

NIETZSCHE X HEIDEGGER: SIF, 2013¹Flávio R. Kothe²**RESUMO**

Heidegger dedicou decênios ao estudo de Nietzsche, filósofo ao qual dedicou mais páginas do que a qualquer outro. Parece assim ser seu herdeiro natural, como se tivesse feito o acabamento acadêmico de suas intuições e aforismos. Pretende fazer seu resgate como metafísico. O tom é de respeito e continuidade.

Ao analisar a obra de Heidegger, afloram, especialmente em *Ser e Tempo* e nas reflexões sobre lógica e linguagem, insuficiências marcadas pela teologia católica. Por mais que ele mesmo quisesse a superação radical do neoplatonismo, a pergunta que não se quer calar é até que ponto conceitos básicos como *Sorge* e *Sein-zum-Tode* são ainda católicos. No Nietzsche tardio afloram diversos pontos de radical divergência entre os dois pensadores.

Heidegger não discute tais pontos. Mesmo que ele não tivesse à mão a obra tardia que só com a edição de Colli e Montinari apareceu para o mundo acadêmico, o problema não reside apenas em ter ou não acesso aos textos, mas em divergências no modo de pensar. É possível ir além de Heidegger, vendo o perfil do seu modo de pensar, com a ajuda de fragmentos do espólio de Nietzsche, que não foram utilizados por ele em seus comentários. Como traduzi metade do espólio, fica mais fácil detectar esses pontos.

Problema central aí está em reduzir o homem ao conceito de *Sorge* (que é antes uma preocupação, da qual a ocupação do cuidado deriva), que em Heidegger ocupa a posição da alma insuflada pela divindade, ainda que, na fábula que ele evoca em *Ser e tempo*, Jeová apareça transfigurado em Júpiter. A estrutura central é a mesma, o que faz dessa obra uma teologia católica. Ao evitar o termo homem para usar *Dasein* faz um deslocamento: em alemão, o que está aí (da *ist*) pode ser qualquer coisa, mas, quando se faz do homem o *Dasein*, ele acaba sendo o único que realmente importa. Ele é o “rei da criação”. Isso leva a não perceber, por exemplo, as linguagens dos animais e supor que tudo está à mão como um estar à disposição, o que é novamente bíblico.

Nietzsche chegou a propor que um protozoário, sendo capaz de perceber o que lhe seria benéfico ou pernicioso e tratando de reagir de acordo com isso ao exercer sua

¹ Texto apresentado no Congresso Internacional de Filosofia, da SIF, realizado em Salvador, Bahia, de 5 a 12 de outubro de 2013, com o apoio da FINATEC.

² Professor titular de estética da Universidade de Brasília.

vontade, teria, portanto, os três vetores da alma: inteligência, afeto e vontade. Ele foi mais longe: dizia que uma lua pode perceber a aproximação de um asteroide, tratar de fazer com que ele se aproxime, para acabar por incorporá-lo à sua massa. Ou seja, ela teria também as marcas da inteligência, do afeto e da vontade atribuídas à alma (e à Santíssima Trindade). Ele reconhece que a filosofia de sua época não estava aberta ainda a essas possibilidades do pensar. Deixava, no entanto, sugerido que se deveria caminhar nessa direção, tirando o homem do trono em que ele havia se colocado. Se Heidegger representa, em alguns sentidos, uma regressão diante de Nietzsche, é o que se poderia debater.

INTROITO: IMPASSES DA PESQUISA PERIFÉRICA

A mente colonizada é treinada para ter temor reverencial diante dos modelos das metrópoles culturais, sejam europeus, ingleses ou americanos. Parece que os filósofos são deuses diante dos quais só é possível se prostrar. Enquanto o sujeito se mantiver prostrado, não há de saber caminhar e a assumir a postura ereta de quem pensa. Só quem olha de frente, sem baixar a cabeça, consegue discernir o sistema teórico que está sendo postulado e superar o mestre que está à sua frente. O mestre não gosta, prefere ter discípulos que falem bem dele por toda parte, formando uma corriola que se legitima enquanto o legitima e, assim, consegue bolsas, títulos acadêmicos, empregos, espaços nos jornais.

Não é raro aparecerem automeados representantes de pensadores das metrópoles, que fazem o seu nome dizendo o que eles teriam dito e se tornam mais intransigentes do que os mestres. Nos projetos de pós-graduação, em geral se tem um teórico que é tomado como paradigma, sem que nada seja questionado, por mais problemático que seja, e que é aplicado a um caso local. Ou então se discute um pequeno aspecto de sua teoria, a nota de rodapé da nota de rodapé, perdendo de vista os problemas realmente relevantes. Parece que a teoria existe numa redoma, perdendo o contato com a realidade e com os problemas cruciais do contexto. Costuma faltar uma leitura competente e crítica dos pensadores, embora eles tenham feito isso com seus pontos de partida.

Os orientadores não incentivam os orientandos à ousadia criativa, mas estes também não arriscam inovações teóricas, questionamentos radicais. Em geral se prefere um trabalho burocrático, defensável, em que os primeiros capítulos são resumos da obra do autor e, no fim, há um pequeno adendo com algumas observações. Termina-se onde

se deveria começar. Para pensar é preciso ousar: ou se ousa pensar com os grandes pensadores ou não se pensa.

O pensamento reproduzido dos mestres das metrópoles está em geral aquém do que eles pensaram, não consegue discernir suas falhas nem ir além de suas carências. Esse erro de reprodução costuma acontecer já com as traduções que são usadas, com erros em termos básicos, que passam a ser repetidos como se fossem o autêntico linguajar do mestre. A literatura secundária utilizada também costuma provir das metrópoles, como se ninguém nos países ditos periféricos fosse capaz de refletir. Evita-se citar colegas. Quando são referidos, costuma faltar equilíbrio entre o elogio rasgado e a terra arrasada.

Está-se precisando superar a contradição entre o temor reverencial por autores das metrópoles e as claras imposições teóricas da realidade em que se vive. A ditadura militar banuiu da universidade brasileira os pensadores capazes de abrir caminhos teóricos e esta é uma perda que não se consegue avaliar bem, pois não se tem o parâmetro do que se teria caso eles tivessem permanecido ativos. Em 1965, ao banir o ensino do latim, do francês e de outras línguas que não o inglês, a ditadura soterrou o incipiente ensino humanístico. A escola não se recuperou até hoje disso. Ela está voltada para o vestibular, que não exige tal formação. Quando na universidade se citam obras e autores da tradição das humanidades, fala-se num vazio tão profundo que não há eco, parecendo que se está fantasiando. A última geração brasileira de humanistas está morrendo: uma espécie em extinção.

A geração mais recente é viciada em videogames e jogos virtuais, em que ela pensa que é livre ao queimar etapas, mas está programada do começo ao fim. Sendo treinada no autismo, tem dificuldades de socializar, não lê livros, não pensa abstratamente. O universitário não consegue debulhar um ensaio longe e complexo, reduz tudo para o Power Point: a linguagem que entende é a dos quadrinhos, com imagens e pequenos balões com frases catadas a esmo. Não sabe sintetizar noções alheias, conectar autores diversos, desenvolver argumentos próprios.

Nos projetos de dissertações e teses, em geral se toma um autor da metrópole para aplicá-lo em um caso. Não se enxergam defeitos nele. Sua teoria é um paradigma a ser aplicado. Há o temor reverencial de colonizado. Parece que só se faz algo mais sério quando se citam autores estrangeiros. Exige-se respeito pelo sotaque deles e, em vez de discutir a fundo problemas, supõe-se que tudo está basicamente resolvido com as

citações. Tem-se uma imensa dificuldade de pensar por conta própria, abdica-se da autonomia ideativa, tem-se uma postura infantil diante do representante da metrópole.

Por outro lado, há imensas lacunas na formação humanística. Não conhecem os clássicos da literatura, não viram as obras dos grandes pintores, não admiraram as melhores esculturas, não visitaram as grandes metrópoles, não palmilharam os museus de maior qualidade, não assistiram sistematicamente a concertos, óperas e balés. Isso tudo vem acompanhado de uma solene ignorância das grandes obras da filosofia e de exercícios argumentativos. Tudo junto leva a uma falta de densidade de pensamento e a pouca perspectiva de criação teórica.

Os pareceristas das agências de fomento costumam repelir e reprovar projetos que eles próprios seriam incapazes de desenvolver. Condenam o que não entendem. Ou fingem aprovar, lamentando não haver mais verba para colocá-lo de tal maneira que realmente seja aprovado. Quem apresenta um projeto precisa hoje cuidar para não ser tão ousado que não possa caber no horizonte limitado do especialista que acha que sabe tudo o que importa. Há um anonimato da censura e do controle sob o olhar do parecerista e do professor.

Mesmo a recepção de autores das metrópoles, aqueles que escrevem em inglês, alemão ou francês, é feita usando os óculos de autores da metrópole, mesmo que de segunda linha. São traduzidos, citados e reverenciados como se só eles soubessem pensar, só eles pudessem dizer o que disse o pensador. Claro é que boa parte dos intelectuais das metrópoles também não conseguem fazer mais do que isso. O defeito não é privativo da periferia cultural.

O que se precisa é superar a opção entre ignorar os grandes pensadores ou se curvar diante deles em absoluto temor reverencial. Com todo respeito, são apenas homens que pensam. Precisa-se chegar a uma produção mais consistente, bem informada sobre o que melhor se produziu, capaz de ver os limites dos sistemas elaborados e daí dar um passo adiante.

“Tupi or not tupi, that’s not the question./ To dream perhaps...” Quando se vive o pesadelo de um país culturalmente tão frágil quanto pretensioso, quando se vive num meio em que os valores acadêmicos ainda não foram interiorizados e a mesquinha corre solta, é preciso sonhar acordado, dormindo para melhor pensar. O que será essa produção própria, diferenciada? Não se sabe. Espera-se que, num país em que os cursos de pós-graduação em filosofia passaram de 26 a 62 de 2003 a 2013, da quantidade acabe surgindo qualidade. Condições para que talentos se desenvolvam não garantem gênios.

DA COMPARAÇÃO

Não se trata aqui de desvalorizar Heidegger em função de Nietzsche ou vice-versa, mas de não se deixar devorar por nenhum deles: para isso é preciso ver limites básicos de seus horizontes. Assim, ao se entender a estrutura do seu pensar, é possível discernir os sistemas por eles instituídos, por mais que não quisessem montar um sistema. Nem tudo é desconstrução na desconstrução. Das ruínas do pensar errôneo constroem-se casas de palavras.

Heidegger dedicou anos a fio de preleções a Nietzsche, como se o estivesse passando a limpo da linguagem literária para o discurso filosófico. Soube valorizá-lo como metafísico. Escreveu um longo tratado, em dois tomos, sobre ele, bem como vários cursos e ensaios. Ele se promoveu assim a herdeiro, como se o que importava tivesse passado pelo seu crivo e nada mais houvesse a dizer. Claro que ele nunca disse isso, mas é assim que tem sido recebido.

O fato de ele ter se colocado como influenciado por Nietzsche propicia a aproximação entre os dois, mas pode enfatizar diferenças básicas que há entre eles. Quanto maior a semelhança entre obras, mais aparecem as diferenças. Pequenas desigualdades no semelhante apontam para divergências radicais.

Ao apontar alguns limites no pensamento de Heidegger, não se pretende aqui endossar os ataques que o chamaram, sem razão, de pensador nazista nem afirmar que a Escola de Frankfurt o suplantou. Ela não era uma escola de filósofos e sim antes de sociólogos que viam na origem judaica condição absoluta de produção acadêmica. Heidegger sabotou o totalitarismo ao enfatizar que a liberdade é condição da verdade e que nunca ninguém chega ao final das iluminações necessárias para entender algo. Se tivesse sido professor no Brasil à época da ditadura, teria perdido seu posto, como ocorreu com vários heideggerianos.

Por vezes, a palavra mais importante de um texto enigmático é aquela que não aparece. A tradição é feita mais de lacunas e vazios que de textos preservados. Convém projetar o espaço virtual do pensador para discernir onde ele chegou. A literatura é, das artes, a que mais pesa na vida de todos. Tanto pesa que não se sente, pois os textos sacros não são vistos como literatura.

