, do branco e do preto: ou não reparaste como, em todo este tipo de qualidades, os graus extremos, que confinam com os limites, são escassos e raros, e os intermediários, pelo contrário, em número infindável?*[83]

A raridade, a estranheza, a *atopia* de Sócrates não estão bem na sua excelência ou na sua perversidade. Certamente não é possível dizer dele que é mediano. No entanto, Sócrates é o mais sábio, este é o veredito oracular; Sócrates é o mais ignorante, a única coisa que sabe é que não sabe; e Sócrates é aquele que está em posição de aprendiz – em relação à Diotima, ao médico trácio, à Aspásia, a seus interlocutores, afinal é "amigo do aprender"[84]. O que se sugere é que sua estranheza, seu caráter incapturável, provém de sua capacidade de atravessar, de ponta a ponta, a régua pela qual tais medidas são determinadas. Sócrates, o multivalente.

É o caso de, pela prática de Sócrates, tentar chegar a algo como, se não uma definição, uma atmosfera, ou uma nuvem, significativa. Todos os termos com os quais se lidou até agora – heróis e monstros, gregos e bárbaros, e, de certa forma, mito e história, tema e variação – constituem tal atmosfera. Falta, entretanto, algo. Três termos que dão consistência a tal atmosfera e, portanto, tornam inteligível isso que pode ser dito multivalência socrática: Φαρμᾰκεύς; φαρμακός; φάρμακον.

Φαρμᾰκεύς: é Mênon que diz a Sócrates sentir-se enfeitiçado e drogado pelo filósofo[85]. E Agaton sugere que Sócrates tenta enfeitiçá-lo[86]. A magia de Sócrates se dá pela mesma matéria que a dos sofistas, dos poetas e dos

83 Platão. *Fédon*. op. cit., 90a.

84 Platão. *Fedro*. op. cit., 230d.

85 Plato. *Complete works*. op. cit., Men. 80a.

86 Platão. *Banquete*. op. cit., 194a.

oradores públicos[87]: o *logos,* o discurso. No entanto, enquanto esses enfeitiçam de modo a afastar a vítima da verdade, portanto, do bem, Sócrates encanta de modo a conduzir à verdade[88]. E não só. Cabe lembrar o discurso de Diotima sobre Eros, divindade do *metaxu*, do *entre*, do *meio*, fruto de Poros e Penia, caminho e penúria, *entre* a riqueza e a pobreza, a sabedoria e a ignorância – portanto filósofo, pois os sábios já não precisam filosofar e aos ignorantes não há necessidade. Além de filósofo, Eros é terrível em feitiços e em drogas[89]. Há mais um detalhe: Eros anda descalço, traço que assegura a sobreposição entre divindade e Sócrates, já que este, como informa Fedro, sempre está descalço[90]. A associação de Eros a Sócrates faz ver a excelência do filósofo: ele não é um feiticeiro qualquer, mago ou fornecedor/administrador de drogas, é um *quase-deus*.

Um *quase-deus*. Sócrates, como que agraciado por Dionísio, o deus do vinho e da intoxicação[91], pode consumir a bebida em grande quantidade sem se embriagar. E se levarmos em conta que, além da água como meio de moderação dos poderes do vinho, alguns *phármaka* são misturados à bebida com variados fins – alterar o sabor, adicionar odores agradáveis e, o mais importante aqui, ampliar sua ação psicoativa[92] – Sócrates, pode-se supor, teria recebido o dom, talvez da ninfa Farmaceia[93], de consumir tantos *phármaka* sem se entorpecer. Cabendo ainda pensar que sua derradeira dose de *phármakon*, a da cicuta, o levou à morte, mas ao mesmo tempo, segundo seu mito, à imortalidade.

Um *quase-deus.* Portanto, não infalível. Sua fraqueza (e sua força) são os discursos. É o que parece dizer quando, ao conversar com Fedro, se vendo fora dos muros da cidade, algo de raríssima ocorrência – a ponto de seu interlocutor dizer que Sócrates se guia sem nenhuma técnica, parecendo ser

87 Loraux, N. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre: enjeu et signification du Menexene. *L'Antiquite Classique*, v. 43, p. 172-211, 1974.

88 Cadiotto, L. Incantamenti: Il potere della parola in Socrate e i rapsodi e l'invenzione platonica della *performance filosofica*. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 36-51, 2017.

89 Platão. *Banquete.* op. cit., 203d.

90 Platão. *Fedro.* op. cit., 229a.

91 Anton, J. Some Dionysian references in the platonic dialogues. *The Classical Journal*, v. 58, n. 2, p. 49-55, 1962.

92 Rinella, M. A. *Pharmakon:* Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. Maryland: Lexington, 2010.

93 Platão. *Fedro.* op. cit., 229c.

estranho à própria terra – afirma que uma droga, o *phármakon* do discurso escrito, que o fez sair[94]. É a droga que o faz agir, como que de modo, se não involuntário, inapercebido. E mais, quando Fedro ameaça não mais apresentar nenhum discurso a Sócrates, caso este não lhe apresente seu próprio discurso, o filósofo diz que o amigo achou um meio de forçá-lo a fazer o que exige, ou seja, a abstinência obriga Sócrates a agir para poder obter o que necessita. E não só isso. Pois Sócrates, enfeitiçado pelas palavras das orações fúnebres, se sente maior, mais nobre, mais belo[95]. Como a flor de lótus, há uma força do esquecimento própria à oração fúnebre, quem a consome esquece de si mesmo, sentindo-se algo diferente do que se é. E, por fim, Sócrates aceita a comparação que Mênon faz entre ele e algo como uma arraia elétrica. A comparação é inclusive física, o que indica, novamente, a feiura quase bestial do filósofo: tendo as feições achatadas, Sócrates se assemelharia ao animal marinho. Mas o principal é o efeito do animal sobre suas vítimas: o entorpecimento. Entretanto, Sócrates condiciona a validade da comparação a um aspecto: ela entorpece por estar, em primeiro lugar, entorpecida[96]. Bem, se Sócrates, um *quase-deus*, é afetado pelos *phármaka* que são os discursos, se ele pode, mesmo que momentaneamente, ser afastado de sua busca pela verdade, o que dizer então de um humano qualquer[97]?

Se *quase-deus*, o foco deve ser o primeiro termo da composição, *quase*. Sócrates não é infalível também em relação a sua missão filosófica. Se é possível afirmar que aquilo que é relatado no *Fedon* é Sócrates, em seu último dia de vida, guiando seus companheiros pelo labirinto da misologia e do medo da morte, por meio da filosofia, e, assim, salvando-os, o que dizer dos labirintos criados por Sócrates, o irônico, o imitador de poetas, sofistas e oradores, o produtor de *aporias*? Quantos neles se perderam? Aqui, é preciso levar a sério as palavras de Cálicles: a "Filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens"[98], uma ruína que cai sob a forma

94 Platão. *Fedro*. op. cit., 230d.

95 Plato. *Complete works*. op. cit., Mx. 235a.

96 Ibidem, Men. 80c.

97 Paráfrase de: "si Socrate est à ce point affecté par le logos, qu'en sera-t-il des Athénies ordinaires?", cf. Loraux, N. op. cit. 1974, p.183.

98 Platão. *Górgias*. op. cit., 484c.

de uma "loucura filosófica"[99]. Deve-se levar a sério, também, a condenação de Sócrates. A corrupção da juventude talvez nada mais seja do que a ruína daqueles não nomeados nos diálogos, os que, uma vez enfeitiçados, embriagados, se perderam. Se Sócrates é Odisseu, a juventude corrompida é, talvez, Elpenor, aquele que não se destaca nem na luta nem na inteligência, que depois de uma noite de bebedeira, dorme no telhado, acorda atordoado, cai e morre. Deve-se, portanto, também levar a sério a condenação de Sócrates, afinal, ele mesmo dirá, em relação a outros condenados por Atenas: "Ora, tais homens, se fossem bons, jamais teriam sofrido aquelas penas"[100].

Diz-se, então, que Sócrates salva e corrompe. Mas não só. Seu discurso é quase que indiferente. Quase que ignorado. É o que parece ocorrer com Filebo, que passa grande parte do dialogo homônimo, descansando[101]. Sócrates salva, corrompe e Sócrates também não salva e nem corrompe.

Φαρμακός: o bode expiatório da *polis*. Ele é sacrificado com o objetivo de purificação da cidade. O ritual ocorre durante o festival das Targélias, em honra a Apolo, podendo acontecer, também, fora do período do festival, em momentos de crise, como epidemias e falta de alimentos. Trata-se, com o sacrifício, de apaziguar o deus. O termo deriva de *phármakon*, já que a vítima, outrora uma perturbação estética e sociopolítica para a cidade, pois escolhida entre os já marginalizados, os sem lugar, aqueles considerados os mais feios e mais pobres, passa a ser uma cura.

Não é difícil associar Sócrates – o condenado e morto pela cidade pelos crimes de impiedade e corrupção dos jovens, o maltrapilho descalço, o *atopos* – à figura do *pharmakós*. Tem-se mesmo a hipótese que Platão, no *Fédon*, aponta, indiretamente, para tal associação, principalmente em sua referência inicial a Esopo. Sócrates, vale lembrar, faz música versificando uma fábula de Esopo, além de fazer um hino a Apolo (essas seriam suas únicas obras escritas). Esopo, tão feio quanto Sócrates, teria sido condenado e morto em Delfos por afrontar os sacerdotes de Apolo. O que seria uma confrontação ao próprio deus. Segue-se o trajeto mítico da oposição entre herói e deus, e posterior superação da oposição, expressa na coexistência de ambos em ritos e honras. E Sócrates seria um *phamakós*[102], logo ele, o mais pio seguidor de Apolo?

---

99 Platão. *Banquete*. op. cit., 218b.

100 Platão. *Górgias*. op. cit., 516e.

101 Plato. *Complete works*. op. cit., Phlb. 15c.

102 Derrida, J. *A farmácia de Platão.* Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

"O que há […] de desconcertante neste homem", Alcibíades fala de Sócrates, "refiro-me tanto à pessoa quanto aos ensinamentos, é que não acharíamos, mesmo que nos empenhássemos, nada que se aproximasse dele nem entre personalidades de agora nem de outros tempos"; mas Alcibíades aponta uma possível aproximação, "a menos que se investigue, como eu agora, não entre os homens, mas entre silenos e sátiros"[103]. O que Alcibíades diz é que nem os heróis são comparáveis a Sócrates, apenas essas divindades – metade besta, metade humano – de Dionísio, deus do vinho, do êxtase, da intoxicação. Alcibíades – que entra bêbado, extasiado, no banquete – faz crer, primeiro, que a semelhança se encontra no fato de Sócrates ser fisicamente feio, como um sátiro, mas possuir uma beleza interior incomparável, já que as esculturas de sátiros possuem, em seu interior, imagens de deuses. Há algo mais. Sócrates se assemelha ao sátiro Mársias, um habilidoso flautista, este, que usando o instrumento, encantava homens. Sócrates também encanta, mas não tem necessidade da flauta, as palavras lhe bastam.

Mársias não é um sátiro qualquer. É ele que recolhe as flautas jogadas fora por Atena, depois da deusa perceber que seu rosto se distorcia ao tocá-las. Mársias, tendo desenvolvido grande habilidade no instrumento, decide-se por desafiar Apolo, o deus da música. O sátiro perde e, pela insolência, é esfolado pelo deus que, disfarçado de mortal, deixa a pele de seu adversário na Frígia, país natal do sátiro[104]. Como Sócrates, o mais pio seguidor de Apolo, seria comparado a Mársias? Teria ele compreendido mal as palavras do oráculo? Seria a filosofia a mais valorosa música, ou Sócrates só teria conseguido se corrigir no último dia de vida, compondo, finalmente, uma música, como Apolo ordenara? Ou sua interpretação estaria correta, mas a dádiva de Apolo, a filosofia, seria, na verdade, uma dádiva fatal[105]? Talvez tenha sido isso que Sócrates, em sua missão (também uma missão reformadora) deixou passar: o Apolo que lhe abençoou talvez não seja aquele que Sócrates acreditava, o deus sinônimo de bem. Sócrates é o mais pio seguidor de seu Apolo. Sócrates é o maior adversário de Apolo como nele acreditava a cidade de Atenas. Aristófanes estaria, nesse caso, correto: Sócrates teria substituído os deuses pelas (*suas*) *ideias*. *Sócrates*, o pio, Sócrates, o impiedoso. E, por fim, o nem pio nem impiedoso, afinal a vida moral defendida pelo filósofo, cujo único fim é

103 Platão. Banquete. op. cit., 221d.

104 Herodotus. op. cit., VII. 26.

105 Zafiropoulos, C.A. op. cit.

o bem, seria conhecida e trilhada graças à filosofia, não à religião, no entanto, não estaria em oposição a essa, sendo seu fim, o mesmo, o bem. Sócrates *pharmakós*, Atenas sacrifica o filósofo para purificar-se, não de sua impiedade, mas de sua *multivalência.*

Φάρμακον: "Estiveste lá mesmo, Fédon, perto de Sócrates, no célebre dia em que bebeu o *phármakon* na prisão, ou contaram-te o que se passou?"[106]. Ao início do Fédon, sabe-se que um *phármakon*, um veneno, mata Sócrates. Ao ler o diálogo, ao convencer-se da imortalidade da alma e de sua vida após a morte corporal, sabe-se que um *phármakon* curou Sócrates, libertando-o de seu corpo. Assim, somado às palavras de Sócrates, o *phármakon* é um remédio. *Phámakon:* veneno e remédio. Mas há alguns detalhes que parecem importantes. Ao perguntar ao homem encarregado de lhe ministrar o veneno, se podia fazer uma libação – um provável indício de que o *phármakon* estava misturado ao vinho – Sócrates tem uma negativa como resposta, afinal a dose preparada era a conveniente[107], ou seja, era a dose correta para o fim almejado. Há mais uma pergunta de Sócrates: o que é necessário fazer? Andar um pouco e, depois que as pernas pesarem, é preciso deitar, *daí* o veneno atuará como que por si mesmo. Além disso, é Críton que diz a Sócrates para falar o menos possível, o responsável pelo veneno repetidas vezes informou que a fala aumenta a temperatura do corpo, tal efeito parece inabilitar ou, pelo menos, enfraquecer o veneno. Seria necessário mais duas ou três doses para o veneno ser fatal[108]. Vê-se, portanto, uma conjunção de aspectos que farão de um *phármakon* veneno, remédio, e mesmo algo indiferente. O *phármakon* nunca está sozinho. Isso que se chama multivalência é a potência de funcionamento que atravessa as medidas do bom, do ruim e do indiferente. Portanto, se essa palavra grega, usualmente traduzida como 'remédio' ou 'veneno'", não se restringe a tal "binarismo", não é apenas porque invoca meios diversos de "alteração da percepção", meios como o "'perfume', 'pigmento', 'encantamento mágico, filtro ou talismã' e 'droga recreativa'"[109]. O *phármakon* supera tal binarismo, pois nele se condensa a ideia mesma de multivalência, o bom, o mau, e tudo o que há no meio.

---

106 Platão. *Fédon.* op. cit., 57a.

107 Ibidem, 117b.

108 Ibidem, 63d-e.

109 Rinella, M. op. cit., xvii.

Que se caminhe, agora, com calma, passo a passo. Pode-se afirmar que o *phármakon* não possui valor por si mesmo. Como a riqueza, a saúde e a beleza[110], seu valor dependerá do conhecimento que atua como guia para o *uso*[111]. O uso é o *phármakon* colocado em funcionamento, e, como se viu, para tanto, deve-se saber as relações situacionais às quais o *phármakon* está submetido para que funcione de determinada maneira. Há aí, portanto, um grau de incerteza que é permanente, dado, por um lado, o limite cognitivo próprio à humanidade, e, por outro, a natureza pela qual se dá isso que se chama de funcionamento do *phármakon*. Nunca estando sozinho em sua ação, mas também nunca se podendo compreender completamente todas as variáveis que atuam junto em tal ação, pode-se dizer que se lida com algo como um nevoeiro, visível, mas cujos limites são quase impossíveis de serem apreendidos.

Talvez, e esta é uma sugestão, tal foi o motivo da condenação de Sócrates, o amorfo, o atravessado por todos os gêneros e o que carrega todos os gêneros, aquele que é o bom, o mau e o nem bom e nem mau. Uma tentativa desesperada e inútil de, ao se matar Sócrates, livrar-se do problema que é sua multivalência. Se cabe um resumo, poder-se-ia dizer que Sócrates "não é nem o bem, nem o mal, mas sim tanto um quanto outro"[112], e complementar-se-ia, é também tudo o que há entre o bem e o mal. E aqui se expressa o cerne, sobretudo, político dos diálogos socráticos de Platão, escritos sob o peso da morte de Sócrates. Estranha figura que nada mais é do que a expressão, em um mesmo personagem, da multivalência própria à humanidade e à sua relação com o mundo. Cerne político, pois se trata de avançar, mesmo que de modo tortuoso, proposições que se afastem daquelas que se caracterizam, e se impõem, pela prática do extermínio.

Algumas palavras finais

No *Fédon*, Sócrates sugere que seus convivas procurem, tanto na Grécia quanto em terras bárbaras, alguém que possa substituí-lo como encantador que colocará fim ao medo da morte, alguém, sobretudo, *bom*. Se, em todo o *Fédon*,

110 Platão. Eutidemo. op. cit., 281a.

111 Ibidem, 289a.

112 Anjos, J.C.G. *No território da linha cruzada:* a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 20. A frase originalmente descreve Exu. O uso, aqui, pretende uma aproximação entre singularidades, não uma equivalência.

trata-se de, pelos encantos da filosofia, superar o medo de morrer e os perigos da misologia, pode-se concluir que o ponto é, sim, achar um filósofo, inclusive um filósofo bárbaro, para continuar o trabalho de Sócrates. Há, ainda, outra opção hermenêutica: Sócrates é um continuador de uma prática bárbara. Opção fundamentada nas palavras de Diógenes Laércio, no *Proêmio* de seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*: "[s]egundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros"; a sugestão desses autores é aquela que os "Persas tiveram seus magos, os babilônios e assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas", para os "egípcios Héfaistos era filho de Nilo, com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes"[113]. Entretanto, logo se posiciona contra tal fundamentação: esses "autores ignoram que os feitos por eles atribuídos aos bárbaros pertencem aos helenos, com os quais não somente a filosofia mas a própria raça humana começou".

Vê-se, aí, que o mito tem seus riscos, principalmente aqueles relacionados às origens, pois acaba por servir de critério para vincular a grupos cujos mitos são outros as denominações de dependentes, desviantes e, até mesmo, inautênticos ou ilegítimos. Se é fácil desconsiderar as palavras de Diógenes Laércio sobre a origem da humanidade pertencer aos helenos, o caso não é o mesmo acerca daquelas sobre a filosofia. A suposta ausência de filosofia de certos povos passou a ser critério de incivilidade, por vezes até de inumanidade. Junto à falta de história e à falta de Estado, a inexistência de filosofia é meio pelo qual se fixam povos no ponto mais baixo da hierarquia da humanidade[114], no limiar com a animalidade.

Algo parece poder mudar quando se apresenta a filosofia, pelo menos aquela que ganha corpo nos diálogos socráticos de Platão, como um modo de tratar e experimentar com o mito. Um modo singular, dentre muitos outros. Um modo não exclusivo, portanto apropriável por outros grupos. Um modo que, apesar de seu nome possuir uma origem etimológica grega, está em uma zona de vizinhança com muitos outros modos de investigar, conjecturar, definir, descrever, prescrever, proscrever, em suma, com muitos outros modos de pensar sobre si, pensar sobre o outro e pensar o mundo. Vizinhança que faz do problema de *origem* da filosofia algo, no mínimo, indiferente. O que

113 Diógenes Laércio. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

114 Oyěwùmí, O. *A invenção das mulheres*. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

pode decorrer de tal perspectiva é o fato de não haver nenhuma supremacia possível entre tais modos que, sendo diferentes, podem, então, se aproximar, se encontrar, podem divergir, se complementar, podem até mesmo se tocar a ponto de se tornarem algo diferente do que eram. Dessa maneira, talvez, a dita tradição filosófica possa ganhar em vitalidade ao perder seu caráter dogmático, tão caro ao proselitismo do chamado Ocidente.

Referências

ADLURI, V. Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato. *Mouseion*, v. 6, n. 3, p. 407-423, 2006.

ANTON, J. Some Dionysian references in the platonic dialogues. *The Classical Journal*, v. 58, n. 2, p. 49-55, 1962.

ANJOS, J.C.G. *No território da linha cruzada:* a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARTHES, R. *Mitologias*. Tradução Rita Buongermino e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1980.

BUARQUE, L. Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu). *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, p. 19-34, 2021.

BUARQUE, L. Gregos e bárbaros no Político de Platão. *Phoinix*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2018, 1997.

CADIOTTO, L. Incantamenti: Il potere della parola in Socrate e i rapsodi e l'invenzione platonica della *performance* filosofica. *Anais de Filosofia Clássica,* Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 36-51, 2017.

CALAME, C. *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard, 2015.

CAVALCANTE, G. Górgias. Defesa de Palamedes. *Archai*, Brasília, n. 17, p. 201-218, 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão.* Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres.* Tradução Mário da Gama. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

EURÍPIDES. Helena. Tradução Jaa Torrano. *Codex*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 141-218, 2017.

GAGNEBIN, J.M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOOSSENS, R. L'Egypte dans l'Helene d'Euripide. *Chronique d'Egypte*. Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, v. 10, n. 20, p. 243-253, 1935.

GUIMARÃES, L. That bull's look (Pl. Phd 117b5): o processo de condenação de Sócrates sob a ótica ateniense. Comunicação. *XIX Seminário Internacional Archai*, 2022.

HADOT, P. *Elogio de Sócrates.* Cuauhtémoc: Me Cayó el Veinte, 2006.

HALL, E. *Inventing the barbarian:* Greek self-definition through tragedy. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HARTOG, F. Les Grecs Égyptologues. *Annales.* Economies, sociétés, civilisations, v. 41, n. 5, p. 953-967, 1986.

HERODOTUS. *The Histories.* Books I and II. Tradução A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

HOMERO. *Ilíada.* Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOMERO. *Odisseia.* Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008.

JOLY, H. Platon Égyptologue. *Revue Philosophique de la France et de L'Etrange,* v. 172, n. 2, p. 255-266, 1982.

KOFMAN, S. *Socrate(s).* Paris: Galilée, 1989.

KOFMAN, S. Autour de Socrate(s). Rencontre avec Sarah Kofman. *Horizons philosophiques,* v. 10, n. 2, p. 53-64, 2000.

LE GUIN, U.K. The carrier bag theory of fiction. In: _____. *Dancing at the edge of the world:* thoughts on words, women, places. New York: Grove Press. p. 177-183, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. *O homem nu* (Mitológicas v. 4). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. Pensamento mítico e pensamento científico. In:_____. *Somos todos canibais, precedido por O suplício do Papai Noel.* Tradução Marília Scalzo. São Paulo: Editora 34, 2022.

LORAUX, N. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre: enjeu et signification du Menexene. *L'Antiquite Classique*, v. 43, p. 172-211, 1974.

MARONNA, H.A. *Lisis e Eutidemo, de Platão*: φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, 2019.

McCOSKEY, D.E. *Race:* antiquity and its legacy. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

MONTENEGRO, M.A.P. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 367-377, 2007.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Oyěwùmí, O. *A invenção das mulheres*. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2017.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução Luciano Ferreira de Souza. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

PLATÃO. *Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. Êutifron; *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução J.T. Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução J.C. Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Schiappa de Azevedo. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.

PLATÃO. *República.* Tradução M.H. Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução R. Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

PLATO. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

RINELLA, M. *Pharmakon*: Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. Maryland: Lexington, 2010.

VLASSOPOULOS, K. *Greeks and barbarians.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

VLASTOS, G. *Socrates*: ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge Press, 1991.

WHITE, S.A. Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. In: Smith, N.; Woodruff, P. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. p. 151-75, 2000.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009.

ZAFIROPOULOS, C.A. *Socrates and Aesop*: a comparative study of the introduction of Plato's Phaedo. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015.

Marion Brepohl*
Jaciel Rossa Valente**
Roseli Boschilia***

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a992

Entrevista com o Dr. Celso Lafer acerca da recepção da obra da Hannah Arendt

Interview with Phd. Celso Lafer on the reception of Hannah Arendt's work

Resumo

A presente entrevista tem como temática a recepção da obra da Hannah Arendt no Brasil e o desenvolvimento de sua fortuna crítica. Empregando a metodologia da história oral com roteiro semiestruturado, entrevistamos o Dr. Celso Lafer, o único ex-aluno brasileiro de Arendt, grande protagonista no processo de tradução dos livros de Arendt na década de 1970 e 1980. O pensador, de forma definitiva, colaborou com textos significativos para a ampliação da fortuna crítica arendtiana no Brasil em todos os campos do saber. Objetivando coletar informações, transcrevê-las e disponibilizá-las para toda a rede de pesquisadores arendtianos, concebemos a entrevista como a criação de uma fonte histórica inédita sobre a temática.

Palavras-chave: Celso Lafer. Hannah Arendt. Recepção.

