



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Fábio Candido dos Santos

**A fundamentação afetiva da metafísica: medo da morte e ressentimento  
com o tempo**

Rio de Janeiro

2019

Fábio Candido dos Santos

**A fundamentação afetiva da metafísica: medo da morte e ressentimento com o tempo**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. James Bastos Arêas

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S237 Santos, Fábio Candido dos.  
A fundamentação afetiva da metafísica: medo da morte e ressentimento com o tempo / Fábio Candido dos Santos. – 2018.  
162 f.

Orientador: James Bastos Arêas.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Metafísica – Teses. 3. Tempo – Teses. I. Arêas, James Bastos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Fábio Candido dos Santos

**A fundamentação afetiva da metafísica: medo da morte e ressentimento com o tempo**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Aprovada em 25 de setembro de 2019.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. James Bastos Arêas (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Profa. Dra. Maria Inês Senra Anachoreta

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Ricardo Jardim Andrade

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

---

Profa. Dra. Verônica Miranda Damasceno

Escola de Belas Artes - UFRJ

---

Prof. Dr. Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Instituto Federal do Triângulo Mineiro - IFTM

Rio de Janeiro

2019

## DEDICATÓRIA

Para Oswaldo (*in memoriam*), Maria, Alessandra, Sophia e Diana.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à vida pela chance de participar desta maravilhosa aventura chamada existir;

Ao estimado James Bastos Arêas, amigo e ex-colega de trabalho, a quem sou muito grato pelos anos de convívio, o aceite em me orientar e, sobretudo, por ter me apresentado à obra de Bergson, pensador cujos escritos foram fundamentais para a produção desta tese;

Ao admirável Ricardo Jardim Andrade, amigo e professor com o qual comecei a trilhar o caminho do pensamento ainda na graduação, introduzindo-me a filósofos fundamentais para minha formação – como Heidegger – e que me brinda com o prazer de sua presença no fim de mais este ciclo acadêmico;

Ao intrépido Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes, amigo a quem, na dinâmica do diálogo, ajudei a descobrir a filosofia e que me retribuiu em dobro ao empreender uma leitura minuciosa desta tese;

À doce Maria Inês Senra Anachoreta, que aceitou gentilmente participar de minha banca e cuja intervenção, na minha qualificação, foi decisiva para uma releitura mais justa e acurada da obra de Platão;

À alegre Verônica Miranda Damasceno por ter aceitado fazer parte de minha banca e também pelas inestimáveis considerações acerca da obra de Bergson e da apresentação de sua filosofia nesta tese;

Ao espirituoso Gilson Caroni Filho, amigo, colega de trabalho e professor que sempre me estimulou a seguir no mundo acadêmico e cuja intervenção foi determinante para que esta última etapa fosse possível;

À amável Eliana Lúcia Santos Monteiro Coelho, amiga, professora e colega de trabalho cujas conversas e sugestões foram imprescindíveis à produção de um ambiente afetivo mais proveitoso à elaboração deste trabalho.

Toda dor vem do desejo de não sentirmos dor.

*Legião Urbana*

## RESUMO

SANTOS, Fábio Candido dos. **A fundamentação afetiva da metafísica:** medo da morte e ressentimento com o tempo. 2019. 162 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Este trabalho visa investigar a fundamentação afetiva da metafísica clássica a partir das considerações a respeito elaboradas por Nietzsche, Bergson e Heidegger. Nesta perspectiva, a investigação procede a uma pesquisa da origem da palavra e de seu desenvolvimento historial materializado nas especulações de Platão e Aristóteles bem como daqueles que os precederam filosoficamente. A instalação de uma ideia transcendente e inteligível de Ser contraposta a uma concepção de real como física e, sobretudo, temporal, se mostra como a medida do surgimento do pensamento metafísico. Visando compreender as razões desta configuração, a investigação se volta para o escrutínio das principais concepções de tempo observadas na metafísica clássica. O desejo de domesticar o tempo para dominar a realidade, entendida a partir da operação desta vontade como presença permanente, isto é, enquanto uma espécie de presente atemporal, é identificada como a origem da separação de tempo e Ser que determinará a metafísica. Na base deste desejo se observa, com Bergson, que o presente permanente metafísico não passa de um passado recortado e fixado pela razão, ou seja, da imobilização artificial da realidade movente em inteligíveis, tendo Zenão e Platão como principais artífices do expediente. Esta configuração é explicada por Heidegger como resultante de uma modificação na relação originária do homem com o real a partir de Platão. Na base desta mudança, contudo, a ação de um afeto: o medo da morte. Por temer seu desaparecimento, o homem metafísico funda um além de forma a se defender da finitude e relega a temporalidade ao status de erro, uma vez que é a responsável pelo findar da existência. O *Fédon* de Platão mostrar-se-á como o marco desta configuração, uma vez que dele emana o desprezo da vida a partir da tese da imortalidade da alma, o principal argumento metafísico a favor da transcendência no *post mortem*. Sendo origem do devir e, obviamente, da morte, o tempo, a partir da instauração da metafísica, é desprezado e entendido como prejudicial, sendo, por isso, e como demonstra Nietzsche, objeto de ressentimento. Desta forma, o pensamento metafísico se apresenta afetivamente como a consolidação do medo da morte movido pelo ressentimento contra o tempo.

Palavras-chave: Metafísica. Ser. Tempo. Ressentimento. Medo. Morte.