AS CAIXINHAS DE PLATÃO

Nietzsche é um autor inacabado, que queria escrever de tal modo que o *ductus* do pensamento perpassasse a escrita e estimulasse o leitor a continuar pensando. Ao seu

desesperado esforço de fazer o máximo de registros antes de se apagar, a melhor resposta seria dar continuidade ao seu trabalho. Muitos dos seus aforismos começam com minúscula, terminam com três pontos ou um travessão, não concluem a oração. São registros de lampejos do pensar, intuições iluminadoras. Se ele partiu de Schopenhauer, conseguiu devorar e ultrapassar o seu pai espiritual de um modo que Heidegger talvez não tenha conseguido fazer com ele. Dizia que todo gênio só tem um grande discípulo, exatamente aquele que vai apunhalá-lo pelas costas. Se não o fizer, o pai o expulsa do Olimpo.

Não apenas o texto de Nietzsche é um lampejo, que incita a pensar um antes e um depois, mas seu sentido é diferente do que parece à primeira vista. Em sua obra de juventude, *A origem da tragédia*, ele fala mal de Sócrates, acusando-o de ser responsável pelo neoplatonismo que fundamentou o cristianismo. Em *Le livre du philosophe* ele se pergunta, no entanto: “por que eu xingo tanto Sócrates?” E dá a surpreendente resposta: “Porque eu sou tão parecido com ele”. A semelhança não está, contudo, em ambos serem polêmicos e tratarem de temas candentes da existência, mas porque Sócrates nunca diz o que realmente pensa, é irônico o tempo todo, como Alcebiades afirma claramente no final do *Simpósio*. Se o que Nietzsche pensa não é o mesmo que ele diz, então precisam seus conceitos básicos ser revistos, como o ser acima do humano, a falta de sentido da história, o eterno retorno do mesmo, etc. Faz-se necessário reaprender a lê-lo.

Ao falar mal de Sócrates em sua obra da juventude, xingação que em vários aspectos ele continuou até o fim, Nietzsche faz isso por ter feito uma leitura literal do que Platão através dele dizia, como se ele se esgotasse em propor teses básicas do neoplatonismo, quando o sentido de sua fala podia ser exatamente o contrário, ou seja, mostrar o absurdo a que leva, por exemplo, a concepção do amor ou de beleza que nega toda corporeidade e presença. Nos fragmentos do espólio, ele registra que é preciso distinguir, como se fossem caixinhas colocadas umas em torno das outras, o que Sócrates diz e aquilo que ele pensa sobre o que ele diz; o que Platão pensa sobre o que seu personagem Sócrates pensa sobre o que ele está dizendo; e aquilo que se poderia pensar a partir do que Platão dá a entender com tudo isso. Talvez as caixas não sejam paralelas, mas mudem suas posições nas relações de umas com as outras. São angulações diferentes, que vão se ampliando, diminuindo o tamanho do que literalmente é dito.

A DÍVIDA DE NIETZSCHE

Por que Nietzsche não reconheceu a sua imensa dívida com Eurípides? Será que ele teve uma atitude semelhante à de Freud, que não reconheceu a imensa dívida que a psicanálise tinha com Baumgarten, Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche? Será que ele não queria reconhecer, como filósofo, que antes dele um escritor já havia proposto o que seria a superação do cristianismo antes mesmo deste ter se instalado? Ou temia ele, às avessas, que assim como os textos de Eurípedes haviam sido usados para escrever trechos básicos do *Novo Testamento*, os dele poderiam ser usados em sentido contrário ao que intencionava?

O problema não está em se examinar o caráter de Nietzsche, heroico em muitos sentidos, mas em como entender o sentido das tentativas de um e de outro, ver como eles se conjugam e conjuminam. Perdeu-se cerca de 90% da tragédia grega.

Na *Ifigênia em Áulis*, já se tem a figura da vítima inocente, que é sacrificada para a salvação da coletividade; antes de Cristo, ela se corporifica em Ifigênia. Eurípides trata de desmascarar o cerimonial religioso, pois os chefes não querem mais sacrificar a jovem, cuja morte se acredita traria bons ventos (ou seja, ela deveria morrer pela coletividade) para os barcos poderem zarpar para Troia. Aquiles e Menelau oscilam, como Pedro e Judas, entre posições contrárias, querem e não querem a morte dela, são personagens redondos, complexos, não apenas de traço único. Os chefes aqueus temem uma rebelião dos soldados e, com o apoio dos sacerdotes, fazem a encenação do sacrifício da jovem, que é substituída por uma corça no altar e desaparece, indo reaparecer depois em Táuris como sacerdotisa que preparava estrangeiros para serem sacrificados (ou seja, ela se identifica com o antigo agressor). Cristo aparece como ovelha, para lembrar o animal que morreu no lugar de Isaac e forçar analogias com o *Antigo Testamento*, a fim de demonstrar que o *Novo* era novo, continuação do antigo. Onde o texto bíblico procura iludir, o texto grego busca desconstruir, mostrar os sacerdotes a preservar os interesses da aristocracia de sangue.

Na *Ifigênia em Táuris*, Eurípides desmonta ainda mais a mistificação religiosa de seu tempo, mostrando como a sacerdotisa inventava cerimônias para conseguir seus propósitos, que eram contrários aos dos governantes locais. O autor pagou o preço do exílio, para não ser morto, uma pena terrível para quem vivia da pena: o dramaturgo se torna um morto-vivo, que não vê mais suas peças serem encenadas e sabe que na pátria o amaldiçoam. Essa maldição atravessou os séculos, como se ele tivesse sido

responsável pela decadência da tragédia grega e não alguém que havia lhe apontado um novo caminho, só retomado com Shakespeare.

Embora só se tenha uns 10% da tragédia grega, tornando-se, portanto, impossível rastrear todo o influxo dela na redação dos *Evangelhos*, há passagens cruciais destes que retomam, desfazem, invertem, refazem cenas dela. Cristo na cruz, no alto de um morro, condenado por tentar salvar a humanidade, ecoa o Prometeu, de Ésquilo, acorrentado no alto do Cáucaso e sendo torturado por um abutre. Em *As bacantes*, de Eurípides, Dioniso não é reconhecido como deus, é amarrado e levado ao palácio para ser julgado, mas em vez de, como Cristo, aceitar a condenação, ele se livra das amarras e acaba com aqueles que o perseguiram. Essa atitude corresponde à do soldado romano que, ao pé da cruz, diz a Jesus: “se és um deus, apeia dessa cruz”. Isso é um indício sintomático de que o texto do *Evangelho* foi escrito como antítese ao texto de Eurípides.

Cristo foi morto não por ser um deus, mas por ter sido considerado um demônio, dizia Nietzsche. Visto como vítima inocente, ele é sacrificado para a salvação da coletividade: retoma, do *Antigo Testamento*, a figura de Isaac, que ia sendo sacrificado pelo pai Abraão (que, sem ser telefonista, era capaz de escutar vozes do além), mas por um mero capricho da divindade, que não sabia se era onipotente; mas às avessas ele ecoa também o filho do rei Laio. Eurípides propôs em *As fênícias* uma releitura dos ciclos tebanos de Ésquilo e de Sófocles, no sentido de que as profecias eram intrigas dos sacerdotes, que fingiam querer ajudar a família real, mas estavam lutando para recuperar o antigo poder.

Nessa peça, o pai Laio se recusa a cumprir a “ordem dos deuses” (proposta pelos sacerdotes), de que o príncipe deveria morrer para salvar a cidade (no fundo de uma caverna, não no alto de um morro). Laio afirma que não mereceria o nome de pai se deixasse o filho ser morto e diminuir as forças cidade sacrificando quem ainda poderia lutar: seria fazer o jogo do inimigo. O *Novo Testamento* inverte isso. O cristianismo adora como deus um filicida, considerado onisciente e onipotente, mas que não tem plano melhor para consertar os erros que cometeu do que fazer um filho para ser torturado e morto.

Inversão sintomática também é a cena em que Cristo é apeado da cruz e entregue à sua mãe. Isso reproduz uma passagem da *Hécuba* de Eurípides, em que a rainha de Tróia fica sabendo que o seu último filho havia sido morto por um rei vizinho, ao qual ele havia sido confiado, junto com um belo dote. Ela recebe o corpo do jovem. Em vez

de ficar apenas se lamentando como a Pietà, tão badalada pela pintura, escultura e música sacra católica, ela consegue fazer com que o rei venha à sua presença, pois diz que tinha a revelar onde estava o tesouro secreto da cidade caída. Quando ele chega, Hécuba e suas aias matam o assassino. O *Novo Testamento* faz a inversão do sentido da peça antiga, para que todos se submetam aos que os prejudicam e não tratem de se vingar e buscar justiça.

No caso da morte de Cristo e dos passos bíblicos posteriores, seria possível aventar outras obras do século V A.C., como, por exemplo, de Platão “*A morte de Sócrates*” e a “*Sétima carta*”, textos que relatam a morte do pensador e a perseguição a seus discípulos: a intriga e o ódio contra alguém que acaba sacrificado por representar valores não adequados aos interesses da oligarquia local. Sócrates corporificava o princípio da racionalidade, capaz de questionar a existência de deuses e fazer perguntas demais. Como ele, Cristo não morreu por ser um deus, mas por ser considerado um demônio, por propor uma ética avessa à virtude patrícia.

Para não entender o texto bíblico como texto literário, evita-se a comparação com obras que lhe possam ter servido de modelo ou que, ao menos, propiciam confrontos em que, por similitude e contraste, podem ser entendidas melhor as “figuras e cenas sacras”. Gerações e mais gerações de jovens não são postas em contato com tais textos clássicos antigos, para poderem repensar os fundamentos da cultura em estão inseridos. A revisão do neoplatonismo continua exilada. Só não se teve a decadência plena da formação humanística na América dita Latina porque ela nunca foi desenvolvida, já que antes do tecnicismo atual era manipulada pela formação católica, cheia de restrições implícitas quanto ao “mundo pagão”. No ensino prevalece a domesticação, não o esclarecimento.

Nietzsche conhecia no original os grandes textos antigos, mas teve de sobreviver lecionando gramática latina e grega; quando tentou passar para o departamento de filosofia de Basileia, foi recusado, assim como o reitor de Leipzig disse que ele, por não ser cristão, jamais lecionaria numa universidade alemã. Por que ele não reconheceu, todavia, explicitamente essa dívida, fazendo só uma homenagem às avessas a Sócrates? Por que não se voltou com mais vagar para a leitura crítica das passagens bíblicas, preferindo apenas fazer aqui e ali observações esporádicas?

Ele dá pistas sobre como elas poderiam ser vistas enquanto ficção, pois diz que há personagens nela de primeira grandeza literária. Ele se pergunta, por exemplo, por que Deus não cumpriu o seu próprio mandamento de não cobiçar a mulher do próximo e

sugere: “mas Deus tudo pode”. Noutra fragmento tardio ele se pergunta por que Jesus, não sabendo quem era seu pai natural, teria imaginado ser filho de um Deus, como uma compensação psíquica.

Se Nietzsche se identifica com Sócrates e, depois, percebe que sempre é preciso diferenciar entre o que ele diz e o que ele pensa, entre o que Platão pensa e o que se poderia pensar a respeito, então também não é possível tomar seu próprio texto ao pé da letra. Isso é mais que apenas ironia, que é apenas uma das figuras de linguagem que tenta captar essa disparidade, essa cissiparidade do texto. *Assim falava Zarathustra* tem o misto de paródia e estilização que, na leitura de Bakhtine, caracteriza o romance *Don Quijote*. Há tanto um tom de paródia na imitação do estilo elevado do texto bíblico quanto há uma tentativa de revitalizá-lo, para fazer com que se possa adaptá-lo aos tempos modernos. Geralmente tomada ao pé da letra, a proposta, por exemplo, de se criar um ser acima do humano, para o qual o homem histórico seria apenas a matéria bruta, como que o mármore para uma escultura, não deveria ser levada tão a sério como projeto político: se não é possível contar com a probabilidade de que o homem sirva para isso, é preciso arranjar-se com esse que existe: uma tragédia que exige coragem.

