

A IDENTIDADE PLATÔNICA E A DIFERENÇA NIETZSCHEANA

Ronaldes de Melo e Souza

O mitologema platônico da idealidade se inscreve e se descreve no tríptico da *República* (504D-517C), plasticamente articulado pela configuração imagética do "Sol", da "Linha Segmentada" e da "Caverna". A conexão interna destas três imagens traduz uma representação matemática do grau de aspiração do conhecimento do homem em relação ao ser. O drama gnoseológico é platonicamente figurado numa linha dividida em dois segmentos desiguais, cujas partes se subdividem na mesma proporção que a linha total. Os dois segmentos principais representam o mundo sensível, em que se exerce a experiência incerta das opiniões, e o universo inteligível, em que se processualiza a ciência correta da verdade. Dos dois novos segmentos resultantes da subdivisão da parte da linha correspondente ao sensível, um abrange todos os tipos de simples imagens refletidas, como as sombras e os reflexos das coisas na água ou nos corpos compactos, lisos e brilhantes, capazes de refletirem os objetos; o outro engloba os animais e vegetais, e todo o gênero do que se procria e se fabrica, e as formas visíveis, desenhadas pelos geômetras. No domínio do espelho das sombras, o conhecimento atinge o nível mínimo de sua capacidade cognitiva e se classifica como mera conjectura (*eikasía*); no reino das formas moventes e devenientes, o ato cognitivo é apenas imediatamente superior ao raciocínio meramente conjectural, determinando-se tão-somente como simples crença (*pístis*). Delineado neste esquema, os objetos sensíveis não são senão reflexos de seus protótipos inteligíveis. O conhecimento que se lhes aplica é a opinião (*doxa*), e não a verdade (*alétheia*). Só podem ser devidamente conhecidos à luz da teorias das idéias, cujo entendimento se

realiza no intelecto lógico-discursivo (*diánoia*), que se inclui e transcende as hipóteses, na medida em que as concebe, não só como premissas e postulados geométricos, mas também como degraus epistemológicos (o ímpar e o par, o quadrado em si, a diagonal em si), a partir dos quais o saber humano se eleva até ao absoluto, ao não-hipotético, ao incondicional, ao princípio universal, consumando-se na suprema intuição eidética (*noesis*), na admirável visão da idéia do bem (*ágathon*). Translineada nesta gradação ascendente, a trajetória do conhecimento é peregrinação (*poreia*) da alma piroforicamente movida e comovida pelo impulso estelar de se alcançar a intelecção superior da dialética liberta de todas as imagens reflexas dos sentidos. A aporia existencial do cativo na caverna se viabiliza dialeticamente e se atualiza na euforia da visão suprema do bem. Somente esta contemplação superior da matriz absoluta de todos os entes é que merece o nome de razão (*nous*). A ciência da verdade é a consciência da idealidade do *logos* puro, e a experiência do diálogo é a via ascensional do processo cognitivo em demanda da idéia do bem, que reside além de tudo que é ou existe (*epékeina tes ousías*)⁽¹⁾.

O denominador comum às imagens do tríptico da República é a separação (*khorismós*) do sensível e do inteligível, de que decorrem, em primeira e última análise, as oposições do corpo e da alma, da matéria e do espírito, da realidade e da idealidade, e de todos os pares de dualidades antagonicas, que se expuseram e impuseram à tradição do pensamento ocidental-europeu⁽²⁾. No "Sol", separa-se o sensível, onde impera o astro do dia, do inteligível, onde reina a idéia do bem; na "Linha", o mundo das coisas, do universo das idéias; e na "Caverna", o que ocorre no interior, do que transcorre no exterior. Exatamente o que é bem em si mesmo, em relação à inteligência e aos inteligíveis, o Sol o é no mundo visível, com respeito à vista e aos visíveis. O Sol miticamente se denomina a cria gerada pelo Bem numa relação de semelhança a si próprio. Assim como o Sol é a fonte da luz, que faz sensível o domínio dos sensíveis, o Bem é a origem da verdade, que torna cognoscível o universo dos inteligíveis. O conhecimento da idéia do Bem não é, no entanto, o próprio bem, do mesmo modo que a capacidade de visão do olhar não é o Sol (*Rep.*, 508E). Mas, o como ver é o mais *helióde*, o mais solar dos sentidos humanos, o saber é o mais *agatóide*, o mais assemelhado à forma prototípica do Bem (*Rep.*, 509A). A analogia se intensifica ao se reconhecer que ao sensível não dá o Sol apenas a visibilidade, mas também o nascimento, o crescimento e o suprimento vital. E a idéia do Bem não prodigaliza somente a cognoscibilidade ao inteligível, mas ainda o ser de todos os entes. Esta dupla significação do Bem como a causa única e exclusiva de todo o ser e reconhecer

é que justifica seja ele reconhecido como o rei do universo inteligível, com posição equivalente ao império do sol no reino sensível.

As imagens do tríptico coincidem e convergem na encenação da dramaturgia platônica da iniciação gnoseológica, que se efetiva na travessia da obscuridade noturna para a claridade diurna. Na "Caverna", o ritual iniciático é teatralizado e encenado em oito episódios rigorosamente concatenados: 1º) o prisioneiro, impedido de se mover e de se voltar, cavernícola imobilizado nas trevas da ignorância; 2º) o voltar-se para objetos iluminados pelo fogo como estágio inicial de percepção; 3º) a obrigação de olhar o próprio fogo como exercício propedêutico de se adaptar a visão ao ofício da contemplação da luz; 4º) a subida, ainda dentro da caverna, até a claridade do dia, como símbolo da progressão transcendente do conhecimento que se afirma e se confirma na prossecução de mais luz; 5º) o dever cingir-se à captação de sombras e imagens como etapa indispensável ao adaptar-se da percepção à luminosidade diurna; 6º) a passagem para a visão das próprias coisas que produzem sombras e imagens; 7º) a contemplação do céu noturno, em cujo fulgor menos intenso se prepara a fase terminal da adaptação perceptiva ao mundo dos sensíveis; 8º) a visão final do sol, em todo o seu esplendor.

O próprio Platão se encarrega de interpretar a narração socrática sobre os cavernícolas. A caverna corresponde ao habitáculo terrestre, em que confusamente se agita a experiência sensível do comum dos mortais, e o sol é o fogo cuja luz se projeta no antro subterrâneo, exorcizando o caleidoscópio fantasmagórico das sombras e despertando as almas que dormem no cárcere do esquecimento de si mesmas e do próprio ser que preside à gênese de tudo. A ascensão para o alto e a visão do mundo superior constituem o símbolo do caminho da alma em direção ao páramo empíreo das essências inteligíveis (*Rep.*, 517B6). Na fulgurante observação de W. Jaeger (*Paideia*, 829), a transição mitológica da condição terrestre para a redenção da vida supraterrena, efetuada pelo iniciado nos mistérios eleusinos, é transladada filosoficamente à travessia da alma do mundo visível e perecível para o reino inteligível e eterno. Platão faz da expressão original do mistério religioso uma aplicação ao drama gnosiológico. A dialética é uma *áskesis*, em que se prepara uma visão, que já não se realiza através do ofício religioso, mas, sim, por intermédio do exercício puramente intelectual do pensamento lógico-discursivo⁽³⁾. A "Caverna" ressalta, na metamorfose operada na alma, a obra da libertação do conhecimento, que se denomina *paideia*. A formação ou educação é platonicamente definida como transformação e purificação da corporalidade sensível para se poder contemplar a idealidade inteligível do ser supremo, que é a idéia do Bem.

A figuração plástica da situação humana, miticamente emoldurada na imagem da caverna, assinala inequivocamente que a travessia da obscuridade para a claridade é a pedagogia da liberdade conquistada pela visão da luz. A ação de se libertar implica o ato de abrir os olhos para a luminosidade, e o grau de liberdade se manifesta em consonância com a capacidade de se contemplar um fulgor cada vez maior. A linha que separa a claridade da obscuridade é a mesma que divide os domínios existenciais da insciência e da consciência, da servilidade e da liberdade, da mortalidade e da imortalidade. A antropogênese platônica se representa dramaticamente na conversão do prisioneiro mortalmente confinado na imprecisão cevanesciente das sombras para o homem que se liberta paulatina e progressivamente da obscuridade, encaminhando seus passos rumo à precisão emergente da claridade em que vitalmente se viabiliza a livre disposição do seu ser. Entre os extremos contrapolares do conhecimento, o negativamente inferior da *eikasia* e o positivamente superior da *noesis*, interpõem-se as graduações do saber, reservando-se, contudo, a denominação de ciência (*gnosis*, *episteme*) exclusivamente para a intelecção dos inteligíveis ou das essências (*ousiai*). A iniciação gnoseológica se processa na gradação ascendente do caminho escalonado, que transporta o homem da realidade sensível para a idealidade inteligível. Conhecer é saber ver, não somente com os olhos do corpo, que se limitam à contemplação do mundo visível e sensível, mas, sobretudo, com o olho da alma, que se compraz na admirável visão do reino invisível e inteligível. Não surpreende, portanto, que a metáfora do olhar e da potencialidade visual seja a matriz imagética do tríptico da *República*. A formação do homem consiste em orientar acertadamente a sua alma para a fonte da luz e da sabedoria. Como os olhos não podem voltar-se para a luminosidade a não ser dirigindo todo o corpo para ela, também toda a alma deve desviar-se da corporalidade do devir para tornar capaz de suportar a visão das camadas mais luminosas do ser supremo⁽⁴⁾. A *paideia* é, pois, a conversão (*periagogé*) do antropóide subterrâneo no *agatóide* supraceleste. A essência da formação filosófica se traduz na educação do olhar eidético, que se potencializa e se atualiza num virar ou fazer girar toda alma (*periagogé hōles tes psyches*), num volver a cabeça e dirigir o olhar para a luz da idéia do Bem.