## ABSTRACT

SANTOS, Fábio Candido dos. **The affective foundation of metaphysics: fear of death and resentment over time.** 2019. 162 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This paper aims to investigate the affective grounding of classical metaphysics from the considerations made by Nietzsche, Bergson and Heidegger. In this perspective, the investigation proceeds to a research of the origin of the word and its historical development materialized in the speculations of Plato and Aristotle as well as those that preceded them philosophically. The installation of a transcendent and intelligible idea of Being opposed to a conception of the real as physical and, above all, temporal, shows itself as the measure of the emergence of metaphysical thought. In order to understand the reasons for this configuration, the investigation turns to the scrutiny of the main conceptions of time observed in classical metaphysics. The desire to tame time to dominate reality, understood from the operation of this will as a permanent presence, that is, as a kind of timeless present, is identified as the origin of the separation of time and Being that will determine metaphysics. On the basis of this desire, one observes, with Bergson, that the metaphysical permanent present is nothing more than a jagged past fixed by reason, that is, of the artificial immobilization of the moving reality in intelligible, having Zeno and Plato as the main artificers of the expedient. This configuration is explained by Heidegger as resulting from a change in the original relationship of man with the real from Plato. On the basis of this change, however, the action of an affect: the fear of death. Fearing its disappearance, metaphysical man finds a beyond in order to defend itself from finitude and relegates temporality to the status of error, since it is responsible for the ending of existence. Plato's *Phaedo* will prove to be the hallmark of this configuration, since from it emanates the contempt of life from the thesis of the immortality of the soul, the main metaphysical argument for postmortem transcendence. Being the origin of becoming and, obviously, of death, time, from the establishment of metaphysics, is despised and understood as harmful, being, as Nietzsche demonstrates, an object of resentment. In this way, metaphysical thinking is presented affectionately as the consolidation of the fear of death driven by resentment against time.

Keywords: Metaphysics. Being. Time. Resentment. Fear. Death.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1 EXEGESE DO CONCEITO DE METAFÍSICA A PARTIR DA PROVENIÊNCIA DA PALAVRA E DE SEU DESENVOLVIMENTO NO HORIZONTE DE FORMAÇÃO DO PENSAMENTO GREGO .....	14
1.1 Apresentação .....	14
1.2 O aparecimento da palavra “metafísica” .....	15
1.3 O sentido de “metafísica” em Aristóteles .....	18
1.4 Parmênides e a paternidade da metafísica .....	24
1.5 Pitágoras e os pitagóricos e a proeminência metafísica do número e da alma ...	29
1.6 A contribuição do orfismo .....	31
1.7 Platão e a estruturação místico-religiosa da metafísica .....	34
1.8 A recepção e o desenvolvimento da metafísica em Aristóteles .....	40
1.9 O fundamento da metafísica e a questão de sua proveniência .....	44
2 PRESENTE ETERNO, O TEMPO DA METAFÍSICA .....	49
2.1 Apresentação .....	49
2.2 O pensamento originário .....	49
2.2.1 <u>Anaximandro</u> .....	50
2.2.2 <u>Heráclito</u> .....	55
2.3 O eleatismo e a negligenciação original do tempo .....	62
2.3.1 <u>Parmênides</u> .....	62
2.3.2 <u>Zenão</u> .....	66
2.4 O tempo em Platão e Aristóteles .....	70
2.4.1 <u>Platão</u> .....	71
2.4.2 <u>Aristóteles</u> .....	76
2.5 O atemporal como medida do conceito de tempo metafísico .....	80
3 MEDO E RESSENTIMENTO: A ORIGEM AFETIVA DA METAFÍSICA ....	86
3.1 Apresentação .....	86
3.2 Preparação para a investigação do problema do presente atemporal como medida do tempo e do Ser na metafísica a partir de uma aproximação de Heidegger e Bergson .....	87
3.2.1 <u>Heidegger e o papel da noção platônica de ἰδέα na formação da noção de Ser como presença</u> .....	92

3.2.2 <u>Bergson e a primazia do passado na formação do presente atemporal do conceito de ἰδέα de Platão</u> .....	97
<b>3.3 Introdução ao contexto histórico-filosófico da separação metafísica de Ser e tempo</b> .....	104
3.3.1 <u>Zenão e a negação antipática da realidade movente</u> .....	105
3.3.2 <u>Heidegger e a emergência de uma vontade de ruptura com o o9mologeí=n heraclítico</u> .....	110
<b>3.4 O papel da relação entre tempo e finitude no surgimento da metafísica</b> .....	118
<b>3.5 A decisiva posição de Platão e de Sócrates sobre a morte e a alma para a fundação da metafísica</b> .....	127
<b>3.6 Medo do nada e desconhecimento do porvir da morte: a origem afetiva da metafísica</b> .....	134
<b>3.7 Ressentimento como desdobramento do medo da morte: a dupla fundamentação da metafísica</b> .....	146
<b>CONCLUSÃO</b> .....	152
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	155

## INTRODUÇÃO

Nos seus mais de dois mil e quinhentos anos de vigência, a metafísica, em quaisquer de suas versões, pautou, de forma praticamente incontestável, a maneira de o homem ocidental conceber a realidade e a si mesmo. As eras históricas subsequentes à sua instalação, por exemplo, se mostram como modulações daquele pensamento determinadas pelo que era considerado, em cada uma de suas manifestações, o que subjazia e/ou transcendia a realidade. Nesta perspectiva, *ideias*, *Deus* ou a *subjetividade*, respectivos fundamentos metafísicos de antiguidade, idade média e modernidade, não passam de variações do mesmo, ou seja, da dinâmica de realização de um pensamento que depende necessariamente do estabelecimento de um *além* – o *μετά* – para se efetivar. É exatamente o que se verifica na configuração de seus respectivos produtos históricos mais eminentes, a saber: *filosofia*, *religião* e *ciência*. Tal dependência apenas reforça a constatação de que a metafísica é *essencialmente* o seu *μετά*, ou seja, a cristalização de uma *vontade* de além em detrimento do *aquém*, isto é, o físico.

Entretanto, as razões que movem esta trajetória de apego ao transcendente não foram tematizadas pelos entusiastas do pensamento metafísico em seu desenrolar historial. Na verdade, a discussão só emerge durante a modernidade, depois de uma longa fila de filósofos que se eximiram de questionar o fundamento daquilo mesmo que professavam. Com efeito, a problematização da proeminência do *μετά* em relação ao físico só aparece, *de facto*, a partir de Nietzsche e, pouco mais tarde, com Bergson e Heidegger. É este grupo de pensadores que, a propósito, e guardadas as diferenças que animam seus escritos e as polêmicas que mantêm entre si, identificaram em um caráter do físico – a ação do tempo – a inclinação humana em desvalorizá-lo em função da *crença* na perfeição de um além como princípio de realidade. Afinal, o pensamento destes filósofos converge para a crítica à negligenciação da temporalidade característica da metafísica a partir do estabelecimento de um princípio inteligível – identificado como Ser – absolutamente separado do mundo físico. A despeito das diferenças que movem as críticas individuais àquele pensamento hegemônico na antiguidade grega – Nietzsche visava eliminar a metafísica, Bergson, consertá-la e, Heidegger, superá-la – todos os três concebiam a realidade como imanente e viram no desprezo do tempo, isto é, do devir, um aspecto determinante para o surgimento e a instalação da metafísica como discurso proeminente acerca da realidade do real.