HEIDEGGER

Uma tese por si seria examinar o que Heidegger diz a respeito de Nietzsche, a pertinência do recorte que ele faz de um pequeno número de citações para interpretá-lo. A seleção que faz de passagens é sintomática e bem escolhida, mas ainda mais sintomática é também uma série de outras passagens não citadas que entrariam em choque com propostas básicas do seu próprio pensamento. A leitura que faz do que cita é correta e bem desenvolvida. Tem o enorme valor de enfatizar a importância de Nietzsche como metafísico. Sua dedicação pode fazer com que este seja lido só pelo viés de Heidegger, quando então se perde a visão da imensa diferença entre ambos em pontos fundamentais. Levantar algumas outras passagens de Nietzsche que entram em choque com posturas de Heidegger serve para, pela noção da diferença, destacar melhor o perfil de cada um deles e ver qual foi mais longe no filosofar. Não se trata de uma análise completa do contraste, mas do desenho de sua diferença.

Como seria, por exemplo, *Sein und Zeit* se não fosse apenas uma analítica da existência? O que significa aí deixar a dialética de lado? Tem-se aí o equivalente ao que Kant fez na *Analítica do belo e do sublime*, na qual todas as conceituações do belo acabam sendo todas elas contraditórias e sintéticas? Quando se lê essa obra de

Heidegger, evidenciam-se as carências dela por não ter desenvolvida a dialética dos conceitos em ação. Se, por exemplo, o “Dasein” se relaciona com o que está à mão para atender às ânsias de sua “Sorge”, esse afazer não será logo um fazer coletivo, um trabalho organizado? Isso transcende o indivíduo, que por sua vez não é levado a essa ansiedade apenas porque assim é sua alma, mas porque ele tem necessidades, que são dele e de outros próximos a ele. Os mais próximos costumam ser, nesse caso, os membros da família e os colegas. Disso ele também não trata, como se o homem tivesse deixado de ser um animal político.

Famosa é sua assertiva de que “die Sprache ist das Haus des Seins”, traduzido em geral como “a linguagem é a casa do ser”. “Sprache” pode ser língua ou linguagem: no primeiro caso, não é uma casa, e sim um campo de concentração, cheio de regras que, quando não obedecidas, levam o infrator a ser fuzilado; no segundo, desde os românticos, tem-se uma visão de ela ser uma fonte borbulhante de expressividade e comunicação, algo como um teatro de variedades, se não um bordel. “Sein” pode tanto significar ser como estar. Portanto, está-se diante da duplicidade de um campo de concentração daquilo que está impositivamente aí x um divertido palco de criatividade do que vem a ser ao se dizer.

Heidegger, o filósofo com a produção mais densa e extensa do século XX, achou que devia procurar a essência da poesia na essência da linguagem, vendo nesta a chave para descobrir sentidos ocultos e perdidos do conhecimento, como se a filologia fosse a melhor filosofia. *Sein und Zeit*, traduzida por *Ser e tempo*, tem sido considerada a obra mais importante da filosofia do século XX. Procurou rever o conceito de verdade, problematizado por Kant e Nietzsche. Mostrou como antes de algo “ser” precisa “estar no mundo”, uma distinção básica em português e espanhol, mas que não é usual nas “línguas filosóficas”: grego, latim, alemão, francês e inglês. Por estar-aí e por estar no mundo, o homem tem a necessidade e a liberdade de escolher caminhos; por estar com os outros, ele se desenvolve.

As traduções usuais para o português (e o equivalente ocorre para o espanhol) falam em “ser-aí” para *Dasein*, “ser no mundo” para *In-der-Welt-sein*, “ser com” para *Mitsein* e “ser para a morte” para o *sein-zum-Tode*: contrariam a lógica geral da tradução pela qual toda vez que se combina o verbo *sein* com as preposições *da*, *mit* e *in*, o verbo *sein* tem o sentido de estar, e não de ser. Em alemão “ich bin da” significa “eu estou aí”, diferente de “ich bin ein Mann”, “eu sou um homem; “ich bin mit dir in der Kneipe” é “eu estou contigo no boteco” e não “eu sou contigo no botequim”; “ich

bin in der Wohnung“ significa “eu estou em casa” e não “eu sou em casa”; “ich bin Tod müde” significa “estou para morrer de cansado” ou “estou morto de cansaço” e não “sou para morrer de cansado”.

Esse erro não é ocasional, não é mero engano, não é algo que se possa empregar assim ou assado, tanto faz. Ao se traduzir *sein mit*, *sein da*, *sein in* e *sein zu* por ser com, ser aí, ser em e ser para, e não por estar com, estar aí, estar em e estar para, regride-se ao neoplatonismo que o autor parecia querer superar: a essência fica a preceder a existência, a ideia existe primeiro no mundo das ideias ou na mente divina, antes de aparecer no mundo. Não é por acaso que Heidegger é editado no Brasil basicamente por uma editora católica. Que alguma instituição católica não tenha aceitado projetos e profissionais fundados em Heidegger não significa que ele tenha conseguido se livrar da sua origem católica, desde um pai que era coroinha até ele próprio ter ido estudar teologia católica na faculdade.

Por ser um ensaio apenas analítico, falta a *Sein und Zeit* a compreensão da dialética do real e da relação do homem com os outros e com o mundo. Falta perceber também a evolução que se poderia ter na passagem do apenas estar no mundo, estar com os outros e estar por aí para se tornar um ser no mundo, alguém que seja o que é ao estar com outros e que veja sentido para ser ao estar atuando em seu tempo e lugar. Essa gradação da passagem do estar para o ser falta à língua alemã, como falta ao grego, ao latim, ao francês, ao inglês. Dominado pelo ensino católico, faltou surgir um pensador em língua espanhola ou portuguesa capaz de elaborar essa evolução e diferenciação, que não é apenas linguística.

O avanço de Nietzsche e depois Heidegger no sentido de superar o platonismo é morto e enterrado quando se traduz *Dasein*, *Mitsein*, *In-der-Welt-sein* por ser e não por estar: daí o homem é primeiro, antes mesmo de estar por aí, no mundo: a essência precede a existência. O erro de tradução é um erro de compreensão. Os heideggerianos não compreendem o que o próprio Heidegger também não havia entendido direito na década de 1920 e que ele não conseguiu superar quando se dedicou a estudar Nietzsche nas décadas de 1930 e 1940.

A diferença entre ser e estar, evidente para os nativos das línguas ibéricas, não é evidente para os que não falam desde pequenos. A tradução correta de *Sein und Zeit* não seria *Ser e tempo*, como se costuma fazer e se vai continuar fazendo, e sim *Estar, ser e tempo*, no sentido de um estar sendo e ser estando, e não ser antes de estar, ser sem de

algum modo estar. O sujeito pode morrer, mas sua obra ainda ser estudada: ele existe como texto, não como puro espírito, alma.

As teses básicas dessa obra considerada máxima de Heidegger são bastante banais: que o homem existe no mundo com outros seres, que ele ocupa espaço e vive no tempo, que ele é um ser preocupado, que a verdade não pode ser uma simples adequação entre mente e coisa, que todo ser humano acaba morrendo (como se todo o resto, orgânico e inorgânico, não morresse também). Só não são banais para o pano de fundo da teologia nihilista cristã, que supõe que a morte é um trampolim para a eternidade, um salto dialético que o homem reserva para si e que, faz com que ele, portanto, a rigor não seja um ser deste mundo. Essa obra, considerada suprema da filosofia do século XX, talvez seja uma teologia.

No percurso da obra, desvios são cometidos, que levam realmente a perguntar se esse ensaio é filosofia ou ainda continua preso à teologia. O homem não existe para a morte (*Sein zum Tode*): ele existe para estar vivo. Enquanto estiver vivo, ele é: se morrer, deixa de ser ele. O que resta é um corpo inanimado, um cadáver, não um “Leib” e sim “eine Leiche”.

Ele só poderia ser para a morte se ela fosse um novo começo, uma vida que dependesse da que passou: exatamente o que supõe o cristão ao crer que, morrendo, ele passa para a eternidade. A morte não é uma finalidade última, não é um destino, um coroamento. Ela encerra uma existência, mas não forma um todo fechado como Heidegger supõe. A obra dele, por exemplo, continua a existir e atuar, mesmo que o homem tenha morrido: não morreu o autor, sua existência não acabou com a morte. Não há um ciclo fechado, um todo em que tudo se encerra.

Isso não é o mesmo que supor que se tem uma vida após a morte, indo para o além no formato de alma. Não significa que é preciso fazer de tudo para ficar o máximo do sujeito no mundo. Qualquer esforço nesse sentido é ridículo em vista das dimensões da Terra nos espaços siderais. Nietzsche dizia que em geral as pessoas prefeririam ir para o inferno a não ir para lugar nenhum. Sofrem com a imagem de capetas lhes espetando o traseiro, embora nem corpo mais pudessem ter.

Não se está aí para morrer. A morte é natural e inevitável, portanto deixa de ser um problema, algo que determine todo o modo de viver. Amadurecer significa ter consciência de que se vai morrer, mas como isso é óbvio a todos e a grande maioria prefere a fantasia da imortalidade, que tanto tem sido explorada pelas religiões e cujas Igrejas garantem ter a chave do céu, o problema estaria em estudar essa mistura de

megalomania e narcisismo, algo que Heidegger deixou de fazer. Ter consciência de que se há de morrer não leva necessariamente à maturidade. Leva em geral a fantasias compensatórias.

Se todos estão sujeitos à morte e se o sujeito não é mais sujeito quando morre, pode-se não estar então nem aí para a morte. Ela não é uma finalidade específica do ser humano, pois ela é o destino de qualquer ser vivo, como Nietzsche já havia observado. Não há motivo para o homem se achar especial. Ele supor que só ele tem consciência do próprio morrer é bobagem, algo que só pode pensar quem quer se achar especial, recuperar de algum modo uma “alma”, alguém que nunca ouviu os berros de um porco quando levado para a morte ou de um bode quando pendurado de cabeça para baixo a fim de ser degolado. Todo ser vivo tem noção da morte, tanto que luta para se manter vivo.

Só pode achar que o homem é um ser para a morte – quando qualquer “Dasein” é assim, até mesmo os entes inorgânicos – quem quer se ver como diferenciado, único ser a ter uma alma. Somente sob o pano de fundo de uma alma imortal, nem que seja para ser torturada pelo capeta (como se a “alma” fosse espetável), é que se pode supor que o “Dasein” seja um “ser para a morte”. Tudo o que passa tem na morte o seu fim, como tem sua passagem para outro estado, outro modo de ser.

O que está faltando aí é o lado reverso, para o qual Nietzsche já havia atentado: toda vida sobrevive à custa da morte da vida alheia. Portanto, não só o homem, no que grandes pensadores concordam, mas a vida é má por natureza. Não adianta o sujeito se fingir de bonzinho, seu estômago é um imenso cemitério. Isso vai colocar de outro modo o sentido da vida e da virtude. O homem não apenas não é o único “ser para a morte”, mas sua existência é um constante arrastar para a morte de todos os entes que ele precisa para sobreviver. O homem é um “ser para a morte dos outros”. Seu estômago faz upgrades diários, dando a entes inferiores a chance de servirem a um ente superior. Ele não pergunta se eles querem fazer isso: se um deus foi capaz de se deixar matar para salvá-lo, por que entes sem alma não deixariam? É um cinismo bíblico.

Se toda a vida é má, isso é oposto a supor que o “Dasein” tenha “Sorge”, ou seja, que o homem é, do fundo da alma, preocupado com os outros, cuidando deles e sendo, portanto, bonzinho. Isso propõe em outros termos a questão da ética, da convivência comunitária, da guerra. A visão de Nietzsche quanto ao ser humano é antitética à de Heidegger.

Os vegetarianos matam quantitativamente mais vida do que os carnívoros. Quem comesse os grandes carnívoros beneficiaria todas as vidas que viessem a ser poupadas com a morte deles. Isso já foi praticado, com o esporte das caçadas de grandes felinos. Os frutófagos poderiam supor que são melhores que os outros homens ou/e animais, mas, como os frutos não são feitos para alimentar outros entes e sim para propagar as sementes, eles teriam de sair pelo campo a defecar em covinhas na terra suficientemente distantes umas das outras. Seguiriam a lei da natureza e seriam ridículos.