O mitologema platônico da idealidade, compendiado na miturgia do tríptico da *República*, converte-se no filosofema propulsor e norteador de toda a investigação filosófica ulterior, instaurando e promovendo a tradição onto-teológica da metafísica. Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (X, 7, 1077b31) demonstra perfeita assimilação do ensinamento do seu

mestre, ao reconhecer que a meta suprema do processo educativo se atinge na operação metamórfica em que o mortal se imortaliza e o homem se transumaniza na mimesis do divino. A origem primeira e fim último da alma se exprime no anelo dramático de se eternizar ou imortalizar-se (*athanatí zein*) na religação contemplativa com o ser divino e supradivino. Esta é, com efeito, a lição maior (*mégiston máthema*), a que se refere insistentemente Platão (*Rep.*, 503E, 504D, 504E, 505A). O caráter inédito e inaudito do ideal de formação filosófica em face de todas as anteriores fases da *paideia* se enuncia na expressão *máthema*, que designa o conteúdo paradigmático e exemplar do conhecimento universal e normativo de um objeto único, imutável em sua presença constante e eterna, e que, por isso mesmo, solicita e requer um grau maior de correção do comportamento e da exatidão do pensamento. Em lugar da diversidade dos preceitos poéticos ou multiplicidade dos modelos de *arete* em vária forma mortal, que a antiga *paideia* dos poetas oferece aos homens, é a unicidade imortal do Bem divino que a nova *paideia* de Platão apresenta na *República* como o paradigma por antonomásia. A fórmula canonicamente enunciada no *Teeteto*, em que a tendência do filósofo para *arete* é qualificada como uma semelhança (*homoiosis*) com Deus (*Teet.*, 176B), surge como a caracterização lapidar da *paideia* platônica. Deve o homem, portanto, elevar-se ao princípio do Bem em si a fim de se lhe revelar a causa última e divina de todo o ser e pensar. Assim se fundamenta o humanismo clássico do mundo ocidental-europeu, segundo o qual a humanidade aspira ao assemelhar-se à divindade⁽⁵⁾.

Uma ontologia que culmina na teologia do Bem constitui a metafísica da *paideia* platônica, meticulosamente apropriada e divulgada pela doutrinação cristã. No evento do platonismo é que se prepara o advento do cristianismo⁽⁶⁾. O ditame da assimilação ao divino, que subjaz e subage na filosofia tomista, é uma réplica cristã ao ideal platônico e aristotélico da educação do gênero humano. A poesia de Dante, em que se adensa e se condensa o verdadeiro sentido do tomismo e do renascimento aristotélico, não pretende senão conformar-se ao axioma de conduta em que se ensina, *more platónico*, como o homem se eterniza (*come l'uom' s'eterna*) (*Inferno*, XV, 85). Platão é o pensador que investiga a idealidade divina (*theos*) mediante a convensão dialética da razão (*logos*). O que se denomina teologia ou ciência da natureza de Deus é uma invenção platônica. Da expressão *theologia*, de Platão, deriva a designação *theologiké*, com que Aristóteles denomina a sua filosofia primeira (*prote philosophia*), tematicamente concebida como investigação que se orienta para além do mundo físico (*metá tà physiká*), e que, por isso mesmo, foi chamada de

metafísica pelas gerações posteriores da escola aristotélica. Como ciência das origens primeiras e dos fins últimos de tudo que é ou existe, a antologia é teológica, e a teologia é ontológica. A investigação metafísica acerca da essência de todos os entes se consoma na descoberta do fundamento supremo, ontologicamente denominado "Ser" e teologicamente designado "Deus". Assim é que platonicamente se estabelece a tradição onto-teológica da metafísica, em cujo contexto se inaugura filosoficamente a idéia de que o homem pode por intermédio da conversão ética e dialética de toda a sua alma, participar da idealidade supra-sensível da vida eterna. O *logos*, existencialmente assumido no intercâmbio do *diálogos* da alma com a porção divina de si mesma, se converte no caminho da purificação orficamente suscita pela potência taumatúrgica da palavra, atualizando-se no ritmo de transe do *katharmós* verbal e transumanizando-se no trânsito floral da existência que se torna contemporânea de seu próprio ser no reconhecimento de sua verdadeira essência. A divinização da humanidade do homem e a humanização da divindade de deus mutuamente se implicam e se explicam. A ontologia ou epistemologia do ser ideal, a teologia ou gnosiológica do deus ideal e a antropologia ou a sabedoria do homem ideal se conjugam e se harmonizam como os três atos ritualmente celebrados no mesmo drama inicialmente encenado pelo mitologema platônico da idealidade.

A interpretação heideggeriana do mito da caverna surpreende, para além do que é dito no contexto platônico, o subtexto do que permanece não-dito (*das Ungesagte*), e que, no entanto, constitui a força propulsiva da tessitura imagética do estranho relato socrático⁽⁷⁾. O sentido que subjaz e subage no ideal de formação propugnado por Platão se anuncia e se denuncia em uma mudança na determinação da essência da verdade (*eine Wendung in der bestimmung des Wesens der Wahrheit*) (PLW, 203). A conversão de toda a alma (*periagogé holes tes psyches*) é a transmutação do homem em sua verdadeira essência, que se efetiva e se atualiza na transição existencial da insciência da não-formação (*apaudeusia*) para a consciência da formação (*paideia*). O ser humano somente se essencializa quando desenvolve a idéia do Bem em sua própria alma. O homem é concebido em consonância com a validade universal e genérica da imagem ideal de sua humanidade, que o liga ao reino superior das idéias que se imprimem na sua alma e a modelam. A verdade é descrita e circunscrita pela visibilidade ou pelo modo como as coisas se evidenciam, segundo um foco que as mostra sob determinada forma (*idéa, eidos*). O ideal platônico de formação (*Bildung*) é um processo formador (*ein Bilden*) em que se enforma (*bildet*) cada uma das coisas imediatamente visíveis e sensíveis, im-

primindo-se-lhes um determinado caráter, um aspecto definido, precisamente porque as conforma ao ponto de vista norteador ou à visão ideal (*Anblick*) de uma imagem prototípica (*Vorbild*), que lhes prefigura e condiciona o modo de ser e existir (PLW, 217). A essência da formação (*paideia*), que se apresenta explicitamente como o que é dito no texto, é pendente e dependente do que se representa implicitamente como o não-dito subliminarmente pronunciado no subtexto de um enredo subjacente, e que se clarifica na correlação platônica da verdade (*alétheia*) e da idealidade (PLW, 217). A experiência da verdade dos entes se converte na ciência da verdade do ser, que reside além de tudo que é ou existe.

Trânsito iniciático da ofuscação sensível para a fulguração inteligível, o vigor da formação hominal é o rigor da forma ideal. Consoante ao mitologema da idealidade, que enforma e conforma todos os passos e trâmites da metafísica iluminista de Platão, a educação do homem significa a conformação de sua alma ao que há de mais verdadeiro (*alethéstaton*), ao que é mais iluminado e revelado pela idéia do Bem. A essência da *paideia* se fundamenta na essência da *alétheia* (*Das Wesen der "Bildung" gründet im Wesen der "Wahrheit"*) (PLW, 222). A experiência de presencialização do ser pressupõe a prodigalização da ciência da verdade. Justamente porque a *paideia* consiste na conversão de toda a alma mediante o adaptar-se da percepção ao que mais se revela à luz da idéia do Bem, necessário se torna reconhecer que esta adequação da *ídein* à *idéa* supõe a revolução fundamental a que Platão submete a determinação da essência da verdade. Platonicamente determinada, a verdade é subjugada pela idéia (*Die "alétheia" kommt unter das Joch der "idéa"*) (PLW, 230). De fato, ao se desviar das sombras para considerar as coisas, o cavernícola dirige o olhar para o que tem mais ser do que simples imagens reflexas. Em cada estágio mais desenvolvido de seu trajeto existencial, mais imperiosa se lhe impõe a necessidade de olhar de modo mais correto e adequado. Tudo se lhe afigura e configura subordinado à *orthotes*, que é a correção e a exatidão do olhar (*der Richtigkeit des Blickens*) (PLW, 230). A essência da verdade é platonicamente determinada como semelhança e conformidade (*homoiosis*) da alma com o protótipo divino e como adequação e exatidão (*orthotes*) do olhar eidético. O conhecimento da verdade se superpõe ao acontecimento da verdade. A verdade do ser é suplantada pela verdade do saber. A verdade é conhecimento, e não acontecimento do ser.