No entanto, é preciso frisar que tempo, nesta configuração, remete menos à discussão em torno de suas principais formas no horizonte do pensamento grego antigo – kairônico, aiônico ou mesmo cronológico – que a seu efeito nos entes e à consequente dificuldade que

promove principalmente no campo ontológico de um ponto de vista estritamente metafísico. Em outras palavras, aqueles pensadores identificam no *devenir*, principal caráter da temporalidade, o motor da negligência metafísica com o tempo. Esta postura – também cabe ressaltar – parte de uma interpretação da metafísica centrada no chamado dualismo platônico, que retroage às principais influências do pensador ateniense – como Parmênides e Pitágoras – e avança por sobre Aristóteles, formando um bloco fechado rotulado de “metafísica clássica” moldado a partir do *platonismo*, ou seja, da versão que a história da filosofia compreendeu e transmitiu da obra de Platão, não raro contraditória com seu próprio pensamento. Os estudiosos de filósofo questionam esta configuração por não se mostrar exaustiva em seus escritos e sobretudo porque seu suposto centro nervoso – a teoria das ideias – não ser formulado enquanto tal, apresentar um conceito variável para a noção de ideia, ser criticada pelo próprio autor e aparecer em apenas uma parte dos diálogos do pensador, sendo, contudo, abandonada nas obras de velhice. No entanto, não se pode ignorar o fato de a tradição ter identificado o platonismo ao dualismo, uma vez que foi desta forma, e à luz da apropriação medieval – e sobretudo cristã – do pensamento de Platão que a modernidade – da qual fazem parte os pensadores a partir dos quais a tese aqui sugerida será desenvolvida – herdou e se apropriou da filosofia do ateniense e da atmosfera na qual se formou e desenvolveu. Destarte, não se trata de questionar ou discutir a “verdade” da concepção de metafísica clássica de Nietzsche, Bergson e Heidegger, buscando o Platão ou Aristóteles “em si”, mas de encontrar os fundamentos que regem o que a tradição entendeu por metafísica, pois são os seus efeitos, encontrados justamente na polêmica concepção dualista de Platão, que importam à investigação dos pressupostos de formação do pensamento ocidental.

Feita esta ressalva metodológica, é possível observar que, se por um lado o divórcio entre Ser e tempo se apresenta como a substância do pensamento metafísico em todas as suas aparições históricas, por outro, o que move a consolidação da vontade de separação – o *μετά* – e sua consequente desvalorização do físico, se mantém indeterminado sob o acúmulo de categorias oriundas de suas manifestações ao longo de séculos de desenvolvimento e realização. Partindo desta questão, este trabalho tem, por objetivo, investigar os *fundamentos* que tornaram possível o surgimento e a instalação desta hegemônica forma de conceber – e, principalmente, dominar – a realidade. No entanto, e levando em conta o fato de a metafísica ser um produto do homem e que este, por sua vez, ser essencialmente “patético”, a meta desta investigação passa a ser, mais precisamente, a de identificar e discutir os afetos que subjazem à *vontade de além* metafísica que cindiu a realidade em porções inteligível e sensível a partir de uma decisiva negligência do tempo. Como já antecipado nesta introdução, a tarefa,

contudo, não será conduzida pelas considerações de um ou outro autor isolado, uma vez que este trabalho não se propõe ser uma pesquisa acerca de um problema ou conceito específico da obra deste ou daquele pensador venerando, mas, ao contrário, a autonomia e a genuinidade de uma questão – a descoberta dos elementos afetivos que suscitaram o aparecimento da metafísica – é que pautará a seleção dos autores para a tarefa de maneira a formar, a partir do caráter de suas contribuições, um mosaico de argumentos que culminará na edificação de uma tese acerca do problema em relevo.

Nesta perspectiva, a investigação parte, no capítulo 1, de um retorno ao nascedouro do pensamento metafísico, explicitando o contexto no qual surgiu e, sobretudo, contra o que se insurgiu, de forma a garantir um esclarecimento suficientemente adequado acerca de seu conceito e configuração preliminares. Desta forma, a empresa será conduzida inicialmente por meio de uma exegese do termo “metafísica” à qual se seguirá uma história das principais realizações do pensamento nomeado por ele, com ênfase em Platão e Aristóteles, mas sem perder de vista as influências de eleatas, pitagóricos e órficos com o objetivo de expor como se deu a instauração de um princípio transcendente para o real e de que maneira o tempo foi alijado daquela configuração.

Para compreender, contudo, como este cenário se estrutura, faz-se necessário estudar, no capítulo 2, de que forma a metafísica clássica encarou o fenômeno do tempo no interior de seu desenvolvimento historial, objetivando encontrar um fio condutor que permita abrir um horizonte de compreensão do fundamento de suas posições acerca da temporalidade. A tarefa demanda a passagem em revista das principais teorias metafísicas acerca do tempo, a começar pelas precedentes – de Anaximandro e Heráclito – e contra as quais se posicionavam de maneira a visualizar nesta oposição algum subsídio que explique, ainda que indireta e preliminarmente, a irrupção da postura metafísica. Em seguida, a investigação se volta para os metafísicos de fato e suas teses acerca do tempo, sem visar a uma exegese de suas posições, mas apenas buscando elementos que indiquem suas motivações e a possível existência de uma unidade de fundamento entre elas. Nesta verdadeira incursão pela antiga “metafísica do tempo”, o escrutínio das posições de Parmênides, Zenão e, sobretudo, Platão e Aristóteles se mostra decisivo para a apreensão da unidade de um sentido de Ser – a *presença permanente* – que transformará a temporalidade em mero acessório de realidades inteligíveis e separadas.