CURA E SORGE

Não adianta deixar de usar o termo “homem” e substituí-lo por *Dasein*. Não resolve nada. Não evita que o homem se veja como “humano” no sentido de bonzinho, especial, dileto. Pelo contrário, isso entra com mais força pela porta dos fundos, ao fazer de conta que foi expulso pela porta da frente. Esse “Dasein” se transforma numa “ideia”, numa essência que independe da existência no espaço e no tempo. Há uma reconversão ao neoplatonismo que se pretendia estar superando. O homem não é, aliás, o único Dasein, e não é porque as mulheres e crianças também estão aí. Dasein é estar aí. Tudo está aí. Até uma pedra. Ela também é um Dasein, como é um elefante ou a lua. Uma tese básica de Heidegger, repetida por toda parte, é que somente o “Dasein” tem linguagem. Será que nenhum ser mais tem linguagem?

No §42 de “*Ser e tempo*”, está o detalhe que é a chave do livro todo, uma pequena fábula, como a da caverna na *República* de Platão, em que se pode perceber o que se passa no interior do texto. Heidegger cita o já citado por Goethe, Herder e Burdach, em que ele acha que a alma do homem seria “Sorge”: “Quando a <Cura> ia atravessando um rio, ela viu terra lodosa: cogitativa, ela pegou um pedaço e começou a formatá-lo (fingere: zu formen). Enquanto ela pensava sobre o que havia feito, Júpiter interveio. Pedeu-lhe que ele desse-lhe espírito (spiritum: Geist) e ele facilmente o impetrou. Quando a Cura quis dar à figura o próprio nome, Júpiter proibiu, pedindo que fosse dado a ela o nome dele. Enquanto Júpiter e a “Cura” brigavam em torno do nome, também a terra (Tellus), querendo que fosse dado o nome dela, já que ela havia fornecido um pedaço do seu corpo. Chamaram Saturno para decidir, que assim decidiu: “Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves receber o espírito quando morrer; tu, Terra, porque deste o corpo, deves receber o corpo; porque a <Cura> foi a primeira a fazer a

figura, deve esta, enquanto viver, ser tomada por ela. Como ainda há disputa em torno do nome, que seja chamado de “homo”, já que é feito do húmus.””³

Heidegger faz alguns acréscimos em sua tradução, como dizer que o julgamento foi considerado justo, alguns adendos explicativos, como dizer que havia uma peça formada (geformtem Stück Ton), mas também algumas interpretações. Entre estas, para o argumento atual, está traduzir “Cura” por “Sorge”. Cuidar de alguém (curare) seria antes “pflegen” do que “sorgen”. Ao se cuidar de um doente, pode-se curar como também não curar. A cura resulta do cuidado. Cura é aquele que cuida, um cuidador, como se tem hoje o cuidador de idosos. Quando, por exemplo, uma mãe pergunta à filha por que ela está tão arredia, a resposta pode ser: “Ich habe Sorgen” (eu tenho preocupações). Mais que cuidado, “Sorge” é antes uma preocupação, que pode levar o preocupado a se ocupar cuidando de algo ou alguém. Antes de se ocupar, o sujeito se pré-ocupa. “Sorge” e “Pflege” não são o mesmo.

Heidegger retoma, no cerne de sua “antropologia filosófica” *Sein und Zeit*, a mitologia judaico-cristã quanto à criação do homem a partir do barro e com uma alma insuflada pela divindade. Jeová está disfarçado sob a figura de Júpiter, a historieta tem a estrutura do mito da criação de Adão no *Gênesis*. Estranhamente ele deixa de lado a costela de Adão e seus derivados, principalmente o trabalho como punição ao pecado. Ao definir, porém, a “alma” como “Sorge”, reduz o ser humano a uma só característica: a preocupação (o termo *Sorge* costuma ser traduzido por “cuidado”, que é antes, porém, uma atitude decorrente da preocupação, assim como a cura pode resultar dos cuidados). A preocupação (Sorge) é uma pré-ocupação, uma situação prévia à ocupação: ela é, porém, decorrente das necessidades que é preciso atender para sobreviver e se desenvolver. A fábula sugere que a “Sorge” define o homem, que é como é porque ela assim o torna, independente de tempo, lugar e condições de existência. É uma “alma eterna”, da qual tudo deriva.

Embora assim seja postulado em *Ser e tempo*, a “Sorge” não é, no entanto, uma causa primeira, da qual todo o resto deriva, desde o modo de conviver até o que se faz no mundo. As necessidades materiais e espirituais é que determinam as preocupações, que por sua vez, orientando-se no que se manifesta e está à mão, possibilitam que se tomem providências, se façam coisas, haja cuidados para resolvê-las. Heidegger está de

³ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeuer Verlag, 12ª edição, 1972, p. 197-198, tradução minha.

cabeça para baixo, confunde efeito com causa, inventa um primeiro motor, sem lembrar que só poderia ser primeiro em função de um segundo (o trabalho).

A “Sorge” não é a causa primeira, mas algo derivado das necessidades externas e carências internas: uma resposta interna, uma reação psíquica, uma decorrência. Ele confunde efeito com causa. A resposta que o homem dá a situações semelhantes, como a necessidade de abrigo, é diferente no espaço e no tempo, não um a priori permanente e universal. Não é por se ter uma “alma” que foi definida por uma divindade (parece que o próprio Heidegger) como preocupação é que existem cuidados e providências, mas porque existem necessidades do homem e possibilidades externas de atendê-las é que se desenvolvem preocupações e ocupações.

A DIALÉTICA DA ANGÚSTIA

Para Heidegger, de origem católica e teólogo por formação, o homem tem uma “alma”, a que ele chama de “Sorge” (interpretação do latim *Cura*), que lhe é insuflada por uma divindade e que o leva a ser “preocupado”, passando a “cuidar” das coisas e dos outros. Isso o leva a ter “medo” (*Angst*, usualmente traduzido por “angústia”) de escolher o caminho errado entre os percursos possíveis, sem que seja possível prever os desdobramentos de seus atos. Assim como ele pode ir para todos os lados, pode ser ameaçado de todos os lados. *Angustia*, em latim, é um caminho estreito entre montanhas. Quem nele passa é ameaçado de cima, de que lhe joguem pedras e flechas, fazendo com que caia no abismo. Quem aí está não tem escolha, senão seguir em frente, tão rápido quanto possível. Não tem volta.

Embora pareça, “Angst” não é angústia, que entrou no português provavelmente pelo francês “angoise”. Angústia seria em alemão algo como “Bedruecktsein, sich bedrueckt fuehlen, in die Enge getrieben sein”: é o contrário de *Angst*, o sentimento de se sentir ameaçado por algo ou alguém. Na situação de medo ainda há alternativas, sem que se saiba qual é a mais certa, pois não se sabe bem o que vai acontecer com a opção que se fizer; na angústia se está posto contra a parede, entre a cruz e a caldeira, sem alternativas. *Angst* é medo, *Furcht* é temor. Tem-se medo de alguma coisa; o temor é algo mais generalizado, indefinido, impreciso. Não se sabe ao certo o que se teme, qual é o agressor, o fator de perigo.

Definir todo o ser humano, em todos os tempos e em todas as situações, como mais medroso que um coelho assustado, eis uma simplificação que não corresponde à enorme gama de sentimentos humanos. Nem medo nem angústia são os sentimentos dos

quais todos os demais derivam. Homero se dedicou, na *Odisseia*, ao estudo do amor; na *Ilíada*, à ira. O homem se preocupa para ficar despreocupado. A preocupação leva à ocupação, que é basicamente um fazer organizado, o trabalho, que leva ao Estado, à política, à exploração de classe, um conjunto de questões deixadas de lado com a estratégia da “Sorge” por si e em si.

A questão não está tanto na exatidão terminológica e sim em querer definir o homem existencial, de todos os tempos e lugares, nos termos do clima na Alemanha da República de Weimar, num país que havia passado por duas guerras recentes, tinha perdido a Alsácia e a Lorena para a França, pagava pesadas indenizações de guerra, tinha desemprego crescente, sofria enormes tensões sociais, um clima político extremista, com o prenúncio de que viria uma guerra como nunca se havia visto antes, conforme Nietzsche previra e Heidegger parecia não conseguir articular. A reação fundamental do homem não precisa ser *Angst*, seja entendida como medo ou como angústia. Se a lebre fica assustada é para poder fugir. Também não precisaria ser apenas ódio ou amor, embora ambos tenham estranhamente sido descartados como afetos básicos.

Descartes observou que, numa mesma situação de batalha, um se acovarda, empalidece e se esconde, enquanto outro fica com raiva, enrubesce e ataca. Não há apenas um sentimento no homem, há diversos, até contraditórios, conforme a situação. Só se poderia supor que há apenas um que seja fundamental caso se pressuponha uma causa determinante, ou seja, uma alma com uma natureza a priori, dada por um deus, da qual a consequência seria um sentimento só. Não adiantaria substituí-lo por vontade, como fizeram Kant, Schopenhauer e Nietzsche (ou sua variante *soft* em Freud, o desejo). O próprio Nietzsche, aliás, no fim andou desconstruindo esse conceito, ao registrar que nele se misturam afetos bastante contraditórios, uns mais nítidos e outros menos: seria uma simplificação.

Se o homem é compreendido como um ser curioso, que tem uma inteligência mais abrangente, a reação primária de quem consegue entender as coisas e fazer com que elas fiquem adequadas às necessidades talvez seja antes de alegria que de cuidado ou preocupação. Ele não seria uma espécie exitosa se não fosse assim. De qualquer modo, o problema está em reduzir o humano a um tipo de sentimento, de reação, de atitude. O espectro das atitudes é mais amplo.

Se, no entanto, a atitude básica se volta para o compreender e daí para o agir, para o fazer, é preciso entender esse fazer como trabalho, como organização coletiva e

sistemática. Aristóteles viu o homem como um ser racional e um animal político. Isso desloca a atenção para o plano das forças e relações de produção, como Marx já havia proposto. Essa é uma carência básica de Heidegger. Falta-lhe dialética e materialismo, mesmo que não se queira fazer dele um marxista.

Em “*Ser e tempo*” falta captar melhor a relação dialética do homem com a materialidade do mundo, as necessidades que o assolam e o fazer organizado, o trabalho. Definindo o mal apelidado homem como “*Dasein*” e vendo sua essência na “*Sorge*”, como se esta fosse a sua alma, é uma teologia católica disfarçada. Não basta dizer que sob a figura de Júpiter está Jeová, Deus Pai: é preciso entender que conforme se entenda o homem, entende-se deus e o universo.

Isso que Heidegger apresenta como novidade, de que o homem existe no mundo, ocupa espaço, vive no tempo e acaba morrendo, não é novo: é apenas banal. Só parece novidade para quem parte de uma visão católica ou cristã de mundo. Ao não considerar as necessidades que estabelecem as relações do homem com o mundo sob a forma de trabalho, ele desconsidera a realidade e a história. Tudo parece decorrer só de uma “característica do *Dasein*”: a alma como “*Sorge*”. Falta-lhe dialética, materialidade, historicidade.

VERDADE E REVELAÇÃO

Heidegger retomou a conceituação grega da verdade como “*alétheia*”, um desocultar no sentido de “retirar do olvido”, descobrir. Se “*Letes*” era o rio pelo qual as almas dos mortos eram levadas para o além, para os Campos Elíseos e o esquecimento, o pressuposto é que antes tenha havido uma vida vivida, portanto, um processo de conhecimento. Só se pode olvidar o que já se soube. O *alfa privans* indica que a-létheia é o *não* ao olvido. Para se tirar algo do olvido, ele precisa já ter sido sabido antes. O pressuposto seria então que “a verdade” foi conhecida um dia: bastaria então voltar a lembrá-la, retirando-a do esquecimento. Isso pode estar adequado à visão “socrática” de que a alma teria passado por um mundo das ideias, do qual são paridas as lembranças guardadas na alma, mas não parece adequado a um processo de descobrimento do novo. Para descobrir, é preciso ter coberto; para desenterrar, ter enterrado; para desvelar, ter posto véus.