O subtexto do que permanece não-dito no mito da caverna é a transformação da verdade como acontecimento na verdade como conhecimento. A revolução platônica acerca da verdade se enuncia subliminarmente na preponderância da epistemologia sobre a ontologia. O

adaptar-se da percepção assegura um adequar-se do conhecimento à coisa conhecida. A verdade se converte na *orthotes*, na correção e exatidão da percepção e da enunciação (*Wahrheit wird zur orthotes, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens*) (PLW, 230-231). A mutação da essência da verdade acarreta a transmutação do lugar de sua residência. Como *orthotes*, a verdade já não reside nos próprios entes, mas é pendente e dependente do comportamento do homem em relação ao domínio entitativo, simplesmente porque a idéia do Bem é que confere ao conhecimento o caráter de verdade e ao conhecente a capacidade para conhecer (*Rep.*, 508D). A causa divina e supradivina é o paradigma supremo, cujo conhecimento o filósofo alberga em sua própria alma (*Rep.*, 484C). A vigília ontológica só se manifesta em quem se ordena a si mesmo, orientando a clara porção do seu ser luciforme para a contemplação da fonte da luz de todos os entes. Filosofar significa contemplar o fulgor do Bem a fim de o aplicar como modelo de esclarecimento da verdadeira essência de tudo que é ou existe (*Rep.*, 540A). No entanto, Platão ainda é compelido a manter a concepção da verdade como essência imanente ao âmbito entitativo, pois todo e qualquer ente que se apresenta só se essencializa porque aparece, e o ser é precisamente o processo da aparição e do não-velamento. O sentido original da *alétheia* é desvelamento. Acontece, porém, que a verdade como *alétheia*, ao ser subjugada pela idéia, se transforma no que há de mais desvelado. Considerada a partir de uma escala ascendente e descendente, a verdade é gradualmente o mais ou menos verdadeiro. O *faciendum* do desvelamento é transcendido no *factum* do mais desvelado. Simultaneamente se desloca a questão relativa ao desvelado, porquanto já não visa senão à aparição da luz da evidência e à aparição da correção do ato de ver que lhe corresponde. A evidência dos entes supõe a clarividência do olhar filosoficamente educado. Uma ambigüidade necessária (*eine notwendige Zweideutigkeit*) (PLW, 231) permeia, portanto, a doutrina platônica sobre a verdade. A verdade se determina como *alétheia* e, sobretudo, como *orthotes*. O fundamental, entretanto, é que Platão fala da *alétheia* quando pensa na *orthotes*.

A determinação necessariamente ambígua da essência da verdade é sublinhada e enfatizada pela própria interpretação platônica da imagem mítica da caverna (*Rep.*, 517b até C, 5), segundo a qual a idéia suprema estabelece a correlação do conhecer com o conhecido. Contudo, está correlação é concebida ambigüamente, conforme se verifica nas duas definições da idéia do Bem, que são justapostas no texto platônico (*Rep.*, 517C). Na primeira, a idéia do Bem se caracteriza como a causa universal de tudo quanto existe de correto e belo (*pánthos orthos te kai kalon aitia*);

na segunda, a idéia do Bem se define como a senhora do desvelamento (de todos os entes) e da percepção (ou capacidade de os perceber) (*kuria aletheian kai noun*). A justaposição destas duas proposições assinala equivocadamente que verdade é o acontecimento (*alétheia*) e o conhecimento da correção e da exatidão do olhar eidético (*orthotes*). O equívoco só se resolve ao se decidir pelo primado teórico da idéia suprema, que possibilita a exatidão do verdadeiro conhecimento e o desvelamento do verdadeiramente conhecido. O desvelamento é deslocado e subjugado pela idealidade do Bem. Importa assinalar que esta ambigüidade relativa à concepção da verdade se reencontra em Aristóteles, precisamente no capítulo final do livro IX da Metafísica, onde o reconhecimento da verdade como desvelamento dos entes é paralelizado e suplantado pelo conhecimento de que o falso (*pseudos*) e o verdadeiro (*aléthes*) não estão nas coisas, mas no pensamento lógico-discursivo (*diánoia*). O filosofar acerca da verdade (*philosophhein peri tes alétheias*) se converte na ciência da verdade (*episteme tes alétheias*) (*Met.*, E, 4, 1027b, 25ss.).

A caracterização platônico-aristotélica da essência da verdade como correção e exatidão do conhecimento relativo ao ser dos entes predetermina o percurso da investigação filosófica, prefigurando o conceito da verdade como *adequatio rei et intellectus*. Doravante, as experiências da alma são aristotelicamente definidas como adequações às coisas (*pathemata tes psyches ton progmaton homoiomata*) (*De Interpretatione*, 1, 16a6). A tese de Tomás de Aquino, que se impõe como autoridade máxima à escolástica mediaval, enuncia que a verdade propriamente dita se encontra no intelecto humano ou divino (*veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino*) (*Questiones de veritate*; qu. I art.4, resp.). No início dos tempos modernos, Descartes escreve que a verdade e a falsidade, em sentido próprio, não podem estar em parte alguma, a não ser no intelecto (*veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse*) (*Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII). E na consumação dos tempos modernos, Nietzsche conclui que a verdade é a modalidade do erro sem a qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver. Em última análise, o valor é que é decisivo para a vida (*"Wahrheit ist die Art von Irrtum", ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das "Leben" entscheidet zuletzt.*) (*Der Wille zur Macht*, n. 493) (PLW, 231-233). A verdade, segundo Nietzsche, é o erro que resulta de o pensamento falsear o dinamismo do devir real no imobilismo da representação ideal de um ser eternamente imutável. Mas, ao definir a verdade como uma inexatidão ou erro do pensamento (*der Wahrheit als der Unrichtigkeit des Denkens*), o filósofo do eterno retorno do mesmo se revela

de acordo com a concepção da verdade como exatidão da enunciação (*der Wahrheit als der Richtigkeit des Aussagens*). O conceito Nietzscheano da verdade é o último reflexo da conseqüência extrema da revolução platônica, que se traduz na transformação da verdade como desvelamento ou desocultação (*Unverborgenheit*) dos entes para a verdade como correção e exatidão do olhar (*Richtigkeit des Blickens*) (PLW, 233). Orientada para o ser inteligível ou para o devir sensível, o fato é que a verdade permanece determinada e percebida como adequação. O perspectivismo nietzscheano se movimenta no âmbito circunscrito pelo idealismo platônico, que significa a compreensão da presencialização do ser (*ousía*) como prodigialização da idéia (*idéa*) (PLW, 234).

O mitologema platônico da idealidade é o filosofema fundamental da metafísica. Desde o momento em que o ser se interpreta como idéia, o pensamento se orienta metafisicamente para além das coisas sensíveis e visíveis (*metà tà physiká*) em demanda do lugar supraceleste (*hyperouránon tópos*), em que se mira e se admira, com a conversão de toda a alma, a fulgurante idéia do bem, que reside para além das essências (*epékeina tes ousías*) e se concebe e se percebe como a causa universal, primeira e suprema, chamada de o divino (*tò théion*) por Platão e, em seguida, por Aristóteles. Pensar o supra-sensível com o olhar eidético centrado e concentrado no que antecede e excede o domínio de tudo que é ou existe significa propiciar o salto que conduz do aspirar ao saber acerca do ser (*philein to sophon*) para o saber o ser (*philosophia*). A investigação filosófica ou a ontologia que se inaugura platonicamente como a ciência da verdade relativa ao ser dos entes é metafísica, e a metafísica é teológica. A origem platônica da tradição onto-teológica da metafísica é, simultaneamente, o início do humanismo, concebido como o processo pelo qual o homem se coloca no centro da totalidade do real sem ser ainda o ente supremo (PLW, 236). Determinado como idéia que prefigura a verdadeira essência de tudo que existe, o ser se define como a propriedade paradigmática de todo e qualquer ente (*Seiendheit*), como o *próteron*, o *prius* ou o anterior, o antecedente ou antecessor de tudo que aparece e comparece no reino entitativo. Compreende-se, portanto, o motivo por que o conhecimento preconizado por Platão se define aprioristicamente. O próprio ser, platonicamente caracterizado como idéia, é a *priori* ⁽⁸⁾. Conhecimento dos entes ou dos *physei ónta* é a *episteme physiké*. O que se converte em tema de investigação desta ciência dos entes se denomina *tà physiká*. Mas o ser, em consonância com a sua prioridade, se estende para além (*metà*) dos entes. Como o ser é a *priori*, a ciência ontológica tem de ser necessariamente metafísica (*metà tà physiká*).