* Universidade Federal do Paraná (UFPR).mbrepohl@yahoo.com.br
** Universidade Federal do Paraná (UFPR).roseli.boschilia@gmail.com
*** Universidade Federal do Paraná (UFPR). jacielvalente@gmail.com

Recebido em: 25/09/2024 Aceito em: 26/03/2025

Abstract
This interview is about the reception of Hannah Arendt's work in Brazil and the development of her critical fortune. Using oral history methodology with a semi-structured script, we interviewed PhD. Celso Lafer, Arendt's only Brazilian former student. Lafer was the main protagonist in the process of translating Arendt's books in the 1970s and 1980s. The thinker collaborated with significant texts to expand Arendt's critical fortune in Brazil in all fields of knowledge. Our aim was to collect information, transcribe it and make it available to the entire network of arendtian researchers. In this way, we see the interview as creating an unprecedented historical source on the subject.
Keywords: Celso Lafer. Hannah Arendt. Reception.

Introdução

Celso Lafer graduou-se em Direito pela Universidade de São Paulo (USP) em 1964, concluiu o mestrado em 1967 e o doutorado em 1970, ambos em Ciência Política pela Universidade Cornell nos Estados Unidos. Alcançou a titulação de livre docente em Direito Internacional Público pela USP em 1977, tendo ingressado como professor titular de Filosofia do Direito na mesma universidade, em 1988.

Já na esfera empresarial e política, podemos destacar sua participação no Conselho de Administração da Metal Leve, no período de 1971 a 1993, e a ocupação do cargo de presidente deste Conselho, nos anos de 1993 a 1995. Foi também vice-presidente da Papelão Ondulado do Nordeste entre 1971 a 1977, permanecendo como membro do Conselho Administrativo da mesma empresa no período de 1977 a 1984.

No âmbito da política, foi ministro de Estado das Relações Exteriores no Brasil em 1992, e vice-presidente ex-officio da Conferência da Organização Internacional das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, a chamada Rio-92. Foi Embaixador, Chefe da Missão Permanente do Brasil junto às Nações Unidas e à Organização Mundial do Comércio em Genebra, de 1995 a 1998. Presidiu o órgão de Soluções de Controvérsias da Organização Mundial do

Comércio em 1996. Ocupou o cargo de ministro do Estado do Desenvolvimento, Indústria e Comércio em 1999, e voltou a ser ministro de Estado das Relações Exteriores, de 2001 a 2002.

No campo acadêmico, presidiu a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) de 2007 a 2015, sendo membro da Corte Permanente de Arbitragem, em Haia, de 2002 a 2024, da Academia Brasileira de Ciências, desde 2004, e da Academia Brasileira de Letras, desde 2006.

Foi laureado Doutor Honoris Causa pela Universidade de Buenos Aires em 2001, pela Universidade Nacional de Córdoba em 2002, pela Universidade de Três de Fevereiro em 2011, pela Universidade de Lyon 3- Jean Moulin em 2012, pela Universidade de Haifa, pela Universidade de Birmingham em 2014, pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) em 2022, e pela Universidade de Caxias do Sul em 2023. No Brasil foi laureado Professor Emérito da Universidade de São Paulo em 2014, do Instituto de Relações Internacionais em 2012 e da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo em 2018.

Detentor de uma trajetória acadêmica, empresarial e política amplamente significativas, Celso Lafer foi aluno da grande pensadora Hannah Arendt na década de 1960 e, a partir de 1970, dedicou-se a introduzie e a irradiar o seu pensamento no Brasil. O pensador inaugurou a recepção da obra de Arendt com a tradução do livro *Entre o passado e o futuro* em 1972. Na ocasião, dedicou o prefácio *Da Dignidade da política*, texto fundamental para os leitores que desconheciam a figura de Arendt[1]. Em 1973, promoveu uma nova tradução de *A Crise da república* e, a convite de seu amigo Marcos Margulies, instigou a tradução do célebre livro *Origens do totalitarismo*, assinando o prefácio, *O Antissemitismo, os judeus e o mundo moderno*[2].

Já na década de 1980, chegaram ao Brasil novas traduções, as quais contaram com a participação efetiva de Lafer: *A Condição humana*, em 1981, texto ao qual também dedicou um prefácio[3], e *Homens em tempos sombrios,* em 1987,

1 Lafer, Celso. Da dignidade da política. In: Arendt, Hannah. *Entre o passado e o futuro.* Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016 [1972], p. 9-27.

2 Lafer, Celso. O Antissemitismo, os judeus e o mundo moderno. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018d [1975], p. 143-156.

3 Lafer, Celso. A Política e a condição humana. In: Arendt, Hannah. A *Condição humana.* Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 341-352 [publicado originalmente em 1981].

ao qual contribuiu com um posfácio intitulado *Hannah Arendt: vida e obra*[4]. Tal posfácio merece destaque por ter sido inspirado na primeira biografia de Arendt, *Por Amor ao mundo*, de Young-Bruehl[5]. Lafer, partindo das mesmas bases de Bruehl, mesclou seu próprio depoimento sobre Arendt e buscou compilar um quadro da atualidade do pensamento arendtiano para aquele momento.

Somado a tais acontecimentos, não podemos deixar de destacar a publicação do livro *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, de 1979[6], e A *Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, de 1988[7]. Ambos se configuram como marco da fortuna crítica arendtiana no Brasil, já que são obras incontornáveis para os jovens pesquisadores, ambas fornecendo um solo firme e fértil para diferentes gerações de estudiosos arendtianos. Dessa forma, podemos afirmar que Celso Lafer contribuiu para as pesquisas de Adriano Correia, André Duarte, Bethania Assy, Cláudia Perrone-Moisés, Eduardo Jardim, Marion Brepohl, Sônia Maria Schio e tantos outros estudiosos arendtianos.

Contudo, a análise da recepção e do desenvolvimento da fortuna crítica da obra de Arendt no Brasil permanece pouco explorada. Somente a entrevista concedida a Eduardo Jardim por Celso Lafer, em 2011, procurou levantar dados sobre essas temáticas[8]. Durante a nossa pesquisa de mestrado, buscamos realizar um levantamento de toda essa fortuna crítica produzida no Brasil. Todavia, esse conteúdo, incorporado à dissertação, ficou restrito ao campo da História, o que apresenta limitações significativas. Destarte, contactamos Celso Lafer e solicitamos-lhe uma entrevista. Empregando a metodologia da história oral com roteiro semiestruturado, entrevistamos Lafer acerca da recepção e fortuna crítica arendtiana, objetivamos coletar informações, transcrevemo-as, e nos dispusemos a incorporar uma vasta quantidade de

4 Lafer, Celso. Hannah Arendt: vida e obra. In: Arendt, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1987], p. 191-312.

5 Young-Bruehl, Elisabeth. *Por amor ao mundo:* a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Revisão Técnica Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

6 Lafer, Celso. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018c.

7 Lafer, Celso. *A Reconstrução dos direitos humanos:* um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

8 Lafer, Celso. Entrevista a Eduardo Jardim sobre a obra de Hannah Arendt. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018a, p. 329-348 [publicado originalmente na revista *O que nos faz pensar*?: 2011].

informações contextuais com o intuito de produzir uma fonte histórica que pudesse contribuir para a diminuição da referida lacuna. Assim, o encontro presencial com o Dr. Celso Lafer deu-se no dia 07 de novembro de 2022, na rua Brigadeiro Faria Lima, 1306, São Paulo, em seu escritório no décmo andar.

Entrevista

1 - Gostaríamos de iniciar sabendo um pouco mais sobre a vida dos seus pais e sua relação com eles.

DR. CELSO LAFER: Bom, meu pai[9] era um advogado, empresário, formado pela Faculdade de Direito aqui de São Paulo. Foi atuante, inclusive no Paraná, porque participou das atividades da Klabin e eu também. Por conta disso, muito jovem o acompanhei, passava férias etc e tal. Então, em certo sentido, o Paraná também está próximo à minha experiência de vida e à minha formação. Minha mãe[10] foi professora, normalista, trabalhou na delegacia de ensino do estado de São Paulo numa época em que havia uma renovação dos métodos de educação, a época da Escola Nova, com Doutor Fernandes de Azevedo, os defensores da Escola Nova e dos novos métodos pedagógicos. Ela trabalhou na delegacia do ensino de Araraquara, depois em Campinas e depois, naturalmente, quando se casou com meu pai, ela veio para São Paulo. Acho que os meus pais tiveram influência muito significativa na minha vida e na minha formação. Então, acho que com meu pai aprendi muito, trabalhei com ele durante muitos anos, aprendi que o Direito representa uma forma de resolver problemas. Com a minha mãe, eu acho que eu tive sempre a inspiração da vocação pedagógica. Eu me formei na Faculdade de Direito de São Paulo, do Largo de São Francisco, como meu pai, de maneira que eu acho que a atenção da faculdade sempre teve um papel relevante na minha visão das coisas e na minha experiência.

9 Abrahão Jacob Lafer.

10 Beila Pilnik

2 - Quais foram os principais ideais ou pensamentos que o guiaram nesse início de carreira no curso de Direito?

DR. CELSO LAFER: Eu estudei na faculdade de 1960 a 1964, em um período muito intenso na vida pública brasileira, assinalado por muitas discussões sobre os caminhos do país, inclusive sobre os rumos da política externa e esta grande discussão sobre como conciliar desenvolvimento com democracia. Isso me levou, depois de formado, a querer estudar de maneira mais organizada Ciência Política, o que realizei nos Estados Unidos, na Universidade de Cornell.

3 - O professor comentou que concluiu a graduação em Direito em 1964. Depois se direcionou para os Estados Unidos onde realizou o Mestrado e o Doutorado em Ciência Política. Quais foram os motivos que o levaram a cursar Ciência Política e por que na Universidade de Cornell?

DR. CELSO LAFER: Dessa história de universidade, são poucas as circunstâncias que levam a gente a ir para um lugar ou para outro. Eu fui aceito em mais de um lugar, mas acabei achando que Cornell seria um lugar muito apropriado. Para a pergunta primeira que você me fez, eu acabei escrevendo a minha tese de doutorado sobre o programa de metas do governo Juscelino. Então, o que me motivou foi: como o governo de Juscelino, com inspiração democrática e vontade de realizar, tomou a decisão de planejar, identificou as metas e levou adiante com imaginação administrativa e criatividade política o programa de metas? Então, a minha tese chama-se *The Planning process and the political system in Brazil: a study of Kubitschek target plan.* Eu encerrei a tese em 1970. Ela teve uma divulgação restrita, mas nem por isso menos relevante, no meu entender, pelo *Latin American Institution*, ensino de Cornell. Eu quis publicá-la no Brasil à época, mas foi difícil porque vivíamos o tempo do regime militar, censura, administrações, restrições, de maneira que o que eu publiquei da tese no momento inicial foram os aspectos mais técnicos. Enfim, como foram identificadas as metas, de que maneira Juscelino encontrou as soluções administrativas para implementá-las pelos grupos executivos e pelo BNDE. A tese como tal só foi publicada em português no centenário do lançamento do Juscelino, em 2002, pela Editora da Fundação Getúlio Vargas[11]. O prefácio da tese é uma carta que ele me escreveu quando eu lhe enviei a tese.

11 Referência da tradução: Lafer, Celso. *JK e o programa de metas (1956-1961):* processo de planejamento e sistema político no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

Eu tinha entrevistado Juscelino sobre a tese, em New York, quando ele estava morando lá. A carta é extremamente simpática, dizendo que eu fui o primeiro que, no trabalho organizado, explicou o que ele tentou fazer e que, depois do governo dele, se viu afetado pelas turbulências do nosso país. Claro que as entrevistas com Juscelino para a feitura da tese ocorreram muito bem, foram muito interessantes. Juscelino era uma pessoa encantadora no trato pessoal e com muita clareza sobre o que quis fazer e o que era o papel dele na vida brasileira. Claro que também havia uma confiança que se viu facilitada porque o meu tio, Horácio[12], tinha sido Ministro das Relações Exteriores do governo dele. Ele sabia que eu fazia parte, vamos dizer assim, da família política dele. Então, quando foi o Centenário Juscelino, alguma comissão celebrando o Centenário, da qual eu fiz parte, alguma coisa no governo Fernando Henrique, organizada pelo Weffort[13] que era o ministro da Cultura. Eu fazia parte. Várias outras pessoas faziam parte, inclusive Maristela, filha do Juscelino. Vem, ainda, uma grande discussão sobre fazer isso, fazer aquilo. A Maristela dizia: "olha, vamos fazer como o Celso sugere". Aí os outros perguntaram: "mas por que que vamos fazer como o Celso sugere?". Ela respondia: "porque papai costumava dizer que o Celso entendia mais do governo dele do que ele mesmo". Não é que fosse este o caso, mas era o que ele comentava em casa e foi aquilo que ela transmitiu. Então, eu fiz vários estudos nos Estados Unidos sobre a administração pública, planejamento, gestão etc e tal, mas não fiquei apenas nisso, também me dediquei ao estudo das relações internacionais que depois foi algo que desenvolvi como estudioso das relações internacionais e mais adiante como alguém que teve a oportunidade de exercer a responsabilidade diplomática[14]. Mas, eu também me interessei pela teoria política e foi por

12 Horácio Lafer foi um advogado, filósofo, empresário, diplomata e político filiado ao PSD. Foi Deputado Federal pelo estado de São Paulo, ministro da Fazenda de 1951 a 1953 e ministro das Relações Exteriores do Brasil de 1959 a 1961.

13 Francisco Correia Weffort foi um professor, acadêmico e cientista político. Sua carreira compartilha muitos momentos similares a de Celso Lafer. Doutorou-se em Ciência Política pela Universidade de São Paulo com a tese *Populismo e Classes Sociais* e obteve o título de livre-docência com a tese *Sindicatos e Política* em 1977. Foi ministro da Cultura do Brasil de 1995 a 2003.

14 Celso Lafer exerceu no aparato político brasileiro ofício diplomático quando assumiu como ministro das Relações Exteriores do Brasil e vice-presidente ex-officio da Conferência da Organização Internacional das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, ambos em 1992. Após esse tempo, foi embaixador e chefe da Missão Permanente do Brasil junto às Nações Unidas e à Organização Mundial do Comércio em Genebra, de 1995 a 1998. Presidiu o órgão de Soluções de Controvérsias da Organização Mundial do Comércio em 1996. Ocupou o cargo de ministro de Estado do Desenvolvimento, Indústria e Comércio em 1999 e voltou a ser ministro das Relações Exteriores, de 2001 a 2002.

ter me interessado pela teoria política que no primeiro momento, quando eu cheguei e vi que era Arendt quem iria ministrar um curso de pós-graduação, eu me inscrevi, quer dizer, eu já sabia quem ela era. Evidentemente, eu tinha feito alguma leitura das *Origens do totalitarismo* e tinha, por conta disso, a convicção de que ter a oportunidade de estudar com ela seria uma grande coisa.

4 - O Senhor afirmou que, quando ouviu que Arendt iria ministrar esse curso, logo se inscreveu e que já conhecia um pouco do trabalho dela por conta das Origens do totalitarismo. Você poderia falar um pouco mais sobre esse encontro inicial com ela?

DR. CELSO LAFER: Olha, as aulas do curso eram numa sala da *Only Library*, uma grande biblioteca de pós-graduação. Era uma sala muito simpática e o número de alunos não era grande, eram uns 20, mais ou menos. Era um grupo pequeno e aí, enfim, tivemos o primeiro contato com ela. Ela era uma pessoa elegante, mais europeia no vestir do que os professores americanos. Naquela ocasião ela perguntou: "olha, eu tenho alguns cursos que eu posso oferecer e submeto a vocês a escolha do curso que vocês querem". Eu descrevo os cursos que ela podia oferecer e eram fantásticos. Isso incluía a Revolução Americana, incluía Kant, incluía Aristóteles, uma muito abrangente visão das coisas que estavam muito ligadas ao repertório dela. Mas um dos cursos a que ela se propôs e que nós achamos que queríamos fazer era esse sobre *Experiências políticas do século XX* e que foi um curso fascinante[15]. Ela diz no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, numa pequena referência, meio elíptica, de que se poderia fazer uma tentativa de compreensão do século XX através de uma biografia imaginária de alguém que nasceu no final do século XIX, e foi vivendo as diversas experiências que caracterizaram o século XX[16]: a Primeira Guerra

15 Celso Lafer pleiteou, com sucesso, a inscrição no curso *Government 561* de Hannah Arendt na Universidade de Cornell em 1965. Arendt estabeleceu como tema *Experiências políticas do século XX*. Lafer relatou o impacto que o curso teve em sua trajetória acadêmica e pessoal em três significativos textos. Referências: Lafer, Celso. Introdução à primeira edição (1979). In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018e, p. 15-22. Lafer, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In: Moraes, Eduardo Jardim de.; Bignotto, Newton. (Orgs.). *Hannah Arendt:* diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 11-34. Lafer, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018b [2006], p. 51-74.

16 Celso Lafer refere-se à seguinte passagem: "caso fosse preciso escrever a história intelectual de nosso século, não sob a forma de gerações consecutivas, onde o historiador deve ser literalmente

Mundial, pós-Primeira Guerra Mundial e Revolução Russa. Depois menciona a ascensão do Nazismo, as frentes populares, a Guerra Civil Espanhola, a descoberta da energia nuclear e da bomba atômica e o que foi o pós-Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos, que é um pouco o aflorar do macarthismo. Esse curso era muito interessante em todos os sentidos. A primeira razão era a metodologia, ela dava umas indicações bibliográficas contendo livros mais especificamente históricos: o livro do Hajo Holborn[17], *The Political Collapse of Europe*, e depois o livro do Raymond Aron[18] sobre a Primeira Guerra Mundial[19], que era a história da descoberta, a surpresa técnica da inovação tecnológica na condução da Guerra. Depois um livro do Faulkner sobre a Primeira Guerra Mundial[20] e, assim, ela foi se valendo das pinturas que surgiram no pós-Primeira Guerra Mundial. Sobre a produção artística, ela gostava naturalmente muito de Brecht, Thomas Mann, o livro do Hemingway - *Por quem os sinos dobram*, muito especialmente o livro do Malraux sobre *A Condição humana*, os textos dos processos de expurgo de Moscou, e assim por diante. Então, era um livro, vamos dizer assim, que ela dizia: "muito daquilo que eu vou contar se baseia na minha experiência, muito se baseia na experiência dos meus contemporâneos, naturalmente, é algo muito distante da experiência de vida de vocês, mas eu creio que também pelos textos literários, pelas conversas, pelas poesias, vocês têm condição de acesso a esta experiência que

---

fiel à sequência de teorias e atitudes, mas como a biografia de uma única pessoa, não visando senão a uma aproximação metafórica do que ocorreu efetivamente na consciência dos homens [...]". Referência: Arendt, Hannah. Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. In: _____. *Entre o passado e o futuro.* Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016c [1961], p. 28-42.

17 Hajo Holborn foi um historiador germano-americano, especialista em história moderna alemã. Deixou a Alemanha durante a ascensão do Nacional-Socialismo, partindo para o Reino Unido e, logo após, para os Estados Unidos, em 1934. Obteve a cidadania estadunidense durante a Segunda Guerra Mundial. Entre as universidades que lecionou, destacam-se a Universidade de Yale, Tufts, Massachusetts e Viena.

18 Raymond Aron foi um filósofo, sociólogo, historiador e jornalista francês. Lecionou, entre tantas instituições, na Universidade de Sorbonne, École Pratique d'Hautes Études, Collège de France (EPHE), Berkeley e nas Gifford Lectures. Foi amigo pessoal de Hannah Arendt, conhecendo-a em um de seus cursos na EPHE, durante o primeiro exílio da pensadora. Nas décadas de 1950 e 1960, tornou-se um crítico de Arendt e, simultaneamente, um dos agentes empenhados na divulgação da obra arendtiana na França.

19 De acordo com as datas de publicações e o interesse de Arendt em discutir a questão da ação, obediência e responsabilidade, provavelmente o livro mencionado por Lafer seja: Aron, Raymond. *Les guerres en châine*. Paris, Gallimard, 1951.

20 William Cuthbert Faulkner foi um escritor norte-americano, considerado um dos maiores romancistas do século XX. Recebeu o Nobel de Literatura de 1949. Hannah Arendt, entre os trabalhos de Faulkner, periodicamente citava e se inspirava no romance *Fábula* de 1955.

o livro de texto, por mais qualificado que seja, não pode fornecer"[21]. No meu ensaio sobre o curso[22], eu conto que ele foi antecedido por um curso mais ou menos da mesma natureza que ela tinha dado anos anteriores em *Berkeley* e dois anos depois na *New School for Social Research,* o mesmo curso com acréscimos, fruto naturalmente do andamento do nosso próprio curso. Tem uma observação do professor Reale[23] que eu gosto muito, e dizia assim: "as janelas do Espírito se abrem por dentro". Então, naturalmente, ninguém mais qualificado do que um grande professor para ajudar a abrir as janelas. Foi o meu caso com a experiência memorável deste curso. Este curso que ela deu depois na *New School for Social Research* e que a Elisabeth Young-Bruehl[24] e o Jerome Kohn[25] também assistiram e, tanto eles como eu, ficamos profundamente impactados pela dimensão de revelação que esse curso oferecia, tanto que o Jerome virou, e é hoje, o testamenteiro executivo e literário dela; publicou

---

21 A compreensão de Hannah Arendt, mencionada por Celso Lafer acerca da possibilidade de acesso do que ainda pode ser conhecido da experiência vivida outrora, manifesta-se em diferentes ocasiões em sua obra. Segundo Arendt, no ensaio *Walter Benjamin*, de 1968, "uma metáfora estabelece uma conexão que é sensorialmente percebida em sua imediaticidade e dispensa interpretações". No mesmo ensaio, ainda ressalta que "as metáforas são os meios pelos quais se realiza poeticamente a unicidade do mundo". Além disso, na sua primeira obra póstuma, *A Vida do espírito* de 1978, Arendt afirmou que "analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele; são eles também que garantem a unidade da experiência humana". Referências: Arendt, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c, p. 165-222. Arendt, Hannah. *A Vida do espírito:* o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.

22 Referência: Lafer, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018b [2006].

23 Miguel Reale foi um jurista, filósofo, ensaísta, poeta, memorialista e reitor da Universidade de São Paulo (USP). Ocupou o cargo de secretário da Justiça do Estado de São Paulo de 1949 a 1950, e de 1969 a 1973. Ocupou a 14º cadeira da Academia Brasileira de Letras, outrora de Fernando de Azevedo. Foi sucedido pelo seu amigo e ex-aluno Celso Lafer.

24 Elisabeth Young-Bruehl foi uma filósofa, psicoterapeuta e psicanalista estadunidense. Na década de 1960, conheceu Hannah Arendt na *New School for Social Research* a qual viria a ser sua orientadora de doutorado. Após o falecimento de Arendt em 1975, foi convidada por seus amigos e colegas a biografá-la. Tal projeto foi executado e resultou na primeira biografia de Arendt, intitulada *For Love of the World* (Por amor ao mundo), publicada em 1982.

25 Jerome Kohn foi aluno e orientando de doutorado de Hannah Arendt. Mesmo não concluindo a tese, Jerome Kohn permaneceu amigo e leitor assíduo dos textos de Arendt. Após a morte da autora, Kohn foi elevado à figura de testamenteiro, compilando os trabalhos esparsos, traduzindo textos e investindo na investigação do pensamento arendtiano. Pode-se dizer que, no âmbito internacional, Jerome Kohn desempenha um papel fundamental na expansão da fortuna crítica de Hannah Arendt, uma vez que seu trabalho trouxe e traz novas revelações.

também uma série muito significativa de textos inéditos da autora. Elizabeth escreveu a primeira biografia dela, *For Love of the World*[26], que no meu entender é, apesar de ela ter sido objeto de outras biografias sucessivas, a melhor biografia porque é muito reveladora da personagem Hannah Arendt que eu conheci. A própria Elisabeth disse que, quando ela escreveu, Hannah Arendt não tinha se tornado essa figura pública tão conhecida como veio a se tornar. Diz ela: "um biógrafo tem como razão de escolha biografar alguém cuja vida considera interessante e importante"; e é claro que, por conta da experiência de vida tida no convívio com ela, construiu esta biografia que ao meu ver é muito reveladora[27]. Você que está preocupado com o tema da compreensão histórica, este livro foi para mim altamente esclarecedor do que significou o século XX, mais tarde dito como uma era dos extremos que continuam tendo, de maneira específica, a sua continuidade; e acho que esta maneira dela apresentar o curso foi muito esclarecedora.

5 - O senhor comentou no finalzinho da sua fala que, quando saiu a primeira biografia, Arendt não era tão conhecida, não estava nesse rol de escritoras clássicas e famosas. Nesse período, nos Estados Unidos, quando a conheceu e fez o curso com ela, já havia uma imagem de Hannah Arendt lá circulando? E se havia, qual era ou quais eram essas imagens?