Daí se pode chegar à suposição de que os “pré-socráticos” já sabiam tudo e que os poetas contemplam as verdades reveladas. Os “helenistas” alemães tendem a idealizar os gregos, sem ver suas limitações. Sob a questão hegeliana da “morte da

arte”, está a suposição de que na Atenas do século V A.C. a arte tomava conta de toda a comunidade, mas de fato menos de 5% podia participar, com a exclusão das mulheres, dos jovens, dos escravos, dos estrangeiros, dos periecos. As festas dionisíacas serviam para cobrar tributos de outras cidades.

Se a “verdade” já tivesse sido sabida pelos antigos, tendo sido esquecida e ocultada pela tradição cristã, bastaria redescobrir o que eles já sabiam e tratar de interpretar seus textos. É provável que os gregos ficassem surpresos com o que lhes é atribuído. A suposição de uma verdade original é a mesma que se tem no *Gênesis* bíblico, no mito de que Adão e Jeová teriam dado o nome a todas as coisas que existiam. Embora seja difícil imaginar que as plantas e os bichos da Amazônia pudessem ter ido até a Mesopotâmia, faltou ainda um escriba para anotar o que diziam. Perdeu-se a verdade dos seres nesse nome original...

O termo adotado como central por Heidegger, *alétheia*, está preso ao platonismo. Ele quer uma revelação: o poeta vira pitonisa. Schopenhauer já achava, na *Metafísica do belo*, que o gênio artístico poderia dar um salto direto à coisa em si, sem se perder nas representações da vontade. Não é possível superar o platonismo fixando-se nele. De antemão é preciso ter tido um conhecimento para que dele se possa ter o olvido que venha a ser resolvido pela rememoração. Nietzsche chamou o cristianismo de platonismo para os pobres, provavelmente tanto no sentido de ele ter sido a religião dos escravos em Roma quanto no de ser a opção dos pobres de espírito. Quando Heidegger retoma um fundamento do platonismo, evita que se continue pensando a superação do cristianismo.

O termo retomado por Heidegger foi traduzido por “revelar”, no sentido de desvelar e novamente velar, já que haveria um impulso inevitável de o lembrado voltar ao esquecimento. Tem o sentido de “desolvidar”, retirar do olvido, relembrar. Então a verdade teria a ver, sobretudo, com a memória. Seria resgatar algo do esquecimento. Se for preciso que a verdade tenha sido conhecida antes, quem pode garantir, no entanto, que o que se supõe que já teria sido sabido foi realmente sabido? Isso é uma ficção. Por que o passado mais remoto vai ser mais sábio? A mesma idealização do mundo helênico presente em Hegel reaparece em Heidegger, como está presente também em diversos pensadores alemães.

Onde está esse estado de conhecimento que possa ter passado por uma negação? Em Platão é proposto que a “alma” teria passado por um mundo das ideias, no qual elas tivessem sido contempladas. A perda da consciência do conhecimento não faz com que

ele deixe de existir no sujeito. Esse esquema é seguido pela psicanálise: o depósito de reminiscências ignotas é o “inconsciente”. No cristianismo, se a alma é insuflada por Deus em cada nascituro, seja na hora da concepção, aos três meses de gestação ou no parto, essa “alma” tem origem na mente divina, que é onisciente, e guarda todo saber de tudo em si. Portanto, mantém-se aí o esquema de uma instância em que as ideias estão reunidas e de onde provém todo o conhecimento.

Embora seja uma ruptura parcial com a *veritas* no sentido de *adaequatio*, com o termo *alétheia* tem-se um requecimento do platonismo, em que as estruturas de superfície são modificadas, enquanto a estrutura profunda permanece a mesma: seria verdadeiro o que fosse adequado a algo que já se soube e que se guardou nas entranhas da etimologia. Filosofia se torna filologia. É um retorno do mesmo. Heidegger seria então antes uma regressão ao platonismo, enquanto Nietzsche fez um enorme esforço para superá-lo. Isso depende, porém, de como este é lido. Se sua obra principal é *Assim falava Zaratustra*, é preciso saber se sua proposta principal, a superação do homem por um ser acima do humano, a pretexto de alimentar a esperança de aguentar a história como se ela tivesse um sentido, acaba recaindo no platonismo que ele pretende superar.

Tomada ao pé da letra, como nenhum gênio ou homem bonzinho da história pode ser tomado como exemplo e exemplar do “ser acima do humano” – Nietzsche afirma isso expressamente –, tal ser se transforma então num ente metafísico. Se ele nunca aconteceu, deveria ainda vir a acontecer, como um Cristo do qual Zoroastro seria o anjo da anunciação ou seu São João Batist? Se nunca apareceu, por que ainda iria aparecer? O próprio Nietzsche diz que a história não tem um sentido, pois, se ela tivesse, já teria sido realizado. Então um modo alternativo de ler o Zaratustra seria contra o modo como tem sido lido, ou seja, tem de ser lido como paródia, como uma proposição inevitável em termos de expectativa metafísica alimentada pela teologia, mas que só pode ser apresentada para ser negada. Ela não deveria ser levada a sério. Há um histrionismo paródico, carnavalizante. Se assim não fosse, Nietzsche viraria profeta, líder religioso travestido de filósofo, não um filósofo travestido de líder religioso.

Todavia, algo não estar “desencoberto” pode ser apenas um estado em que se encontra para o homem, podendo ser desvelado em determinado momento. Se a força da gravidade de corpos celestes já “percebeu” a existência de massas, então esse algo sempre já estava “descoberto”, existente. A força da gravidade é a linguagem dos astros. As leis científicas dependem dos homens para serem formuladas, mas aquilo que nelas é dito, se exatas, existe independente dos homens. A verdade não depende, então, dos

homens, ainda que as leis científicas sejam verdades humanas. Há uma necessidade permanente de comparar a formulação com a observação. Há uma estrutura do “como se” entre o dito e o mentado, entre o mentado e o fato.

Se a Lua percebe um asteroide e se interessa por ele a ponto de atraí-lo e incorporá-lo a si, ela entabula uma espécie de conversação com ele. A força da gravidade é uma conversa dos corpos entre si, desde que haja massa. No que não tiver massa, não pode valer a lei da gravidade, que é, então menos universal e necessária do que pretende. Se a Lua percebe o asteroide, ela tem inteligência; se ela se interessa por ele, tem afeto; se o atrai e incorpora, ela tem vontade. Então não há diferença básica entre ente orgânico e inorgânico. Ou tudo tem “alma” ou ninguém tem. Volta-se ao panteísmo.

Sem memória não é possível verdade, mas ela não basta. Mais que ter dados da memória é preciso saber ver algo novo através deles, relendo inclusive sua significação e adicionando novos fatores. A verdade como “alétheia” retroativa leva a filosofia a se confundir com a filologia, como se na etimologia das palavras estivesse escondida “a verdade do ser”. Quanto mais fantasioso, mais relevante pretende ser.

Interpretar poemas herméticos, nos quais parece que não se consegue saber direito o que estão a sugerir, seria então garimpar a essência das coisas: é aí que o esforço comparatista deveria se concentrar (para chegar ao espírito absoluto, como se existisse). Nessa concepção da alétheia não há progresso no conhecimento, pois no máximo o que se poderia fazer seria retomar conhecimentos pretéritos olvidados para armazená-los do melhor modo. Não se pode supor que os gregos antigos soubessem tudo ou que todo pensamento ocidental passe por eles (ou suas fontes egípcias).

Se no “*Gênesis*”, Adão é convocado por Jeová para dar nome a todos os entes vivos, se Noé viu desfilar todos os animais para entrarem em sua canoa, os três esqueceram, no entanto, de anotar os nomes. Ninguém terá esse livro primordial, a não ser que ele ainda apareça na *Gesamtausgabe* da Editora Klostermann.

Mesmo que essa história fosse verdadeira e houvesse a garantia de que tais nomes não fossem arbitrários, e sim, a essência do ente, ninguém pode falar em nome desses nomes. Se Adão e Jeová estivessem localizados na Mesopotâmia, só por milagre seria possível trasladar todos os entes vivos até lá. As árvores dos outros continentes teriam de aprender a caminhar. Adão precisaria ter microscópio num olho e telescópio no outro. Seria preciso que nenhum novo ente tivesse surgido desde então. A oportunidade perdida por Noé, ao fazer a contabilidade de todos os animais do planeta,

deixaria de lado as plantas. Ao contrário de Nietzsche, Heidegger não se dedicou a desconstruir passagens significativas do texto bíblico. A alternativa mítica acaba num beco sem saída.

POESIA E PALAVRA

Heidegger concordou com Croce ao supor que a arte da palavra não seria a literatura, e sim a poesia, sendo esta feita de alguns gregos: Homero, Safo, Píndaro, Sófocles. Não se precisa rebaixar nenhum deles, para dizer que a poesia não se esgota nesse paradigma antigo. Onde ficam Catulo, Cervantes, Shakespeare, Baudelaire, Mallarmé? A literatura comum poderia ser enquadrada em termos históricos; a poesia, não, pois seria o próprio pensar em sua fonte, a fonte do pensar, um pensar que não se deixaria enquadrar e resolver em termos de uma “história das ideias”. Ora, isso é idealismo, neoplatonismo de um mundo poético de ideias não sujeitas às incertezas dos tempos e lugares. É autoritarismo supor que haja uma fonte da qual tudo borbulha e provém.

Heidegger, dizia, em 1952: “A proximidade essencial entre pensar e poetizar exclui tão pouco a diferença que, pelo contrário, faz com que esta aflore de modo mais profundo. Nós, hodiernos, só com dificuldade reconhecemos isso.”

Para nós, a poesia faz parte há tempos da literatura, assim também o pensamento. A gente acha que está em ordem que a poesia e sua história sejam abordadas no âmbito da história literária. Seria bobagem lamentar esse estado ou querer modificá-lo do dia para a noite, estado que tem razões muito antigas. No entanto — é Homero, é Safo, é Píndaro, é Sófocles literatura? Não! (...)

Literatura é o literalmente escrito, transcrito e reescrito com a finalidade de ser acessível a um público pela leitura. Nesse percurso, a literatura se torna objeto de interesses cada vez mais distanciados, que, por sua vez, e isso mais uma vez em termos literários, novamente são estimulados pela crítica e pela propaganda. (...) Poesia ocidental e literatura europeia são duas potências fundamentalmente diferentes da nossa história. Talvez da essência e da amplitude do literário tenhamos concepções ainda totalmente insuficientes. (...)

Mas justamente por que o pensar não poetiza, mas é um dizer e um falar originário da linguagem, ele precisa ficar perto do poetizar. Mas já que a ciência não

pensa, o pensamento precisa, em sua atual situação, prestar atenção tão profunda às ciências, como estas não são capazes de fazer com elas mesmas.”⁴

Quer-se aí distinguir entre a massa da produção textual e alguns textos de maior qualidade, que são elevados ao sagrado, intangível, enquanto aquela é vista como trivial. Não se percebe aí quão trivial pode ser a grande poesia. Homero e Sófocles eram sacerdotes que acreditavam nos deuses do Olimpo. Se Édipo não acreditasse nos deuses e nas profecias, não teria matado o pai nem dormido com a mãe: daí se quer que se acredite nos deuses, pois acontece o que a pitonisa revela, desvela, “aletheia”. Não se entendia direito o que ela, drogada, falava; o que os sacerdotes “traduziam” era inspirado por uma equipe de quase uma centena de pessoas bem informadas. Há sofismas evidentes no ciclo tebano, Eurípedes foi mais longe que Sófocles no discernimento crítico, foi um pensador que soube usar o palco. *As fenícias* é uma peça que supera o ciclo tebano, cuja grandeza se desloca para a aceitação da morte no *Édipo em Colono*. Se a visão católica de mundo é superada, isso faz sucumbir a estrutura que organiza a *Divina Comédia*. A “poesia” também é condicionada historicamente. Paga seu preço ao tempo.

Outro caminho seria evidenciar a natureza literária de textos considerados sagrados, em vez de tentar sacralizar alguns poetas gregos (e alemães?) como se nada mais importante tivesse sido dito. Heidegger comete o erro de Hegel, ao supor que seja universal a literatura feita nas línguas eles entendiam, como se eles fossem a instância do absoluto. Dizer que a sociologia de literatura e a história literária reduzem o texto a um documento e elas perdem acesso à característica primordial da arte, a capacidade de ir além do seu aqui e agora de gênese, isso pode ser dito também da filosofia da poesia. O filósofo pode procurar seu pensar no recôndito de um poeta, mas tende a vê-lo somente pela ótica do que lhe interessa.