Apriorização do ser e matematização do saber constituem o anverso e o reverso da doutrina platônica sobre a verdade. Matemático (*tà mathémata*) significa precisamente o que é susceptível de doutrinação, de ensinamento e aprendizagem independentemente da experiência dos sensíveis, unicamente com a consciência dos inteligíveis. O mito da caverna evidência que a iniciação gnoseológica se viabiliza através da peregrinação (*poréia*) do prisioneiro que se encaminha e se libera da aporia das imagens reflexas para a euforia da contemplação das essências intemporais, imutáveis e eternas. Assim com os olhos procuram ir vendo paulatinamente as próprias coisas, sem as sombras a que estão habituados, também aquele que assume a verdadeira via do conhecimento se esforça por atingi-la pelo pensamento puro e não descansa até captar pela razão catarticamente abstraída da percepção sensível o próprio Bem em si. O saber ver o real pressupõe o ter visto o ideal. A descida do agatóide supraceleste ao habitáculo terrestre tem o objetivo único e exclusivo de ensinar ao antropóide subterrâneo o que as coisas efetivamente são. O saber *a priori* da idealidade implica o conhecer matemático da realidade. Somente conhece verdadeiramente quem adquire o conhecimento universal e normativo (*mathesis*), a que corresponde um objeto único em sua essência transcendente à diversidade sensível, em sua presença constante, exemplar e paradigmática. O reconhecimento da ciência matemática é uma decorrência da consciência metafísica⁽⁹⁾.

A mudança na determinação da essência da verdade, que a converte na *orthotes* correspondente à caracterização do ser como *idéa* constitui o princípio e o fundamento que preside à gênese, ao desenvolvimento e à consumação da filosofia, cuja história é, de Platão a Nietzsche, a vitória da metafísica. A partir da doutrina platônica sobre a verdade toda a filosofia é, no sentido próprio do termo, idealismo, porque investiga e busca o ser na idéia e no ideal. Metafísica, idealismo e platonismo significam essencialmente a mesma coisa (*Metaphysik, Idealismus, Platonismus bedeuten im Wesen dasselbe*) (DEN, 196). Na história do Ocidente, Platão se torna o protótipo do filósofo (*Platon wird in der Geschichte des Abendlandes zum Urbild des Philosophen*) (DEN, 196). A vigência histórica do platonismo se manifesta até mesmo nos movimentos filosóficos que se dizem anti-metafísicos. Nietzsche, por notável exemplo, concebe a sua filosofia como uma inversão do platonismo, e todo o pensamento nietzscheano é uma discussão passionalmente ambígua com o filósofo cuja doutrina das idéias prefigura a teoria dos valores. Com efeito, a própria determinação nietzscheana do ser como valor já se antecipa na determinação platônica do ser como idéia. *Ágathon*, que significa o que dá ao ente a capacidade e

a possibilidade de ser, é a denominação da idéia suprema ou do ideal superior da existência. Em conformidade com a metafísica platônica, o ser é a condição de possibilidade de tudo que é ou existe (DEN, 198). No tríptico da **República**, verifica-se que a relação do conhecer com o conhecido, a que corresponde a correlação do ver e do visto, é esclarecida por intermédio de um terceiro elemento, que é o Sol, no reino sensível, ou a idéia do Bem, no universo inteligível. Assim como o sol dispensa a luz que capacita a visão e torna possível a visibilidade das coisas, a idéia do Bem prodigaliza e possibilita o conhecer ao conhecente e a cognoscibilidade ao cognoscível e ao conhecido. *Ágathon* é o que condiciona e torna possível o ente enquanto ente. O ser supremo é *a priori* como a condição de possibilidade de todos os entes⁽¹⁰⁾. Na insuspeitada sintonia com a metafísica platônica, Nietzsche compreende os valores como condições de possibilidade da vontade de potência.

De acordo com a doutrina platônica sobre a verdade, o ser se determina como *idéa* e se caracteriza como *ágathon*, que é idéia suprema. Como idéia, o ser é a presença concebida como evidência (*die Anwesenheit als Aussehen*) ou a presencialidade percebida como o evidenciar-se do aspecto (*eidós*) que se ilumina e se revela à luz da intuição noética ou do olhar eidético. Como *ágathon*, o ser é o condicionante e o possibilitante de todos os entes. Uma ambigüidade *sui generis* (*eine eigentümliche Zweideutigkeit*)⁽¹¹⁾ se processualiza nesta interpretação metafísica do ser, que o apreende como a pura presença (*die reine Anwesenheit*) e, simultaneamente, o depende como a possibilização de todo e qualquer ente (*die Ermöglichung des Seienden*). O ente, particularmente o supremo, é que solicita e requer o comportamento adequado do homem filosoficamente educado, não restando ao ser senão o permanecer como antecessor, o possibilitante, o condicionante, *a priori*. O idealismo platônico somente pensa o ser dos entes, mas não o ser em sua própria essência. A experiência ontológica é suplantada pela consciência epistemológica. O ser que se oferece à visão ideal do conhecimento é presencialização, mas também é, sobretudo, a projeção da valência do sentido humanamente assimilado e interiorizado pela introjeção anímica da idéia do Bem.

Que acontece quando o homem se liberta de sua dependência em relação ao ser supremo e se propõe e se impõe como o ente que paradigmaticamente representa, perante o tribunal de sua consciência logicamente esclarecida, a essencialidade das coisas que são e a inessentialidade das que não são? Simplesmente a *idéa* se torna o *perceptum da perceptio*, e o homem se põe e se expõe como o modelo de representação da totalidade do real ou como condição de possibilidade de todos os entes. A essenciali-

dade da idéia como presencialidade e visibilidade se converte na representatividade projetiva do sujeito representante perante o objeto representado. O ser se transforma na mera condição da possibilidade de que dispõe o homem que se representa em tudo que se lhe apresenta. As condições com que conta o sujeito cartesiano para objetivar o real são chamadas de valores pela metafísica nietzscheana. Fica bem claro, portanto, que a origem da noção de valor remonta à interpretação platônica do ser como *idéa*, e da *idéa* como ágathon. Os valores são as condições necessárias à computação avaliadora das coisas e à objetivação dominadora dos objetos. A ontologia se consoma na axiologia.

A determinação do ser como condição de possibilidade dos entes, no idealismo platônico, ou dos objetos, no subjetivismo cartesiano, é retomada e reforçada pela proposição fundamental da *Crítica da Razão Pura*, em que se enuncia categoricamente que "As condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, as condições da possibilidade dos objetos da experiência" (*Die Bedingungen der "Möglichkeit der Erfahrung" überhaupt sind zugleich Bedingungen der "Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung"*). As condições de possibilidade são o que Aristóteles e Kant denominam categorias ou determinações da essência dos entes, que correspondem às idéias platônicas (DEN, 207). *Kategoría*, *Kategoriein* deriva de *Katá* e *agoreúein*. *Katá* significa movimento para baixo, como o baixar o olhar sobre alguma coisa. *Agoreúein* designa o falar em público, o trazer algo ao conhecimento geral, revelá-lo publicamente. *Kategoriein* é indicar e explicitar algo na evidência de seu ser. O uso filosófico de *Kategoría* assinala a interpelação de um ente em relação à sua verdadeira essência. Neste ato filosoficamente interpelativo, o próprio ente é, por assim dizer, incitado e concitado a enunciar o seu próprio ser. O aspecto sob o qual um ente se apresenta em sua essencialidade se diz *tò eidos* ou *idéa*. A categorização é a enunciação ou exibição de um ente em seu aspecto essencial. Como valor supremo do pensamento representativo, a categoria se diz o suporte subjacente e subagente da substancialidade em que se prediz a essencialidade de todos os entes. Como entidade ou propriedade ontológica (*Seiendheit*), o ser é kantianamente definido como representatividade (*Vorgestelltheit*) e objetividade (*Gegenstandlichkeit*, *Objektivität*). O enunciado nuclear da *Kritik* estabelece que as condições de possibilidade do ato de representar são, ao mesmo tempo, as condições do fato representado. Um mesmo projeto de representação preside à correlação do sujeito o do objeto. O ser é representatividade (*das Sein ist Vor-gestelltheit*) (DEN, 207). A interpretação do ser como condição de possibilidade ou pensamento metafísico dos valores se prepara e se desenvolve no percurso his-

tórico da filosofia. Inicia-se no mitologema platônico da idealidade (*ousía* = *idéa* = *ágathon*), explica-se no filosofema cartesiano da subjetividade (*idéa* = *perceptio*), clarifica-se no teorema kantiano da objetividade (o ser como representatividade ou condição de possibilidade da objetividade dos objetos) e se consuma no ideologema crítico da metafísica nietzscheana (a transmutação de todos os valores e a instituição de novos valores). O ser inicialmente proposto ao homem pela metafísica da idealidade é finalmente disposto pelo homem na metafísica da subjetividade.