De posse dos resultados obtidos, a investigação, no capítulo 3, adentra seu momento mais agudo e procura no fio condutor do conceito metafísico do tempo a origem afetiva do interesse em separá-lo do Ser. A impossibilidade de apreensão conceitual da realidade movente, no entender de Bergson, que enseja a sua imobilização “atemporal” em ideias

permanentemente presentes bem como a ignorância em relação à articulação ontológica do homem com o real em um ὁμολογεῖν, segundo Heidegger interpretando Heráclito, são identificadas como as fontes do desprezo ao físico e, desta forma, do mesmo sentimento em relação ao tempo, seu motor. Subjacente à ambas, a irrupção de uma *vontade*, insatisfeita com o modo de ser do real, finito e imprevisível e que se moverá em função de um *medo da morte*. A investigação mostrará que não por outra razão a obra de Platão que marca a “assunção” do filósofo ao status de metafísico – o *Fédon* – versa justamente sobre a finitude e, obviamente, acerca de uma saída *ex machina* ao problema da morte a partir da tese da imortalidade da alma, que será demonstrada, em última análise, como uma defesa contra a morte. Em seguida, a pesquisa revelará, via arte – e sobretudo com Bergman – que o conhecimento – a metafísica – é ele mesmo uma resposta à ignorância com relação ao *post mortem* e ao consequente temor diante de sua inevitabilidade.

Por fim, a investigação defenderá, primordialmente com Nietzsche, pensador cioso da insatisfação metafísica com a inexorabilidade da morte e, também, como Bergson, do desafio imposto pelo tempo à *ratio* no que tange à interpretação da realidade, que o medo da morte se desdobra em outro afeto, mais intenso e destrutivo: o *ressentimento*. Este, por sua vez, se volta não contra a finitude ou o físico como o medo do qual deriva, mas contra o próprio tempo, origem de ambos os fenômenos, pois o ressentimento, em si mesmo, possui uma estrutura temporal inexequível, uma vez que ambiciona o impossível: desfazer e reparar o passado. Desta forma, a passagem do medo para o ressentimento no trato com a realidade e a consolidação deste último afeto como postura hegemônica diante do real serão demonstrados como a dupla fundamentação afetiva do pensamento metafísico clássico.

# 1 EXEGESE DO CONCEITO DE METAFÍSICA A PARTIR DA PROVENIÊNCIA DA PALAVRA E DE SEU DESENVOLVIMENTO NO HORIZONTE DE FORMAÇÃO DO PENSAMENTO GREGO

## 1.1 Apresentação

O objetivo deste primeiro capítulo é introduzir a investigação acerca da fundamentação da metafísica ao empreender uma exegese do conceito daquela teoria acerca do real a partir de duas linhas específicas de análise. A primeira, historiográfica, tratará da origem da palavra, das circunstâncias nas quais foi aplicada e, principalmente, da possível relação que sua proveniência teria com seu aparecimento no horizonte de formação da Grécia antiga. A segunda, filosófica, enveredará pela obra dos principais pensadores da metafísica em busca da descoberta de uma estrutura comum que permita expor os fundamentos da chamada “filosofia primeira” e, em seguida, determinar seu fundamento último: a supressão da temporalidade como condição de possibilidade de sua realização.

Em um primeiro passo, a investigação voltar-se-á para a formação da história do aparecimento da palavra “metafísica” (1.2), cujo momento é bem posterior ao próprio surgimento da filosofia que nomeia, levantando questões sobre a justeza da articulação entre o conceito e a sua manifestação efetiva. Nesta perspectiva, a história da “criação” do termo, ligada aos editores da obra de Aristóteles, deverá ser investigada a partir da aplicação da palavra aos escritos do estagirita (1.3), da qual, a propósito, nunca fez uso.

Explicitada a relação do termo ao fenômeno, a pesquisa em marcha se encaminha, retrospectivamente, à análise dos principais momentos de desenvolvimento da metafísica em busca de fundamentos a partir da tese de Platão de que Parmênides seria o “pai” daquela filosofia. Seguindo esta indicação, tradicional na história da filosofia, a investigação se dirige ao eleata (1.4) e à sua radical ontologia, buscando, no pré-socrático, os elementos fundantes do pensamento metafísico. Na sequência, e seguindo a dinâmica da proveniência “paternal” da metafísica, a pesquisa se volta para a influência – mais mística – dos pitagóricos (1.5) e, finalmente, dos órficos (1.6) em sua consolidação.

Com o quadro formador da metafísica determinado a partir de seus momentos fundamentais suficientemente demonstrados, a investigação se encaminha para a análise da instauração *de facto* do pensamento metafísico por meio da filosofia de Platão (1.7) e, em seguida, de sua consolidação com Aristóteles (1.8). Por fim, a pesquisa encerra este primeiro capítulo ao extrair dos momentos prévios de seu itinerário a constatação de que o fundamento

da metafísica, ao buscar a verdade e o Ser na transcendência do divino e do inteligível, é o *desprezo do tempo* (1.9).

## 1.2 O aparecimento da palavra “metafísica”

A discussão em torno da origem e da formação do pensamento metafísico depende, necessariamente, de uma análise prévia acerca do aparecimento e, sobretudo, da consolidação do uso da palavra *metafísica*. De fato, a tematização do sentido do vocábulo aponta não apenas para um primeiro esboço do que *seja* esta hegemônica possibilidade de apreensão sistemática do real como também revela os pressupostos subjacentes a seu surgimento no horizonte de desenvolvimento do pensamento helênico e de sua destinação ao longo da estruturação da civilização ocidental.

Tradicionalmente ligada a Aristóteles, a denominação τὰ μετὰ τὰ φυσικά<sup>1</sup> remete a uma história tão peculiar quanto a da preservação<sup>2</sup> dos escritos aos quais se refere. Já se sabe, contudo, e com segurança, que a palavra nunca fora utilizada pelo estagirita em seus escritos. Segundo Pierre Aubenque, ela “é pós-aristotélica; costuma-se explicar pela obrigação na qual se encontravam os editores de Aristóteles de inventar um título na falta de uma designação expressamente indicada pelo próprio estagirita” (AUBENQUE, 2009, p. 28). Na verdade, e ao longo dos quatorze livros componentes da *Metafísica* de Aristóteles, o que se encontra são três denominações extrinsecamente distintas do termo “metafísica” e que, a despeito disso, aparecem diretamente ligados a ele pela tradição: *ciência do ente enquanto ente*, *filosofia primeira* e, finalmente, *teologia*. Se, no entanto, o próprio Aristóteles nunca teria feito uso da expressão τὰ μετὰ τὰ φυσικά, apresentando, ao invés disso, um instrumental conceitual todo particular para as questões que aquele saber abriga, que motivo teria levado os editores de

<sup>1</sup> Literalmente “o que vem depois da física”.