DR. CELSO LAFER: Bom, eu diria, reiterando o que disse anteriormente, quando fui aluno dela, ela era uma pessoa conhecida, tinha transposto as fronteiras do mundo acadêmico e se inserido na grande discussão pública, com a publicação de *Origens do totalitarismo*. Ela era tida como uma pessoa de peso e erudição, mas uma pessoa não necessariamente consensual e para isso contribuem várias razões. Como ela mesmo disse, naquele importante seminário sobre ela, da qual participou em Toronto, "I somehow don't fit", "eu não me

26 Referência: Young-Bruehl, Elisabeth. *Por amor ao mundo:* a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Revisão técnica de Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

27 Celso Lafer escreveu o posfácio para o livro *Homens em tempos sombrios* no qual discorre sobre a biografia de Arendt. Nesse texto, o pensador aproveita a ocasião para resenhar o livro *Por amor ao mundo* de Young-Bruehl. Referência: Lafer, Celso. Hannah Arendt: vida e obra. In: Arendt, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1987], p. 191-312.

ajusto"[28]. Então, primeiro porque havia sempre uma discussão sobre como inseri-la nos campos acadêmicos, o que ela fazia? Fazia teoria política? Fazia história? Fazia filosofia? Então, ela era transversal e multidisciplinar. Primeiro ponto, ela não se enquadrava nas categorias acadêmicas tradicionais. Segundo ponto: sua persona política também não era consensual. O que ela era? Uma mulher de esquerda? Era uma mulher conservadora? Ela mesmo disse: "muitos acham que eu sou uma maverick". Então, enfrentou as críticas da esquerda porque equacionou o stalinismo com o totalitarismo, numa época em que Stalin era tido com o guia genial dos povos. Por outro lado, ela também tinha esse gosto pela tradição política clássica. Alguns já diziam que ela sofria de nostalgia helênica. Então, como muitos dos capítulos de *A Condição humana*; e além dessas, "*Somehow I don't fit*" e a história de em que campo acadêmico ela se insere, havia também um outro aspecto: ela sempre teve uma atitude que é parte fundamental em sua obra que é "pensar pela própria cabeça sem o corrimão de conceitos consagrados"[29]. Isto de um lado é sempre muito estimulante, mas também era algo que provocava reações mais negativas. Então, quando eu voltei ao Brasil, eu queria me dedicar à recepção da obra dela.

6 - Em que ano foi isso?

DR. CELSO LAFER: Isto foi em 1970, e a primeira preocupação era qual dos muitos livros dela deveria ser o ponto de partida. No meu entender, também de conversa com ela, o ponto de partida devia ser *Entre o passado e o futuro* porque, na opinião dela, era o livro que correspondia muito àquilo que era a contribuição e a maneira dela de pensar[30]. Não tinha a dimensão polêmica

---

28 O evento mencionado foi o Colóquio sobre a obra de Hannah Arendt, organizado pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, patrocinado pela Universidade de York e pelo Conselho do Canadá, ocorrido em novembro de 1972. Arendt foi convidada para discutir e palestrar. Entrou em debate com pensadores como C. B. Macpherson, Christian Bay, Michael Gerstein, George Baird, Hans Jonas, F. M. Barnard, Mary McCarthy, Richard J. Bernstein, Hans Morgenthau, entre outros. Após o falecimento de Arendt, o evento foi transcrito e publicado. Referência: Arendt, Hannah. Hannah Arendt sobre Hannah Arendt. In: _____. *Pensar sem corrimão:* compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b [1972], p. 499-532.

29 Celso Lafer discorreu longamente sobre essa temática em sua palestra intitulada *O desafio de pensar sem corrimão de categorias consagradas*, realizada no *IX Ciclo de conferências Século XXI: paradigmas em crise*, organizado pela Academia Brasileira de Letras, em novembro de 2013.

30 Celso Lafer, no texto *Da Dignidade da política*, prefácio de *Entre o passado e o futuro*, afirmou que no livro "está contido, praticamente, ainda que de forma um tanto dispersa, todo o temário de sua obra, constituindo-se, portanto, num excelente ponto de partida para uma tentativa de

do relato sobre o *Eichmann*, nem digamos assim as dificuldades filosóficas importantes de *A Condição humana*, ou o tamanho de *Origens do totalitarismo*. Então, eu conversei com Jacó Guinsburg[31], da Editora Perspectiva, e ele gostou da ideia. A escolha do livro também foi fruto de conversas que eu tinha até tido com ela e foi assim que o livro foi publicado. Isso foi o primeiro passo. Depois, naturalmente, eu tentei conversar com as pessoas para ver que interesse elas tinham ou poderiam ter pela obra dela[32]. Entre as pessoas com quem eu conversei muito estava o Marcílio Marques Moreira[33] que tinha sido aluno dos alunos do Voegelin que fez a resenha[34] das *Origens do totalitarismo*, e ele tinha muito interesse pela obra dela. Falei muito com Merquior[35] que era muito meu amigo e também mostrou muito interesse por ela. Mas, Merquior tinha sempre a preocupação com aquilo que ele chamava de fantasma román-

---

interpretação e organização de seu pensamento". Tanto a tradução, quanto o texto de Lafer, são considerados pela fortuna crítica como pontos de partida da recepção da obra da Hannah Arendt no Brasil. Referência: Lafer, Celso. Da dignidade da política. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016 [1972], p. 9-27.
Em comemoração dos 110 anos de Arendt, Celso Lafer explicitou os motivos que levaram à escolha do livro *Entre o passado e o futuro*. Afirmou que o livro foi escolhido como primeira tradução, "por escolha dela própria, pois como me disse explicando sua opção, quando discutimos as prioridades de sua presença intelectual no país, era obra que correspondia com precisão e menos polêmica que os outros dois já mencionados ao *modus operandi* do seu trabalho de pensadora". Referência: Lafer, Celso. Hannah Arendt: 110 anos. *Revista Brasileira*, v. 6, n. 90, p. 73-76, jan./fev. 2017.

31 Jacó Guinsburg foi um crítico de teatro, ensaísta, professor e diretor-presidente da Editora Perspectiva. Escreveu inúmeros artigos para o Suplemento Literário de O Estado de São Paulo, sendo considerado o mais importante especialista em teatro russo no Brasil.

32 Celso Lafer menciona, na *Introdução à primeira edição*, de forma mais aprofundada o caminho que procurou seguir logo após regressar dos EUA ao Brasil, ao final da década de 1960. Referência: Lafer, Celso. Introdução à primeira edição (1979). In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018e, p. 15-22.

33 Marcílio Marques Moreira é um diplomata e professor de Ciência Política na UERJ e PUCRJ. Concluiu o mestrado em ciência política na Universidade de Georgetown, onde, posteriormente, foi elegido como *alma mater*. Foi ministro da Fazenda do Brasil de 1991 a 1992. Além disso, teve influência decisiva na escolha e processo de tradução do livro *Origens do totalitarismo* em 1975.

34 A resenha mencionada foi dividida em duas partes, separadas por uma resposta pessoal de Arendt a Voeglin, conforme a sequência abaixo: Voegelin, Eric. The Origens of totalitarianism. *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, p. 68-76, 1953b. Arendt, Hannah. A Réplica. *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, p. 76-84, 1953. Voegelin, Eric. Considerações finais. *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, p. 84-85, 1953a.

35 Merquior foi um crítico literário, ensaísta, diplomata, sociólogo e cientista político. Sucedeu a Paulo Carneiro na 36º cadeira na Academia Brasileia de Letras. Concluiu o doutorado na Universidade de Paris e foi eleito como *alma mater* da London School of Economics. Filiou-se à *História das Ideias* de vertente alemã. Empenhou-se em analisar e contribuir com o avanço do liberalismo, sendo reconhecido mundialmente por sua aguçada crítica e amplo horizonte reflexivo.

tico. Então, a irracionalidade que achavam que eu tinha, na verdade tinha até um certo equilíbrio, porque o contraponto da Hannah Arendt na minha reflexão era o Bobbio e a combinação dos dois era positiva[36]. O professor Reale se interessou muito por ela, com uma dificuldade: a reflexão do Reale pensava a história como um processo de aquisições cumulativas e a ideia da ruptura não era a orientação dele. Destas conversas, quem se deixou muito instigado pela obra da Hannah Arendt foi meu amigo, colega de turma e companheiro fraternal, Tércio Sampaio Ferraz[37] e, naturalmente, o que ele no primeiro momento mais gostou foi a análise de *A Condição humana*. A dimensão de *labor* e a diminuição do *homo faber,* e como é que isso poderia esclarecer um direito que se tornava cada vez menos a obra acabada, por exemplo, o Código Civil, e cada vez mais a produção incessante de normas e de leis. Então, a ideia do *labor* foi parte da reflexão dele nesta matéria. Também, nessa época, Weffort, que era professor da Faculdade de Filosofia, deu um curso em que comparava Gramsci e Hannah Arendt. A ideia dessa comparação, Gramsci e Hannah Arendt, era ver como eles tratavam cada um à sua maneira o problema da revolução. Claro que havia aí um diálogo interessante entre as duas perspectivas que o animava. Somente a perspectiva de esquerda, ainda que não fechada, também o incomodava com esta identificação entre Nazismo e Comunismo, uma discussão que a própria Hannah Arendt, também em trabalhos posteriores, discutiu. Para dizer que, enfim, o Nazismo do ponto de vista de elaboração é uma coisa muito primitiva, muito pouco consistente, ainda que tenha correspondido a valências emocionais. Ao passo que o Comunismo vinha de uma tradição filosófica importante, e era por isso que ela pretendia escrever o que não escreveu: um ensaio maior sobre Marx; se tinha ou não elementos autoritários em Marx, esse é um tema[38]. Aproveitou o que

36 A aproximação entre Arendt e Noberto Bobbio é ampla e significativa para a compreensão da obra de Celso Lafer, pois são seus dois pilares teóricos. Para mais informações, recomendamos ler: Lafer, Celso. Hannah Arendt e Noberto Bobbio: uma proposta de aproximação. In: Correia, Adriano (Org). *Hannah Arendt e a condição humana.* Salvador: Quarteto, 2006.

37 Tércio Sampaio Ferraz é um jurista e professor da USP. Concluiu o doutorado de Filosofia pela Universidade de Mainz e de Direito pela USP, na qual teve como orientador Miguel Reale. Ocupou o cargo de Procurador-Geral da Fazenda Nacional de 1991 a 1993.

38 Logo após publicar *Origens do totalitarismo*, em 1951, Arendt se viu impelida a mapear os sinais da crise e da ruptura com a tradição no âmbito teórico. Neste percurso, propôs uma nova relação com o *mundo comum* e seu passado, priorizando em sua análise a obra de Karl Marx. Desse modo, propôs o projeto de pesquisa *Os Elementos totalitários no marxismo*, de 1952 a 1956. O projeto resultou em diversos ensaios que se seguiram até o julgamento de Karl Eichmann, em 1961. Desse projeto, os escritos mais notáveis são *A Condição humana*, de 1958, *Entre o passado e o futuro,* de 1961, e *Da Revolução*, de 1963. Tal período é caracterizado pelas biografias da Arendt

ela estudou sobre Marx, sobretudo em *A Condição humana*, e nós encontramos ecos de partes das leituras que ela fez nos *Diários de Pensamento*, um livro extraordinário do atelier do pensamento dela.

7 – Você comentou que, após a conclusão do doutorado, manteve contato com Arendt via cartas e em 1972 foi publicado o primeiro livro dela aqui no Brasil. Nesse período, no qual o senhor manteve contato com ela, havia a discussão dela vir para o Brasil?

DR. CELSO LAFER: Não, não, não, claro que eu teria apreciado se essa ocasião tivesse surgido, mas ela, nesta fase, estava com a saúde mais frágil, o marido tinha também falecido[39]. Em matéria de viagens, ela fez as viagens porque você se lembra que quando ela foi dar as conferências *Gifford*, da qual saiu *The life of the mind,* ela deu a primeira e depois teve um ataque cardíaco, foi para o hospital. Ela voltou para dar a segunda, e a terceira não chegou a dar porque morreu antes, tendo só feito a epígrafe[40]. Então, eu conto, se terá visto isto, que o único contato dela com o português tinha sido no período em que ela passou por Portugal a caminho dos Estados Unidos. Morou alguns meses lá, mas não muitos[41]. Ela tentava, vamos dizer assim, ler os jornais para ver se acompanhava um pouco as coisas; o latim a ajudava um pouco, mas não muito. Uma vez fui a Lisboa e fui ver o local, uma espécie de casa de pensão onde ela ficava, para ter uma ideia. Parece que tem algumas pessoas em Portugal que estão tentando rastrear o que foi esse período dela e

---

como *reconciliação com o mundo*. O impulso investigativo arendtiano mencionado por Celso Lafer corresponde na obra da Hannah Arendt ao projeto de pesquisa intitulado *Os Elementos totalitários no marxismo* que perdurou de 1952 a 1956.

39 Heinrich Friedrich Ernst Blücher, segundo marido de Hannah Arendt, foi um poeta e filósofo. Participou da fundação da vertente *Partido Comunista da Alemanha – Oposição* (KPD-O) em 1928. Foi professor nos EUA no *Bard College*, onde recebeu o título de doutor honorário, em 1968. Faleceu no dia 31 de outubro de 1970.

40 Hannah Arendt já trabalhava em *The Life of the Mind* quando foi convidada a ministrar as Conferências Gifford, na Universidade de Aberdeen, na primavera de 1973. A afirmação de Lafer é plenamente assertiva, pois Arendt aproveitou a conferência para elaborar a primeira seção, intitulada *Pensar*. Retornou em 1974 para uma nova rodada, na qual pronunciou-se sobre a segunda seção, intitulada *Querer*. Contudo, sofreu um ataque cardíaco em meio à conferência. Mesmo se recuperando, não chegou a proferir a terceira seção, que já havia recebido o título de *Julgar*.

41 Segundo Laure Adler, Hannah Arendt permaneceu quatro meses em Lisboa até embarcar no dia dez de maio de 1941 rumo aos EUA. Referência: Adler, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 189.

de tantos outros que viveram em Lisboa nesta passagem da Europa para os Estados Unidos. Então, eu brinquei com ela, quando eu mandei a minha primeira minuta do texto em português, disse: "pois, olha, a senhora vai ler com facilidade porque a senhora é uma latinista; e Camões, nos Lusíadas, defende os portugueses porque o português é muito próximo do latim". Eu, até aí, usava uma boa tradução que dizia "and the language which , if one lets fancy range, one takes for Latin with but little change". Aí ela me mandou uma resposta dizendo que tinha procurado entender alguma coisa, mas que isso evidentemente não era suficiente. Mas eu fiz um resumo em inglês daquilo que escrevi. Nessa história de línguas, isso é sempre muito interessante; ela escreveu a maior parte da obra dela em inglês com as dificuldades de quem não tinha o inglês como sua língua materna, mas era a língua que ela sabia se exprimir e se valer. Eu fui aluno dela em inglês e ela tinha também aqueles que ajudavam a "englischa" o texto dela. Agora, as suas obras que depois foram publicadas em alemão, ela mesmo traduziu, são frutos da pena dela. O Tércio, que leu *A Condição humana* em inglês e leu em alemão *Vita Activa*, diz que há variações que não alteram a lógica geral, mas que são muito interessantes[42]. O Adriano Correia, que se ocupou da edição revista de *A Condição humana*, também identifica isto. É no livro que ele está terminando de escrever sobre as controvérsias jurídicas do caso Eichmann que ele também entra numa discussão dessa natureza sobre o que é humano, o que que é a situação humana, por que em alemão ela diz isso, por que que em inglês sai de outra maneira[43]. Agora, ela mesmo me dizia que quando se tratava de francês, ela acompanhava a tradução com muito cuidado e também fazia as correções que julgava importantes porque estava à vontade com o francês; ela morou na França muitos anos, então o francês era uma língua com a qual ela estava à vontade, mas isso não incluía o português.

42 Importante pontuar que *The Human Condition* teve seu título traduzido para o alemão como Vita activa.

43 O livro citado é: Correia, Adriano. *O Caso Eichmann:* Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento. São Paulo: Edições 70, 2023.

8 – A partir de 1970, você comentou que cada geração tem o dever de receber o legado, elaborar o seu próprio e dar continuidade a ele. Tendo em vista as décadas de 1970 e 1980, no seu ponto de vista, qual era ou ainda é o principal legado arendtiano que o senhor tentou irradiar aqui no Brasil?

DR. CELSO LAFER: Eu desenvolvi, você conhece a ideia, que Hannah Arendt cresceu de relevância em todos os quadrantes intelectuais e que ela virou um clássico, na acepção de Bobbio: "o clássico é um intérprete autêntico do seu período". Ela suscita infinitas leituras e releituras que é o que explica a multiplicidade de análise e exegeses da sua obra. E ela nos fornece conceitos e categorias com as quais nós continuamos nos ocupando até hoje[44]. Bom, e por isso, como dizia o Calvino, "o clássico é aquele cuja obra nunca termina de dizer o que tem para dizer"[45]. *Origens do totalitarismo* recentemente virou uma espécie de *best seller.* Estava querendo entender o que era e o que estava acontecendo, então achou que uma obra como *The Origins* podia ser com interpretação autêntica do século XX, uma chave para a compreensão dos problemas contemporâneos. Quanto à multiplicidade de leituras, elas são absolutamente muito variadas. Há as interpretações dos contemporâneos da Hannah Arendt que têm um certo tipo de sensibilidade, o Voegelin é um exemplo, o Raymond Aron é outro, o Hans Jonas é outro, o Erich Heller é outro. São contemporâneos da Hannah Arendt que lidam com a obra dela. Bom, você tem os primeiros alunos da Arendt, entre eles a Elisabeth Bruehl. Esse livro[46] dela é extraordinário para explicar o porquê da importância da pessoa e da obra. Depois, você tem alguém como Jerome Kohn que foi o último assistente dela e que se dedicou a publicar o conjunto imenso de textos dispersos e inéditos dela e que, naturalmente, é próximo do que era a lição viva da palavra dela. Bom, você tem gerações que se seguem, e cada um vai tratando dos assuntos que lhe dizem respeito, como a Dra. Cláudia

44 A primeira ocasião que Lafer elabora sua análise, de modo extenso e detalhado a respeito dos pontos que levaram a obra de Hannah Arendt à posição de clássica, foi no texto *Na confluência entre o pensar e o agir.* Referência: Lafer, Celso. Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt. In: Duarte, André.; Lopreato, Christina.; Brepohl, Marion. (Orgs.). *A Banalização da violência:* a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p. 335-351.

45 Referência: Calvino, Italo. *Por que ler os clássicos.* Tradutor Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

46 Refere-se à biografia *Por amor ao mundo* de Young-Bruehl.

Perrone-Moisés[47] aqui presente, entre outros. Mas, enfim, os que estão preocupados com republicanismo, em que medida ela é uma chave para entender o republicanismo. Depois, em que medida ela é uma chave para entender a condição feminina. Depois, outra série, porque que ela ajuda a entender paz, guerra e as relações internacionais etc. Por que ela é uma chave para entender a condição judaica? Assim, você tem vários tipos de livros, cada um vai tratando dos assuntos que lhe dizem respeito. Como eu dizia, citando Ortega: "a geração é uma grande categoria, cada geração é uma forma especial de sensibilidade e cada geração tem uma dupla tarefa: receber aquilo que foi o legado dos seus antecessores e elaborar a sua própria visão das coisas"[48], seja de maneira cumulativa, seja de maneira polêmica. Por conta de Arendt ter se transformado em clássico, as gerações vão lidando com isso também à luz dos temas que lhe dizem respeito. Por exemplo, há duas biografias relativamente recentes da Hannah Arendt: uma da Ann Heberlein e uma da Grunenberg[49]. A biografia da Grunenberg, eu acho uma grande biografia. Ela está preocupada com relações intelectuais, enfim, o amor e as relações intelectuais para tentar entender o que foi o relacionamento da Hannah Arendt com o Heidegger, que evidentemente suscita natural curiosidade; de um lado, por parte do desejo de conhecer a vida alheia que parece mais generalizada no mundo do que o austero professor diria, mas é. Você tem aí duas figuras da maior importância no mundo intelectual do século XX, o livro levanta questões como por que ela também reatou as relações com Heidegger depois do Nazismo, sendo ela quem era, sendo ele quem era? Então, acho que o livro da Grunenberg é ótimo. O outro livro também é interessante, de menor voo, mas é interessante porque discute de um lado o perdão, tema que a professora Cláudia Perrone-Moisés também gosta porque também é uma maneira de lidar com a relação dela com o Heidegger a partir de uma pessoa que vinha do mundo analítico. O que é o perdão? O perdão está ligado também às coisas da anistia e do esquecimento. Temas com que a Cláudia Perrone-Moisés se

47 A professora Cláudia Perrone-Moisés estava presente na entrevista como convidada de Celso Lafer e ouvinte do depoimento. Atualmente é professora Associada do Departamento de Direito Internacional e Comparado da Faculdade de Direito da USP e Coordenadora do Centro de Estudos Hannah Arendt. Foi orientanda de mestrado e doutorado de Celso Lafer.

48 Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo.* 13. ed. Madri: Revista de Occidente, 1958.

49 Biografias mencionadas: Heberlein, Ann. *Arendt:* entre o amor e o mal: uma biografia. Tradução Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. Grunenberg, Antonia. *Hannah Arendt e Martin Heidegger:* história de um amor. Tradutor Luis Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019.

preocupa porque o perdão, como a própria Hannah Arendt diz, "interrompe a cadeia daquilo que você não pode mais mexer" que é a realidade[50]. Dá para lidar com isso etc e tal. Então, são temas que interessam e que acabam aparecendo em vida. *A banalidade do mal*, que é o tema de permanente discussão, virou como diriam os americanos, *catch word*, aparece em qualquer publicação, como "Brumadinho e a banalidade do mal". Então é uma expressão de muitos significados. Ela explica o que ela entende. Ela acha que o mal não é profundo, é superficial, mas pode se espalhar pela terra como um fungo e destruir, nesse sentido é claro que esse capítulo, essa palavra ajuda a organizar[51]. Do meu ponto de vista pessoal, a primeira e mais significativa coisa, o conceito que eu procurei elaborar a partir dela é a história do direito a ter direitos, da qual saiu o meu livro *A Reconstrução dos Direitos Humanos*[52]. Foi o tema apropriado para quem é um professor de Direito, para quem está preocupado com direitos humanos, para quem está preocupado com o Direito Internacional da pessoa humana e com os problemas na filosofia do Direito. Encontrei na obra dela um caminho para escrever este livro que é, talvez, o mais significativo dos que eu dediquei à obra dela. Mas outras coisas também me marcaram. Talvez uma que me marcou muito foi a ideia do juízo reflexivo como uma maneira de entender o juízo diplomático[53]. Aí já é o professor de relações internacionais e também quem teve as responsabilidades pela condução diplomática. Basicamente a ideia de você lidar com a realidade internacional não existe, não existem categorias que permitem a você fazer um juízo de subsunção, nem mesmo os precedentes porque analogia para ser relevante tem que guardar uma relação com aquilo que está ocorrendo. Então, o juízo reflexivo é sempre um juízo em que você procura extrair, do particular dos

---

50 A temática do perdão aparece, de forma mais elucidativa nos textos de Arendt, em *A Condição humana*.

51 A metáfora da *banalidade do mal* como um fungo que não possui profundidade, mencionada por Celso Lafer, encontra-se em uma resposta de Arendt ao seu amigo Scholem. Referência: Arendt, Hannah. A controvérsia Eichmann. *Uma carta a Gershom Scholem*. In: _____. *Escritos judaicos*. Baueri, São Paulo: Amarilys, 2016b, p. 755-764.

52 O livro *A Reconstrução dos Direitos Humanos* foi a tese de inscrição de Celso Lafer no concurso público para professor da Faculdade de Direito da USP. Referência: Lafer, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos:* um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

53 Lafer aprofundou o tema do juízo reflexivo a partir de Hannah Arendt no trabalho: Lafer, Celso. O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo: dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. *Revista Brasileira de Filosofia,* v. XXX, n. 114, abr./jun. p. 184-200, 1979.

acontecimentos, qual é o seu alcance geral do ponto de vista de quem está pensando as relações internacionais e ao mesmo tempo tem a responsabilidade de conduzir a ação diplomática. Qual é o melhor caminho? Isso também é mais ou menos óbvio porque a *máquina do mundo*, como diria Camões, vai mudando, então o mundo não é mais exatamente igual ao que ele era antes de um determinado tempo. Quando eu fui ministro em 1992, o mundo era um, era o mundo da cooperação. Quando fui ministro em 2001 e 2002, o mundo tinha tido uma mudança do eixo diplomático devido aos ataques terroristas nos Estados Unidos. Havia mudado o capítulo, a cooperação diminuiu e as tensões de segurança aumentaram. Se você olha hoje o que está acontecendo no mundo, a guerra conduzida pela Rússia na Ucrânia é também algo que rompe com aquilo que era o padrão tido como aceitável; e o padrão tido como aceitável era o respeito pela integridade territorial dos Estados e a proibição da guerra de conquista. Foi posto na carta da ONU por conta da experiência de relações internacionais pré-Segunda Guerra Mundial e é uma regra de equilíbrio da ordem mundial porque senão ficam *free for all*. A Rússia rompeu com isso. A Rússia é uma potência nuclear, é membro permanente do Conselho de Segurança. Está criando uma série de desdobramentos de toda a natureza, é um novo, não dá para você dizer que é igual a ocupação da guerra nazista na Polônia porque são situações que se colocam em contexto diferente. Então, você tem os precedentes, você tem as regras, mas você precisa pensar qual é esta realidade e qual é a posição que cabe ao país tomar. Então, já explorando um pouco, por conta do que eu ando pensando, muito se refere às manifestações da Assembleia Geral no Conselho de Segurança. Agora, a ruptura do normal e do aceitável pela Rússia vai contra a identidade internacional do Brasil que é um país de escala continental com fronteiras consolidadas por meios jurídicos, e vive em paz com seus muitos vizinhos há mais de 150 anos. Nesse sentido, ele é um país de escala continental diferente da China, da Índia e da própria Rússia, que têm contenciosos territoriais. Isso afeta o funcionamento do BRICS, por exemplo, porque não são exatamente as mesmas perspectivas e, como dizia Ruy Barbosa, convém ao professor da faculdade de Direito citar: "neutralidade não quer dizer ser impassível, quer dizer ser imparcial e entre o justo e o injusto não cabe parcialidade". Mas, enfim, o juízo diplomático tem sido um conceito do qual eu tenho me valido. Para dar outro exemplo, a preocupação da Hannah Arendt -ela começa dizendo isto em *A Condição humana* e também no último ensaio

do *Entre o passado e o futuro*[54] - é um pouco o inédito daquilo que está acontecendo na terra e a vulnerabilidade da natureza da qual você extrai todas as preocupações sobre meio ambiente que estão na ordem do dia e assim sucessivamente. Também o conceito de autoridade, que ela elabora tão bem, que é "mais do que um conselho e menos do que um comando"[55]. No campo jurídico, o parecer tem peso na medida em que a autoridade que está lá contida, e a autoridade da qual se reveste a pessoa que redigiu o parecer. Na revista *Hannah Arendt Studies*, para a qual eu fiz um ensaio a pedido, eu disse: "olha, Hannah Arendt teve vários alunos, todos eles pessoas muito significativas, mas eu acho que o único aluno dela que exerceu funções públicas fui eu"[56]. Então, o que das ideias dela norteou a minha leitura da realidade internacional, o juízo diplomático é um exemplo, e o outro tema, sobre o que nós estamos fazendo na terra, é outro.