O mitologema platônico do idealismo plasticamente figurado e dramaticamente configurado no tríptico da *República* institui e constitui cripticamente o filosofema canônico do niilismo. O denominador comum às imargens do sol, da linha segmentada e da caverna é a separação do sensível e do inteligível (*Khorismós*). No Sol, separa-se (*Khorizetai*) a multiplicidade ôntica, onde reina o astro diurno, da unicidade ontológica, em que impera a idéia do Bem; na Linha, o multiverso das coisas, do universo das idéias; na caverna, o que ocorre no interior ensombrado, do que transcorre no exterior iluminado. Na decisão histórica desta cisão metafísica, o ente sensível e o ser inteligível são diferenciados e sitiados em dois lugares extremos e contrapolares: o real subterrâneo da aparência e o ideal supraceleste da essência. *Khóra* significa precisamente o lugar da diferenciação de dois mundos abstratos: o primeiro compreende o que é, porém nunca devém, e o segundo abrange o que devém, mas não é. O ingente esforço do esquema conceptual do platonismo para estabelecer a relação entre a idealidade superior e a realidade inferior, estendendo uma ponte entre os dois mundos separados, não consegue senão reforçar o problema do pressuposto aporético de dois reinos dilematicamente abstraídos e cindidos: um, o das coisas que não são, e outro, o das coisas que são. O **Totum** sensível do mundo concreto da vida se converte, portanto, na clausura de uma caverna cujos prisioneiros fantasmagoricamente se agitam na gestação insana das sombras. Mais do que modelo (*parádeigma*) de tudo que existe no habitáculo terrestre, as idéias platônicas constituem as matrizes arquetípicas de uma doutrina escatológica, que nulifica e nãdifica o ambiente cosmobiológico da experiência propriamente antropológica. A platônização eidético-noética implica a dualização psicofísica e, sobretudo, a niilificação enfático-categórica da legenda sangüínea dos corpos que aparecem e desaparecem na seiva viva do horizonte móvel do tempo. As coisas moventes e devenientes são niilisticamente conduzidas e reduzidas ao nível infra-ôntico do que verdadeiramente não é (*mè ón*). Verdadeiro somente o é o ente situado no páramo empíreo da estranha paragem do além estelar (*óntos ón*). O que fisicamente aparece ou existe,

metafisicamente não subsiste, senão como sendo apenas o que parece. Compaginado e compendiado como mero parecer, o apararecer equivale a não ser mais do que o grão nulo do nada. O mitologema do platonismo é o criptograma do niilismo.

Platonicamente concebida e aristotelicamente definida como a ciência teórica dos primeiros princípios e causas (*episteme tôn próton arkhôn kai aition theoretiké*) (Met., A, 2, 982b9ss.), a filosofia é a especialíssima competência (*episteme tis*) ou a sutilíssima eficiência do homem capacitado e habilitado (*epistámenos*) a considerar e a fixar com o olhar eidético (*theorein*) o envolvente e fulgurante arquétipo de todos os entes moventes e devenientes. A interpretação da *ousia* como *idéa* supõe a significação atemporal implicitamente sublinhada e delineada na equação que indentifica o *óntos ón* ao ente que insiste e persiste sempre idêntico a si mesmo (*aei ón*), eternamente vigente e presente no ilúminio permanente da sua presença constante (*parousía*). Não se sujeitando ao nascer (*ageneton*) nem ao perecer (*anólethron*) (Timeu, 502a2-4), a *ousía* é o ente essencial ou a substância ideal, o fundamento subjacente e subagente a tudo (*tò hypokhēmenon, subiectum*), o princípio originário e originante (*arkhé, principium*), a causa primordialmente adutora e originalmente produtora (*próte arkhé, causa prima*) de todos os entes existente e subsistentes. Filosofar é fundamental, remontar ao essente incondicionado de todos os existentes condicionado. A metafísica é lógica, porque não visa senão à razão que fundamenta a essência da existência. A fundamentação culmina ontoteologicamente na caracterização de deus como *causa sui* ou o fundamento e condicionante por excelência⁽¹²⁾. A este deus não pode o homem rezar nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor nem pode, diante deste deus, tocar música e dançar (*Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kan er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen*) (ID,64). O pensamneto crucial do ateísmo radical não consiste na enunciação banal de que deus não existe, mas na concepção essencial de que deus é o fundamento ideal e transcendente de todo e qualquer ente. A hipótese teísta de uma divindade domiciliada no páramo empíreo da idealidade abstraída e separada da realidade circunstante ou imanente à corporalidade presente da vida equivale à tese ateísta da dessacralização da existencialidade em geral. Ao deus sem mundo do teísmo corresponde o mundo sem deus do ateísmo. A consagração da espiritualidade celeste implica a nadificação da vitalidade terrestre. Não surpreende, portanto, que o ensinamento espiritualmente compendiado no platonismo e religiosamente vulgarizado no cristianismo

tenha sido nietzscheaneamente caracterizado como conhecimento mortal por excelência. A formulação nietzscheana de que deus está morto não significa, afinal, senão o reconhecimento tardio de que ele foi assassinado e sepultado ao ser onto-teologicamente sublimado e canonizado⁽¹³⁾. Na tradição onto-teológica da metafísica, deus já nasce morto. Ele não é, senão a resposta lógica de uma especulação arqueológica. Metafísicamente, a verdade do ser é substantivada e entificada, e a divindade de deus é intelectualizada e deificada. Ser e deus são transcendentalizados, abstraídos e separados da rubra legenda do corpo movente da vida. Neste sentido, o pensamento ateu, que se sente concitado e compelido a abandonar o deus da filosofia, o deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do deus divino (*Demgemäss ist das gottlose Denkem, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui préisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher*) (ID, 65).

A militância niilista de Nietzsche constitui a antífona da consciência teísta. O renome do deus divulgado pelo platónismo e recitado pelo cristianismo se lhe afigura o mero pronome do universo inteligível hierarquicamente anteposto e contraposto ao reino sensível. Platão se lhe apresenta como o insidioso e pernicioso hierofante das formas imutáveis e das formas inaceitáveis, que deve ser julgado e condenado como o arquetípico detrator da hierofania do êxtase sensorial e, sobretudo, como sonegador prototípico do corpejante gesto de baile da vida perpetuamente ritmada no jogo dionísíaco do mundo deveniente. A singularização teoplástica da idealidade hegemônica do bem representa paradigmaticamente a absurda dessacralização iconoclastica da realidade ctônica. A valorização eidético-noética do além estelar suscita e provoca a desvalorização estético-somática do aquém sublunar, e a fulguração da espiritualidade celeste supõe e propõe dogmaticamente a ofuscação da corporalidade terrestre. A platonização equivale à degradação da temporalidade e à desvitalização da humanidade. A insurreição contra a mistagogia platônica se concebe e se percebe, portanto, como a única possibilidade da salvação humana e redenção mundana. O niilismo europeu, por notável exemplo, refuta e confuta o corifeu do idealismo onto-teológico, mostrando e demonstrando que os valores supremos se desvalorizam (*Dass die obersten Werte sich entwerten*) (*Der Wille zur Macht, aphorismus' 2*). A nadificação sistemática da legitimidade dogmática da religião teísta e a niilificação enfática da validade paradigmática da razão idealista são aclamadas e proclamadas pelo pensador do eterno retorno do mesmo como enunciações programáticas que induzem e conduzem à transmutação da servilidade urânico-teomórfica na liberdade telúrico-antropomórfica. A confirmação e a consolidação

do niilismo possibilitam e condicionam a infirmação e revogação do sortilégio desvitalizante e espiritualizante do platonismo e do cristianismo. A *paidéia* lúdica de Zaratustra assinala e assegura que a supressão do primado teórico da idealidade é a *conditio sine que non* da recuperação do ditame poético da vitalidade. Conhecer não é saber ver a manifestação refulgente do ser transcendente, mas fazer valer e querer fortalecer o poder e o prazer de viver na incesante auto-afirmação da existência imanente ao concrecente ritmo de transe da corporação presente.