<sup>2</sup> Pierre Aubenque, no primeiro capítulo de *O problema do ser em Aristóteles*, narra a lendária saga de conservação e herança dos escritos do estagirita a partir dos relatos de Estrabão e Plutarco: “Os manuscritos de Aristóteles e Teofrasto teriam sido legados por este último a seu discípulo Neleu; os herdeiros de Neleu, gente ignorante, os teriam enterrado em uma caverna de Skepsis para os subtrair à avidez bibliófila dos reis de Pérgamo; muito tempo depois, no primeiro século d.C., seus descendentes os teriam vendido a preço de ouro ao peripatético Apellicon de Téos, que os transcreveu. Finalmente, ao longo da guerra contra Mithridate, Sila apreendeu a biblioteca de Apellicon, que ele transportou para Roma, onde foi comprada pelo gramático Tyrannion: é dele que o último escolarca do Liceu, Andrônico de Rodes, comprou as cópias que o permitirão publicar, por volta de 60 a.C., a primeira edição dos escritos “esotéricos” de Aristóteles e de Teofrasto. [...] É, então, devido a uma série de acasos felizes que o *Corpus* aristotélico teria escapado da humidade e dos vermes antes de ser, definitivamente, “exumado” por Andrônico de Rodes”. Cf. AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 23-24; STRABO. ed. H. L. Jones. *The geography of Strabo*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1924, XIII, 154 e PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tomo III. *Vida de Sila*, XXVI. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000478.pdf>.

seus textos a tomar partido de um termo estranho à linguagem técnica aristotélica? Entre as respostas à questão, discutidas, por exemplo, por Aubenque e Giovanni Reale, a mais conhecida – e aceita por mais tempo – remete a Nicolau de Damasco, o primeiro a supostamente mencionar a palavra e, sobretudo, ao trabalho de edição do *corpus aristotelicum* empreendido por Andrônico de Rodes, em torno de 60 a.C., e a quem se costuma atribuir a introdução da palavra “metafísica” como elemento de organização dos escritos relativos às questões que aquele saber tematiza na produção aristotélica (AUBENQUE, 2009, p. 29; REALE, 2001, p. 27). De acordo com a tradição, Andrônico teria escolhido a palavra por conta de um interesse meramente organizacional, uma vez que os escritos teriam recebido tal nomenclatura por serem posicionados imediatamente após aos de física na ordem das obras do estagirita.

Entretanto, esta posição é contestada por Paul Moraux em sua monumental *As listas antigas das obras de Aristóteles*. Segundo Moraux, a quem Reale chama, com razão, de “o mais atento e agudo estudioso dos catálogos das obras aristotélicas” (REALE, 2001, p. 28), a primeira menção à “metafísica” aparece antes de Andrônico e Nicolau e bem mais próximo do autor dos escritos organizados sob aquele rótulo do que se imaginava, pois já estaria presente em um catálogo de obras do estagirita elaborado por Aristo de Céos, um *scolarca* do Liceu, de onde derivam as listas de Diógenes Laércio e um tal Anônimo. A pertencente a este último apresenta menção à *Metafísica*, enquanto a de Diógenes, tradicionalmente tida como a mais bem conservada e fiel, a ignora. A razão, diz Moraux, advém de um acidente<sup>3</sup> e não invalida a nova leitura da ascendência histórica do termo. Assim, “o próprio nome metafísica, do qual se acreditava descobrir a primeira menção em Nicolau de Damasco, é, de fato, bem anterior a Andrônico” e “indica que Aristo conhecia um “estado” da *Metafísica* anterior à adição de  $\alpha$ ,  $\Delta$ ,  $\text{K}$  e  $\Lambda$ ” (MORAUX, 1951, p. 314), ou seja, da versão final estabelecida por Andrônico. Este cenário invalida e desconstrói a tese tradicional de que a escolha pelo nome  $\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$  derivaria de uma mera questão de organização “bibliotecária”. Moraux o atesta ao apontar para o fato de que “os cinco livros ausentes em Diógenes seriam estes da

<sup>3</sup> Sobre o acidente, Moraux mostra que “o caso mais complicado é certamente este da *Metafísica*. Este título está ausente da versão de Diógenes, tradicionalmente a mais fiel e bem conservada; mas a reconstrução das cinco colunas sobre as quais o catálogo foi transcrito antes da era cristã demonstra que, para a quarta coluna, Diógenes apresenta uma lacuna de cinco títulos (as três primeiras colunas contam trinta e cinco títulos, a quarta apenas trinta); ora, de acordo com a ordenação sistemática do pínax, a *Metafísica* deveria justamente ocupar esta quarta coluna; por outro lado, a versão anônima apresenta, neste lugar da lista, cinco títulos que não estão em Diógenes, estes da *Metafísica* e de quatro obras hipomnemáticas; é, então, fora de dúvida que os cinco títulos são aqueles perdidos por Diógenes. Pode-se afirmar, deste então, que a metafísica estaria mencionada no catálogo de Aristo”. Cf. MORAUX, P. *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951, p. 314.

Metafísica e de quatro hipomnemáticos; o que leva a acreditar que a *Metafísica* estava primitivamente situada entre as obras de matemática e as hipomnemáticas” (MORAUX, 1951, p. 315, grifo do autor). Na verdade, continua o estudioso francês, “a ordem da seção teórica seria, então, a seguinte: física, matemática, metafísica; esta ordem é antiga, pois é sugerida no primeiro capítulo do livro E<sup>4</sup> da *Metafísica*” (MORAUX, 1951, p. 315, grifo do autor). A originalidade de Andrônico residiria apenas no fato de ter reunido àquela metafísica primitiva os livros atualmente designados por  $\alpha$ ,  $\Delta$ ,  $\kappa$  e  $\Lambda$  e que dariam acabamento à *Metafísica*.