9 - Uma fala sem dúvida instigante, professor. O senhor comentou uma variedade de temas que o pensamento arendtiano é capaz de inspirar. Porém, em entrevista com o professor Eduardo Jardim[57], você afirmou que havia um contraste entre uma pluralidade de temas que estavam sendo abordados, a partir de 2000, e aqueles de quando você começou a se dedicar à recepção e irradiação do pensamento arendtiano, ou seja, na década de 1970 e 1980. Você poderia comentar um pouco mais sobre esse contraste?

DR. CELSO LAFER: Olha, quer dizer, eu acho que o tempo foi consolidando a percepção e a relevância da obra dela. As pessoas foram se dedicando à sua obra, à luz daquilo que as preocupava e também à luz do momento histórico. Quando você lida com *fake news*, o que ela escreveu sobre a mentira vem à

54 O texto mencionado foi formulado para um Simpósio sobre o Espaço em 1963 e incorporado ao livro *Entre o passado e o futuro* em 1968. Referência: Arendt, Hannah. A Conquista do espaço e a estatura humana. *Entre o passado e o futuro.* Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016a, p. 326-344.

55 Pode-se encontrar tal citação no capítulo: Arendt, Hannah. Que é Autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro.* Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016d, p. 127-187.

56 A revista mencionada foi a *Pescadora de Perlas* e o artigo mencionado foi *Hannah Arendt y nosotros*. Referência: Lafer, Celso. Hannah Arendt y nosotros. *Pescadora de Perlas*, v. 2, n. 2, agosto, p. 253-268, 2023.

57 Referência da entrevista: Lafer, Celso. Entrevista a Eduardo Jardim sobre a obra de Hannah Arendt. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018a [2011], p. 329-348.

tona, como também aquilo que ela escreveu sobre a verdade na política[58]. Quando você lida com a desobediência civil e manifestações, você se interessa por aquilo que ela escreveu sobre a sua própria desobediência civil[59]. Quando você vê a irrupção de movimentos de aspiração libertária, como foi a Primavera Árabe, isso suscitou muita releitura do livro *Sobre a Revolução*. Essas histórias ligadas à justiça de transição, à memória, levantaram, também, a discussão sobre o perdão. Se pode ser perdão público, se pode ser perdão privado, como é que você lida com esses assuntos? A própria conjuntura vai colocando a história. Um dos dedicados estudiosos da Hannah Arendt, o Jonathan Schell[60], que tem um livro chamado *The Unfinished Twentieth Century*, diz que essas coisas radicais que vieram do século XX persistem; o tema dele era o problema nuclear. Bom, durante um certo tempo, muitos falavam: "olha, tem atentado, tem o equilíbrio nuclear"; você tem aí uma moldura e o assunto está relativamente pacificado. Não está, pelo contrário, tem a história da Rússia que tem um potencial uso de armas nucleares, tem a questão do Irã, a história da Coreia do Norte, quer dizer que também há por aí outras instigações. E é aí um pouco aquilo que eu dizia a você, citando o Calvino, bom, "ela nunca termina de dizer o que tem para dizer" e você encontra sempre permanentes instigações. Tem naturalmente aqueles que dizem: "ora, Arendt não é assim, ela é imprecisa, aí ela não está tão clara, ela é muito *opinionated* e há uma certa arrogância". Como professora, ela não tinha nada de arrogante. Ela era muito atenta aos alunos. Ela queria era ajudá-los. Eu conto que olhando os papéis dela na biblioteca do congresso, dos alunos do meu curso, ela tinha a lista. Na lista, ela anotou de onde vinham e quais eram os seus interesses, qual foi o texto que era de responsabilidade deste aluno expor em aula. Então, se ela guardou entre os seus papéis é sinal, entre muitos, da atenção que ela tinha, do cuidado, e a Elisabeth Young-Bruehl destaca isto muito bem na biografia dela, coisa que as outras biografias não podem fazer porque não têm os elementos de base para isso. Enfim, tem sempre uma história. Eu tive uma razoável oportunidade de conversar com ela, sem ter tido essa intimidade que

---

58 Nesse texto, Arendt resgatou críticas recebidas pelo livro *Eichmann em Jerusalém* e aprofundou questões pontuais como verdade, mentira, omissão e aparência. Referência: Arendt, Hannah. Verdade e Política. In: _____. *Entre o passado e o futuro.* Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016e, p. 282-325.

59 Sobre a desobediência civil, ver: Arendt, Hannah. Desobediência Civil. In: _____. *Crises da República.* Tradução José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017b, p. 49-91.

60 Jonathan Schell é um escritor, jornalista e professor estadunidense. Lecionou, principalmente, na Universidade de Yale e escreveu para o *The New Yorker.*

tanto a Young-Bruehl e o Jerome Kohn tiveram. Mas, então, ela comentou um pouco do que depois ela veio escrever; comentou o gosto que ela tinha pela poesia do Auden[61], comentou as coisas sobre o Brecht[62] e sobre os ensaios que saíram posteriormente. Contou essa história do contato dela com Portugal etc e tal. Um dia ela chegou para mim e disse: "olha sua barba não tá bonita, tá na hora de você dá um jeito nela, tá grande demais". Eu fui prontamente ao barbeiro, seguindo o conselho dela. Diria que então, se você quiser falar do meu papel da recepção da obra do pensamento dela, até na minha barba ela teve um papel! Agora, é claro que muitas dessas leituras, grande parte dessas leituras, são leituras muito interessantes dos nossos estudiosos e são reveladoras de outros aspectos que eu também não elaborei, não desenvolvi. Claro que sempre tenho o argumento que eu nunca uso. É como a história da filha de Juscelino, eu uso o argumento: "é como eu estou dizendo pois foi ela quem me disse isso", mas não dá para fazer isso porque não atende aos cânones acadêmicos de vocês todos que estão aqui reunidos dentro dessa sala.

10 - Como ela via, se é que o senhor pode responder, a historiografia do seu tempo? Porque ela cita poucas escolas históricas. Ela cita algum autor, outro autor, mas ela não fala por exemplo. Me parece que ela tem um grande desapego pela historiografia marxista. Ela não cita historiadores marxistas. Ela cita historiadores como ferramentas para o seu trabalho, mas historiografia ou linhas históricas ela não cita. Também movimento da história, ela dá uma criticada no movimento positivista e movimento marxista e fica por aí quando a gente tem nesse período diversas escolas históricas interessantes.

DR. CELSO LAFER: Ela leu muitos historiadores, mas eu acho que a sua preocupação, como ela mesmo disse, estava mais para a ideia da compreensão. Então, digamos assim, Dilthey, com a história de explicar e compreender, é sempre uma chave da maneira pela qual ela olha a história[63]. Se você pega, por exemplo, *Origens do totalitarismo*, tem muita discussão histórica e tem muita

61 Referência: Arendt, Hannah. Em memória de Wystan H. Auden, que morreu na noite de 28 de setembro de 1973. In: _____. *Pensar sem corrimão:* compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a, p. 581-592.

62 Referência: Arendt, Hannah. Bertolt Brecht (1898-1956). In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a [1966], p. 223-271.

63 Referência: Arendt, Hannah. Dilthey como filósofo e historiador. In: _____. *Compreender:* formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução Desine Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b [1945], p. 165-168.

preocupação com as consequências, a relação entre explicar e o compreender, por exemplo, os movimentos pan-eslavismo e pangermanismo. Bom, ela tem uma informação histórica a partir da qual ela elabora as consequências disso para a lógica do Estado-Nação e isso também rompe categorias. Ela também dá uma explicação da primeira parte das *Origens* sobre o antissemitismo como um fenômeno moderno e não um antissemitismo tradicional. Quer dizer, aquilo como instrumento de poder que é uma interpretação própria dela[64]. Ela leu naturalmente para fazer *Origens do totalitarismo*, os autores que se dedicaram à historiografia do Holocausto. Ela gostava muito do Salo Baron que era um historiador[65]. Ela se interessava também pelos historiadores das ideias que é um outro tipo de história dos amigos dela. Mas, digamos assim, ela não é evidentemente uma positivista, nem é uma marxista, mas ela é influenciada pela contribuição de Marx para dinâmica das coisas sociais do conflito etc. Isso eu acho que está presente, mas como fonte de informação, quer dizer, se você me pergunta - que é um pouco uma parte das preocupações de vocês - o que ela diz para o estudioso de História? Ela diz para o estudioso de História aquilo que os livros dela procuram transmitir, as *Origens do totalitarismo* e aquilo que ela chamou de cristalizações do que significou o antissemitismo, o que significou a expansão colonial europeia e, depois, o totalitarismo no poder. Ela se preocupou com o compreender de certos acontecimentos inseridos no jogo dos eventos, por exemplo, a violência. Agora, ela não foi uma pensadora dedicada à historiografia, às correntes historiográficas, acho eu, mas aí a melhor coisa a fazer é pegar o índice do *Diário de pensamento* dela e ver a que historiadores ela se refere. Bom, Heródoto, Políbio e todos os gregos aparecem. Mommsen é o historiador importante para ela e para História Romana. Mommsen influenciou muito. Todos os clássicos gregos, não necessariamente os nossos modernos, mas têm influência. Agora, Mommsen, esse sim é um historiador que ela percorreu com muita atenção.

---

64 Lafer chama a atenção para tal ponto na introdução, elaborada por ele, da versão brasileira de *Origens do totalitarismo* de 1975. Referência: Lafer, Celso. O antissemitismo, os judeus e o mundo moderno. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018d [1975], p. 143-156.

65 Considerado pela bibliografia especializada como um dos historiadores judeus mais influentes no mundo, Salo Baron obteve três doutorados pela Universidade de Viena (Filosofia, Ciência Política e Direito). Migrou para os Estados Unidos em 1929 e lecionou no Instituto Judaico de Religião em New York. Após a Segunda Guerra Mundial, Baron dirigiu a Jewish Cultural Reconstruction, da qual Hannah Arendt fez parte. Foi amigo íntimo de Hannah Arendt, sendo o responsável pela introdução da autora nos periódicos estadunidenses. Baron que trabalhava na Universidade de Columbia, ofereceu a Arendt a oportunidade de publicar seu artigo *De l'Affaire Dreyfus à la France d'aujourd'hui* no periódico *Jewish Social Studies*.

11 – Professor, você comentou durante sua fala, em mais de um momento, que cada geração tem preocupações diferentes. Quando você retornou ao Brasil, o contexto político já não era mais o mesmo. Esse novo contexto, no qual começou o processo de irradiação do pensamento arendtiano, foi assolado pela ditadura civil-militar. Havia algum interesse ou perspectiva sua na introdução do pensamento de Hannah Arendt neste contexto político?

DR. CELSO LAFER: Bom, sim, pois o pensamento dela foi sempre um pensamento libertário, voltado para liberdade e voltado, pelo menos, para uma leitura de republicanismo. E um pouco da história do poder vem da ação conjunta, a violência destrói o poder, não cria o poder. Enfim, havia uma série de elementos na obra dela importantes, para assim dizer, na batalha da redemocratização.

12 – Ficamos curiosos pela questão da experiência porque me parece que o senhor já foi trilhando a questão da história oral quando foi lá coletar documentação para a sua tese junto ao Juscelino e tudo mais. Como foi essa experiência?

DR. CELSO LAFER: Olha, foi muito rica porque no caso específico da minha tese, naturalmente, o governo Juscelino é um governo bastante bem documentado. Ele tinha a preocupação com documentação e contou com gente que o ajudou, como foi o caso de Francisco de Assis Barbosa. Você tem uma síntese cronológica, você tem as publicações do programa de metas, você tem muita coisa de documento. Agora, para você entender a lógica do processo decisório, porque a minha tese era uma discussão do processo decisório, era preciso identificar os atores e ver pela entrevista em que medida isso ajudava o esclarecimento das coisas. Com Juscelino foi evidentemente fundamental, como foi fundamental com Lucas Lopes, que depois, muitos anos depois, publicou um livro de história oral de memórias do desenvolvimento, mas que não tinha publicado naquela época e que teve um papel significativo, como também o Lúcio Meira. Eu também queria entender um pouco a dinâmica de como funcionaram na época os fundos vinculados do orçamento que o BNDE administrava e, depois, queria saber como funcionavam os grupos executivos. Então, basicamente dizia que ele optou por uma espécie de administração paralela, ou seja, drenou para certos órgãos que tinham um poder pelas áreas de certeza, que controlavam mecanismos de implementação. Eu tinha algumas hipóteses, mas eu precisava ver o que estava tateando. Aí o capítulo de história oral foi sempre muito importante quando eu fiz esse trabalho. Depois

eu me interessei muito pelo CPDOC e pelos trabalhos de história oral, quer dizer, não só os documentos, mas também os vários volumes de história oral que eles fizeram. Um deles, por exemplo, que eu gosto muito, entre outros, é o do Amaral Peixoto: "Artes da Política". Acho que para você entender o que foi o funcionamento da política neste período da vida dele, este capítulo de história oral é muito interessante. Você sabe, Hannah Arendt diz, em mais de uma ocasião, é uma epígrafe que ela usa da Isak Dinesen: "você é capaz de enfrentar as dores etc e tal, se você organiza na forma de uma narrativa/escrita."[66] Para ela essa dimensão é o poder redentor da narrativa e a narrativa é sempre um componente de história oral. Quer dizer, no tribunal de Nuremberg, acreditava-se mais do que nada na força probante dos documentos. No julgamento em Jerusalém, a construção do promotor se baseou nos testemunhos dos sobreviventes, deu voz às vítimas e, dessa forma, organizou a palavra das vítimas. A Leora Bilsky que é uma historiadora e jurista destacou que isto foi também uma forma de fazer justiça[67]. Os estudiosos da justiça de transição e as comissões da verdade, todas elas dão muito destaque à narrativa, não só como forma de compreensão de entendimento do que se passou, mas como forma de esclarecimento e redenção. Minha percepção, se você pega, por exemplo, também este colóquio de Toronto sobre a obra dela, claro que foi revisto etc e tal, mas ele é muito espontâneo. Então, quando pergunta: "o que você é?" "Não sou isso, não sou aquilo outro"; "como é que você pensa?", "penso sem corrimão". Na vivacidade desse diálogo é que surge isto. Os jornalistas adoram essa experiência que também posso chamar de "quebra-queixo". "Quebra-queixo" é um monte de jornalistas que te encurralam com não sei quantos microfones e pedem que você se manifeste sobre os assuntos dos mais complicados na convicção de que na oralidade você revelará mais do que no seu texto escrito. Eu nunca fui fã, como objeto, do "quebra-queixo". Sempre que eu dava uma entrevista de imprensa, eu gostava de sentar numa mesa, com os meus papéis e aí enfrentava todo mundo e dava a entrevista. As perguntas podiam ser complicadas, mas eu me sentia melhor estruturado desta maneira. Tinham alguns que foram mestres dessa história, você tem as táticas e técnicas, por exemplo: Getúlio fumava um charuto quando lhe

66 O trecho citado é "todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória ou contamos uma estória sobre elas". Referência:Arendt, Hannah. *A Condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019 [1958], p. 217.

67 Provavelmente o texto referenciado seja: Bilsky, Leora. Between justice and politics: the competition of storytellers in the Eichmann Trial. In: Aschheim, Steven A. (Org.). *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley: University of California Press, 2001.

faziam uma pergunta complicada. Ele tragava o charuto, soltava a fumaça que era o tempo que ele tinha para pensar a resposta que ia dar. Em todo caso, "quebra-queixo" em que eu me saí bem foi por ocasião do 11 de Setembro. Eu estava no seminário da Federação das Indústrias sobre integração latino-americana, Mercosul-União Europeia etc e tal e, encerrada a conferência e a discussão, eu dei uma entrevista coletiva de imprensa mais organizada, até que um dos meus colaboradores me puxou pelo paletó e eu perguntei: "você tá me censurando?". Ele falou: "não! Interrompa isso já, vamos ver na televisão o que está acontecendo antes que alguém te faça uma pergunta e você nem vai entender o que tá acontecendo". Então fomos ver. Bom, aí vimos a coisa e saí de uma montanha de jornalistas do tal "quebra-queixo". Bom, na hora, eu tive a inspiração de Hannah Arendt sobre a violência que destrói o poder. O que significa para ordem mundial, qual é o capítulo da ruptura etc e tal. Olha! Construí em cima da Hannah Arendt de uma forma pertinente. É claro que eu tinha o repertório disso a que eu podia recorrer, fazendo o juízo diplomático a partir do evento.

13 - Mas eu queria lhe perguntar, justamente pensando nessa figura do "quebra-queixo", é óbvio que quando o senhor conversou com o Juscelino era muito em relação aos aspectos do governo dele. Mas em que medida era possível ver a questão de sentimento e ressentimento na fala de Juscelino em relação ao Brasil.

DR. CELSO LAFER: Olha, nas entrevistas, uma altitude completa, sem nenhuma manifestação ao período que a gente sabe que para ele foi extremamente penoso. O exílio foi penoso, mas não era o que ele discutiu comigo e aí voltou-se para aquilo que fez e para o futuro do Brasil. O Tancredo Neves tem um estupendo discurso quando do falecimento de Juscelino. A grande oração fúnebre, das melhores que eu conheço, dizendo que o exílio deu a dimensão trágica à vida de Juscelino[68]. Quem disse foi Tancredo e não Juscelino. Aí já exilados foram todos os brasileiros; exilado foi o José Bonifácio, exilado foi Dom Pedro II, exilado foi Ruy Barbosa, exilado foi o Washington Luís etc e tal, ele também sofreu o exílio que deu o contorno da sua alta dimensão. Dante que foi o exilado, acertou as contas na *Divina Comédia* porque não sobrou pedra sobre pedra, estão todos no inferno assando até hoje, foi o poder redentor da narrativa.

68 Referência: Neves, Tancredo. Discurso proferido na sessão de 14 de setembro de 1976. *Câmara dos Deputados*. Brasília: Escrevendo a História – Série Brasileiras, 1976, p. 11050-11052.

14 - Um pouco sobre isso e muito menos muito menos trágico, eu gostaria de lhe fazer uma última pergunta. Primeiro, o senhor tendo lançado Entre o passado e o futuro, acho que em três volumes e Origens, que saiu em três livrinhos, depois saiu numa edição muito mais bonita, pergunto se o senhor sabia do sucesso que Hannah Arendt viria a gozar aqui no Brasil e se o senhor enfrentou um público hostil a Hannah Arendt? Porque eu enfrentei, dentro do campo da História, muita crítica no sentido de que Hannah Arendt não era de esquerda, de que ela tratava os pobres como ralé, de que ela não respeitava ou não levava em conta a classe trabalhadora, o seu fazer-se, suas ações e suas táticas de classe trabalhadora etc. Enfim, respondi como podia, como sabia à época, mas houve uma zanga, vamos dizer assim, um estranhamento da obra da Hannah Arendt entre historiadores de esquerda. Então gostaria de saber do senhor se houve em seu círculo esse tipo de enfrentamento e se, à época em que o senhor estava lançando, houve algo assim, qual foi a recepção?

DR. CELSO LAFER: Olha, eu enfrentei ressalvas, qualificações, mas não enfrentamento. Era de conhecimento que Arendt dizia coisas que eram importantes. Enfim, tinha primeiro aquela coisa política, o Comunismo não é igual ao Nazismo. Depois, como você pode também com facilidade dizer que ela é uma pessoa de vocação libertária, e taxá-la de insensível em relação ao drama do sofrimento humano, não! O que ela dizia e ela disse isso *On Revolution:* a piedade não é um critério político, é um critério de solidariedade, é um critério de sensibilidade. Você não organiza as instituições consolidadas pela piedade. Eu não enfrentei não, pelo contrário, na medida em que o tempo passou, todo mundo disse: "você tinha toda razão". Quer dizer, a construção do consenso em torno da obra dela, no meu caso, se refletiu em "olha, você tinha razão em chamar atenção para a importância da obra dela". Naturalmente, quer dizer, quando saiu a primeira edição do *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* que é muito menor do que está, para esta versão, o Otávio Frias Filho[69] que já era atuante na Folha, mas que tinha sido meu aluno, escreveu uma resenha muito simpática com o título "O frevo mulher de Celso Lafer".

69 Otávio Frias Filho foi um jornalista, diretor de redação do jornal Folha de São Paulo e diretor editorial do Grupo Folha. Doutorou-se em Ciência Política na USP, onde teve aulas com Celso Lafer.

15 – Por que frevo?

DR. CELSO LAFER: Porque na cabeça dele, era o que ele achava que eu fazia, me movimentando em torno do pensamento dela. E aí conto uma única e última história, deveria nem gravar, mas em todo caso, quando eu estava lendo o livro da Elisabeth Young-Bruehl, eu li aquele livro com maior entusiasmo. Então, num jantar, eu fiquei contando essa história pra Mary, minha mulher e para os meus filhos que estavam lá, inclusive os filhos do meu primeiro casamento e a minha única filha que é a Inês[70]. Então, enquanto eu falava longamente no assunto, a Inês interrompe e diz: "olha pai, se você gostava tanto dessa mulher por que que você não casou com ela?" Aí a Mary disse: "mas ela é o grande amor do seu pai". Aí o que a minha filha disse foi: "não, o grande amor do meu pai sou eu". Aí a Mary resolveu dar um golpe fatal, dizendo: "o grande amor da vida do seu pai é a mãe dele" e aí ficou uma história em casa em torno dessa brincadeira.

16 - Nós gostaríamos de agradecer muito por essa conversa e dizer da nossa admiração pela sua capacidade de relembrar momentos tão importantes da sua experiência com Hannah Arendt.

DR. CELSO LAFER: Pois, olha, tive muito prazer, eu fiz isso hoje, assim, ao contrário do que eu normalmente faço, e a Dra. Cláudia Perrone-Moisés, que foi minha aluna e colaboradora durante todo o meu período de docência, comprova que nunca chegava para uma aula sem ter preparado cuidadosamente o roteiro. E aqui eu não preparei nada, não preparei o roteiro porque vocês também não me deram as perguntas, então não deu para fazer.

17 - Mas não foi um "quebra queixo" [risadas].

DR. CELSO LAFER: Não foi, não foi [risadas].

18 – Nosso muito obrigado.

---

70 Celso Lafer primeiro casou-se com a antropóloga e escritora, Betty Mindlin, e juntos tiveram dois filhos, Manuel Mindlin Lafer e Inês Mindlin Lafer. Posteriormente, Lafer casou-se com a professora da USP, Mary Macedo de Camargo Neves.

Referências

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARENDT, Hannah. *A Condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

_____. A Conquista do espaço e a estatura humana. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016a, p. 326-344.

_____. A controvérsia Eichmann. *Uma carta a Gershom Scholem*. In: _____. *Escritos judaicos*. Baueri, São Paulo: Amarilys, 2016b, p. 755-764.

_____. A Réplica. *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, p. 76-84, 1953.

_____. *A Vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.

_____. Bertolt Brecht (1898-1956). In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a, p. 223-271.

_____. Desobediência Civil. In: _____. *Crises da República*. Tradução José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Persepctiva, 2017b, p. 49-91.

_____. Dilthey como filósofo e historiador. In: _____. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução Desine Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b, p. 165-168.

_____. Em memória de Wystan H. Auden, que morreu na noite de 28 de setembro de 1973. In: _____. *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a, p. 581-592.

_____. Hannah Arendt sobre Hannah Arendt. In: _____. *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b, p. 499-532.

_____. Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016c, p. 28-42.

_____. Que é Autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016d, p. 127-187.

_____. Verdade e Política. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016e, p. 282-325.

_____. Walter Benjamin (1892-1940). In: _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c, p. 165-222.

ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2018 [1962].