Professando e confessando a sua missão emancipadora e liberadora da humanidade subjugada pela idealidade, a pregação niilista da filosofia nietzscheana não se satisfaz com a verificação de que os valores supremos se desvalorizam nem se compraz na observação do crepúsculo dos ídolos onto-teologicamente apreciados e cultuados. O niilismo criticamente definido e passionalmente assumido por Nietzsche se autentifica como o niilismo clássico-extático (*der klassischestatische Nihilismus*) e se justifica como uma maneira divina de pensar (*ein göttliche Denkweise*) (*Der Wille zur Macht*, Aph. 1029). Clássico significa que o niilismo é o modelo dinâmico da transmutação de todos os valores tributários da vigência histórica da valorização ou consagração ideoplástica (*Umwertung aller bisherigen Werte*). A mutação radical do antigo sistema axiológico implica a instituição fundamental dos novos valores solicitados e requeridos pela vontade de potência entusiasticamente mobilizada e sintonizada com o trânsito floral do movimento existencial. Extaticamente, o niilismo ensina o homem a se libertar da heteronomia do dever e a dançar na celebração festiva da autonomia do bem querer a hierofonia do êxtase do viver. Filosofar não é platonizar nem valorizar os ideais precursores da doutrina medieval dos transcendentais (*ens, unum, verum, convertuntur; omne ens est bonum*)⁽¹⁴⁾, mas, sim, hierofanizar a seiva viva da vida. A conversão ao vitalismo se viabiliza na inversão do platonismo. O ponto de vista norteador da nova teoria do conhecimento não é perspectivado pelo ilumínio da *idéa*, mas pontualizado pelo domínio da *enérgia* da vontade que se quer atualizar como a potência incondicional de si mesma. O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e expansão concernentes às configurações complexas da relativa duração da vida dentro do devir (*Der Gesichtspunkt' des Werts ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens*) (*Der Wille zur Macht*, 715).

A instituição do ponto de vista do valor processaliza a transformação do mitologema platônico da idealidade no axioma nietzscheano da vitalidade. Na inspeção retrospectiva e prospectiva da metafísica da

vontade de potência, a elucidação metacrítica da odisséia da humanidade na demanda da verdade se torna pendente e dependente da interpretação axiológica da investigação ontológica. A cifra do drama do ser e do não-ser decifra-se no problema do valer e do não-valer. O valor nunca é, mas vale ou prevalece apenas enquanto fortalece a operação metamórfica do viver. A certeza do acerto existencial do sujeito se patentiza no sentimento estuante do acréscimo do seu poder de viver no concerto vital do prazer consonante com o ser devinente. O signo ou parâmetro da verdade é consignado pelo dinamômetro da subjetividade. Somente a ingenuidade hiperbólica (*die hyperbolische Naivität*) (*Der Wille zur Macht*, 12) da criatura humana ainda não ciente nem consciente da potencialidade auto-criadora da vontade soberanamente pletórica é que explica a pretensa validade universal e normativa do ideal sempre postulado na abstração do porvir, mas nunca realizado na concreção do devir. Numa espécie de ilusão ótica, o homem demasiadamente humano e ingênuo projeta além de si (*hyperballein*) as condições de possibilidade de sua auto-determinação, acreditando, conseqüentemente, que a verdade lhe advém do páramo empíreo. Iludida e ludibriada pela fulguração ofuscante da idéia suprema e suprdivina, a potência da vontade se perverte na impotência da servilidade. A sujeição da humanidade ao ordenamento do ser (*ón*) platonicamente caracterizado como a onticidade (*ousía*) autenticada pelo Bem (*ágathon*) resulta tão-somente da subjetividade alienada e criticamente deseducada. Suscitando e promovendo o reconhecimento de que o ponto de vista é modulado pela pontuação ponderativa e veritativa da visão do homem liberado e emancipado dos ditames transcendentais e dos liames eternos, o conhecimento compaginado e compendiado na proposição do ponto de vista do valor se legitima e se credencia com a via real do verdadeiro itinerário hominal. O que é válido não vale porque é um valor. Pelo contrário, o valor equivale a um valor somente porque vale, porque é fixado ou instituído como válido. A verdade do platonismo se transmuta no perspectivismo da subjetividade categórica e terminantemente redimida e absorvida da ingenuidade hiperbólica.

As condições da vitalidade do corpo movente e deveniente na proliferação indefinida das imagens da vida são as perspectivas da possibilidade de enformação concrescente e da transformação coalescente da matéria vertente do puro *in fieri* do ser que não é verdadeiramente, senão enquanto devém e revém no incessante revolver do poder que bem quer transcender-se. A conformação ou configuração da deveniência vital é uma concreção complexa, porque solicita e requer a interação dialética do ato racional e do conato pulsional ou a interpenetração poético-patética

do nexa da razão estruturante e do plexo da paixão desestruturante. A formação apolínea da vontade de potência e a deformação dionisíaca do eterno retorno do mesmo são o anverso e o reverso da mesma versão nietzscheana da vida⁽¹⁵⁾. Formação, transformação, mediação eterna do devir eterno, vitalizar equivale a esquematizar a excessividade caótica do divino zoogônico. Existir é produzir-se, adiantar-se para se patentear no ritmo de transe do trânsito floral. A gaia ciência do viver se explica na experiência trágica de que o ser existe, porque coexiste com o não-ser. Tudo se oculta e se desoculta, se interioriza e se exterioriza, numa ronda, num circuito em que nascer e perecer se circunferem. Em conúbio com o nada, o ser liga e desliga os fios que compõem a tessitura da totalidade do real. *Circulus vitiosus deus?* O círculo dionisíaco do duplo domínio da vida e da morte traz necessariamente o viço vitalizante e o vício mortalizante o *vitium*, o anel das vicissitudes do destino. Deus não aparece divinamente, senão ocultando-se? Se o viver do mundo é o morrer do deus, o repto vital, já de si, é o rapto mortal. Em torno do héroi, tudo se torna tragédia; em torno do semi-deus, tudo se torna drama satírico; e em torno de deus, tudo se torna — como? "mundo" talvez? (*Um den helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles — wie? vielleicht zur 'Welt'?*) (*Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 150).

Rejeitando e recusando a interpretação platônica do ser como *idéa*, Nietzsche argumenta e sustenta que as intuições originais dos filósofos anteriores à tradição onto-teológica da metafísica são as mais elevadas e mais puras já alcançadas e experimentadas pelo pensamento ocidental-europeu (*Die Originalanschauungen dieser Philosophen sind die höchsten und reinsten, die je erreicht wurden*)⁽¹⁶⁾, sobretudo porque partilham e compartilham a visão trágico-dionisíaca do mundo. No parágrafo quarto de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, o pensador do eterno retorno do mesmo cita e traduz a sentença de Anaximandro acerca do *Ápeiron*: *ex hon dè he génesis esti tois ousi kai tèn phthoràn eis tauta gínesthai katà tò khreón; didónai gàr autà díken kai tisin alléllois tes adikías katà tèn tou khronou táxin* (*Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Besse zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäss der Ordnung der Zeit*), quer dizer: De onde as coisas provêm no nascer é também aonde elas revêm e têm que morrer, de acordo com a necessidade; pois elas devem ser julgadas e sofrer expiação pela sua injustiça, conforme a ordem do tempo. Esta tradução nietzscheana sublinha e enfatiza a coincidência e a convergência da origem primeira e do fim último de todas as coisas. No fluxo ininter-

rupto do devir, a eternidade não é a duração absoluta ou infinita, mas a periodicidade relativa ou finita da eterna revolução do existir entre o evoluir do nascimento e o involuir do perecimento. A gênese e a epigênese são uma e a mesma potência arqueológico-escatológica. Suspensa entre os dois nadas do *Kháos* primordia e final, o transe do advento existencial se processa no trânsito do evento mortal. A necessidade liga, ata, constrange o curso do movimento incessante da vida que não cessa de morrer e da morte que não cessa de nascer. O acesso à existência equivale ao processo da devenida. Existir não significa a maior eficiência em persistir no ser, mas a menor resistência ao poder do devir. Se não se forma e se deforma em conformidade com a norma dinâmica da metamorfose sentenciada e estipulada pela vigência da temporalidade, o ente se torna reincidente no rescendente horizonte do presente, e a sua persistência se transforma na heteromorfose da injusta subsistência paralisada e petrificada como o magma depois da erupção formadora, exigindo e necessitando, portanto, a justa interveniência reparadora e redentora do tempo. A verdade trágica se persegue e se consegue através da mutação da consistência ideal do essente na coalescência diluvial do deveniente. No duplo domínio do eterno retorno da vida e da morte, o eternizar equivale ao processualizar. Imprimir ao devir o caráter do ser, eis a suprema vontade de potência (*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht*) (*Der Wille zur Macht*, 617). Inverter o platonismo significa, portanto, reverter o princípio eidético-noético da idealidade no princípio trágico-dionísíaco da vitalidade.