Difícil é ter acesso não a “verdades eternas”, mas a núcleos de sabedoria e vivência que se adensam em imagens de grandes escritos, sejam eles em verso ou não. O caminho proposto por Heidegger – no sentido de estudar à exaustão aqueles textos que resistem à comunicação fácil, aqueles que se recusam a entregar uma “mensagem”, aqueles que delineiam uma ideia obscura, recôndita e abscôndita numa linguagem que não é mais obscura do que o difícil do que ela tem a sugerir, mas não pode dizer – talvez

⁴ Martin Heidegger. *Was heisst denken?*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 5.te Auflage, 1997, p. 154-155 (1ª edição de 1954). Esta e outras traduções do alemão são de minha autoria (N. A.).

tenha por pressuposto, pelos nomes que cita, de que os deuses só tenham iluminado alguns diletos poetas gregos e alemães, como se a língua não fizesse da poesia uma arte menos universal do que a música, a escultura ou a dança.

A sociologia da arte não pode ir além do seu horizonte, ou seja, ela não é capaz de entender aquilo que vai além dela mesma. Ela reduz o caráter único da grande obra a concepções genéricas da sociologia. Ela converte o “objeto” no que ele não é. Quanto mais ela consegue explicar uma obra, tanto mais esta é “literatura trivial”; quanto menos consegue, mais é provável que se tenha por baixo um gênio que se diferencia da média do grupo social a que “pertence”.

O mesmo se estende à maioria das “abordagens científicas”, por exemplo, a que “pensa a arte” em termos de “técnica” ou em termos “jornalísticos”. A rigor, aí não se “pensa”, pois apenas se aplicam pressupostos. Não se vai aos fundamentos. Por isso são inconsequentes, não conseguem fazer bem sequer as “análises” que se propõem fazer. Sua arrogância tende a ser, no entanto, proporcional à sua incompetência. Quem não segue suas convicções pode contar com seu desprezo.

O problema está na conexão e na disjunção entre “*Dichten und Denken*”, entre “poetar e pensar”. Pensar não é aplicar pressupostos ou fazer análises, mas cogitar o incógnito, o ainda não pensado. “Poetar” não é poetizar no sentido de enfeitar com imagens e sentimentos o pensamento, menos ainda é fabricar rimas, versos perfeitos, sonetos. O termo “*dichten*” significa também tornar “*dicht*”, denso, condensado, concentrado, portanto adensar; o termo “*denken*” se aproxima de “*danken*”, agradecer, “*bedenken*”, meditar, e “*Gedächtnis*”, memória. Cada língua propicia conexões verbais que não estão sempre em outras. Por que uma delas teria de se sobrepôr às demais, como se fosse a linguagem dos anjos?

Desde a Reforma luterana, o desenvolvimento do idealismo e do marxismo, bem como a revisão crítica do platonismo, a língua alemã tem passado por uma reformulação mais intensa da linguagem filosófica do que outras línguas. Há maior precisão terminológica. Por conjugar duas fontes no léxico, o latim e o anglo-saxão, e por ter tanto preposições de ambas as origens quanto quatro casos de declinação, ela permite uma precisão e uma diversidade maior que línguas com apenas uma fonte e sem declinações. Isso não significa que não se possa construir o equivalente em outras línguas. Depende da competência do falante ou escrevente. A proximidade entre termos e gênero das palavras nela é, no entanto, mais idiossincrática que em outras línguas.

Como se viu, grego e alemão são deficientes no quesito da distinção básica entre ser e estar.

Não basta apontar possíveis falácias filológicas da opção de Heidegger em conectar etimologia com filosofia. Interessa ao conformismo que se faça de conta estar falando algo importante ao se deixar o substancial de lado. Importante é buscar um caminho que nunca foi trilhado, embora se perceba o indício de uma trilha feita pelos pés de alguns que se aventuraram por esse ignoto. Quando Heidegger estuda Hoelderlin, Trakl e Rilke, mesmo que não tenha considerado toda sua plurivocidade, ele propicia novas leituras de seus textos e de outros poetas, permite distinguir melhor o legado da grande poesia. A arte comparada é uma trilha em que se pode lograr maior objetividade, mesmo que em geral ela tenha sido restrita a temas fáceis e convenientes de “influências”.

Se naquilo que se chama de filosofia da arte costuma faltar tanto filosofia quanto arte, a falácia europeia reside em achar que só é arte ou filosofia aquilo que lá se considera ser seu próprio legado. Hegel achava que a poesia era a mais elevada e universal das artes, mas eram “universais” para ele somente as línguas que ele considerava civilizadas. Toda língua é particular, exclusiva: mesmo latim, inglês ou espanhol como língua franca. Achar que a língua materna seja universal é uma falácia da sinédoque: toma-se a parte pelo todo. A postura dele é eurocêntrica e colonialista, assim como a de Heidegger. Nietzsche, pelo contrário, aventava a possibilidade de emigrar para o Paraguai.

Supor que Hoelderlin ou Beckett representam o *non plus ultra* da arte é condicionado por um eurocentrismo que não consegue se superar. Supor que a produção artística ou teórica mais recente seja, por isso, a mais avançada não vê as fontes de que estas se nutrem. Duchamp colocar um “pissoir” numa exposição, chamando-o de “fontain”, não faz desse artefato uma obra de arte. O juízo do belo apenas reconhece a beleza que existe (ou não existe) na obra ou no objeto da natureza. O caráter artístico não decorre do juízo proferido: não é por um francês fazer uma bobagem numa exposição em Paris que ele gera arte.

A paródia sempre está num nível baixo, de avacalhão de algo superior. O caminho de desenvolvimento da arte não passa pela paródia: no máximo indicia a negação de uma produção anterior, a ser seguida por uma produção diferente, por outro caminho. Se, por um lado, pensar a arte sem acompanhar a arte mais densa nem o pensamento mais elevado acaba gerando produtos débeis, que nada acrescentam ao já

dito, por outro é preciso perceber os cacoetes e a limitação de propostas teóricas das metrópoles, sejam elas assinadas por Adorno ou Danto.

Sem palavras não há verdades para os homens, mas a verdade não está só contida em palavras. Não basta escavar nos dicionários etimológicos para conseguir cavar tesouros de sabedoria. Escrever poemas não é apenas garimpar palavras: a poesia surge da vida, não de dicionários. Lutar com palavras não é a luta mais vã, nela se luta muito antes de romper a manhã. Por que palavras teriam de estar mais perto do “espírito” que as tintas nos pinceis e as notas nos instrumentos? Não é por pertencer a determinado gênero que uma obra de arte é superior a todas as obras dos demais.

Quanto Heidegger repensa a “alétheia” como um “retirar do olvido” (o “revelar”, no duplo sentido de desvelar e velar novamente), isso pressupõe que a verdade já tenha sido sabida um dia, tendo sido apenas esquecida. Isso leva o helenista à crença de “os gregos já sabiam de tudo”, o que leva a ver neles mais do que neles havia. Não se enxergam mais suas limitações, seus compromissos de classe, seus enganos teológicos. A Atenas do século V A.C. não era um paraíso. Seria difícil a um homem moderno suportar sua mentalidade e seu atraso técnico. Tem-se a aprender com eles, mas não se ultrapassa o horizonte de consciência possível ao platonismo cristão com uma regressão a um helenismo idealizado.

Quem teria colocado toda sabedoria nas palavras primevas? Qual teria sido o gênio anônimo primitivo que teria convencido a comunidade a adotar um conjunto de palavras no qual estivesse cifrada a sabedoria universal? Que verdade é essa que leva a supor que só é possível filosofar em grego e alemão, como se qualquer falante dessas línguas fosse um filósofo potencial? Ora, é mais provável que apareceram mais filósofos em alemão porque Lutero fez uma reforma contra o dogmatismo católico e os pastores casavam, tinham filhos com boa formação que viam a distância entre o que o pai dizia no púlpito e praticava em casa.

Isso não esgota a relevância do debate acadêmico, a liberdade que Frederico da Prússia garantiu nos meios universitários e que Humboldt tratou de desenvolver. Mais relevante foi o ensino ter sido tornado obrigatório na Prússia no século XVIII, a criação de internatos de alta qualidade para crianças pobres e bem dotadas, enquanto Goya e outros intelectuais da época eram perseguidos na Espanha por quererem a alfabetização do povo. Boas condições não garantem por si, porém, grandes filósofos e poetas. Uma falácia da sociologia é explicar o gênio em função do nível médio do seu meio. Grande

arte ou filosofia foi sempre produto de indivíduos raros, não de uma raça ou de uma predestinação linguística.

LIBERDADE OU MORTE

Pode-se não saber ao certo o que seja a verdade, mas se sabe que a liberdade faz parte da essência da verdade. Sem dar liberdade ao objeto para que ele mostre sua natureza em várias e contraditórias facetas, sem o sujeito ter a liberdade de se abrir para as manifestações das coisas, não há verdade. A verdade é uma conquista que precisa ser feita com a liberdade ameaçada. Ninguém tem liberdade: ela sempre precisa ser conquistada, ela sempre está em perigo. Heidegger desenvolveu essa tese em pleno nazismo. Se ele tivesse sido professor universitário na América Latina à época das ditaduras militares, ele teria sido eliminado do ensino e da pesquisa, como tantos foram.

No posfácio ao seu ensaio sobre *A origem da obra de arte*, Heidegger registra frases candentes da *Estética* de Hegel e depois as comenta dizendo que elas não foram ultrapassadas pela evolução das formas artísticas: “«Para nós a arte não vale mais como o modo supremo de a verdade conseguir existência.» (WW. X, 1. p. 134) «Pode-se esperar que a arte há de se elevar e aperfeiçoar cada vez mais, mas a sua forma deixou de ser a necessidade suprema do espírito.» (ibid. p. 135) «Em todas essas relações, a arte é e continua sendo, quanto à sua destinação suprema, algo ultrapassado.» (...) Será a arte ainda um modo essencial e necessário de acontecer a verdade decisiva para a nossa existência histórica, ou a arte não é mais isso? Se ela, no entanto, já não é mais isso, então permanece a questão de saber por que assim é. A decisão sobre a assertiva de Hegel ainda não foi tomada, pois por trás dessa assertiva está o pensamento ocidental desde os gregos, cujo pensar corresponde a uma verdade do ente já ocorrida. A decisão sobre essa assertiva, se for tomada, será tomada a partir dessa verdade do ente, e sobre ela.”⁵

Não basta espernear contra a tese da morte da arte ou disfarçar a tese dizendo que a arte deixou de ser bela, para ser verdadeira e que toda ela só pode passar pela paródia de si. A arte não passa procuração a ninguém, segue seus caminhos. Não basta dizer que a arte se mostrou, depois de Hegel, mais vigorosa e inventiva do que antes. Se a obra de arte serve para exhibir de modo sensorial e concreto a verdade ou a ideia, não é

⁵ Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart, Reclam, 1970, p. 92 - 93.

só nestas que ela encontra sua justificação. Ela não pode existir apenas como serva da filosofia. Vai além dela. Se fosse possível acesso mais direto, como pela abstração filosófica, por que perder tempo com desvios?

Será que a arte precisa justificar sua existência como uma forma de verdade filosófica? Isso parece antes uma preocupação de um pensador que supõe ser o supremo tribunal da verdade e ainda acredita ser possível esgotar a verdade no âmbito do conceito, que confunde ideia com conceito, que não vê o vazio da abstração, que não quer ver os limites do formalismo lógico. Hegel pressupôs que aquilo que a coisa seja e aquilo que está na mente pudessem ser o mesmo e que isso seria a ideia. Ledo engano. Dada a inviabilidade do “mesmo”, a tese se esboroa.