BILSKY, Leora. Between justice and politics: the competition of storytellers in the Eichmann Trial. In: ASCHHEIM, Steven A. (Org.). *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley: University of California Press, 2001.

CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Tradutor Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CORREIA, Adriano. *O Caso Eichmann*: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento. São Paulo: Edições 70, 2023.

GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt e Martin Heidegger*: história de um amor. Tradutor Luis Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HEBERLEIN, Ann. *Arendt:* entre o amor e o mal: uma biografia. Tradução Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

LAFER, Celso. A Política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. *A Condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 341-352 [publicado originalmente em 1981].

_____. *A Reconstrução dos direitos humanos*: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Da dignidade da política. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016 [1972], p. 9-27.

_____. Entrevista a Eduardo Jardim sobre a obra de Hannah Arendt. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018a, p. 329-348 [publicado originalmente na revista *O que nos faz pensar?:* 2011].

_____. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. In: _____. *Hannah Arendt*: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018b [2006], p. 51-74.

_____. Hannah Arendt: 110 anos. *Revista Brasileira*, v. 6, n. 90, p. 73-76, jan./fev. 2017.

_____. Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1987], p. 191-312.

_____. *Hannah Arendt*: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018c.

_____. Hannah Arendt e Noberto Bobbio: uma proposta de aproximação. In: CORREIA, Adriano (Org). *Hannah Arendt e a condição humana.* Salvador: Quarteto, 2006.

_____. Hannah Arendt y nosotros. *Pescadora de Perlas*, v. 2, n. 2, agosto, p. 253-268, 2023.

_____. *JK e o programa de metas (1956-1961)*: processo de planejamento e sistema político no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). *A Banalização da violência*: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p. 335-351.

_____. O Antissemitismo, os judeus e o mundo moderno. In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018d [1975], p. 143-156.

_____. O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo: dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XXX, n. 114, abr./jun. p. 184-200, 1979.

_____. Introdução à primeira edição (1979). In: _____. *Hannah Arendt:* pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018e, p. 15-22.

_____. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In: MORAES, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 11-34.

NEVES, Tancredo. Discurso proferido na sessão de 14 de setembro de 1976. *Câmara dos Deputados*. Brasília: Escrevendo a História – Série Brasileiras, 1976, p. 11050-11052.

ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo.* 13. ed. Madri: Revista de Occidente, 1958.

VOEGELIN, Eric. Considerações finais. *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, p. 84-85, 1953a.

_____. The Origens of totalitarianism. T*he Review of Politics,* v. 15, n. 1, p. 68-76, 1953b.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo:* a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Revisão Técnica Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Roan Costa Cordeiro*
DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1006

Wisława Szymborska e o acontecimento – um pensamento poético

Wisława Szymborska and Event – a Poetic Thought

Resumo

O ensaio propõe a análise do pensamento poético do acontecimento configurado na obra da poeta polonesa Wisława Szymborska. Diante de uma tradição filosófica marcada pelo esquecimento do acontecer, encontramos no desencobrimento poético da autora um gesto exemplar que ilumina traços elementares do acontecimento, o qual então se revela, enquanto irrupção da novidade no tecido do real, especialmente pelo seu caráter contingente, imprevisível, irreversível e singular. A fim de investigarmos tal hipótese, em diálogo com o pensamento de Hannah Arendt e Giorgio Agamben, analisaremos alguns poemas exemplares de Szymborska, como "Todo o caso", "Uma versão dos acontecimentos" e "Acontecimento", para deslindar um vocabulário elementar da poeta, marcado pelo contraste entre categorias modais, pela abertura de sentidos e pela própria lógica paradoxal; observaremos então que o espanto característico das narrativas poéticas de Szymborska se abre para uma experiência de pensamento e de linguagem com a natureza dos acontecimentos.

Palavras-chave: acontecimento; pensamento poético; Wisława Szymborska.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). roan.costa@gmail.com

Recebido em: 01/02/2025 Aceito em: 11/07/2025

Abstract

The essay proposes an analysis of the poetic thought of the event in the work of the Polish poet Wisława Szymborska. In the face of a philosophical tradition marked by the forgetting of events, we find in the author's poetic unveiling an exemplary gesture that illuminates elementary traits of the event, which then reveals itself, as an irruption of novelty in the fabric of the real, especially through its contingent, unpredictable, irreversible, and singular nature. In order to investigate this hypothesis, and in dialogue with the thought of Hannah Arendt and Giorgio Agamben, we will analyze some exemplary poems by Szymborska, such as "Could Have", "One Version of Events", and "An Occurrence", to uncover the poet's elementary vocabulary, which is marked by the contrast between modal categories, the openness of meanings and its own paradoxical logic; we will then observe that the astonishment characteristic of Szymborska's poetic narratives opens up to an experience of thought and language with the nature of events.

Keywords: event; poetic thought; Wisława Szymborska.

A prova do pensamento[1]

A laureada poeta polonesa Wisława Szymborska certa vez afirmou que seus "versos não são para cantar, não são para dançar, não são para fazer monogramas. Eles são para escutar e pensar"[2], o que à primeira vista parece ratificar a alegação bastante difundida sobre o caráter "filosófico" de sua obra, a exemplo do que afirma a sua tradutora Regina Przybycien sobre a profundidade e a densidade das "reflexões filosóficas"[3] que marcam a poesia de Szymborska.

---

1 Agradeço a Piotr Kilanowski, cujo convite para falar de Szymborska amadureceu neste texto, bem como a Luiz Henrique Budant, Gabriela do Espírito Santo Marchiori e Pedro Duarte, pelas leituras atentas e sugestões.

2 Bikont, A. Szczęsna, J. *Quinquilharias e recordações*: biografia de Wisława Szymborska. Tradução de Eneida Favre. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2020, p. 458.

3 *Cf.* Przybycien, R. "Prefácio". A arte de Wisława Szymborska. In: Szymborska, W. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 10; Przybycien, Prefácio. A poesia e o número pi. Szymborska, W. *Um amor feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 15; Przybycien, R. Borowski, G. Prefácio. In: Szymborska, W. *Para meu coração num domingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 13. Cabe observar desde já, como veremos na leitura de "Acontecimento", que a reflexão

De fato, tal como as suas leitoras e os seus leitores podem facilmente perceber, não é preciso muito mais do que mencionar alguns poemas, de épocas e obras diversas, como "No rio de Heráclito", "Platão, ou seja, por quê", ou ainda "Metafísica", para concluir que tal atribuição tem sua razão de ser.

Mas é muito curioso notar que a própria poeta continuamente recusava a sua inclusão no rol dos "pensadores profissionais", mantendo "o que tinha dito a Krystyna Nastulanka nos anos 1970: 'não cultivo nenhuma grande filosofia, só modesta poesia'"[4]. Ainda assim, Szymborska, como os demais poetas, também sabia fingir muito bem, o que não parece ajudar muito na resolução do quebra-cabeça que se nos impõe: o que há de realmente filosófico na poesia de Wisława Szymborska, se é que cabe falar assim, para além dos temas, dos autores e dos conceitos filosóficos mais ou menos evidentes aos quais recorre em sua obra?

Antes de tudo, devemos considerar que ecoa uma problemática sobreposição entre o pensamento e a filosofia já nessa operação despretensiosa e aparentemente inofensiva que aproxima o pensamento poético de Szymborska do discurso filosófico. Como a contundente afirmação de Szymborska da qual partimos antes expõe o nexo da palavra poética com o pensamento, ou seja, com o "diálogo interior no qual alguém fala consigo mesmo (*eme emautō*, para recordar a expressão corrente nos diálogos de Platão)"[5], convém recordar que a filosofia não detém o monopólio do pensar, ou melhor, que "embora filosofar seja pensar, pensar nem sempre é filosofar"[6]. Assim como existe uma estruturação própria do pensamento *filosófico*, também existe outra, por sua vez, que se configura enquanto pensamento poético; portanto, por mais redundante que soe, *a poeta pensa enquanto poeta*. Se, por um lado, realizamos na filosofia e na poesia duas experiências com a palavra, dois caminhos de pensamento próprios, de outro, como defendia María Zambrano, não podemos perder de vista que elas emergem da mesma fonte: também

---

provocada pelos poemas está diretamente vinculada ao aspecto narrativo de sua poesia, o que se relaciona, em nossa análise, ao caráter acontecimental do pensamento da autora, o que implica relacionar a contínua busca de sentido do pensamento com formas jamais exaurientes de manifestação e expressão desse mesmo sentido, em tensão com as estratégias convencionais de reflexão, marcadas por transformarem o que seria uma ferramenta heurística, a definição, em mecanismo exauriente da significação.

4 Bikont, A. Szczęsna, J. Op. Cit., p. 453.

5 Arendt, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 361.

6 Cícero, A. *Poesia e filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 19.

a poesia *é uma experiência da palavra e do pensamento que* surge do espanto (*thaumazein*), a "admiração que nos produz a generosa existência da vida a nossa volta"[7] tomada há muito como o *páthos* originário do filosofar, embora não devesse se seguir que o pensamento "fosse tão rapidamente se plasmar na forma de filosofia sistemática"[8]. Pelo contrário, nos versos de uma estreia sempre postergada de Szymborska, publicada apenas em 2014 em *Czarna piosenka* (*Canção negra*) (1944-1948), trata-se de observar que "do espanto / surge a necessidade de palavras / e eis que todos os versos / se chamam Espanto"[9]. No poema, essas palavras são pensadas pela voz lírica de um garoto, que pouco antes aparece "surpreso", "espantado"; sendo a própria encarnação da poesia[10], ao encontrar uma voz e ultrapassar o emudecimento que caracteriza o espanto na tradição filosófica, ele nos oferece o acontecimento da linguagem, algo surpreendente até mesmo quando diz: "minha fala / será sempre como páthos. Bem pequena"[11].

Longe de apenas se repelirem, a filosofia e a poesia antes se tocam no que marca a divisão dos caminhos: a experiência do maravilhamento da existência, diante da qual o pensamento se realiza distintamente – embora com relações recíprocas – entre a palavra e o silêncio, entre a narrativa e o conceito. Ao fazer do espanto a sua disposição originária, Szymborska aproxima-se da filosofia, revelando a proximidade originária entre o pensamento poético e o filosófico; ao falar insistentemente do maravilhamento do acontecimento, ela alarga a amplitude da palavra diante do fato de que a existência, o mundo e o cosmos *acontecem* numa miríade miraculosa em que o grão de areia não tem menor dignidade ontológica do que o próprio ser ou o nada.

Ao seguirmos os traços delineados exemplarmente nos poemas "Todo o caso", do livro de poemas *Wszelki wypadek* (*Todo o caso*), de 1972, e "Acontecimento", publicado no ano de 2005 em D*wukropek* (*Dois pontos*), veremos que o gesto de Szymborska levanta o problema do acontecer na acolhida do

---

7 Zambrano, M. *Filosofia e poesia*. Tradução de Fernando Miranda. Belo Horizonte: Moinhos, 2021, p. 15.

8 Ibidem, p. 15.

9 Szymborska, W. *Czarna piosenka*. Kraków: 2014, p. 61. No original, "*to ze zdumienia / wstaje potrzeba słów / i oto każdy wiersz / na imię ma Zdumienie*".

10 *Cf.* Ligęza, W. *World under revision. The poetry of Wisława Szymborska.* Translated by Mikołaj Gołubiewski. Berlin: Peter Lang Verlag, 2019, p. 23.

11 SZYMBORSKA, W. *Czarna piosenka*, p. 61. No original, "*mowa moja / będzie zawsze jak patos. Za mała*".

espanto dos acontecimentos enquanto matéria-prima da poesia, o que ela explora na elaboração de um pensamento poético que parte dos mais ínfimos acontecimentos do mundo para conduzir ao questionamento radical, assim forçando a remodelação de nossos instrumentos de pensamento diante de uma irrupção radical que desarranja o tecido de sentidos no qual acomodamos o real. Ao remontarmos aos rastros do acontecimento aí capturados, nos vestígios que conduzem à sua presença, delinearemos um traçado elementar nos rasgos do "imprevisível" e do "irreversível", segundo certa dicção arendtiana que podemos aqui empregar, nos quais enfrentamos o fato de que o que pode acontecer poderia também não acontecer, tendo em vista a contingência dos acontecimentos, mas que, uma vez tendo acontecido, se torna como tal um estrato irrevocável da espessura da realidade, que permanece sempre aberta à potência do acontecer.

"Todo o caso" do acontecer

Na poesia de Szymborska, quase tudo se dá "sob uma estrela pequenina"[12], numa extrema tensão e contraste entre o ser e o não ser, ou melhor, o existir e o não existir, o acontecer e não acontecer: entre tudo – "palavra insolente e cheia de presunção (...) / farrapo de tormenta"[13], que deveríamos trazer entre aspas, seguindo o conselho da poeta – e nada. Assim, tal como compreende a poeta, que detém seu olhar naquilo que se passa sob essa estrela diminuta, tudo o que existe, não fosse assim como é, poderia ser de outro modo. E é assim que começa o poema "Todo o caso" (*Wszelki wypadek*)[14], do livro homônimo de 1972; começa como uma indagação, ao mesmo tempo densa e extremamente clara, límpida, sobre o "espanto metafísico da criatura humana"[15]:

12 SZYMBORSKA, 2011, p. 50.

13 SZYMBORSKA, 2020, p. 261.

14 À diferença de Przybycien, Marchesani e Dedecius, em suas respectivas traduções para o português, o italiano e o alemão, Stanisław Barańczak e Clare Cavanaugh traduziram o título em inglês como "*Could Have*", assim projetando a base verbal com a qual começa o poema.

15 Marchesani, P. Introduzione. In: Szymborska, W. *La giogia di scrivere: tutte le poesie* (1945-2009). A cura di Pietro Marchesani. Adelphi Edizioni, 2009, p. XXXVII.

Podia acontecer.
Precisava acontecer.
Aconteceu mais cedo. Mais tarde.
Mais perto. Mais longe.
Aconteceu não para você.

Você se salvou por ser o último.
Por estar só. Por ter companhia.
Porque à esquerda. Porque à direita.
Porque ficou na chuva. Porque ficou à sombra.
Porque estava ensolarado o dia.

Por sorte lá havia um bosque.
Por sorte não havia árvores.
Por sorte um trilho, um gancho, uma trave, um freio,
um batente, uma curva, um milímetro, um segundo.
Por sorte o abismo tinha beira.

Por causa de, porque, porém, apesar de.
O que seria se a mão, o pé,
por um fio, a um passo
de uma coincidência.

Então você está aqui? Direto do instante ainda entreaberto?
Uma única malha na rede e você passou por ela?
Não canso de me espantar, de me calar sobre isso.
Escuta
como me bate forte o teu coração.[16]

16 Szymborska, W. *Para o meu coração num domingo*, p. 101; 103.

No poema, um "acontecimento" (qualquer), um "acidente" (*wypadek*)[17] é de tal forma puxado "pelos fios de suas vestes"[18] para que revele o seu segredo no limiar entre aparecimento e desaparecimento, entre existência e inexistência. Há um peso sobre o acontecer: acontece algo porque "podia acontecer" ou porque "precisava acontecer"? Logo nos dois primeiros versos, cujos sentidos colidem para demarcar o âmbito espaço-temporal dos acontecimentos, a poeta já nos confronta com uma conjugação determinante que nos remete à possibilidade e à necessidade, duas das categorias modais. Ora, na leitura de Giorgio Agamben, "as categorias modais – possibilidade, impossibilidade, contingência, necessidade – não são inócuas categorias lógicas ou gnoseológicas, que concernem à estruturação das proposições ou à relação de algo com a nossa faculdade de conhecer"[19]. Antes, elas devem ser vistas como "operadores do ser"[20], uma vez que esses termos são dispositivos fundamentais que descrevem o campo de forças no qual se desvela e se desdobra a existência da subjetividade na e pela linguagem. Pensando nisso, o filósofo rearranja as categorias modais em dois polos: de um lado, a possibilidade (o "poder ser") e a contingência (o "poder não ser"), que apontam para as vias da subjetivação; de outro, a impossibilidade (o "não [poder ser]") e a necessidade (o "não [poder não ser]", que são marcadas pela negação das anteriores e, portanto, pela dessubjetivação[21]. A partir daí, vem à luz a tensão da potência que atravessa esse campo de forças, de maneira que, na verdade, descobrimos que

---

17 Szymborska joga no poema com o próprio termo *wypadek*, substantivo que significa não apenas "caso", conforme sua inclusão na locução explorada no título (*wszelki wypadek*), mas também "acontecimento" e "acidente", e ainda "acaso", sentidos que exploraremos em nossa leitura. Assim, Szymborska joga precisamente, no corpo da palavra, com a tensão produzida pelo aspecto surpreendentemente "acidental" do acontecimento, golpeando ironicamente a generalidade abstrata das expressões "em todo o caso", "em cada caso".

18 Szymborska, W. *Poemas*, p. 50.

19 Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz:* l'archivio e il testimone (Homo sacer III). Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 136. O filósofo italiano explicita o arcabouço que emprega sobre os modais em *Bartleby, ou da contingência*, quando se detém de modo mais pormenorizado no legado de Leibniz, de cujo *Elementa juris naturalis* retira o esquema de definições que utiliza (*Cf.* Agamben, G. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. Revisão de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 38 e ss.). Nesse sentido, essas duas obras de Agamben podem ser lidas em conjunto no que diz respeito à relação entre acontecimento, linguagem e subjetividade.

20 Agamben, G. *Quel che resta di Auschwitz*, p. 136.

21 Cf. Ibidem, p. 137.

> *A contingência não é uma modalidade entre as outras, ao lado do possível, do impossível e do necessário: é o dar-se [o emergir, a emergência] efetivo de uma possibilidade, o modo em que uma potência existe como tal. Ela é um acontecimento (contingit), considerado do ponto de vista da potência, como dar-se de uma cesura entre um poder ser e um poder não ser. Esse dar-se possui, na língua, a forma de uma subjetividade. A contingência é o possível posto à prova [experimentado por] de um sujeito.*[22]

O acontecer desdobra-se na rede mesma da modalidade sob o sinal da potência, revelando-se na própria *fratura* do ser entre a existência e a inexistência potenciais. Observemos então a maneira como a poeta inicia "Sob uma estrela pequenina", outro poema do livro *Todo o caso*, no qual encontramos uma espécie de homologia com os versos de "Todo o caso": "Me desculpe o acaso por chamá-lo necessidade. / Me desculpe a necessidade se ainda assim me engano"[23]. A tensão que estabelece a malha de subjetivação e dessubjetivação do acontecimento no campo de forças entre os modais atravessa e alimenta a poética de Szymborska, que não apenas a retoma no próprio modo de estruturar o problema da relação entre contingência e necessidade, entre possibilidade e impossibilidade, mas também a emprega enquanto reação estratégica elementar aos acontecimentos. O pensamento de Szymborska parte da existência enquanto "viagem para além das fronteiras da inexistência"[24] para destacar, precisamente, a lógica paradoxal do acontecer nessa "brecha" em que a potência como tal se revela na coincidência entre acontecimento e contingência.

Na leitura do crítico polonês Wojciech Ligęza, a poesia de Szymborska marca-se pela "revisão" radical a que submete a realidade – o mundo, os acontecimentos, a linguagem etc. – em seus exercícios poéticos de pensamento, assim revelando versões potenciais da realidade, tal como no poema "Uma versão dos acontecimentos"[25]. Com suas "figuras de reserva", como as denomina o crítico, a poeta pode então "reconstruir o que poderia ter acontecido, mas não aconteceu nesse espaço descrito"[26], de modo que a sua "retificação"

---

22 Ibidem, p. 136.

23 Szymborska, W. *Poemas*, p. 50.

24 Ligęza, W. *World under revision,* op. cit., p. 81.

25 Cf. Szymborska, W. *Para o meu coração num domingo*, p. 219-225.

26 Ibidem, p. 70.

ganha forma como o oposto de uma postura judicativa inflexível em face ao real. Por conseguinte, jamais podemos perder de vista que

> *A linguagem poética de Szymborska registra uma hesitação cognitiva. Podemos ter a impressão de que as verdades apenas agora estão se formando. O estado de possessão cognitiva deveria ser conferido desde o começo. Szymborska exorciza hábitos e renuncia a rotinas. A existência humana em sua poesia é compreendida como uma série de coincidências, quebras na não existência. Em "Todo o caso", a tentativa de antropogênese termina com uma enumeração de acontecimentos que não explicam nada e, pelo contrário, testemunham as superstições racionalistas da mente insensível à presença do mistério (é claro, a própria posição de Szymborska é o contrário). Tudo o que resta são gestos de palavra que suportam o milagre da existência.*[27]

Assim, por exemplo, se a própria rede da subjetividade decorre no acontecer, a retomada explícita de um marcador da subjetividade na enunciação szymborskiana aparece já sob nova luz: no poema "Todo o caso", "você" – ou melhor, "tu" indicado apenas pela desinência do verbo em polonês[28] – sobreviveu justamente pelos encontros do acaso: "Por estar só. Por ter companhia. / Porque à esquerda. Porque à direita. / Porque ficou na chuva. Porque ficou à sombra. / Porque estava ensolarado o dia". Mas o outro da poeta restará para sempre ambiguamente indeterminado: mesmo com o ingresso de cada leitor na sua "instância de enunciação" poética, estamos diante da contínua reativação da possibilidade de acontecer e da possibilidade de não acontecer, o que revela uma estratégia discursiva fundamental de Szymborska que consiste na exploração formal das possibilidades das categorias da língua, especialmente dos verbos ("podia", "precisava", "aconteceu"), dos pronomes definidos ("você", "meu", "teu"), mas especialmente dos pronomes indefinidos ("todo", "cada") e das conjunções ("mas", "se").

---

27 Ligęza, W. *World under revision*, op. cit., p. 87.

28 No poema, apenas aparece o verbo ocaleć ("sobreviver", "salvar-se"), que é conjugado na segunda pessoa do singular (ocalałeś) (*Cf.* Szymborska, W. *Para o meu coração num domingo*, p. 100). Importa, portanto, mais a circunstância do acontecimento de ter-se salvado do que a pessoa determinada. Ainda assim, sem que uma singularidade exista, não se abre espaço para circunstâncias do acontecer. Nesse sentido, mesmo em termos de expressões cotidianas, a reflexão de Szymborska convida a penetrar nas camadas linguísticas da realidade, a levantar o véu do senso comum, mas não para chegar a qualquer verdade filosófica (ou religiosa), mas para questionar os modos de aparecer do acontecimento no mundo como tais.

Seja como for, no caso de uma subjetividade que existe e *perdura,* as condições da subjetividade, ou melhor, o fato de que *aconteça*, ou seja, algo como o "você" (que *pôde* ou *teve de* se salvar?), são mais importantes do que o próprio elemento causal. Por certo, há um plexo de aspectos concorrentes, *pois* aconteceu de ser *assim*, deste modo e não daquele; mas ele sempre poderia ser outro nesse universo da pura potência em que Szymborska nos submerge. Com sua manipulação poética da linguagem, Szymborska introduz a suspeita sobre a causalidade como visão explicativa de algo que é *assim* porque *teria de* ser assim, e não "por sorte" (*na szczęście*) de, "felizmente" (*na szczęście)*, "lá" *haver* árvores ou não haver árvores. A tensão entre a necessidade e a liberdade, aqui, é assinalada pela quebra do grilhão da causalidade que se projeta sobre o simples acaso do acontecimento, cuja contingência é então realçada para além da revelação das possibilidades.

"Porque" e "por sorte" retomam e travam, entre as estrofes, a grande batalha anunciada na primeira, na qual o acontecer é explorado no campo de forças *entre* modalidades. Assim, por mais que possamos admitir que "é repugnante à nossa razão admitir que algo possa acontecer sem uma razão"[29], no comentário de Wolff ao princípio de razão suficiente enunciado por Leibniz na fórmula "*ratio est cur aliquid sit potius quam non sit,* 'há uma *razão pela qual* algo existe em vez de [*piuttosto che*] não existir'"[30], a voz do poema insiste que sempre permanece uma brecha, "uma única malha na rede" do "instante entreaberto" que alarga as nossas "razões". Assim, por um lado, o "porque", enquanto engrenagem reflexiva da causalidade, gira os seus mecanismos em busca dos fios mais ou menos invisíveis que relacionam as causas e os efeitos entre si, respondendo justamente à "pergunta mais importante na linguagem terrestre", segundo Szymborska, "e provavelmente a mais importante nas linguagens das outras galáxias", ou seja, "por quê?"[31]; por outro lado, o "por sorte" nos revela que a necessidade não é tão impenetrável assim à possibilidade e à contingência – pelo contrário, a própria definição de necessidade (*non potest non*) que Agamben empresta de Leibniz[32], por exemplo, depende da possibilidade (*potest*), mesmo que para negar (*non*) a contingência (*potest non*).

---

29 Agamben, G. *Bartleby, ou da contingência*, op. cit., p. 33;

30 Ibidem, p. 32-33, grifo nosso.

31 Szymborska, W. *Correio literário: ou como se tornar (ou não) um escritor.* Seleção e organização Teresa Walas. Tradução de Eneida Favre. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyiné, 2021, p. 68.