Refutando e confutando o ordenamento normativo do conhecimento religiosamente compendiado no legalismo délfico e moralmente divulgado no antagonismo ético da razão apolínea e da paixão dionísíaca, Nietzsche problematiza e dialetiza o entendimento iluminista da civilização helênica, alegando e sustentado que a filosofia e a arte, na época trágica dos gregos, são testemunhas eloqüentes de um universo mais sutilmente estruturado do que o mundo proposto e composto pelo duelismo antagonístico⁽¹⁷⁾. Os filósofos trágicos (*die tragischen Philosophen*) são os pensadores pré-socráticos, que compreendem a natureza (*physis*) como o princípio dionísíaco donde emergem todos os entes que nascem e morrem ou donde vêm e para onde vão as coisas que se constroem e se destroem, bastando conferir, por notável exemplo, o *Ápeiron* de Anaximandro (PTG, 312). Exaltando e glorificando a tensão heraclítica dos contrários, a exegese nietzscheana da *phylosophia* enquanto *physiologia* culmina na assertiva de que o mundo é o jogo de Zeus, ou fisiologicamente expresso, o jogo do fogo consigo mesmo; somente neste sentido o uno é, ao mesmo

tempo, o múltiplo (*Die Welt ist das Spiel des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, des feurs mit sich selbst, das eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele*) (PTG, 322). De acordo com esta ordem de raciocínio, o aclínio e o declínio do pensamento são atribuídos, respectivamente, a duas mundividades, uma trágica, de Anaximandro e demais fisiólogos, e outra teórica, de Platão e todos os filósofos posteriores. Com efeito, num dos fragmentos do espólio nietzscheano, lê-se: *Anaximandro. Visão trágica do mundo. Tragédia (Anaximander. Tragische Weltbetrachtung. Tragödie)*⁽¹⁸⁾. O fim da época trágica do pensamento inaugurado por Anaximandro coincide com a separação do ser e do não-ser, efetivada por Parmênides (PTG, 241), e radicalizada pela cisão platônica do inteligível e do sensível. Com Platão, começa a depreciação da vida através da valorização da idéia do Bem, e o homem trágico é substituído pelo homem teórico. O antigo mundo sucumbe com o advento do homem teórico. O elemento apolíneo de novo se separa do dionísíaco e, a partir do então, ambos degeneram. Doravante, a consciência e o apetite cego se contrapõem como poderes antagônicos, que se confrontam enraivecidos ou exasperados no mesmo organismo (*An dem Anthropos theoretikós geht die Antike Welt zu Grunde. Das apollnische Element scheidet sich wieder von dem dionysischen und jetzt entarten beide. Das Bewusstsein und die dumpfe Begierde stehen jetzt als feindlich, im selben Organismus wütende Mächte sich gegenüber*)⁽¹⁹⁾. Não admira, pois, que a inversão do platonismo tenha sido filosoficamente programada e executada por Nietzsche como a condição de possibilidade da recuperação da vitalidade. Ao filósofo do eterno retorno do mesmo, a essência do platonismo se lhe afigura como a ciência do niilismo, simplesmente porque a imagem material e dinâmica do mundo concretizado no duplo domínio da vida e da morte é reduzido a um puro nada e a paisagem luxuriante da terra se desvanece e se obscurece na travisagem do grão nulo de um antro ensombrado. Inverter o platinismo significa reaver o dionisismo a fim de vencer o niilismo. Dionsio é a legenda trágica da seiva da vida que não cessa de nascer, exatamente porque não cessa de morrer.

A diligência desconstrutiva da filosofia nietzscheana abala o alicerce da estrutura arquetônica do platonismo, cuja hierarquia contrapolar pode ser figurada no teorograma subsequente:

(O essente)

○ Supremo inteligível = O Mundo Verdadeiro

○ Inferno Sensível = O Mundo Aparente

(O Deveniente)

Importa observar e assinalar que a inversão dos extremos contrapolares não atinge o esquema conceptual do *Khorismós* platônico, mas

apenas transmuta o platonismo no positivismo. O *subiectum qua positum* tão-somente se desloca de um lugar superior para outro inferior. Inverter, pura e simplesmente, o platonismo implica o cultuá-lo às avessas. A façanha inaudita da inversão nietzscheana da metafísica platônica consiste em provar e comprovar que a refutação do mundo verdadeiro implicará a confutação do mundo aparente⁽²⁰⁾. A essência inteligível e a existência sensível não têm valor próprio e absoluto. Se o supremo essente não persiste, o inferno deviniente não subsiste. *Incipit Zarathoustra*. Momentaneamente detida no impulso de se ultrapassar, a vida só se efetiva em ritmo de transe, e o pensamento só se consoma na ciência e na consciências de que o ser somente é enquanto devém. Antes de se haver com objetos e de perseguir objetivos, a existência humana experimenta diretamente a si mesma como atividade essencialmente poética de gestação e auto-plasmação. Em sua evolução e revolução permanente, neutraliza e dissolve a pretensa imutabilidade dos princípios *a priori*, reinterpretando continuamente a si mesma na conjunção disjuntiva ou na disjunção conjuntiva da mobilidade eternamente agenciada e assegurada pela interação dialética do ser e do devir. Criando e recriando as categorias com que se interpreta, a vida é a poematização do seu próprio sentido. O mundo se torna infinitamente interpretável, e o pensador não se legitima, snão quando se converte no artista da vida que dança além de si mesma, transfigurado e recapitulado no júbilo extático com que se interpreta ou na celebração festiva da ronda perpétua do movimento vital. O pensamento propugnado pela vontade de potência se perfaz num infinito poder de encantamento, e a metafísica platônica dos valores eidéticos-noéticos se inverte e se transverte na metafísica nietzscheana dos valores poético-patéticos. Concedendo a força morfogénetica da poesia trágica como projeto instituidor dos novos paradigmas, medidas e valores do mundo compaginado no eterno retorno do mesmo, Nietzsche caracteriza a visão poética como a forma privilegiada do conhecimento compatível com a essência radicalmente dinâmica da experiência existencial. Contrariamente ao filósofo ou ao teórico que reflete sobre a existência humana, o poeta tragicamente educado assume a tarefa órfica de suscitação, e não de reprodução do real, poetizando o drama da vida que se apresenta como o trama da morte que se representa⁽²¹⁾.

Amor fati é o ditame nietzscheano da celebração dionísíaca de uma vida que não subsiste, senão porque a morte existe. A experiência patética do amor ao ritmo de transe do anverso vital e do reverso mortal do destino continuamente comovido e removido no trânsito floral da existência que se apresenta e se ausenta na fuga perpétua do tempo é a ciência poé-

tica do louvor do homem que se transumaniza (*Urbemensch*) ao suplantar a inflexão inercial do espírito do ressentimento, do clamor e da vingança contra o declínio ofuscante da mortalidade, que fatalmente sucede ao aclínio da vitalidade⁽²²⁾. A instância temporal só se explica na constância do incessante trânsito da hora atual. Ser significa não cessar de aparecer e desaparecer na essência e na evanescência dos momentos devenientes. De acordo com a doutrina do eterno retorno do mesmo, somente está literalmente morto aquele que, ao passar, petrifica-se no passado, enclausurando-se no cárcere do que foi (*defunctus*). A redenção ou recapitulação do destino implica a superação do espírito de vingança (*der Geist der Rache*) que se apossa do homem alienado e degradado na impotência de uma alma cativa que inutilmente se agita e se exaspera contra o passar do tempo finalmente coagulado no passado ou cristalizado como o magma depois da erupção. Sim, somente esta é, já de si, a vingança: a aversão da vontade contra o tempo e o seu ter sido vivido e perdido no grão nulo do que foi (*Dies, ja dies allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr "Es war"*) (*Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, "Von der Erlösung"*). Desta rebelião do espírito contra a mortalidade terrestre decorre a ficção da imortalidade celeste, e o mundo sublunar se transforma no escampo inóspito da expiação das almas que dormem expatriadas de si mesmas e do próprio ser que reside para além de tudo que é ou existe.