A adesão à posição defendida por Moraux abre outra frente de interpretação da relação de Aristóteles com os escritos que formariam a *Metafísica*. A julgar pela leitura tradicional, o estagirita não teria a menor influência na escolha do título. Afinal, o fundador do Liceu viveu no século IV a. C. enquanto Andrônico só teria feito a edição que redundava na versão atual no final do século I do mesmo período. Quase trezentos anos separariam o filósofo do editor, o que asseguraria dizer que a decisão classificatória – independente de subentender uma ordem “bibliotecária” ou filosófica – seria absolutamente alheia ao pensamento do autor. No entanto, e se se adere à posição de Moraux, é possível ainda aproximar Aristóteles do aparecimento do termo em questão. A distância entre Aristo, *scolarca* do Liceu, e o estagirita, é bem menor do que a que separa este último a Andrônico: cerca de cem anos, uma vez que Aristo viveu no século III a. C. Esta pequena diferença – algo entre duas gerações – fez outro estudioso do pensamento aristotélico, Hans Reiner, defender que “o título *Metafísica* teria sido diretamente inspirado por indicações do próprio Aristóteles e sido empregado desde a primeira geração do Liceu” (REINER, 1954, p. 210-237, grifo do autor). Reiner especula que o “pai” do termo seria Eudemo, discípulo de Aristóteles, e a quem se atribui o desenvolvimento posterior dos escritos metafísicos do mestre. Uma outra possibilidade – também exposta por Moraux – aponta para uma situação mais simples e própria da dinâmica usual da vida: Aristóteles pode não ter tido tempo de editar adequadamente os textos componentes da *Metafísica*, cuja elaboração dataria dos últimos anos do filósofo, ou mesmo ter morrido sem tê-los concluído, o que teria feito Eudemo assumir uma postura mais prudente em relação àqueles textos, pudor que teria desaparecido diante de um editor mais distante e menos comprometido com o estagirita, como Andrônico ou Tyrannion (MORAUX, 1951, p. 319-321).

Na impossibilidade de se vincular cabalmente a quaisquer das teses supracitadas, é forçoso acreditar, contudo, que a palavra metafísica não seja resultado de uma mera

---

<sup>4</sup> 1026a 8 a 25.

organização “bibliotecária”, mas que, na verdade, responderia a uma autêntica intenção doutrinal orientada pelo próprio autor (AUBENQUE, 2009, p. 30). Por fim, vale a pena citar o argumento em favor desta tese elaborado por Kant, considerado o último grande metafísico pela tradição – à exceção de Heidegger, que vê Nietzsche nesta posição<sup>5</sup> – em relação à possível coincidência da designação “metafísica” com o conteúdo dos escritos:

no que concerne ao nome metafísica, não se pode acreditar que tenha nascido do acaso, pois convém exatamente à esta ciência mesma: se se chama de *fu/siv* a natureza e se nós só podemos alcançar os conceitos da natureza pela experiência, então, a ciência que se segue a esta se chama metafísica (de *meta/*, *trans* e *physica*). É uma ciência que se encontra de qualquer maneira fora, quer dizer, além do domínio da física (KANT, 1894, p. 186, grifo do autor).

### 1.3 O sentido de “metafísica” em Aristóteles

Se já se afigura difícil precisar a proveniência da escolha da palavra “metafísica” para os escritos de Aristóteles organizados sob este título, uma dificuldade muito maior, contudo, é observada quando se procura articular o termo ao aparato conceitual aristotélico a ele correlato, ou seja, às concepções de *ciência do ente enquanto ente*, *filosofia primeira* e *teologia* presentes nos textos ordenados em torno do rótulo de “metafísica”. No entanto, parece óbvio que, se Andrônico, Eudemo, Ariston ou Nicolau se utilizaram da palavra para tratar de uma conceituação autenticamente aristotélica, é porque muito provavelmente alguma pré-compreensão da mesma já existia naquela época. Caberia, então, perguntar não mais pela justeza do “encaixe” da palavra no corpo daqueles escritos do estagirita, mas, antes, sobre a *ideia* de metafísica já corrente de forma a entender o nexos que reúne o conteúdo dos escritos à designação dos mesmos. No verbete “metafísica” de seu *Dicionário de filosofia*, José Ferrater Mora a define como “um saber que aspira a penetrar ‘para além dos’ ou ‘atrás dos’ estudos referentes à ‘Natureza’, de modo que a metafísica é um saber que transcende o saber físico ou ‘natural’” (MORA, 2004, p. 1944), partindo da interpretação “andrônica” dos escritos de Aristóteles. Já Nicola Abbagnano, em obra homônima e sob o mesmo verbete, apresenta também parte de uma definição aristotélica da noção, sem, contudo, se furtar à demonstração de um kantismo subliminar: “Ciência *primeira*, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros”

<sup>5</sup> O autor de *Ser e tempo* considera Nietzsche o último metafísico, uma vez que a crítica que este faz à metafísica – principalmente em sua formatação cristã e platônica – se limita a inverter os pressupostos daquele saber, trocando a ideia ou Deus pelo devir e, assim, imprimindo em seus escritos o mesmo *élan* “ôntico” da tradição. A crítica perpassa a obra de Heidegger, mas se encontra mais organizada nos dois volumes de *Nietzsche*. Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche. V. one and two*. New York: Harper Collins, 1991 e \_\_\_\_\_, *Nietzsche. V. three and four*. New York: Harper Collins, 1991.

(ABBAGNANO, 2000, p. 660, grifo do autor). Em geral, e a julgar pelas declarações acima, pode-se dizer que a metafísica se apresenta como um discurso de *transcendência*, ou seja, fundado na subordinação do real (entendido como sensível) a um inteligível (suprassensível) compreendido como princípio e fundamento daquele de um ponto de vista ontológico e, assim, epistemológico. É o que se verifica, por exemplo, em Kant, pensador que pôde meditar sobre a metafísica em sua consumação, isto é, após momentos capitais de seu desenvolvimento, como a apropriação latina (romana e cristã) de seu instrumental e, principalmente, sua recepção moderna:

o velho nome desta ciência μετά τα φυσικά fornece já uma indicação sobre o gênero do conhecimento, para que ela por desígnio tendia. Quer-se por meio dela ir além de todos os objetos da experiência possível (*trans physicam*) para, se possível, conhecer o que de nenhum modo pode ser objeto da mesma; e a definição de metafísica segundo o propósito que encerra a razão da busca de tal ciência seria, pois, esta: É uma ciência [que permite] avançar do conhecimento sensível para o do suprassensível (KANT, 1985, p. 95). [...] a metafísica, elevando-se a partir do primeiro, não *avança* propriamente, mas pretende antes ultrapassar (*überschreiten*), já que é incomensurável o abismo que os separa (KANT, 1985, p. 96, grifo do autor).