32 Agamben, G. *Bartleby, ou da contingência*, op. cit., p. 38.

Em outro contexto, Hannah Arendt também se exprimia no mesmo sentido em sua tentativa de formular uma nova linguagem conceitual capaz de dar conta da emergência dos acontecimentos, especialmente daqueles que são propriamente humanos, como o totalitarismo. Ao invés de falar em "causas", ela ousadamente propõe, então, falar em "elementos" cujo "amálgama" antes se "cristaliza" no acontecimento. Numa nota crucial do ensaio "Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)", na qual reflete justamente sobre os desafios que o acontecimento impõe ao pensamento, Arendt esclarece que

> *Um dos principais problemas que o acontecimento, por sua própria natureza, apresenta ao historiador é que sua significação sempre parece diferente e muito maior que a dos elementos que o abrangem e das intenções que geram sua cristalização (...). Os elementos em si mesmos não causam nada. Originam certos acontecimentos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É à luz do próprio acontecimento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta ao passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos.*[33]

A significação excedente do acontecimento, vale ressaltar, diz respeito à "própria natureza" do acontecer, de modo que, se "tudo" que lhe diz respeito nos espanta, é "porque no momento em que mesmo um acontecimento previsto tem lugar, tudo muda, e nunca estaremos preparados para a inesgotável literalidade desse 'tudo'"[34]. Há "elementos", por assim dizer, em cada acontecimento que o conectam irreversivelmente a cada desfecho, por certo, mas ele não é necessário apenas *depois* que aconteceu, ou seja, à luz do próprio acontecido, e não de quaisquer causas? Nesse caso, como recorda Agamben mais uma vez com Leibniz, estamos diante de uma objeção à contingência que elimina, no limite, a própria possibilidade de algo não ter acontecido justamente porque *aconteceu*. Imaginemos um veículo em altíssima velocidade que se acidenta, para assim também explorarmos uma imagem que Szymborska costumava empregar e que está implícita no poema "Todo o caso": a colisão elimina a contingência? O pensamento poético de Szymborska situa-se

---

33 Arendt, H. "Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)". In: _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 471, trad. mod.

34 Ibidem, p. 471, trad. mod.

justamente nesse tal hiato, o que nos leva a afirmar que, em última análise, nenhum conjunto de causas, ou melhor, de "elementos" é capaz de esgotar a *potência* do acontecer: o seu "poder não" acontecer – o próprio rasgo de negatividade (*non*) que acompanha o acontecer irrevogável da existência (*potest*).

Além de tais "elementos", há o *traçado* particular a ser delineado diante dos rastros que a existência concreta do acontecimento deixa no mundo, enquanto eclosão transformadora da manifestação de algo novo. Com Hannah Arendt, ainda, enxergamos a contingência do acontecimento especialmente no caráter surpreendente da ação humana, a atividade por meio da qual revelamos a própria capacidade humana de acontecer, ou seja, de trazer conjuntamente – ou melhor, "em concerto", na sua terminologia – acontecimentos ao mundo, de começar processos que, de outra forma, não aconteceriam, assim transformando a paisagem da realidade. Nessa dimensão *ímpar*, aparecem dois aspectos elementares da ação que se aplicam, em nossa leitura, a todos os acontecimentos, a saber, a imprevisibilidade, na qual se revela que o novo "sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade" e "sempre aparece na forma de um milagre"[35], e a irreversibilidade, a "incapacidade de se desfazer o que se fez"[36], condizente à própria ruptura que permite isolar o "valor" da novidade no seio do existente, com o qual se confronta.

É o caso de notarmos que o acaso sabota as amarras do que pensamos ser necessário em qualquer âmbito da existência. Há algo fortuito que se torna tanto mais "essencial" – e não apenas acidental – para a realização do acontecimento: que houvesse um bosque, um trilho, um freio, um milímetro, um segundo. Em "Todo o caso", Szymborska continua o exercício, empregando conjunções para questionar: "por causa de", "porém", "apesar de", "O que seria se a mão, o pé, / por um fio, a um passo / de uma coincidência". Numa só passagem coabitam novamente o confronto entre os "porquês" da necessidade – ou melhor, da razão suficiente – e a partícula "se" da contingência, como conjunção, e não como pronome "se" que assinala a poesia de Szymborska como investigação das possibilidades; "se" das hipóteses da imaginação, "como se as hipóteses tivessem *o poder de extrair do não ser* fatos controversos e versões dos acontecimentos que apenas se cumprem em suposições"[37]; "se"

35 Arendt, H. *A condição humana*, op. cit., p. 220.

36 Ibidem, p. 293.

37 Ligęza, W. *World under revision*, op. cit., p. 89, grifos nossos.

cuja profundidade talvez revele a partícula mais importante desta discussão – pois numa partícula "se", como num instante do acontecimento, "tudo" não apenas muda, mas *pode* mudar. Com um "se", temos um determinado "então", e não "outro". É o "se", também, entre a contingência e a necessidade, naqueles primeiros versos de "Sob uma estrela pequenina", que reafirma o confronto de forças: "se ainda assim me engano", que "me perdoe a necessidade" por ceder de sua imperiosidade mesmo que por engano. Assim, interrogadora das possibilidades – as quais dão título, inclusive, a um de seus mais conhecidos poemas –, para Szymborska não há nada que suplante o espanto último de que um "se" *existe*: "Então você está aqui? Direto do instante ainda entreaberto? / Uma única malha na rede e você passou por ela? / Não canso de me espantar, de me calar sobre isso. / Escuta / como me bate forte o teu coração".

A consequência – "então" – é revelada numa interrogação em que presença, o estar aqui, entre tantas ausências possíveis, também dá testemunho – por que não – de um "resto", de uma "lacuna" ou de uma "brecha". Há uma singularidade que se realiza na realidade da existência humana, mas não se restringe, como possibilidade, a ela. Existem ainda tantas outras existências que permeiam o mundo e revelam a sua pura e simples fragilidade, entendida aqui no sentido, o mais amplo possível, que abrange outras formas de existência: a pedra, a flor, a leoa, o antílope – para Szymborska, não há plano da existência mais digno de espanto e de maravilhamento do que o simples fato de que algo, num átimo de segundo, aconteça. Nos tantos versos do poema construído para provocar o espanto de que o acontecimento existe, "em todo caso", numa teia fragilíssima de casualidades, incidentes, imprevistos, a poeta joga com o acaso assim como o acaso joga conosco.

O espanto do "Acontecimento"

O espanto não se limita ao susto ou ao mero ponto de apoio das depurações conceituais filosóficas, mas se radica na surpresa e na novidade do próprio "mundo onipresente" que nos rodeia – "um milagre, é só olhar em volta": "comum", "normal", "um entre tantos" ou "vários em um", o milagre não está apenas no extraordinário, mas antes no fato ordinário de "acontecerem muitos milagres comuns", o "que não causa tanto espanto quanto devia: / há na verdade menos de seis dedos na mão, / porém mais de quatro"[38]. É porque se

38 Szymborska, W. *Um amor feliz*, p. 183-185.

surpreende com o mundo que Szymborska estabelece um pensamento que atravessa o espanto e suspende a existência do mundo na palavra – com a palavra e contra a palavra. A poeta doa a sua palavra nesse curto-circuito entre o que existe – a realidade, o mundo, o acontecimento – e a própria possibilidade da sua existência e da sua inexistência, entregando ao leitor o próprio acontecer do pensamento no espanto "em relação ao que está presente a todo instante, ao que até agora era evidente e não levantava dificuldade, ao que não merecia atenção mais demorada"[39]. Aqui, o gesto de surpreender-se com o mundo óbvio, ínfimo e ao alcance das mãos alimenta os voos e depurações do pensamento, que abarca não apenas a "inspeção filosófica" na depuração do conceito, mas a transformação da experiência que se doa à própria poeta na emergência da palavra poética. No seu discurso de recebimento do Prêmio Nobel, em 1996, ela discorre sobre esse gesto:

> *O mundo, o que quer que dele pensemos, amedrontados por sua vastidão e nosso próprio desamparo diante dele ou amargurados por sua indiferença aos sofrimentos individuais — das pessoas, dos animais e até mesmo das plantas (pois como ter certeza de que as plantas não sofrem?); o que quer que pensemos de seus espaços transpassados por raios de estrelas, estrelas ao redor das quais se começou a descobrir planetas (já mortos? ainda mortos? — não sabemos); o que quer que pensemos desse teatro incomensurável para o qual temos uma entrada reservada, mas cuja validade é risivelmente curta, limitada por duas datas irrevogáveis; o que quer que ainda pensemos sobre este mundo — ele é espantoso. Porém, no termo "espantoso" se esconde uma armadilha lógica. Espantamo-nos, afinal, com o que diverge de alguma norma conhecida e comumente aceita, de alguma obviedade à qual nos acostumamos. Mas a questão é que não há um mundo óbvio. Nosso espanto existe por si só e não resulta de nenhuma comparação com coisa alguma. É fato que na linguagem coloquial, na qual não se pondera sobre cada palavra, todos usamos termos como "o mundo*

39 Jaspers, K. *Introdução ao pensamento filosófico.* Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2011. Nesse opúsculo, encontramos mais reflexão do que o título permite sugerir, ainda mais se levamos em conta a origem do material: uma série de conferências preparadas para exibição na TV. Filósofo então muito aclamado, apesar de permanecer praticamente desconhecido no Brasil, não causa tanto estranhamento ter se convertido em matéria de poesia no poema de Szymborska intitulado "Retrato de mulher": aí, a ambígua figura da mulher não tem um só rosto, mas vários; plural e ao mesmo tempo singularíssima, contraditória como a realidade, "Lê Jaspers e revistas de mulher" (Szymborska, W. *Poemas*, op. cit., p. 60). Também outro grande laureado polonês, Czesław Miłosz, recorda Jaspers no encantador poema "Jeanne".

> *comum", "a vida comum", "a ordem comum das coisas"… Entretanto, na linguagem da poesia, na qual se pesa cada palavra, nada é comum ou normal. Nenhuma pedra e sobre ela nenhuma nuvem. Nenhum dia e depois dele nenhuma noite. E acima de tudo nenhuma existência do que quer que seja neste mundo.*[40]

No discurso, intitulado "O poeta e o mundo", Szymborska revela que a sua obra é animada não somente pelo mundo, mas pelo espanto do mundo. Ao evidenciar que o acontecimento do mundo é o próprio mistério que se dá ao pensamento no maravilhamento de que algo "simplesmente" acontece, a poeta detém-se e pensa justamente no limite entre o que é considerado importante ou desimportante: simplesmente, "Aconteceu de eu estar sentada sob uma árvore / na beira do rio, numa manhã ensolarada. / É um acontecimento insignificante / e não entrará para a história. / Não é caso de batalhas e pactos, / cujas causas se pesquisam, / nem de tiranicídios dignos de memória"[41]. Afinal, por que haveria de surgir menos poesia (e menos exercício de pensamento, ponto que nos interessa) de um "besouro morto no caminho, / não pranteado, [que] brilha ao sol"[42]? E a perspectiva é fundamental, tanto é assim que continua, no poema intitulado "Visto do alto": "Basta pensar nele [no besouro] a duração de um olhar: / parece que nada de importante lhe aconteceu. / O importante supostamente tem a ver conosco. / Com a nossa vida somente, só com nossa morte, / uma morte que goza de forçada precedência"[43].

A poeta questiona nossas expectativas sobretudo acerca do que é pensável, considerando que, diante dessas "vistas" do mundo, "sempre me abandona a certeza / de que o importante / é mais importante que o desimportante"[44]. A marcada ironia de Szymborska faz-se presente, inclusive na sua modulação do pensamento entre os registros poético e filosófico: ela não abandona o singular pelo universal, não abandona a ambiguidade da palavra pela clareza inequívoca da definição, o particular pelo geral. Nesse sentido, quando a poeta ironicamente pede ao "segredo do ser" para que "ature (...) se eu puxo

40 Szymborska, W. *Um amor feliz*, op. cit., p. 326-327.

41 Ibidem, p. 193.

42 Ibidem, p. 157.

43 Ibidem, p. 157.

44 Ibidem, p. 195.

os fios das suas vestes"[45], questiona até mesmo o conceito fundamental da metafísica e a sua vocação ao ocultamento, percorrendo um caminho de pensamento que se distancia das práticas correntes da reflexão filosófica. O que os filósofos transformaram no "segredo do ser", a poeta transmuta no milagre do acontecer. Assim, no poema "Todo o caso", assistimos ao surpreendente despontar do próprio acontecimento, o que nos entrega um problema profundo e complexo nessa faceta de seu pensamento poético, uma vez que o espanto provocado pelos próprios acontecimentos jamais é abandonado.

Szymborska desafia o ajustamento da vida ao cotidiano, à sucessão temporal e à contiguidade dos objetos, dissolvendo-os com uma simples partícula: "se". Como é nas zonas cinzentas da linguagem que cresce a poesia, a poeta continuamente exercita seu pensamento para produzir nos seus poemas o efeito de *chiaroscuro* que, muito coerentemente, incorpora da pintura para exprimir a sua ambição de que, em suas próprias palavras, no "poema elas coubessem lado a lado – e até se fundissem entre si –, as coisas sublimes e triviais, tristes e cômicas'"[46]. Com o "se" opera tanto o inflexível encadeamento causal das ciências e da lógica ("se"... "então", "logo") quanto a maleabilidade com a qual o mundo se faz condicional na poesia. Partícula de hipótese e de condição, o "se" exprime a condição de uma hipótese e também a hipótese de uma condição. Assim, também o tempo condicional costuma sobrepor entre nós e as possibilidades o "se" indefectível: choveria, se..., ou seja, "desde que...".

Devemos chamar atenção para o fato de que "Uma versão dos acontecimentos" – poema que Szymborska leu, com "Salmo" e "Certa gente", após seu discurso na Academia Sueca – começa com a partícula "se": "Se nos foi permitido escolher, / passamos, talvez, muito tempo refletindo"[47]. Porém, não se trata de pensar sobre "escolhas" quaisquer. O olhar do poema é precisamente constituído pela visão de seres que, observando do alto e estando prestes a serem lançados neste mundo, se deparam com as suas possibilidades, diante do que hesitam:

> *A aventura cósmica do ser humano virada do avesso parece muito interessante. No poema de Szymborska (...) cada um de nós é o astronauta que, em vez de iniciar a conquista do espaço, para que o desconhecido se torne*

45 Szymborska, W. *Poemas*, p. 50.

46 Bikont, A. Szczęsna, J. Op. cit., p. 244.

47 Szymborska, W. *Para o meu coração num domingo*, op. cit., p. 219.

> *conhecido, se permite ser jogado de um não ser longínquo no universo para dentro da existência – arriscando a participação nos acontecimentos estranhos da existência, pois são as coisas terrenas que são estranhas e as pessoas acreditam levianamente que podem ser domesticadas totalmente.*[48]

A ação, na poesia de Wisława Szymborska, tem um significado *existencial* que se revela justamente nas mais impensadas realizações e acidentes que permeiam a nossa vida cotidiana. O alcance do pensamento trazido nesse enquadramento é revelado com a abertura do próprio ato de escolha à indagação, quando se questiona se os resultados daí decorrentes são necessários ou contingentes – novamente Szymborska nos intercepta em meio ao movimento, detendo-se no limiar que revela o alcance de todo poema, que "se desenvolve a partir de alguma decisão ou de algum acaso inicial. (...) A cada passo [da criação poética] é preciso fazer escolhas (...). Cada escolha que o poeta faz limita a liberdade vertiginosa de que ele dispunha antes de começar a escrever"[49]. No entanto, tendo em vista que o alcance do "se" na poesia de Szymborska ultrapassa o particularismo verbal inerente às escolhas do fazer poético, o seu sentido existencial denuncia o radical singularismo cósmico que atravessa toda a série de acasos e acontecimentos que resultam na forma segundo a qual nos encontramos *hic et nunc*, na nossa própria manifestação da existência.

A compreensão elementar da causalidade, que tem dominando pelo menos a moderna compreensão dos acontecimentos, é então confrontada com o que podemos vislumbrar como o "sentimento de *casualidade*, ou – em outras palavras – o jogo dos acasos que poderiam compor diferentemente as sequências de cada vida, [que] derruba a convicção de um assentamento seguro no tempo-espaço que nos foi dado"[50], sentimento plasmado naquele vagar no pensamento daqueles seres cosmonavegantes que se surpreendem com o fato de que "O mundo, que era para nos circundar, / estava em contínua desagregação. / Desencadeavam-se nele os efeitos das causas"[51]. É assim que ocorre nos mais recônditos confins do universo conhecido, regidos pelas assim chamadas "leis da física", ou melhor, incluídos na zona cósmica de aplicação do

---

48 Ligęza, W. A vida inconcebível: sobre os poemas de Wisława Szymborska. Tradução de Piotr Kilanowski. *Qorpus*, n. 14, 2014. Disponível em: https://qorpus.paginas.ufsc.br/como-e/edicao-n-013/2943-2/. Acesso em 18 set. 2024.

49 Cícero, A. Op. cit., p. 15.

50 Ligęza, W. A vida inconcebível, op. cit.

51 Szymborska, W. *Para o meu coração num domingo*, op. cit., p. 219.

"princípio de razão suficiente". Mas, para Szymborska, o cosmos continua sendo um milagre e um mistério, o que nos conduz às confrontações de primeira ordem do pensamento, cujo movimento nunca cessa, nem mesmo diante do mecanismo explicativo da causalidade, revelando que a ação não é apenas o processo de um ato de vontade no qual veríamos que os efeitos se desencadeiam das causas.

Diante da surpresa de que todo acontecimento – micro ou macrocósmico – subitamente se manifesta, de que perpassa "uma única malha na rede", devemos enxergar a sua relação com o acaso (*przypadek*)[52], outro termo fundamental que permeia a poesia de Szymborska e se constitui por si mesmo como uma "forma menor de milagre"[53]. Sem o acaso, também, nada de espanto, portanto, nada da poeta, uma vez que "[p]oderia ser eu mesma — mas sem o espanto, / e isso significaria alguém / totalmente diferente"[54]. O acaso é aqui a figura de uma queda muito literal e singular que exprime, já na metaforização do pensamento, um acontecimento como precipitação súbita do inesperado, tal como no poema "Acontecimento", publicado em 2005 no livro *Dwukropek* (*Dois pontos*), portanto quase uma década após o recebimento do Nobel[55], em que lemos:

> *Céu, terra, manhã,*
> *a hora: oito e quinze.*
> *Sossego e silêncio*
> *na grama amarelada da savana.*
> *Na distância, um ébano*

---

52 O termo polonês para "acaso", *przypadek*, recorda *wypadek,* o "caso" de "Todo o caso"; a relação é de ordem semântica, mas também porque os dois termos se enraízam em *paść*, "cair", "ocorrer", a expressão de algo que se dá subitamente, que é inesperado: como um corpo que cai – inclusive, em polonês, *przypadek* é a palavra que designa o "caso" das palavras, ou seja, o seu frequente tropeçar na declinação. A ideia de queda presente no acaso, que traduz sua significação de surpresa, de algo que nos surpreende, sendo imprevisível, manifesta-se também no vocábulo polonês *przepaść*, "abismo" – outra imagem que permeia a poesia de Szymborska.

53 Bikont, A. Szczęsna, J. Op. cit., p. 384.

54 Szymborska, W. *Poemas*, op. cit., p. 102.

55 Depois de receber o Nobel, no auge do que chamaríamos de "maturidade", Szymborska continuou em plena forma poética, mesmo tendo se tornado conhecida no mundo todo, algo potencialmente fatal para quem fugia dos holofotes e cultivava com muito zelo a hoje extinta privacidade. O mundo e os acontecimentos pesam. Dessa maneira, a contínua elaboração da autora da relação entre ser e não ser repercute, nos últimos livros, no enfrentamento ainda mais franco da finitude, da fragilidade da existência e da senectude.

de folhas sempre verdes
e raízes espraiadas.

Súbito uma perturbação na doce imobilidade.
Dois seres que querem viver se lançam numa corrida.
Um antílope em fuga impetuosa
e atrás dele uma leoa ofegante e faminta.
As chances de ambos por um momento são iguais.
O fugitivo tem até certa vantagem.
E se não fosse essa raiz
que reponta da terra,
se não fosse esse tropeço
de uma das quatro patinhas,
se não fosse a fração de segundo
na quebra do ritmo,
da qual se aproveita a leoa
com um grande salto —

À pergunta de quem é a culpa,
nada, só o silêncio.
Inocente o céu, circulus coelestis.
Inocente terra nutrix, a terra provedora.
Inocente o tempo, tempus fugitivum.
Inocente o antílope, Gazella dorcas.
Inocente a leoa, Leo massaicus.
Inocente o ébano, Diospyros mespiliformis.
E o observador com um binóculo,
em casos como este,
Homo sapiens innocens.[56]

Nesse poema, encontramos os mecanismos e estratégias *narrativas* que exprimem o seu modo poético de relação com os acontecimentos, tal como se fossem "novelinhas em miniatura", em termos da autora, "umas histórias minúsculas com algum enredo"[57], nas quais as imagens poéticas são ao mesmo tempo

56 Szymborska, W. *Um amor feliz*, op. cit., p. 239-241.

57 Bikont, A. Szczęsna, J. Op. cit., p. 235. Sobre o caráter "prosaico", portanto, de sua poesia, as biógrafas de Szymborska recordam um testemunho importante: "Blaga Dimitrova, tradutora de

colocadas em movimento e cristalizadas pela palavra poética. Como observa Przybycien, "de fato, em certos poemas os primeiros versos apresentam um cenário e personagens em torno dos quais nos versos seguintes se desenvolve uma ação. O fecho quase sempre é uma reflexão filosófica sobre a historinha apresentada"[58]. Nessa narração peculiar, o emprego dos elementos tradicionais da composição narrativa intensifica o efeito do desfecho reflexivo, evidenciando as dificuldades que se colocam quando de fato pensamos os acontecimentos.

Observamos todo um espetáculo na savana, cujo aspecto dramático é precedido com introdução do espaço no qual se desdobra a narrativa. Espaço-personagem, no entanto. O silêncio do espaço, na sua "doce imobilidade" adornada silenciosamente entre a terra e o céu, parece ter seu centro no ébano não menos imóvel, um ébano soberano nessa pequena aventura, sempre verde, por sobre a "grama amarelada", estendendo suas raízes como que para antecipar um vislumbre do fechamento da cena. São oito e quinze de uma manhã. A dinâmica da perseguição entra subitamente nessa cena, vamos dizer, "contemplativa". Como se assistíssemos a um documentário sobre a vida animal, a leoa e o antílope ingressam, como personagens principais, em uma alucinada cena de fuga entranhada na natureza, cuja composição dá grande força ao cenário do qual se sobressai uma raiz. Com isso, o drama da perseguição é intensificado pela própria quietude da paisagem apresentada. A cena quase imóvel da primeira estância contrasta com o suspense e a velocidade acelerada do começo da segunda (em cujo interior funciona cinematograficamente um *close* em *slow motion*), que termina com a suspensão do movimento, que orienta agora uma guinada reflexiva.

Aqui, o jogo de luzes e sombras também se desdobra em um jogo entre distâncias e entre pontos de vista: de perto e de longe, sobre o pequeno e o grande, em que o cotidiano mais próximo de nós é visto à distância e em que o próprio extraordinário, o milagre, é tomado como estando ao alcance das mãos. Na poética de Szymborska, o caráter singular do acontecimento não aparece apenas nos fenômenos que mais facilmente diríamos serem acontecimentos, como as revoluções, o surgimento da vida, do cosmos etc., mas antes nas manifestações ínfimas da existência. É nesse sentido que a poeta

---

seus poemas para o búlgaro, uma vez ouviu dela a história de que, 'no início dos anos 1940, ela escrevia 'para si mesma' umas novelas curtas que ficavam cada vez mais curtas, até que, por fim, se reduziram a algumas dezenas de linhas. Desse modo surgiu seu primeiro poema. E, *se observarmos atentamente, veremos que todas ou quase todas as suas criações contêm os elementos de um 'acontecimento', de um 'fato real' ou de uma 'curta relação'*" (Ibidem, grifos nossos).

58 Przybycien, R. Prefácio – O número Pi e a poesia, op. cit., p. 15.

contesta o dito do Eclesiastes de que não acontece "nada de novo sob o sol" para defender que o próprio Eclesiastes, o narrador, "nasceste novo sob o sol. E o poema que criaste também é novo sob o sol, já que ninguém os escreveu antes de ti. E novos sob o sol são todos os teus leitores (...). E também o cipreste à sombra do qual sentaste não cresce aqui desde o começo do mundo. Ele surgiu de outro cipreste parecido com o teu, mas não exatamente o mesmo"[59]. Szymborska sustenta o radical ineditismo do acontecimento e, com isso, também o desafio de compreender cada um deles, por certo, mas também a constelação ou série que podemos traçar entre eles na composição do tecido maleável do real. Se o acontecimento é dito de fato de muitas formas, tal ocorre porque o que acontece, na realidade, pode acontecer e de fato acontece de muitas maneiras, sendo uma presença que embaralha as próprias coordenadas espaço-temporais, o *antes* e o *depois*.