Que se entendam e resolvam obras mediante conceitos é válido para narrativas triviais e obras menores, não para as grandes obras de arte. Estas obrigam a uma revisão radical do conceito de verdade, em que a mentira da ficção passa a ser uma forma de conhecimento. A arte não existe como “acontecer” de uma “verdade filosófica” anterior. Ela seria então apenas a demonstração de teses, uma propaganda de postulados filosóficos ou morais, como se pretende na arte dita engajada ou em *happenings* superficiais. A filosofia tratadista não é a suprema forma suprema de conhecimento. Platão escreve sobre temas filosóficos, mas é grandioso, sobretudo, por ser escritor. Assim ele vai mais longe que o filósofo nele, seu texto se abre para possibilidades que não estão nos conceitos, podem não estar na fala de seus personagens. Descartes e Pascal produziram textos tão fascinantes porque eram escritores. O que mais os preserva é a ficção, a possibilidade de irem além do que se permitia dizer.

Em Atenas, a “liberdade dos cidadãos” foi produto da espoliação de escravos e de outros povos. Essa liberdade foi menor do que supõe a crença helenista. Sócrates foi morto por questionar os fundamentos da religião, Platão teve de fugir para não ser morto, Eurípidés teve de ir para o exílio na Macedônia para sobreviver e continuar escrevendo. Aristóteles teve de se suicidar. A idealização da Grécia não fala disso. O pensamento grego — de Homero a Sófocles — está marcado pela aristocracia de sangue, mesmo que alguns esclarecidos fossem a favor da aristocracia do mérito. Qual é, porém, o caráter do mérito? Sócrates escapa ao questionamento do mérito, inventando a fábula de que alguém, ninguém sabe por que, se solta das cadeias que o prendem. Há um horizonte aí em que não se pensa mais. Homero, Sófocles e Platão coincidem em afirmar que “mérito” só existe entre aqueles que têm sangue aristocrático. A história desmentiu isso.

Platão faz o personagem Sócrates, que não tinha origem nobre, sugerir de modo implícito, na *República*, que o filósofo e o governante só podem surgir do grupo dos aristocratas, jamais daqueles que são obrigados a servi-los. Isso é irônico, inverte o sentido geral não só das falas, mas também da proposição. Há má fé no constructo ficcional. A construção da meritocracia acaba se desconstruindo ao propor que ela acabaria tende do reprimir a criatividade geral, ou seja, o mérito supremo. Daí Sócrates desmonta também a proposição de que haveria um mundo das ideias. Platão é o grande inimigo do que se tem chamado de neoplatonismo e que não passa de um erro de leitura de seus textos.

Quando Sócrates propunha que o escravo também tinha alma já que seria capaz de induzir princípios geométricos e matemáticos, estava subvertendo o “cosmos grego”, mas não chegou a propor que essa “alma” fosse capaz de ser a de um filósofo, governante ou líder militar. Havia um limite ao dizer. O “artista da caverna”, visto como imitador (mas que para imitar teria de chegar primeiro à parte de fora da caverna, à verdadeira realidade), não conseguiria parir de si mais que aparências, mesmo que tivesse contemplado a ideia antes até do filósofo.

No “mito da caverna”, o “filósofo” só pode provir da aristocracia, embora se diferencie da acomodação mental dela. Para o “filósofo”, os serviçais não poderiam produzir um filósofo. Ora, Kant foi filho de um carpinteiro, Fichte era pobre. No mito, os “imitadores”, manipuladores de ilusões, seriam “espíritos subalternos”, não se admite que fossem capazes de sair da caverna para a luz da verdade, embora suas “imitações” já demonstrassem que o haviam feito. O “filósofo” não admite que eles já soubessem o que demonstravam saber. O saber deles não é reconhecido, é desvirtuado, porque o “filósofo” quer o poder só para si. Isso é ideologia, ambição política.

Nessa lógica, se não houvesse um filósofo oriundo da aristocracia de sangue para lhes dizer o que tinham diante do nariz, os “imitadores” não seriam capazes de configurar em imagem clara um conceito a partir dos contornos de sua intuição (tão “vagos” que enganavam a todos). Seu destino seria apenas entreter a nobreza. Eles são alijados da verdade porque assim quer o “filósofo”, mas que também não quer a verdade, pois está obcecado em conseguir o poder para si. O que nessa obra clássica salva o filosofar é a poesia. Heidegger reconheceu que o horizonte da poesia é diferente da filosofia: são como dois píncaros de montanhas separadas por um vale pantanoso. Nietzsche desconfiou, porém, explicitamente do filósofo, no sentido de ser alguém que quer usar o conhecimento para ter poder.

O “pretensô filósofo” usa a máscara de filósofo para esconder o rosto, de político ambicioso de poder. Para sustentar sua ambição, ele descarta os artistas. Não quer reconhecer que eles chegaram antes à realidade fora do mundo das aparências, pois, se reconhecesse, teria de abdicar dos seus planos. Ele apenas usa o nome de amigo da verdade, de “filósofo”. Ele pretende ter o saber acima de todos os saberes para ter mais poder que todos. Só que a grande verdade que ele tem a apresentar é que o sol é o centro do universo: uma falsidade, embora menor que a crença de que Apolo estivesse a carregar o sol em torno do planeta azul. O texto de Platão permite, no entanto, que se leia nele o desmascaramento desse percurso, pois há contradições entre a fala do filósofo e aquilo que se passa na caverna. Embora ele tenha sido lido comumente na linha do neoplatonismo e na afirmação do filósofo, a escrita permite uma leitura que desconstrói isso.

A distinção entre “poesia” e “literatura” se mantém como problema. Em Homero, as figuras saltam vivas das páginas; o drama proposto por Sófocles é sentido na pele pelo espectador; Shakespeare encena uma profunda decepção com o caráter humano, mas não abdica da crença na justiça; Cervantes sabe que o mundo não é justo, mas faz rir da ambição de salvar a humanidade; Hölderlin encanta com imagens marcantes e palavras exatas, mas sente saudades dos deuses gregos, como se o mundo moderno fosse vazio por estar abandonado por eles; Poe foi capaz de detectar a modernidade, que Baudelaire revelando com acuidade figuras sintomáticas, etc. Cada um tem, contudo, suas limitações, que ajudam a caracterizá-lo, a fazer com que ele seja quem é. Tais autores não são lidos só como documentos de uma época, de uma sociedade ou de um sintoma psicológico, e sim por terem algo vital registrado de modo peculiar. Comparando semelhanças, percebem-se melhor as diferenças e se descobre mais a identidade de cada um.

Não importa quando ou onde aquilo foi escrito, quem escreveu ou como está impresso. Há algo que nos “arrepia e comove”, que nos “move por dentro”: aquilo que, a partir do texto toma forma e corpo, ressurgiu diante de nós como se estivesse vivo. É um milagre. Uma revelação. A isso pode chamar-se “poesia”. Não se confunde com os “livros de poemas banais” que circulam no mercado. Aquela “poesia” provoca com palavras o “artístico”, mas não condiz com a redução da obra a um documento, a algo que apenas remete a um momento e lugar da história porque neles surgiu.

A pretensão contida no conceito de “poesia” é que também não se trata de uma redução a um momento e lugar de leitura. A pretensão de que se possa exigir um

consenso de todos os tempos e lugares quanto à qualidade da “poesia” é desmentido pela história. Ainda que se entendam os motivos de a maioria das pessoas serem cegas ao que existe como “poesia”, não são prova de que esta não tenha uma marca diferencial, ainda que não reduzida a Safo & Co. Nem todo ente primitivo precisa evoluir para uma forma mais complexa e refinada. Os elementos “inferiores” estão na ordem da natureza. Os “maiores” dão-se o direito de comer os menores, até serem comidos pelos bem pequenos...

Schopenhauer supôs que os artistas eram capazes de intuir a “coisa em si”, sendo capazes de trespassar o véu de Maia da representação. Esse erro é um sintoma. Quer-se que o artista tenha acesso à chama celestial, que ele seja inspirado por algo divino, como as chamas que teriam pousado na cabeça dos discípulos de Cristo. Essas chamas não andam, parece, fora da Europa e USA. Será que a alétheia não é um retorno a isso, uma variante da revelação divina, como se tivéssemos de voltar a crer numa pitonisa drogada, um modo de acesso a um mundo inexistente das ideias?

O argumento kantiano de que um juízo estético, por não ser “interesseiro”, é um juízo que pode ter a pretensão de ser “universal e necessário”, é um argumento psicológico, mas não garante por si objetividade e verdade. Que um juízo seja “isento” não significa que ele vá ser “correto”. Que um juízo seja proferido por uma maioria não significa que seja correto; que seja a tese de um grande pensador, não desobriga de sua verificação. A “verdade revelada” não é por si verdadeira. Se ela fosse tão verdadeira, não precisaria de deuses para patrociná-la. Com toda isenção e com toda a vontade de acertar podem ser cometidos enganos. Uma coisa não tem nada a ver com a outra. O impasse perdura.

DARWIN CONTRA TODOS

Darwin, tão importante para Nietzsche e tão pouco relevante para Heidegger, não quis falar da origem da vida. Quem fala, porém, em “evolução” está falando em “progresso”, como se a história da natureza tivesse um começo e uma finalidade. O ser humano não é, porém, a finalidade da história natural, já porque ele não é a última espécie de animal. Há muitas espécies de entes vivos que surgiram depois do homem. O que há de vir depois do homem pode nem ser o ser-acima-do-humano. Poderá não haver um acima e, assim, o homem não é a matéria bruta, a pedra em que se esculpe algo superior.

Um protozoário, um animal unicelular é capaz de perceber e preferir um alimento, decidir absorvê-lo, encaminhar ações nesse sentido e acabar por degluti-lo. Ele tem percepção diferenciada, desejo, decisão e ação, ou seja, ele tem inteligência, afeto e vontade. Estas não são, portanto, características apenas humanas: não há, em suma, superioridade absoluta do homem. A Lua, quando dela se aproxima um asteroide, é capaz de perceber sua força de gravidade, atraí-lo e incorporá-lo à sua massa. Em suma, ela também teria inteligência, afeto e vontade. Não há, nesse sentido, fronteira distinta entre orgânico e inorgânico, conforme Nietzsche já argumentou.

Se as três pessoas da Santíssima Trindade católica, Pai, Filho e Espírito, também representam essas três tendências da “alma humana” (o Pai = vontade; o Filho = afeto; Espírito Santo = inteligência), então elas não são uma diferença específica da “alma humana”, e sim características mais amplas do que a própria vida. De um modo ou de outro, trata-se de uma diferenciação mais nuançada das características do homem do que reduzi-lo à “Sorge”, como se esta fosse o denominador comum que a resolvesse. Mesmo a vontade é um termo que simplifica demais procedimentos complexos da psique, com flutuações grandes entre direcionamentos diversos, conforme Nietzsche mesmo observou, passando a desconstruir o conceito básico de seu pensar.

Se para ele a obra de arte é expressão da antítese entre Apolo e Dioniso, a psique humana também é constituída por impulsos contraditórios, não constituindo uma unidade controlada e lisa como a “Sorge”. Se ele desloca a questão para a vontade de poder, é porque está focando a tensão dialética entre necessidade e trabalho. A política, reino por excelência do exercício da vontade, é sua preocupação constante. Se para Nietzsche o homem é mau (fragmento 28 (20)), se os homens decisivos na história foram maus (27 (46)), se até o papa é um escravo e mentiroso (fragmento 25 (262)), se a paciência dele acaba porque o amigo Wagner passou a delirar sobre o prazer que sentia na comunhão cristã (26(377)), pode-se ver a imensa distância entre sua postura e a de Heidegger.⁶

Só se pode falar em “evolução e progresso” dentro de um sistema fechado, como é o da tradição metafísica e aristotélica. Supor uma causa primeira, uma causa das causas, um *primum movens* é, no entanto, uma contradição. Uma causa só se torna causa quando há uma consequência, um efeito. Ela é, portanto, um efeito do efeito. Ela própria não pode ser primeira, se ela é segunda ao segundo, secunda o que segue. Uma

⁶ Nietzsche, Friedrich. *Fragments do espólio – Primavera de 1884 a outono de 1885*, Brasília, EDUNB, 2002, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe.

suposta causa final tem, depois dela, consequências que podem gerar novos efeitos, fazendo com que ela não seja “última”. O efeito causa a causa, e também causa efeitos.