Entretanto, o quanto disso já figuraria de fato nos escritos de Aristóteles e por que razão a palavra “metafísica” seria tão adequada e compatível com tais desígnios? Para uma compreensão mais precisa da questão, a única via possível seria uma análise de como a denominação “metafísica” foi interpretada e, logo, utilizada no contexto da cultura helênica. Tudo dependeria, como observa Aubenque (2009, p. 31), de como a palavra μετά<sup>6</sup> era interpretada no contexto de sua utilização. Neste particular, duas possibilidades se apresentam. A primeira, “platônica”, parte do princípio de que o μετά em questão diria respeito a uma hierarquização de objetos. A metafísica seria “a ciência que tem por objeto o que está para além da natureza: ὑπὲρ φύσιν ou ἐπέκειντα τῶν φυσικῶν” (AUBENQUE, 2009, p. 31). Essa interpretação, que fará carreira na idade média, se torna ainda mais aguda entre os neoplatônicos, como demonstra Simplício nesta passagem:

---

<sup>6</sup> A palavra meta/ é polissêmica e traz sentidos para além daqueles que são tradicionalmente observados na composição do vocábulo “metafísica”. Meta/ remete, em geral, a “entre”, “no meio de”, “em comum”, “junto à”, “com”, “entre as mãos” e “por ajuda de” ou, como movimento, a “indo para dentro ou para o meio”, dependendo do caso. O sentido, contudo, que incide sobre a palavra “metafísica” se encontra no uso do dativo, para “completar um número”, isto é, “além”, “sobre” e “acima”, mas, sobretudo, com acusativo na noção de sequência ou sucessão: (1) de lugar: depois e atrás; (2) de tempo: depois, próximo; (3) de ordem de valor, hierarquia ou classificação. Aqui é possível perceber precisamente que o meta/ remete a uma ordem de proeminência, ou seja, de algo que é melhor ou mais eminente que outra coisa. Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 1108-1109; YARZA, F. I. C (Org.). *Griego – Diccionario griego-español*. Barcelona: Editorial Ramon Sopena S.A., 1998, p. 886; BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1935, p. 562.

o que trata das coisas inteiramente separadas da matéria (περὶ τὰ χωριστὰ πάντα τῆς ὕλης) e de pura atividade do intelecto ativo [...] eles chamam de teologia, filosofia primeira e metafísica (μετὰ τὰ φυσικὰ), dado que ela tem seu lugar para além das coisas físicas (ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην)” (SIMPLÍCIO apud AUBENQUE, 2009, p. 31).

A interpretação faz sentido se se leva em conta o que diz o próprio Aristóteles em uma clássica passagem do livro E: “a ciência primeira tem por objeto os entes ao mesmo tempo separados e imóveis”, aquela que “chamamos de teologia”, uma vez que “não há dúvidas de que se o divino está presente em algum lugar, ele está presente nesta natureza imóvel e separada”<sup>7</sup>. O fundamento desta posição se encontra na aproximação da palavra *παρά* (“à parte” ou “separado”) com *μετά*. Esta passagem de Aristóteles citada pelo Aubenque (2009, p. 31) comprova-o: “existe ou não, à parte (*παρά*) das essências sensíveis, uma essência imóvel e eterna e, se esta essência existe, qual é ela?”<sup>8</sup>. O decisivo, na leitura neoplatônica, se dá a partir do fato de que este *παρά* será interpretado como um traço de transcendência (*ὑπέρ*) quando, segundo Aubenque (2009, p. 32), não passaria, em Aristóteles, de simples separação, o que, obviamente, não englobaria necessariamente a ideia de “além” proposta pelo neoplatonismo. No entanto, e como forma de reforçar a leitura desta escola filosófica, a ideia de transcendência poderia ser observada no caráter de eminência dado àquele saber em questão naqueles escritos. Afinal, o fato de ser chamada por Aristóteles de “filosofia primeira” remeteria a uma primazia daquela em relação a outras, como a física. A esse respeito, Aubenque (2009, p. 32) assevera que “se a filosofia do ser separado é imóvel e primeira, sem dúvida não é só por seu lugar na ordem do conhecimento, mas também pela dignidade ontológica de seu objeto”. Aqui se encontra a razão que faz desta interpretação platônica antes de neoplatônica, uma vez que “fornece, além disso, um meio de conciliar o *méta* de *metafísica* com a primazia atribuída por Aristóteles à ciência do ser imóvel e separado” (AUBENQUE, 2009, p. 32, grifo do autor).

Entretanto, a interpretação de *μετά* como o “separado” e o “primevo” não foi a mais comum entre os primeiros comentadores da obra de Aristóteles na antiguidade, uma vez que a questão não era tomada por eles em relação a uma *hierarquia* do objeto do saber para o qual apontava, mas a seu lugar na ordem de *sucessão* cronológica do conhecimento. Esta posição sustentou e justificou, por exemplo, a tese de que a escolha pela palavra “metafísica” teria sido acidental ou arbitrária, como pode ser observado, por exemplo, na clássica justificativa empregada para avaliar a edição de Andrônico. No entanto, os próprios comentadores

<sup>7</sup> E, 1, 1026a 15 a 25.

<sup>8</sup> M, 1, 1076 a 10s.