Silêncio e perturbação, imobilidade e movimento, uma doce paisagem e uma ação veloz entrecruzam-se não apenas no espaço de uma cena, mas mais intensamente na própria ação: a primeira cena (o céu, a terra, a árvore entre ambos) impacta radicalmente o desfecho trágico da segunda, embora não saibamos se a raiz pertence ao ébano, do qual sabemos que está ao longe e que será inocente: "e se não fosse essa raiz que reponta da terra". *Essa* determinada e determinante raiz, portanto uma, dentre tantas existentes e/ou possíveis raízes, mas bastou apenas uma, e outro poderia ter sido o destino. Num instante, tudo muda – definitivamente e para sempre. Por um instante (aliás, tal é o nome de outro poema e de um livro de Szymborska, *Chwila*), o acaso embaralha o fluxo entre as causas e as consequências e, fazendo da raiz a sua mão, introduz a queda *imprevista* – poderia não ter caído, mas caiu – o antílope não passou, portanto, naquela "única malha" aberta na qual o instante lhe seria favorável. Levamos a outro patamar, com isso, o fascínio de Szymborska "pelo acaso e [por] suas incalculáveis ações"[60]. O caso, portanto, foi que o acaso lhe foi contrário, e a queda, nessa situação, praticamente inevitável: apenas uma raiz e um tropeço abrem no tempo uma fração de segundo na qual o salto da leoa encontra a sorte.

Mas o "se" suspende a própria queda e o tempo se alarga: quanto tempo cabe num instante? "E se não fosse essa raiz / que reponta da terra, se não fosse esse tropeço / de uma das quatro patinhas, / se não fosse a fração de segundo / na quebra do ritmo, / da qual se aproveita a leoa / com um grande

59 Szymborska, W. *Um amor feliz*, op. cit., p. 326.

60 Bikont, A. Szczęsna, J. Op. cit., p. 303.

salto —". Nesses versos, a redução da velocidade na cena, mediante a repetição da fórmula "se não fosse..." realiza a captura alongada do tempo pela sua fragmentação, elastecendo a permanência do corpo e do movimento no espaço, e assim a presença[61]. A confluência dos "elementos" – a raiz, o instante, o tropeço, o salto – é que remete à sua cristalização *no acontecimento*, aí também uma ausência. Na cena, repetível a cada leitura, o antílope potencialmente percorre a sua aventura e o desfecho é sinalizado por um travessão, com o qual se "abre a área do silêncio significante"[62] pelo emprego da figura retórica da aposiopese. O que mais precisaria ser dito? Nós completamos a cena, inclusive por meio da última estrofe, que poderíamos chamar de estância ética do poema, na qual se questiona sobre a culpa dos viventes, que se verão beneficiários de uma cósmica presunção de inocência. E tudo recomeça, mais uma vez, diante do retorno ao silêncio, com a suspensão da culpa que estabelece, juntamente com a causa, a relação de causalidade numa zona de contaminações e empréstimos entre o direito, a política e a moral que, segundo Agamben, pesa determinantemente, sobre a filosofia e as ciências[63].

Szymborska tinha um apreço fundamental pelas leituras e pelas imagens das ciências naturais, especialmente da biologia, sendo nessa chave que Ligęza considera o poema "Acontecimento", no qual enxerga certa "continuidade [dada] ao tema das 'más notícias' darwinianas sobre a luta das espécies, da crueldade da natureza e da paradoxal inocência dos animais – privados de um sentido moral"[64]. O efeito surpreendente, no fim, decorre do espanto provocado pela inclusão do ser humano nessa irônica trama da inocência, *homo sapiens innocens* que é poeira cósmica e animal. De fato, "os seres humanos também não estão livres da lei de devorar – incorrigíveis carnívoros de 'corações sensíveis'", não sendo inoportuno considerar que os "grandes criminosos constituem um mistério incomum, porque afinal de contas, as

61 Trata-se de imaginar que a imagem adequada em intensidade para tais versos seja como numa das célebres cenas em *slow motion* dos últimos filmes de Lars von Trier, e como exemplo basta um dos dezesseis planos, suturados com o "Prelúdio" de *Tristão e Isolda* de Richard Wagner, na sequência da notável introdução de *Melancholia* (2011): o plano em que vemos a cauda do vestido da noiva se confundir com raízes de árvores que sobre ela avançam, numa cena de fuga e perseguição que pressente o caos despertado pelo corpo celeste que se chocará com a terra – um acontecimento.

62 Ligęza, W. *World under revision*, op. cit., p. 68.

63 *Cf.* Agamben, G. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto.* Milano: Bollati Boringhieri, 2017.

64 Ligęza, W. A vida inconcebível, op. cit.

condições biológicas não dizem nada sobre a propensão para o mal"[65], todavia, o pessimismo antropológico da interpretação do crítico polonês não necessariamente era compartilhado pelo pensamento poético de Szymborska. Em outra direção, vemos que o apelo à biologia serve antes para enfatizar a profundidade do alcance da visão de que a vida, o acontecimento da vida, é mesmo "imponderável". Os acontecimentos não estão encerrados no âmbito dos assuntos humanos. Pelo contrário, a imprevisibilidade surpreendente e a irreversibilidade que os caracterizam se mostram como a inserção do paradoxo nas próprias regras do universo, o que talvez signifique que as "leis" universais são muito mais humanas do que parecem à primeira vista.

No mundo poético de Szymborska, a própria existência milagrosa do acontecimento é suplementada por um "milagre extra, como extra é tudo: / o inimaginável / é imaginável"[66]. Dessa maneira, por nunca abrir mão do vínculo com os acontecimentos, "Szymborska avidamente glosa nas margens das versões existentes da realidade"[67], no movimento assombrador de postular acontecimentos que não aconteceram, que não penetraram no tecido da realidade, e de repensar aqueles que aconteceram, mas não deveriam ter acontecido, para retomarmos certa dicção arendtiana, como a Shoah e a explosão das bombas atômicas – acontecimentos paradoxais que mostraram que os seres humanos são capazes de realizar, inclusive para pior, o impossível.

Nessa brecha, por assim dizer, em que o mundo acontece sem correção, a poesia e o pensamento se entrelaçam, passando em revista a existência e a nossa experiência dos acontecimentos. Assim, bem ao gosto de Szymborska, talvez o maior dos paradoxos continue sendo justamente o acontecimento, cuja irrupção – atual ou mesmo possível – gera um curto-circuito na própria realidade. Os acontecimentos renascem, ou melhor, também nascem da poesia, de modo que devemos encontrar uma relação com os acontecimentos imiscuída na própria manifestação dessa capacidade humana de produzir artefatos como "obras". Assim, se é possível que algo aconteça na poesia, tal não se deve, antes, por que ela mesma carrega consigo um traço da capacidade humana de trazer acontecimentos ao mundo que também denominamos acontecer? Em outras palavras, parafraseando Hannah Arendt, devemos enfim vislumbrar que os seres humanos detêm a capacidade de trazer

65 Ibidem.

66 Szymborska, W. *Um amor feliz*, op. cit., p. 184.

67 Ligęza, W. *World under revision*, op. cit., p. 63.

acontecimentos ao mundo porque são eles mesmos acontecimentos, porque a sua vida – a nossa vida – não é apenas atravessada por eles, mas "é plena de acontecimentos que no fim podem ser narrados como uma estória [*story*]"[68].

No silêncio final do poema, no vento sobre a savana, o pensamento acolhe em sua voz interior: acontecimento, o grande cosmos e o tempo paradoxal; acontecimento, a terra e a vida sobre ela; acontecimento, também, o acaso da queda e o instante de uma milionésima fração de segundo – capturado para sempre como (im)possibilidade do acontecer nas estâncias de "Acontecimento". E assim, como a própria poesia acontece, vislumbramos então que "o livro dos acontecimentos / está sempre aberto no meio"[69].

Referências

AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência.* Tradução de Vinicius Honesko. Revisão de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Milano: Bollati Boringhieri, 2017.

_____. *Quel che resta di Auschwitz*: l'archivio e il testimone (Homo sacer III). Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. "Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)". In: _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 330-346.

BIKONT, A. SZCZĘSNA, J. *Quinquilharias e recordações:* biografia de Wisława Szymborska. Tradução de Eneida Favre. 2. ed. Belo Horizonte, Veneza: Editora Ayiné, 2020.

CÍCERO, A. *Poesia e filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

68 Arendt, H. *A condição humana*, op. cit., p. 119.

69 Szymborska, H. *Poemas*, op. cit., p. 97, trad. mod.

JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico.* Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

LIGĘZA, W. "A vida inconcebível: sobre os poemas de Wisława Szymborska". Tradução de Piotr Kilanowski. *Qorpus*, n. 14, 2014. Disponível em: <https://qorpus.paginas.ufsc.br/como-e/edicao-n-013/2943-2/>. Acesso em: 18 set. 2024.

_____. *World under Revision.* The Poetry of Wisława Szymborska. Translated by Mikołaj Gołubiewski. Berlin: Peter Lang Verlag, 2019. DOI: 10.3726/978-3-653-06927-3

MARCHESANI, P. Introduzione. In: SZYMBORSKA, Wisława. *La giogia di scrivere: tutte le poesie (1945-2009)*. A cura di Pietro Marchesani. Adelphi Edizioni, 2009, p. XXV-XLII.

MELANCHOLIA. Direção: Lars von Trier. Roteiro: Lars von Trier. Fotografia: Manuel Alberto Claro. [*S.l.]:* Zentropa Entertainments, 2011. 136 min.

PRZYBYCIEN, R. Prefácio. A arte de Wisława Szymborska. In: SZYMBORSKA, W. *Poemas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 9-24.

_____. Prefácio. A poesia e o número pi. SZYMBORSKA, W. *Um amor feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 13-22.

PRZYBYCIEN, R. BOROWSKI, G. Prefácio. In: SZYMBORSKA, W. *Para meu coração num domingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 13-15.

SZYMBORSKA, W. *Correio literário:* ou como se tornar (ou não) um escritor. Seleção e organização Teresa Walas. Tradução de Eneida Favre. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyiné, 2021.

_____. *Czarna piosenka*. Kraków: 2014.

_____. *La giogia di scrivere: tutte le poesie (1945-2009)*. A cura di Pietro Marchesani. Adelphi Edizioni, 2009.

_____. *Para meu coração num domingo*. Tradução de Regina Przybycien e Gabriel Borowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Poemas.* Tradução de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Um amor feliz*. Tradução de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

TRISTAN und Isold. Compositor: Richard Wagner. Orquestra: The City of Prague Philharmonic Orchestra. Regente: Richard Hein. In: MELANCHOLIA (Original Soundtrack). *[S.l.]*: Zentropa Entertainments, 2011.

ZAMBRANO, M. *Filosofia e poesia.* Tradução de Fernando Miranda. Belo Horizonte: Moinhos, 2021.

René Armand Dentz*

DOI: 10.32334/oqnfp.2024n55a1016

A Temporalidade Criativa do Diálogo: Surpresa, Evento e Transformação Hermenêutica

Resumo

Este artigo investiga a estrutura temporal da surpresa no contexto do diálogo face a face, propondo que esse fenômeno revela uma forma específica de temporalidade criativa, distinta do tempo cronológico linear. A partir da hermenêutica do evento de Claude Romano, da filosofia do tempo de Henri Bergson e das concepções dialógicas de Martin Buber e Hans-Georg Gadamer, argumenta-se que a surpresa constitui uma irrupção de sentido que desestabiliza expectativas e inaugura novas possibilidades de compreensão entre os interlocutores. Integram-se ainda os aportes de Giorgio Agamben, com sua leitura messiânica do kairós, e de Paul Ricoeur, cuja hermenêutica da metáfora e da conversão permite compreender a surpresa como potência poética e ética. Conclui-se que o momento de surpresa representa o núcleo de uma temporalidade do encontro, na qual se articulam linguagem, escuta e transformação recíproca.

Palavras-chave: surpresa; diálogo; temporalidade; hermenêutica; evento; *kairós*; poética do sentido.

*Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). dentz@hotmail.com

Recebido em: 30/04/2025 Aceito em: 25/06/2025

Abstract

This article investigates the temporal structure of surprise within face-to-face dialogue, proposing that such surprise discloses a specific form of creative temporality, distinct from linear chronological time. Drawing on Claude Romano's hermeneutics of the event, Henri Bergson's philosophy of time, and the dialogical conceptions of Martin Buber and Hans-Georg Gadamer, the argument is made that surprise constitutes an irruption of meaning that unsettles expectations and opens new horizons of mutual understanding between interlocutors. The analysis further integrates Giorgio Agamben's messianic reading of kairós and Paul Ricoeur's hermeneutics of metaphor and conversion, which together help to frame surprise as both a poetic and ethical force. It is concluded that the moment of surprise is the core of a temporal structure of encounter in which language, listening, and reciprocal transformation are interwoven.

Keywords: surprise; dialogue; temporality; hermeneutics; event; *kairós*; poetics of meaning.

Introdução

A experiência da surpresa, embora amplamente vivida no cotidiano, permanece uma categoria filosófica subexplorada no campo da hermenêutica e da fenomenologia do diálogo. Este artigo propõe-se a investigar a hipótese de que a surpresa, quando emergente no contexto de um encontro dialógico face a face, revela uma forma específica de temporalidade: uma temporalidade criativa e qualitativamente distinta daquela marcada pela sucessão cronológica. Mais do que um mero tropeço na linearidade do tempo, a surpresa seria a irrupção de um instante decisivo — um *kairós* — que inaugura novas possibilidades de compreensão, de relação e de ação inter-humana.

A investigação parte da hermenêutica do evento formulada por Claude Romano, que entende o evento como aquilo que desestabiliza a antecipação e exige uma resposta transformadora do sujeito. Em diálogo com essa perspectiva, o pensamento de Henri Bergson sobre o tempo criativo fornece o pano de fundo ontológico necessário para compreender a novidade como irredutível ao previsível. Já as obras de Martin Buber e Hans-Georg Gadamer

são aqui mobilizadas para explicitar como o diálogo, concebido como espaço de reciprocidade e jogo de sentidos, pode ser compreendido como campo privilegiado para o surgimento do inesperado.

A hipótese central é que o momento de surpresa, longe de ser um elemento acidental, constitui a condição de possibilidade do verdadeiro diálogo, entendido como acontecimento de sentido e de transformação. A esse propósito, também serão integradas as contribuições de Giorgio Agamben, que associa o *kairós* à estrutura messiânica do tempo, e de Paul Ricoeur, cuja hermenêutica narrativa e poética do sentido ilumina a função ética e reveladora da surpresa.

Por meio da análise comparada desses autores, o presente estudo busca oferecer uma contribuição original à compreensão da estrutura temporal dos encontros dialógicos, propondo que o diálogo só atinge sua plenitude quando se torna receptivo à irrupção do novo — isto é, quando se abre à surpresa como tempo do acontecimento, da conversão e da possibilidade.

1. Claude Romano sobre a surpresa

Antes de analisarmos as teorias dialógicas que se dedicam à questão da surpresa, é necessário situar esse conceito em um marco hermenêutico e fenomenológico, a fim de estabelecer uma base teórica sólida. Comecemos, portanto, pela tematização da surpresa em Claude Romano, tal como aparece em sua obra *Evento e Tempo.* Observa-se que a chamada hermenêutica do evento pode fornecer o ponto de partida para uma análise da relação entre tempo e criatividade. Embora Natalie Depraz também tenha oferecido uma abordagem da temporalidade da surpresa em seus trabalhos, nosso foco será a função hermenêutica da surpresa conforme descrita por Romano, por considerarmos que ela é essencial à compreensão inter-humana, como será desenvolvido nas obras de Buber e Gadamer. Logo se perceberá que a surpresa não é apenas um fenômeno temporal por excelência, mas também desempenha papel fundamental na dinâmica do encontro.

Desde o início do capítulo sobre expectativa e surpresa, Romano afirma que essas duas experiências devem ser tratadas em relação à "visada do futuro", como ele a denomina. Assim, seremos informados de que é justamente essa visada do futuro, onde um evento ocorre, que pode dar origem ao sentimento de surpresa (ROMANO, 2014, p. 172).

Nosso filósofo mostra dois sentidos para a palavra surpresa. Em primeiro lugar, ela denota uma expectativa frustrada, podendo, portanto, ser relacionada à noção de assombro. O surpreendente se manifesta como o inesperado,

e sua temporalidade pertence ao domínio do súbito. A surpresa contradiz, então, a expectativa. Do ponto de vista fenomenológico, essa contradição em relação ao esperado remete à impossibilidade de cumprir o horizonte intencional da protensão. O real excede qualquer previsão, pois nos aparece, como adventantes, sob a forma de choque. Assim como na tematização de Natalie Depraz (DEPRAZ & STEINBOCK, 2018, p. 27; DEPRAZ & CELLE, 2019, p. 48), para Romano a surpresa afeta nosso corpo; pode-se, portanto, relacionar a surpresa ao fenômeno da corporeidade (ROMANO, 2014, p. 172).

Pode-se supor que, para Martin Buber, o momento de surpresa afetaria o ser humano em sua totalidade, antes mesmo da cisão entre corpo e mente — ou, como ele denomina, o "inconsciente". Vale lembrar que Buber confidenciou a seu aluno Maurice Friedman (FRIEDMAN, 2013, p. 108) que, ao refletir sobre essa noção, ainda não possuía o vocabulário adequado para descrevê-la, optando então por empregar o termo inconsciente, em um esforço semelhante ao de Heidegger em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1996, p. 17) de desconstruir a tradição metafísica associada a tal conceito.

Retornando a Romano, o assombroso é, portanto, chocante, porque representa o pathos da contradição entre o que se espera e o que de fato ocorre. A surpresa associa-se, assim, à novidade, em sentido próximo ao tematizado por Bergson (ROMANO, 2014, p. 172). Podemos então presumir que a surpresa designa a possibilidade de uma troca dialógica criativa entre Eu e Tu.

Romano questiona se a surpresa poderia ser reduzida apenas a uma expectativa contrariada. Ele também indaga se a novidade do assombro apenas limita as possibilidades da imaginação. Sua resposta é que a surpresa é o fenômeno que ultrapassa os recursos da imaginação. Nesse sentido, aproxima-se da tematização kantiana do sublime. Surge, então, um segundo sentido para surpresa: o espanto de que as coisas sejam, num movimento próximo ao aristotélico. Esse maravilhamento torna-se uma forma de assombro que não se extingue mesmo quando a novidade desaparece. Ademais, a surpresa se vincula ao famoso "il y a" ("há") de que fala Levinas. Um evento provoca surpresa porque, no instante em que o adventante se vê surpreendido, ocorre uma suspensão de toda forma de apreensão, mediante a irrupção repentina do evento (ROMANO, 2014, p. 173). Essa subitaneidade já se fazia presente na teoria do evento de Henri Maldiney, da qual Romano se vale.

A surpresa torna-se uma suspensão provisória de toda compreensão, em sentido próximo ao termo de Maldiney. Isso significa que a surpresa nos confronta com a radical incompreensibilidade do evento. Ela está presente em toda experiência que envolve sentimentos, pois nos afina ao mundo. A

surpresa torna-se, assim, a raiz de praticamente todo sentimento. Por essa razão, é o oposto do desespero, estado no qual o adventante se vê privado de toda possibilidade. O termo-chave que Romano toma de Bergson para descrever essa forma de evento é o imprevisível (ROMANO, 2014, p. 144).

A relação entre o adventante, a visada do futuro e o evento é caracterizada pela disponibilidade à surpresa. Disponibilidade, aqui, torna-se uma abertura à impossibilidade de si mesmo (ROMANO, 2014, p. 175).

Agora que apresentamos os princípios fundamentais da tematização da surpresa por Romano, estamos prontos para avançar para as perspectivas dialógicas que nos conduzirão à noção de temporalidade criativa nos encontros face a face. Como veremos, essa temporalidade criativa manifesta-se precisamente no momento de surpresa, quando ocorre um excesso de significado ou de afetividade entre Eu e Tu.

2. Buber sobre o diálogo e a surpresa

Segundo Martin Buber, o diálogo ocorre no "entre", uma espécie de esfera na qual Eu e Tu se envolvem numa troca recíproca face a face. Desde o início, Buber enfatiza que o "entre" é constantemente reconstruído de acordo com o que ocorre entre os dois interlocutores. Essa constante reconfiguração e reorientação da esfera dialógica é chamada de "desdobramento" (*unfolding*); é, portanto, perceptível uma analogia musical na metáfora de Buber. Ele descreve esse acontecimento inter-humano como uma espécie de surpresa múltipla, preferindo o termo "acontecimento" ao mais carregado conceito de "evento" empregado por Romano.

Ainda que o termo "evento" possa parecer excessivamente forte para a tematização de Buber, Waldenfels argumenta em favor de uma espécie de "evento intermediário" (WALDENFELS, 2007, p. 56), ou, de forma simples, um evento que ocorre entre mim e o outro. Waldenfels concentra-se mais na questão da responsabilidade e da responsividade, enquanto Buber volta sua atenção para a possível transformação que pode ser desencadeada entre Eu e Tu no caso de uma surpresa recíproca. Assim, em carta a Ludwig Binswanger, Buber associa diretamente o diálogo ao imprevisto e à possibilidade de surpresa mútua (AGASSI, 1999, p. 190).

No texto em que Buber propõe o momento de surpresa como a "pressuposição ontológica" do diálogo, ele afirma que o poeta, por exemplo, recebe sua força criativa de seu parceiro no diálogo (BUBER, 1965, p. 111). Essa afirmação aponta novamente para a criatividade implicada na troca dialógica entre

Eu e Tu. O evento dialógico entre Eu e Tu compreende ambos os sujeitos, mas transcende os fenômenos meramente psíquicos ou físicos que ocorrem entre os interlocutores (BUBER, 1965, p. 112). Conforme sugere Buber, esse acontecimento não possui marcos definidos, pois, ao ingressarmos no diálogo, não sabemos mais onde termina a alma e onde começa o mundo.

Em outra passagem audaciosa, Buber sustenta que o diálogo consigo mesmo só é possível em virtude do diálogo originário com o outro. Para descrever esse processo, ele introduz a noção de "internalização". Gadamer também se aproxima dessa tematização ao afirmar que o diálogo entre Eu e Tu tem consequências decisivas para a vida interior do ser humano, permitindo a construção de um diálogo infinito consigo mesmo.

Quanto ao momento da surpresa, Buber afirma que o ser humano não é tão imprevisível para si quanto é para seu parceiro. Isso significa que o sujeito já possui algum tipo de compreensão antecipada de si mesmo. Outra afirmação instigante surge quando Buber declara que a linguagem nunca existiu antes de qualquer interpelação. Em sua obra sobre o chamado e a resposta, Jean-Louis Chrétien cita Heidegger, que afirmava que o ser humano começa a falar apenas na medida em que escuta o chamado do outro (CHRÉTIEN, 2004, p. 6). Conforme Paul Mendes-Flohr, o encontro entre Buber e Heidegger teria se concretizado em uma série de conferências sobre a linguagem, o que permite supor um mínimo de influência recíproca (MENDES-FLOHR, 2014, p. 2).

Outro ponto essencial na tematização buberiana do diálogo é a metáfora do jogo. Em seu diálogo com o psiquiatra Carl Rogers, Buber compara o diálogo autêntico entre Eu e Tu a uma partida de xadrez, na qual ambos os jogadores ignoram o próximo movimento do adversário (BUBER, 1965, p. 178). O momento da surpresa volta a ser abordado no seminário intitulado *O Inconsciente*, em que Buber sugere que o terapeuta ideal deve estar aberto e disponível à surpresa proveniente do paciente. Isso não implica passividade, mas sim uma espécie de "colocação entre parênteses", pela qual o terapeuta suspende suas crenças, pressupostos e interpretações para deixar o paciente ser e manifestar-se como aparece diante dele.

Essa atitude básica foi chamada por Buber de "libertação consciente", oposta à "imposição inconsciente" das teorias da escola psiquiátrica a que o terapeuta pertença (AGASSI, 1999, p. 239-240). Evidentemente, Buber salienta que um terapeuta sem método ou escola é um diletante; contudo, há "momentos de encontro" nos quais terapeuta e paciente se encontram em sua singularidade única. Essa suspensão é a condição de possibilidade do verdadeiro encontro entre dois seres humanos únicos.

Tal encontro também envolve um risco: o da mudança, da transformação ou até da metamorfose. Aqui, é possível recuperar a noção de evento de Maldiney e Romano, com suas implicações no encontro genuíno. Por outro lado, essa "colocação entre parênteses", que abre espaço para o momento de surpresa, pode trazer consigo insight e, mais importante, o aprofundamento do campo inter-humano, no qual tanto terapeuta quanto paciente aprendem algo crucial sobre a própria cura: a mútua abertura.

Como Buber explica, se o terapeuta trata a psique do paciente como uma entidade isolada, pode haver melhora. Mas se se busca uma cura existencial, não se trata apenas da psique, mas desse encontro único entre duas unidades. Por isso, Buber fala em "inconsciente" como o estado em que alma e corpo não evoluem separadamente, mas fundem-se em uma unidade: a singularidade do paciente. Assim, afirma Buber, o inter-humano pode ter efeito mais marcante na terapia que o domínio puramente psíquico. Essa é a equação do que ele chama de cura pelo encontro (AGASSI, 1999, p. 17).

Já em *Eu e Tu* (BUBER, 2013, p. 8), Buber enfatizava o risco que o Eu assume ao entrar em relação com um Tu, utilizando inclusive o termo sacrifício. Esse sacrifício aponta novamente para a suspensão dos julgamentos por parte do terapeuta, a fim de encontrar o paciente como ele é. Heidegger denominou esse modo peculiar de abordagem do mundo e do outro de "deixar-ser" (HEIDEGGER, 2001, p. 223-224).