Rejeitando e recusando o ditame clássico do conhecimento compaginado no dualismo que se estabelece entre a sabedoria do comedimento (*sophrosyne*) e a euforia da desmesura (*hybris*), o mandamento arcaico do eterno retorno do mesmo se perfaz na gaia ciência de uma paideia lúdica, em que o nada excessivo (*medén ágan*) da ordem apolínea é neutralizado e suplantado pela desordem dionisíaca da transcensão de todo e qualquer limite proposto e imposto à experiência humana (*katabasis*). O prólogo de Zarathustra sentencia que o homem é algo que deve ser superado (*Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll*) (*Zarathustra Vorrede*). Que o homem seja redimido da vingança (*dasz der Mensch erlöst werde von der Rache*) (*Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, "Von der Taranteln"*) constitui o ditame órfico do poeta que se converte no artista de sua própria vida, ao combater e vencer as potências imanentizadoras da sua propulsão transcendente. Proclamando-se o hierofante de uma mistagogia lúdico-poética, o cantor do destino tragicamente assumido se define na confissão de que somente acreditaria num deus que soubesse dançar (*Ichwürde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde*) e na profissão de fé do escritor radicalmente comprometido com a rubra legenda do corpo sanguíneo da vida e que, por isso mesmo, de tudo que se lê não aprecia senão o

que se escreve com o êxtase diluvial da paixão vital: Escreve com o sangue, e aprenderás que o sangue é espírito (*Schreibe mit Blut. und du wirst erfahren, dasz Blut Geist ist*) (*Also sprach Zarathustra, Erster Teil, "Vom Lesen und Schreiben"*). Escritor somente o é quem se torna o leitor de uma verdade que justifica e plenifica a vida que se forma na vontade de potência e se transforma no eterno retorno do mesmo, continuamente criando e recriando a si mesma. A verdade é correção e adequação, não como visão noética da idealidade inteligível do espírito, mas enquanto suscitação poética e justificação patética da vitalidade do corpejante gesto de baile da excessividade dionisíaca da vida. Neste sentido é que a verdade nietzscheana se caracteriza como justiça (*die Gerechtigkeit*).

No magistério da vontade de potência, a infinitude da eternidade e a finitude de temporalidade se dialetizam e se recapitulam na transfinitude do eterno retorno do mesmo. A concepção nietzscheana do tempo lhe advém da visão e do enigma do portal da eternidade como umbral da temporalidade (*Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, "Vom Gesicht und Rätsel"*) Ao espírito da gravidade, cujo argumento ironicamente contrário e refratário à possibilidade da gradação ascendente ou da propulsão transcendente da existência humana se aduz e se traduz na assertiva pretensamente peremptória de que tudo que sobe tem de cair, Zarathustra categoricamente retruca: tu não conheces o meu pensamento abissal (*du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht!*). Exortando o seu antagonista a contemplar um portal, o mestre do eterno retorno do mesmo lhe explica que ele tem duas faces e que dois caminhos, ainda não totalmente percorridos por ninguém, nele se reúnem. Símbolo da liminaridade ritual ou iniciática, uma face do portal se volta retrospectivamente para a rota que conduz ao passado, e a outra se devota prospectivamente para a senda que induz ao futuro. As duas vias que se encontram e se desencontram no momento (*Augenblick*) simbolizado no pórtico são igualmente infinitas, porque a primeira não tem início e a segunda não tem fim. Ambas são eternidades, pois contém possibilidades ilimitadas. Se alguém seguisse adiante, as duas veredas do destino iriam contradizer-se eternamente? A esta pergunta provocativa, o entendimento demasiadamente humano do espírito da gravidade replica que tudo que é reto mente (*Alles Gerade lügt*), porque toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo (*Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis*). Profundamente agastado com a imaginação meramente formal desta pretenciosa decifração do enigma do tempo, que se limita simplesmente a uma figuração geométrica, Zarathustra reclama uma meditação que não se resolva na substituição simplória de uma representação linear por outra circular. O conhecimento es-

sencial consiste na visão do pensamento abissal: o ver abismos não é o próprio ver? (*Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen!*) A percepção de duas direções simétricas e opostas, que só podem coincidir na circularidade da circunferência, é tão-somente a conseqüência da inflexão inercial do espírito da gravidade. O tempo não é o círculo em que tudo gira e regira na tediosa monotonia da incessante repetição de uma substância ocorrente ou transcorrente. O pensamento abissal implica o reconhecimento real de que a matéria vertente da temporalidade é sem fundamento (*Abgrund*). Não há causa primeira nem fim último. Destituída de uma causalidade primordial e de uma finalidade terminal, a idéia de um original que se repete se torna paradoxal ou irreal. O pórtico do momento, portanto, simboliza a essência do tempo que se verticaliza no ritmo de transe ascensional e descensional do aclínio vital e do declínio mortal. Separar (*se parere*) significa engendrar-se. O moto perpétuo da temporalidade é o anel da eternidade do devir da vida que se consagra na celebração de sua própria excessividade (*Annulus aeternitatis*).

O enigma do tempo culmina na visão do pastor que se salva e se transumaniza, mordendo a cabeça de uma cobra que lhe penetra a garganta. Liberto do remorso da vida estrangulada pelo sentimento da irreversibilidade do passado, o homem adquire o dom de dançar para além da cinza das horas. Este pastor não é senão o autor do eterno retorno de si para si mesmo, o *boukólos* ou *bubulcus*, o sacerdote órfico-dionisíaco, que se encaminha para o encontro orquestral com o coração selvagem da vida, devolvendo-se à verdadeira morada da sua alma. Por isso mesmo ele reaparece convalescente e rodeado de seus animais queridos, uma águia e uma serpente, que simbolizam, respectivamente, o *coelum-pater* e a *tellus-mater*, compreendidos como a transcendência urânica e a transdescendência ctônica (*Also sprach Zarathustra*, Dritter Teil, "Der Genesende"). Estes são os companheiros que o reconhecem como o mestre do eterno retorno (*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*), o primeiro a ensinar esta doutrina (*der erste diese Lehre lehren*) de que há um grande ano do devir (*ein groszes Jahr des Werdens*) que deve verter e reverter sempre de novo (*immer wieder*), porque o próprio tempo, como jogo dionisíaco do mundo, é que torna e retorna, e não simplesmente uma substância *no tempo*. Essencialização do tempo e temporalização do ser são o anverso e o reverso do momento em que a vida se eleva, aprofundando-se, e se aprofunda, elevando-se. Eternamente gira a roda do ser (*ewig rollt das Rad des Seins*). Compaginado no ensinamento de Zarathustra, o ser eterno se transforma no eterno ser.

NOTAS:

- (1) JAEGER, Werner. *Paideia* (trad. de A. M. Parreira). São Paulo, Herder, s.d, 808-826.
- (2) SOUZA, Eudoro. *Horizonte e Complementariedade*. Brasília, São Paulo, 1975, 100-112.
- (3) _____. Mito e Dialética em Platão (ou da Transposição Intelectual do Mistério). In: *Dionísio em Creta e outros ensaios*. São Paulo, 1973, 245-246.
- (4) JAEGER, Werner. *Vide nota 1, p. 831-839*.
- (5) JAEGER, Werner. *Humanism and theology*. Wisconsin, 1943.
- (6) JAEGER, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Harvard, 1961 e GIGON, Olof. *Die antike Kultur und das Christentum*. Gutersloh, 1966.
- (7) HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd.9), 203-238. Doravante, PLW.
- (8) _____. Das sein als Apriori. In: *Der Europäische Nihilismus*. Pfullingén, 1967, 289-199. Doravante, DEN.
- (9) _____. *Die Frage nach dem Ding*. Tubingen, 1975, 53-59.
- (10) _____. Das Sein als *idéa*, als *ágathon*, als Bedingung. In: *DEN*, 199-204.
- (11) _____. Die Auslegung des Seins als *idéa* und der Wertgedanke. In: *DEN*, 205-211.
- (12) _____. Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik. In: *Identität und Differenz*. Pfulling, 6. Aufl., 1978, 31-67. Doravante, *ID*.
- (13) _____. Nietzsches Wort "Gott ist tot". In: *Holzwege*. Frankfurt a. M., 2. Aufl., 1952, 193-247.
- (14) BÄRTHLEIN, Karl. *Die Transzendentalienlehre in der alten Ontologie*. Berlin, 1972, 80-102.
- (15) HEIDEGGER, Martin. "Der Wille zur Macht als Erkenntnis". In: *Nietzsche*, Bd. I. Pfullingen, 1961.
- (16) NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1869 - 1872. In: *Nietzsche Werke* (Walter de Gruyter, 1978), Bd III, 3, 409.
- (17) _____. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: *Nietzsche Werke* (Walter de Gruyter, 1972), Bd III-2. Doravante, *PTG*.
- (18) _____. *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872 - Ende 1874. In: *Nietzsche Werke* (Walter de Gruyter, 1978), Bd. III, 4, 37.
- (19) _____. *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1869 - Herbst 1872. In: *Nietzsche Werke* (W. de Gruyter, 1978), III, 3, 146.
- (20) HEIDEGGER, Martin. Der Wille zur Macht als Kunst. In: *Nietzsche*, Bd. I. Pfullingen, 1961.
- (21) NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*. Hg. Colli-Montinari. In: *Nietzsche Werke* (Walter de Gruyter, 1972), Bd. III-1.

- (22) HEIDEGGER, Martin. Die ewige Wiederkehr des Gleichen. In: *Nietzsche*, Bd. 1. Pfullingen, 1961.

RONALDES DE MELO E SOUZA é professor de Teoria da Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da UnB. Doutor em Teoria da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.