Só tem sentido falar em linearidade entre dois pontos, não quando há uma infinidade de pontos e possibilidades. As figuras no espaço celestial como são vistas pela astrologia pressupõem a Terra como centro fixo do universo e uma visão limitada só do hemisfério norte. Quando se muda de ponto de vista, se desfaz tanto a forma geométrica quanto a analogia com algum ser vivo. Tudo não passa de projeção subjetiva. Não se forma nenhuma geometria nem direção na infinitude. Há mais formas no céu do que apenas doze figuras do zodíaco (que foi limitado ao céu do hemisfério norte). Elas são uma forma primitiva de descrever tipos psicológicos. Todos os nascidos no mesmo momento teriam de ter a mesma história para essa astrologia ser válida.

Hegel encarou a história com uma sucessão descontínua de etapas, cada liderada por um povo que seria, nesse momento, pioneiro no desenvolvimento do espírito, mas todos se dirigindo para um progresso acumulativo do espírito. Assim, aos egípcios teriam se sucedido os gregos; aos gregos, os romanos; aos romanos, a Igreja Católica; a esta, Lutero, e, por fim, se teria o Estado de Direito como coroamento da razão objetivada, o que naquele momento seria mais bem corporificado pelo Estado prussiano. Em 1500, por exemplo, Portugal conseguiu ser o Estado pioneiro na história, assim como depois a Espanha e a Inglaterra tomaram o comando do desenvolvimento humano. Nesse sentido, Paris foi a capital do século XIX; Nova York, do século XX, sendo que Beijim talvez vá ser a do século XXI. Quem não vive na região que comanda a história teria de se ver como um passageiro de um vagão arrastado pela locomotiva. Esta existe, porém, para servir os vagões, não para se servir deles como ocorre na história.

Engels supôs que a história humana seria uma sucessão de modos de produção: da coleta primitiva ao modo escravagista asiático, deste ao modo feudal, deste ao capitalista, e a partir dele então o socialismo e daí o comunismo. Tudo programado, em sucessão regular. Lênin achou que podia queimar etapas da história e fazer uma sociedade semifeudal saltar diretamente para o socialismo: acabou-se recaindo no tzarismo com o estalinismo. Na análise de Marx, uma revolução ocorre sempre que as relações vigentes de produção impedem o desenvolvimento das forças de produção. Haveria nesse sentido uma ânsia permanente por maior produtividade e, em nome dela, se guiaria o espírito da história, como se este, por sua vez, fosse guiado pela mente do

capitalista como servo do capital, ou seja, guiado pela necessidade de aumentar sempre mais a sua produção para não ser derrotado pelos concorrentes.

Não é pelo fato de uma obra perdurar por mais tempo ou gerar variações antes inexistentes que ela necessariamente será uma obra de arte. Obras podem perdurar por interesses de igrejas, de Estados, de raças, ou seja, por fatores que não são estéticos, mas procuram esconder sob a capa da arte a sua natureza ideológica. Isso é feito na natureza pelas espécies mais aptas e mais abundantes, mas que nada tem a ver com a qualidade individual de um espécime muito raro como é o grande artista. Nietzsche, que leu muito Darwin e fez propostas para uma nova ética a partir disso, dizia que tudo conspira contra o gênio, a começar por ele mesmo na era democrática, pois não nasce igual aos outros e tem enorme dependência de uma alimentação mais abundante e específica. Quanto menos omnívoro, tanto mais o ser se torna dependente de um alimento.

CONCLUSÃO

Por que tudo tem de se dissolver no coletivo se, em arte, decisivo é o talento criativo? Será que “Marx” não iria se preocupar com o indivíduo? Ele não seria hostil ao gênio se ele próprio era um. A Alemanha expulsou o maior economista do seu tempo, em vez de oferecer uma cátedra. Nietzsche teve de procurar trabalho no exterior, Wagner e Heine tiveram de fugir. Regimes autoritários não gostam da autonomia do gênio, que faz o que os outros não conseguem e não se “explica” por raça, meio, momento, classe, religião. A criatividade é o inesperado, o que foge às regras, para criar outras. Nem tudo, porém, o que foge a regras é arte.

A crítica marxista tratava de descobrir nas obras a história do autor e, nesta, a história do seu tempo. Em vez de dizer que toda ciência é histórica, já que se trata de um conhecimento humano, formulou-se isso em termos de não reconhecer outra ciência que não a história, como se ela fosse o fundamento de todas. Assim deixou de ver os fundamentos dos seus fundamentos. O ideário marxista de igualdade é cristão, derivado da teologia, assim como o método histórico deriva da concepção hegeliana de que a história concretiza o espírito, nutrido por modos de produção, assim como o Verbo se fez carne e habitou entre os homens em Cristo. Relevante é, no entanto, a preocupação em não se perder em indivíduos. Falta ver que a seleção dos artistas nas histórias não se deve ao acaso do gênio, mas a parâmetros bem determinados, que descartam mais do que registram. Não explicam suas razões, sob o pressuposto de que são gênios feitos por um deus.

A preponderância do universal sobre o singular caracterizou também o positivismo. A estética neoplatônica define a alegoria como a aparição concreta de uma ideia abstrata, como se “universais” se encarnassem em entes singulares. Tais “universais” são antes crenças do que identidades definíveis. Quanto mais ampla a abrangência deles, mais vazios se tornam. No fim acabam se contradizendo, como o Ser que não é nenhum ser.

As figuras de linguagem têm sido entendidas dentro da lógica do neoplatonismo e isso faz com que se diga que elas digam o que talvez não digam e não se capte a sugestão diferenciada subjacente. Elas dizem alguma outra coisa que não apenas, na alegoria, representar de modo concreto uma ideia abstrata; na sinédoque se ter a parte pelo todo; no símbolo se ter algo que remete a outra coisa. Sempre se tem aí um esquema de algo concreto x algo abstrato: constrói-se uma união hipostática, como se a figura fosse uma variante da figura de Cristo, homem e deus, matéria e espírito.

Na grande obra de arte o problema não é a preponderância, e sim a conjunção do “singular” com algo que seja mais “genérico”, a intersecção do ôntico com o ontológico, a união paradoxal e hipostática que é resolvida como se um aspecto pedisse o outro. Essa dialética concreta nem sempre é percebida, mesmo em teorias que pretendem falar em nome dela. Presas à tradição metafísica, são menos revolucionárias do que supõem. A questão já se deslocou, entretantes, para a estrutura dessa metafísica, da qual derivam as conceituações.

Todo partido busca impor o que lhe parece a única perspectiva correta. Quanto mais poder tiver, tanto mais totalitário se torna. É como a religião: ela acha que tem todo o direito de mediar entre o céu e a terra. É preciso desconfiar da virtude dos que se dizem virtuosos. Quem há de julgar, no entanto, os juizes? Todos os crimes são feitos em nome de alguma virtude. Alegam-se boas intenções para fazer o pior. Quem na prepotência não encontra resistência acaba achando que tem a indulgência de quem ele machuca e destrói. Governos autoritários cometem as barbaridades que eles acusam os inimigos de cometer. Em nome da liberdade, acaba-se com ela. Só se admite como virtude aquilo que se crê ser virtude. A crença numa divina providência serve para endossar, como se fosse o melhor, tudo o que se faz, para retirar do sujeito a responsabilidade pelos erros que comete, para impedir que ele pague pelas maldades que fez. O homem não é por si um ser para a liberdade nem para a morte, nem só para a maldade e a mentira. Alguns homens há que buscam a verdade e lutam pela liberdade.

O estudo da arte precisa ter em vista questões dessa ordem e não se restringir a formalismos.

O problema não se localiza apenas em determinado partido, lugar ou momento. A ânsia de dominar exige que muitos sejam subjugados e apenados. Isso ocorre em ambientes considerados melhores, como grandes empresas, universidades, associações de artistas, grupos de pesquisa, sindicatos profissionais. Quem pode determinar que uma perspectiva crítica, que rompe com os pressupostos e a orientação de determinado grupo, não acabaria sendo o melhor caminho para resolver as tarefas propostas? — Em geral, a direção determina o contrário, isto é, a exclusão e o silenciamento da alternativa. Mesmo que as ideias não se reduzam aos que as representam, mesmo que os silenciadores das ideias sejam autodestrutivos, não se pode apegar a destruição. Ela tende, porém, a não parecer grande porque não foi permitido que se desenvolvesse o maior do que o menor que se deixou crescer.

Nietzsche, no espólio dos anos 80, deixou registrado que esse processo não é restrito ao ser humano, mas inerente à própria vida: “A vontade de ter poder só pode se manifestar em *resistências*: ela procura, portanto, aquilo que lhe ofereça resistência, — essa é a tendência original do protoplasma, quando ele estende pseudópodes e fica tateando em torno de si. A apropriação e incorporação é, antes de tudo, um querer dominar, um formatar, fazer e refazer, até que o subjugado tenha ficado totalmente sob o domínio do agressor e o tenha feito aumentar. — Caso essa incorporação não tenha dado certo, então se decompõe bem a composição; e a *dicotomia* aparece como consequência da vontade de poder: para não deixar que se vá o que foi conquistado, a vontade de poder se divide em duas vontades (sob circunstâncias, sem desistir completamente de sua conexão entre elas).”⁷ E acrescenta: “todo poder que proíbe sabe gerar “má consciência” naquele a quem algo foi proibido”.

Se, como se viu, a lua percebe um asteroide e o atrai para incorporá-lo a si, ela tem inteligência, vontade de poder e capacidade de ação. Nesse sentido, não há diferença sequer entre o orgânico e o inorgânico. Tudo se torna luta entre comer ou ser comido. Isso é mais amplo que a luta de classes. Não se vive, porém, para comer, mas se come para viver, produzir. O sentido da vida precisaria ser buscado em algo mais que a luta pela sobrevivência. Se alma e linguagem não são exclusivas dos humanos, essa

⁷ Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bände*, volume III, München, Hansa Verlag, 1966, edição de Karl Schlechta, p. 522.

busca se estende além deles. Não basta a crença de que tudo existe para que o homem disponha da criação como rei.

Um sistema autoritário tende a só permitir que se torne público aquilo que vá reforçar seus propósitos. Assim que o grupo dominante consegue, no entanto, entender que há uma voz antitética, trata de neutralizá-la e eliminá-la. Isso, que se tornou até conveniente denunciar em relação ao Partido Comunista, não é tão fácil de entender em relação a outras instituições como igrejas, empresas, jornais, escolas, centros de pesquisa, mídias. Pode haver um interregno, em que não se sabe ainda como definir caminhos. Quando se descobre quem é mais forte, toma-se uma resolução, que é imposta a todos. Votar é apenas um modo de tomar decisões, não de chegar ao verdadeiro ou justo. A criação é produto de indivíduos mais capazes, por mais que contem com o apoio de equipes. Ela não se faz por voto, ainda que sua divulgação precise de votos.

ADENDO

Heidegger é mais professoral, tratadista, acadêmico, enquanto Nietzsche é mais escritor, ensaísta, inventor. Além de ter feito válidas composições para piano, é melhor poeta do que aquele. Em vez de reservar ao homem a linguagem, entra em diálogo com o pássaro, ouve o que ele tem a sugerir, é capaz de se colocar no lugar do outro. Isso se mostra no poema que traduzi:

28 (58)

O peregrino

Um peregrino percorre a noite
 Com passo firme e forte:
 Carrega em si os vales tortuosos
 E as longas altitudes. –
 A noite é linda –
 Ele não para quieto, ele marcha adiante,
 Sem saber para onde quer ir o seu caminho.

No meio da noite canta um pássaro:

“Ah, o que tu fizeste, pássaro!

Como reténs os meus sentidos e passos

FLÁVIO R. KOTHE

Derramando dentro do meu ouvido
Uma doce turvação do coração
Que me obriga a parar e escutar –
O que *moves* em mim com tom e saudação?” –
O bom pássaro cessa o canto e diz:
“Não, peregrino, não! Não estou atraindo
A ti com meu trinado e meus sonidos –
Estou atraindo uma fêmea lá de cima
Mas o que te importa isso?
A noite não é linda para mim sozinho.
O que te importa isso? Segue o teu caminho
E nunca, jamais fica parado na trilha!
Por que ainda estás parado aí?
O que te fez da minha flauta o somido,
Fez contigo, oh homem peregrino?”

O bom pássaro silenciou meditativo:
“O que lhe fez de minha flauta o trinado?
Por que ele ainda está parado? –
O pobre, pobre peregrino!”