Com isso, delimitamos os elementos centrais da teoria buberiana sobre a relação entre diálogo e surpresa. Podemos agora passar à tematização gadameriana do jogo dialógico.

3. O jogo dialógico

A principal tese de Hans-Georg Gadamer parte de uma crítica às abordagens subjetivistas do jogo, presentes nas obras de Kant e Schiller. Gadamer afirma que existe uma certa seriedade no ato de jogar, pois o jogo só se realiza plenamente quando o jogador se perde na própria atividade lúdica. Aqui já se insinua o conceito de esquecimento de si (autoesquecimento extático), que se tornará central em sua hermenêutica filosófica. Além disso, o jogo possui uma essência própria, independente da consciência dos jogadores. Ele se realiza por meio deles, mas os absorve, libertando-os do fardo de iniciar ou controlar o jogo.

Característico do jogo é o movimento de vaivém que o constitui. Gadamer reconhece a primazia do jogo sobre a consciência dos participantes: o jogo os atrai e os domina. Toda atividade lúdica requer um espaço específico — um campo de jogo — que se aproxima da noção buberiana de "entre". Para Gadamer, o jogo é uma forma de autopresentação, embora toda autopresentação possa se transformar em representação para um outro (GADAMER, 2013, p. 107-110).

Em outro de seus textos, dedicado à questão da autocompreensão, Gadamer retorna ao vínculo entre compreensão, diálogo e jogo. Suas conclusões são relevantes para a elaboração da ideia de jogo dialógico, pois nesse contexto o elemento da surpresa é mais uma vez introduzido. Assim, e ao lado de Buber, poderíamos considerar a surpresa como a "pressuposição ontológica" do diálogo.

Embora Gadamer não use explicitamente a expressão "jogo dialógico", estudiosos como Monica Vilhauer ofereceram pistas para o desenvolvimento desse conceito, inspiradas na tematização geral da compreensão em Gadamer (VILHAUER, 2010). Antes de nos aprofundarmos no texto sobre autocompreensão, é oportuno lembrar outra ocorrência da noção de surpresa em Gadamer: em seu ensaio sobre Estética e Hermenêutica, ele analisa a relação entre a obra de arte e a experiência do espanto. Ele escreve que, quando o excesso de sentido proporcionado pela obra de arte nos toma de assalto, tudo o que nos é familiar se desfaz. Isso seria o significado pleno da revelação, entendida como o desvelamento do que antes estava oculto (GADAMER, 1976, p. 101).

Voltando ao texto sobre autocompreensão, Gadamer reitera sua tese de *Verdade e Método* ao afirmar que o movimento de vaivém do jogo não deriva da atividade consciente dos jogadores, mas sim que é a consciência que deriva do jogo. Além disso, ele introduz o conceito-chave de autoesquecimento extático: trata-se de uma absorção no jogo que não configura perda de si, mas uma leveza e elevação da experiência vivida (GADAMER, 1976, p. 55).

Outro ponto fundamental abordado por Gadamer é o modo como o diálogo se articula com a compreensão e com o jogo. O diálogo entre os seres humanos, segundo ele, apresenta muitas semelhanças com esses dois fenômenos. Por exemplo, Gadamer destaca o risco — também presente em Buber — de dizer algo, de calar-se, de provocar uma resposta ou de recebê-la. Cada palavra entra no jogo de forma natural, antecipando a seguinte e considerando a anterior (GADAMER, 1976, p. 56).

Para Gadamer, a vida da linguagem está em "jogar junto", ou continuar o jogo em que nos vemos lançados desde que começamos a falar. O jogo dialógico consiste num dar e receber ritmado, um vaivém entre Eu e Tu. Em algum momento, esse movimento conduz ao momento da surpresa, quando ambos são tomados por algo novo e radical sobre si mesmos — algo que antes não

estava presente, ou seja, o novo radical. Esse transbordamento de sentido é justamente o momento da surpresa sob a forma de excesso de significado, que gera compreensão mútua.

Dessa forma, a finalidade do diálogo é o enriquecimento mútuo, no qual nos tornamos mais conscientes de nós mesmos. Esse é o papel singular do autoesquecimento extático. Em cada diálogo, algo diferente — e, podemos dizer, algo novo — vem à tona, conforme sugerem as últimas observações de Gadamer nesse texto (GADAMER, 1976, p. 58).

Devemos lembrar que, ao afirmar que o "entre" é o verdadeiro lugar da hermenêutica, Gadamer se referia ao jogo entre o familiar e o estranho. Por fim, ele considera que, após o desaparecimento do evento dialógico, uma espécie de traço dialógico persiste em ambos os interlocutores, como desejo de reencontro e aprofundamento do vínculo. Assim, o ser humano pode, inclusive, surpreender-se consigo mesmo, na medida em que continua o diálogo interior iniciado com o outro.

4. A temporalidade da surpresa

Abordar uma temporalidade da surpresa se faz essencial em nossa proposta. Para tanto, abordaremos o filósofo francês do início do século XX, Henri Bergson. Em sua conferência "O Possível e o Real", Bergson enfatiza como o tempo criativo funciona e de que modo ele produz essa novidade imprevisível (BERGSON, 2002, p. 232). Ainda que se refira ao ser do universo e à evolução das espécies, podemos argumentar que essa temporalidade criativa também se aplica ao diálogo.

Claude Romano descreve como a surpresa opera na economia do evento, considerando-a como condição sine qua non da temporalidade orientada para o futuro. Em diversos trechos, ele alude à obra de Bergson, da qual toma emprestada a ideia de novidade imprevisível. Essa é a principal função da surpresa na hermenêutica do evento. Além disso, Romano dedica os três primeiros capítulos de *Evento e Tempo* à análise das obras de Platão, Aristóteles e Agostinho (ROMANO, 2014), autores que se debruçaram sobre a noção de instante. Em suas obras, o instante está associado ao momento oportuno, ou seja, ao tempo de ação e decisão.

Com Buber e Gadamer, a novidade imprevisível do diálogo — sua temporalidade criativa — opera em outro nível: o campo inter-humano. Enquanto Buber descreve o diálogo como um jogo em desdobramento (BUBER, 1965, p. 82), Gadamer vincula explicitamente compreensão, jogo e diálogo

(GADAMER, 1976, p. 44). Assim, podemos afirmar que, por meio do jogo dialógico, que envolve tanto Eu quanto Tu, e graças à leveza e elevação implícitas, a surpresa pode emergir. Conforme Buber sugere, sempre possuímos certa autocompreensão (BUBER, 1965, p. 113), mas a espontaneidade do outro pode se revelar desconcertante — daí o risco e o sacrifício implicados no diálogo.

A questão é: podemos antecipar a nós mesmos? A possibilidade de uma temporalidade criativa, proporcionada pelo diálogo infinito consigo mesmo, aponta para uma resposta afirmativa. Por outro lado, Gadamer utiliza a noção de jogo para descrever como ocorre o enriquecimento mútuo entre Eu e Tu. Em termos simples, ao participarmos do jogo dialógico, a novidade imprevisível nos captura por inteiro, gerando uma nova compreensão do mundo, do outro e de nós mesmos. O jogo dialógico entre Eu e Tu envolve dois seres humanos livres, cada qual com sua singularidade e espontaneidade. A novidade imprevisível pode surgir por meio de uma palavra ou gesto, nos quais Eu e Tu se compreendem mutuamente em um momento de encontro.

A consequência desse diálogo para o ser humano é que ele pode "internalizar" essa conversa e continuá-la consigo mesmo. Mas onde aparece a surpresa nesse contexto? Se considerarmos o diálogo interior como uma internalização do diálogo com os outros, a surpresa experimentada entre Eu e Tu pode também ocorrer na continuidade desse diálogo interno. Como já foi indicado, essa surpresa pode se manifestar como uma ideia nova e inesperada — uma forma inédita de autocompreensão — que emerge do diálogo infinito consigo mesmo.

Portanto, não só o diálogo, mas também a criatividade parecem ser fenômenos relacionais. Lembremo-nos da afirmação de Buber de que o poeta recolhe sua potência criativa do encontro com a alteridade (BUBER, 1965, p. 118).

Faz-se agora necessário examinar a economia interna do momento da surpresa. Já tratamos amplamente da surpresa ao longo do texto, mas agora devemos nos concentrar na noção de "momento". O psicólogo infantil Daniel Stern demonstrou que há uma diferença entre o tempo como sucessão e o tempo como ocorrência instantânea (STERN, 2004). O momento de surpresa envolve justamente o instante, na forma de um momento kairótico — ou simplesmente, de *Kairós*.

Kairós difere completamente de Chronos: enquanto este representa a sucessão contínua do tempo, aquele designa o surgimento instantâneo de um momento específico, considerado oportuno. Essa oportunidade se revela decisiva para a filosofia do diálogo e para a hermenêutica, pois ela não apenas fornece uma nova forma de compreensão entre Eu e Tu, como também carrega implicações éticas ligadas à escolha, à decisão e à ação.

Como afirmou o fenomenólogo francês Henri Maldiney, o real é aquilo que não esperamos e, mais ainda, somos "passíveis" do imprevisível (MALDINEY, 1991). Assim, ao sintetizar a discussão sobre o momento kairótico da surpresa, encontramos dois componentes centrais — já presentes na obra de Maldiney e posteriormente retomados por Romano. Maldiney foi, afinal, um teórico da surpresa e do evento (MALDINEY, 1991, p. 251).

Podemos, então, falar em uma espécie de "passibilidade dialógica", na qual o Eu deve estar receptivo e disponível para acolher a surpresa, integrando-a à economia geral do diálogo e permanecendo aberto à mudança e ao insight. Como enfatiza Michel Bitbol, a transpassibilidade — conceito-chave da teoria fenomenológica de Maldiney — representa precisamente essa abertura à surpresa (DEPRAZ & CELLE, 2019, p. 16).

Por outro lado, a "possibilidade dialógica" implica aproveitar o momento kairótico da surpresa, resolvendo a crise (a decisão) instaurada pelo momento de encontro. Esse ato de "possibilização" pode ser realizado por meio do que Buber chama de confirmação. Assim, quando a surpresa ocorre no jogo dialógico, ela pode ser o momento oportuno para confirmar o outro em sua singularidade, conduzindo ao desdobramento dinâmico de suas potencialidades.

Buber denomina esse fenômeno de confirmação dinâmica das potencialidades do outro, cuja ligação com a surpresa é evidenciada no diálogo com Carl Rogers (BUBER, 1965, p. 178). Confirmando o outro no momento oportuno, um horizonte de novas possibilidades paradoxalmente desperta na pessoa confirmada. No entanto, isso exige também a passibilidade do outro. Graças à passibilidade do outro, pode emergir a "possibilidade dialógica", que se realiza na mútua abertura.

Concluindo, a passibilidade dialógica refere-se à possibilidade de acolher e apropriar-se da surpresa; a possibilidade dialógica, por sua vez, implica a confirmação do outro. Nessa conjuntura, a confirmação pode ser uma resposta adequada à surpresa. O momento de surpresa pode não apenas oferecer oportunidade de compreensão mútua, mas também de vínculo recíproco e aprofundamento do campo inter-humano. Como enfatiza Buber, a confirmação é essencial para o tornar-se-si mesmo com o outro (BUBER, 1965, p. 71). Tal tornar-se consigo mesmo, no entanto, implica também a compreensão mútua, que constitui a condição para o desdobramento das possibilidades.

5. A surpresa como tempo messiânico do diálogo

Em *O tempo que resta,* Giorgio Agamben desenvolve uma leitura do tempo messiânico que se conecta diretamente com o que chamamos aqui de **temporalidade criativa**. Para Agamben, o tempo messiânico não é um tempo adicional ou final, mas o tempo que corta o tempo, que o interrompe e o reconfigura. Esse instante, chamado por Paulo de "*kairós*", é a irrupção do tempo novo dentro do tempo cronológico — é o tempo da decisão, da exceção, do evento.

Agamben escreve: "O messias não cumpre o tempo, mas o interrompe" (AGAMBEN, 2005, p. 67). É justamente isso que ocorre na surpresa dialógica: o fluxo da conversa ordinária é interrompido por algo inesperado, que reconfigura o campo inter-humano. O *kairós* não é a realização de um plano, mas a abertura de uma possibilidade antes insuspeitada.

Essa ideia ressoa também com a noção de jogo em Gadamer: no momento da surpresa, suspende-se a linearidade e emerge uma nova configuração de sentido. A hermenêutica messiânica de Agamben oferece, portanto, um suporte filosófico para pensar a surpresa como **instante de redenção da linguagem**, onde algo irrompe e modifica o curso da experiência. O messiânico é o tempo do agora transformado, e o diálogo autêntico é o lugar onde esse agora pode eclodir.

Com base na obra *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2005), Giorgio Agamben desenvolve uma teoria singular do tempo messiânico, que se mostra particularmente fecunda para pensarmos o momento de surpresa no diálogo como **interrupção** e **reconfiguração do tempo ordinário**. Para Agamben, o messiânico não é o fim dos tempos nem sua continuidade linear; trata-se de um tempo "restante" (*ho nyn kairos*), uma experiência de **tempo interior ao tempo,** que o fratura e o redefine desde dentro.

O ponto central da leitura agambeniana da epístola de Paulo está na distinção entre o *chronos* (tempo cronológico, contínuo) e o *kairos* (tempo oportuno, decisivo). O tempo messiânico, para Agamben, é uma **composição tensionada entre esses dois tempos**, algo que não pertence mais ao tempo histórico, mas também não está fora dele. É o "tempo do agora" que resta — o tempo remanescente — no qual toda ação torna-se urgente e significativa. Como escreve Agamben:

"O tempo messiânico é o tempo que resta entre o tempo e o fim do tempo — mas esse resto não é um tempo quantitativo: ele é a forma de todo o tempo vivido sob a exigência messiânica" (AGAMBEN, 2005, p. 62).

Essa descrição pode ser transportada para a experiência do diálogo: o momento de surpresa que emerge entre Eu e Tu não é meramente um desvio no fluxo da conversação, mas **um tempo qualitativamente novo**, que suspende a sequência habitual e reconfigura o próprio horizonte do sentido. Tal como o tempo messiânico interrompe o tempo da Lei e abre o tempo da graça, o momento de surpresa dialógica interrompe a previsibilidade da troca e inaugura uma nova compreensão — de si, do outro, do mundo.

Agamben se apoia, nesse ponto, na noção de **chamada e resposta** (klēsis), que aparece reiteradamente na epístola paulina e que ele interpreta como o verdadeiro núcleo do messianismo. A vocação messiânica não se refere a uma eleição individual, mas a uma transformação radical da subjetividade: aquele que é chamado, não é mais o mesmo que responde. O intervalo entre a chamada e a resposta é o *tempo que resta*. No diálogo, esse intervalo se manifesta como o instante de suspensão entre escutar e responder, entre acolher e elaborar. Nesse intervalo, a subjetividade se desestabiliza e se torna outra: "o sujeito da vocação é um sujeito dividido" (AGAMBEN, 2005, p. 23).

Assim, a surpresa não é apenas um efeito do imprevisto, mas a própria experiência messiânica de um tempo fragmentado que exige decisão. O *kairos* do diálogo é o instante em que o sujeito, convocado por uma interpelação radical — pelo Tu —, **experimenta a sua própria incompletude e se refaz na resposta**.

Agamben mostra também que essa estrutura messiânica do tempo está sempre ligada à linguagem. O messiânico não é simplesmente um novo conteúdo da fala, mas uma **transformação da própria forma da enunciação.** Ele escreve:

"A linguagem messiânica não é uma nova linguagem, mas o uso messiânico da linguagem" (AGAMBEN, 2005, p. 139).

Esse uso messiânico da linguagem aparece no diálogo como a suspensão da linguagem instrumental, estratégica ou informativa. No momento da surpresa, a linguagem se faz dom, gesto, poética. Ela se desprende de sua função utilitária e se torna revelação — algo próximo ao que Ricoeur denomina "poética do sentido" ou "extravagância semântica" das parábolas (RICOEUR, 2006a, p. 187).

Portanto, em termos agambenianos, o diálogo autêntico é um exercício messiânico de linguagem: ele se dá no tempo que resta, na tensão entre escuta e resposta, e se efetua como uso suspenso — onde a palavra não pretende dominar o outro, mas **expor-se ao dom do inesperado**. A surpresa, nesse horizonte, é o nome fenomenológico do *kairós*.

6. Ricoeur: a poética da surpresa e da conversão

Ao considerar a surpresa em sua articulação com a linguagem e a ética, Paul Ricoeur nos oferece uma chave indispensável. A partir da análise das parábolas evangélicas, especialmente em *A leitura da parábola* e *A simbólica do mal,* Ricoeur descreve a surpresa como o **momento poético da metáfora viva**, que redescreve o mundo e transforma a autocompreensão do sujeito.

Como ele afirma: "a extravagância das parábolas é o que permite ao leitor ser tocado por um evento antes mesmo de se engajar em uma decisão" (RICOEUR, 2006a, p. 187). Aqui, a surpresa é um dom de sentido, análogo ao dom de si no diálogo. O extraordinário que irrompe no ordinário da parábola é semelhante à novidade imprevisível que aparece no diálogo.

Mais ainda, a noção de *conversão* precedendo a decisão — como está descrita no artigo "Linguagem do Perdão e da Liberdade" — completa o ciclo de sentido: primeiro, o evento; depois, o deslocamento do olhar; por fim, a ação transformada. A surpresa, nesse sentido, é o primeiro passo de uma sequência que culmina no agir ético renovado.

Na lógica da superabundância que rege tanto o perdão quanto a poética bíblica, Ricoeur vê na parábola e no evento narrativo uma forma de surpresa reveladora, capaz de reorientar o sujeito e fundar uma nova disposição no tempo. Por isso, ele afirma que "as parábolas dizem mais que qualquer teologia sistemática, justamente por sua potência de espanto" (RICOEUR, 2006a, p. 230).

Dessa maneira, o momento de surpresa no diálogo é uma forma secular, mas análoga, da poética da revelação. Ele não nos instrui de maneira didática, mas nos desestabiliza poeticamente, abrindo um novo horizonte de ação e de sentido. É nesse gesto que a hermenêutica da surpresa se torna também uma hermenêutica da liberdade.

No pensamento de Paul Ricoeur, a surpresa desempenha um papel central no processo hermenêutico, especialmente quando associada à linguagem poética e à possibilidade da conversão do sujeito. Essa dinâmica é particularmente visível na sua análise das parábolas evangélicas, onde a metáfora viva atua como veículo de uma *extravagância semântica* que desestabiliza o leitor, gerando um excesso de sentido que excede a expectativa e instaura um novo horizonte interpretativo. A surpresa, nesse contexto, não é apenas um efeito estético, mas a condição de uma mudança ontológica na autocompreensão do sujeito.

Nas parábolas, a irrupção do extraordinário no ordinário tem a função de provocar uma transformação no olhar, anterior à decisão ou à ação. Ricoeur define esse momento como o início de uma sequência tripla: primeiro, o evento que surpreende; depois, o deslocamento hermenêutico da perspectiva; e, por

fim, a ação ética transformada. A surpresa, nesse sentido, opera como o primeiro movimento da conversão — não apenas moral, mas narrativa e existencial — que conduz o sujeito a uma nova relação consigo mesmo e com o outro.

A linguagem, nesse processo, deixa de ser instrumento de transmissão de conteúdo e torna-se espaço de acontecimentos. Quando uma parábola ou metáfora viva toca o sujeito, ela rompe o circuito da representação e cria uma configuração de sentido. Esse fenômeno, segundo Ricoeur, aproxima-se do que ele chama de "poética da vontade", na qual a linguagem é mediadora de uma nova disposição ética, sustentada por uma lógica que ele denomina de superabundância.

Essa lógica da superabundância é essencial para compreender a função da surpresa no diálogo: ela não responde a uma medida, mas transborda — como o perdão, que excede o cálculo e reconfigura o horizonte da relação. Assim como o dom, a surpresa não se impõe, mas se oferece. Não há diálogo verdadeiro sem o risco desse dom, que pode desestabilizar o Eu e, simultaneamente, torná-lo mais capaz de responder ao chamado do outro.

O momento dialógico da surpresa é, portanto, uma forma secular de revelação, em que o sentido se dá antes da sistematização e em que o sujeito se vê convocado a um novo modo de ser. A surpresa torna-se, então, o que há de mais radicalmente humano — e o mais ético —, pois nela o sujeito reencontra sua vulnerabilidade, mas também sua capacidade de esperança. Ao surpreender-se com o outro, com a palavra, com o gesto, o sujeito é reconduzido àquilo que Ricoeur denominava de *homem capaz,* ou seja, um sujeito capaz de promessa, de perdão e de ação criativa.

Nessa chave, a surpresa no diálogo não é mera ruptura temporal, mas manifestação de um tempo qualitativamente novo: um *kairós* hermenêutico, onde o sentido se reinaugura e a liberdade se realiza no acolhimento do inesperado.

Conclusão

Este estudo procurou demonstrar que o fenômeno da surpresa, tal como se manifesta no contexto do diálogo face a face, não apenas remete à imprevisibilidade, mas revela uma dimensão temporal qualitativamente distinta: a da temporalidade criativa. A análise dos aportes de Claude Romano, Henri Bergson, Martin Buber, Hans-Georg Gadamer, Giorgio Agamben e Paul Ricoeur permitiu traçar um percurso hermenêutico segundo o qual a surpresa opera como um acontecimento que suspende a linearidade do tempo cronológico (Chronos), instaurando o instante decisivo (Kairós) em que o sentido é reconfigurado e a relação inter-humana, transformada.

A surpresa, neste horizonte, não se limita a uma frustração da expectativa, mas constitui uma irrupção ontológica e existencial que desafia os esquemas interpretativos prévios e convoca os sujeitos envolvidos no diálogo a uma nova forma de escuta, de compreensão e de ação. Com Romano, apreendemos sua função constitutiva na estrutura do evento; com Buber, sua centralidade na dinâmica relacional entre Eu e Tu; com Gadamer, sua inserção no jogo da linguagem e da compreensão; com Agamben, sua afinidade com a lógica messiânica de suspensão e reconfiguração do tempo; e, com Ricoeur, sua potência poética e ética de inaugurar uma nova autocompreensão e disposição à ação.

Ao considerar o momento de surpresa como condição de possibilidade do verdadeiro encontro dialógico, torna-se possível afirmar que a temporalidade própria do diálogo não é redutível a um mero fluxo sucessivo de trocas verbais, mas sim a um campo de emergência do sentido, onde se entrelaçam vulnerabilidade, criatividade e responsabilidade. Tal como o evento, o diálogo surpreendente reconfigura subjetividades e abre um espaço ético de confirmação e transformação recíproca.

Conclui-se, portanto, que a surpresa, compreendida sob a ótica da hermenêutica do evento, da filosofia do diálogo e da fenomenologia da linguagem, constitui o núcleo de uma temporalidade fecunda para o pensamento contemporâneo. Ela instaura um tempo próprio do encontro, em que o sujeito se vê convocado não apenas a interpretar o mundo e o outro, mas a transformar-se na própria escuta que lhe é exigida. Nesse sentido, o diálogo torna-se não apenas lugar de mediação, mas também de revelação e transfiguração do humano.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos.* Tradução de Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

AGASSI, Judith Buber. *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente.* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BITBOL, Michel. Neurophenomenology of surprise. In: DEPRAZ, Natalie; CELLE, Agnès (orgs.). *Surprise at the Intersection of Phenomenology and Linguistics*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019. p. 9–22.

BUBER, Martin. *Eu e Tu.* Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2013.

BUBER, Martin. *O conhecimento do homem.* Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Centauro, 2001.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *O apelo e a resposta.* Tradução de Bruno Diniz. São Paulo: Loyola, 2020.

DEPRAZ, Natalie; CELLE, Agnès (orgs.). *Surprise at the Intersection of Phenomenology and Linguistics*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019.

DEPRAZ, Natalie; STEINBOCK, Anthony (orgs.). *Surprise: An Emotion?*. Dordrecht: Springer, 2018.

FRIEDMAN, Maurice. *My Friendship with Martin Buber: A Reflection*. Syracuse: Syracuse University Press, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Estética e hermenêutica*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo.* Tradução de Fausto Castilho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: Protocólos – Conversas – Cartas.* Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *Tempo e o outro.* Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MALDINEY, Henri. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1991.

MENDES-FLOHR, Paul. Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue. *The Journal of Religion*, v. 94, n. 1, p. 2–25, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *Ser singular plural.* Tradução de Marcelo Fabri. Petrópolis: Vozes, 2014.

PATOČKA, Jan. *O mundo natural como problema filosófico.* Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2007.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal.* Tradução de Mario Luiz van der Linden. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *A leitura da parábola. In: _____. Ensaios de hermenêutica.* Tradução de Mario Kozel Filho. Petrópolis: Vozes, 2006a. p. 181–230.

ROMANO, Claude. *Evento e tempo.* Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2021.

ROMANO, Claude. *Evento e mundo.* Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2023.

STERN, Daniel. *O momento presente na psicoterapia e na vida cotidiana.* Tradução de Cláudia Berliner. Porto Alegre: Artmed, 2004.

VILHAUER, Monica. *Gadamer's Ethics of Play: Hermeneutics and the Other.* Lanham: Lexington Books, 2010.

WALDENFELS, Bernhard. *La question du monde et le geste du philosophe*. Paris: CNRS Éditions, 2012.