“originais” não viam nesta posição acerca da palavra algo de arbitrário, encontrando, contudo, fundamentação filosófica nos próprios escritos do estagirita a partir da distinção autenticamente aristotélica de *anterioridade em si* ou *por natureza* e de *anterioridade por nós*. Segundo Asclépio (apud AUBENQUE, 2009, p. 33), comentador da obra do estagirita na antiguidade, “Aristóteles tratou primeiro das coisas físicas, pois estas, se são posteriores por natureza (τῆ φύσει), não são menos anteriores para nós (ἡμῖν)”. O que Asclépio quis dizer é que “o objeto da ciência considerada é *em si* anterior ao da física, mas é posterior *em relação* a nós, o que justifica ao mesmo tempo o título de *filosofia primeira* e este de *metafísica*” (AUBENQUE, 2009, p. 33, grifo do autor). Esta interpretação apenas reafirma o fato de que uma ordem por nós “é algo de diferente da ordem puramente extrínseca de um catálogo” (REINER, 1954, p. 215).

Qualquer que seja o ponto de partida e seja qual for a interpretação de μετά empregada pelos comentadores antigos, o ponto de chegada será sempre o mesmo, uma vez que a palavra “metafísica” se articularia perfeitamente à terminologia conceitual aristotélica. Em ambas as posições é possível concluir que metafísica é a filosofia primeira e que esse saber teria por objeto o ente enquanto ente, tido por aqueles comentadores como o ser divino. Na interpretação platônica ou de hierarquização de objetos do saber, a metafísica é a filosofia primeira porque é a ciência do que há de mais elevado e, assim, separado de tudo o que é móvel. Na interpretação que procura ordenar os saberes por ordem cronológica, a metafísica é primeira para nós por ter prioridade ontológica em relação às demais, uma vez que trata dos caracteres do ente divino, e é última por natureza por se encontrar na base sobre a qual todo o resto se assenta.

No entanto, quando se examina detidamente os escritos “metafísicos” de Aristóteles, novas dificuldades se impõem e mostram que a articulação entre filosofia primeira ou teologia e ciência do ente enquanto ente é bem mais problemática do que pensavam aqueles comentadores. Para começar, e seguindo Aubenque (2009, p. 36), “longe de se confundir com ela, a filosofia primeira, apareceria como uma parte da ciência do ser enquanto ser”. Basicamente porque a filosofia primeira, enquanto ciência do ente divino, não escapa à estruturação de ciência particular, o que a faz se submeter a um saber mais alto e universalizante e que se imagina encontrar na ciência do ente enquanto ente a sua expressão mais exata. Para Aubenque (2009, p. 37),

a teologia entretém, então, com outras ciências, uma dupla relação de justaposição e proeminência; ela é o primeiro termo de uma série, mas não é – pelo menos não ainda – a ciência da série, de sorte que a oposição permanece com a ciência do ser

enquanto ser: no início do livro E, Aristóteles opõe novamente a uma ciência que fica, é verdade, inominada, as ciências que, ‘concentrando seus esforços sobre um objeto determinado, em um gênero determinado, se ocupam deste objeto e não do ser tomado absolutamente nem enquanto ser’.

Mas um livro específico – K –, e contradizendo todos os outros, aponta para uma suposta identidade entre a filosofia primeira e a ciência do ente enquanto ente. No capítulo 7, Aristóteles alude a “uma ciência do ser enquanto ser e enquanto separado”<sup>9</sup> e afirma que, “se existe uma natureza diferente e uma substância separada e imóvel, necessariamente a ciência desta substância é diferente da ciência da natureza, anterior a ela e universal”<sup>10</sup>. A despeito de ter sua autenticidade contestada por estudiosos do século XIX (REALE, 1980, p. 282; AUBENQUE, 2009, p. 40), uma vez que não é compatível com o todo da obra, além de ter sido produto de adição posterior à primeira versão dos escritos metafísicos de Aristóteles, K possibilitou uma interpretação unitária da *Metafísica* que é aceita ainda hoje.

Desta forma, o título “metafísica” remeteria a uma designação descritiva, traduzindo um caráter pós-físico de uma pesquisa que, de acordo com Aubenque, e

não somente nas análises dos livros Z, H e Θ, sobre o ser sensível, mas também na passagem propriamente teológica do livro Λ, prolongaria em um nível mais alto de abstração a busca física pelos princípios. Mas, ao mesmo tempo, por uma ambiguidade sem dúvida inconsciente, ele preservaria a interpretação teológica da ciência do ser enquanto ser: a pesquisa *pós*-física seria ao mesmo tempo ciência do *trans*-físico. Ciência do divino ou pesquisa que, por vias laboriosas do conhecimento humano, tenta se elevar até o ser enquanto ser, a *metafísica* poderia ser uma e outra ao mesmo tempo (AUBENQUE, 2009, p. 43, grifo do autor).

Metafísica seria, em Aristóteles, ontologia, pois abarcaria a ciência buscada sobre os caracteres fundamentais do ente, e, também, teologia, uma vez que apontaria, enquanto filosofia primeira, para o separado e imóvel, ou seja, para o divino, cujo saber é o primeiro porque mais elevado. A tradição, levada pela apropriação romano-cristã e árabe do instrumental filosófico grego, e consolidada a partir da leitura das obras do estagirita feita principalmente por Tomás de Aquino, tendeu para a aproximação de ambos os planos metafísicos. Na verdade, as lacunas e os silêncios deixados por Aristóteles – cujas razões dependem inteiramente de especulações – foram preenchidas pelo gênio tomásico com base na verdade revelada judaico-cristã e recebidos desta forma pela modernidade que só muito tardiamente se interessou em retornar adequadamente o contexto grego em torno do qual gravitava a obra do estagirita. Contemporaneamente, a leitura de Aubenque defende a inexistência de contradições entre ontologia e teologia na *Metafísica*. Segundo o estudioso de

<sup>9</sup> K, 7, 1064a 28-29.

<sup>10</sup> K, 7, 1064b 11-14.

Aristóteles, os entes, sob a ação do tempo, se mostram perfeitos na repetição eterna de seu modo de ser e em seu caminho teleológico para o primeiro motor:

o fato de que Aristóteles valoriza sucessivamente o movimento e a imobilidade traem, certamente, a convergência em sua obra de duas tradições opostas. No entanto, a contribuição original de Aristóteles está em estabelecer uma relação complexa, que se poderia dizer de meio a fim ou ainda de imitação a modelo entre esses dois contraditórios que são o movimento e a imobilidade. [...] Aristóteles vai mostrar, mais profundamente, como, do seio do movimento mais humilde, vai nascer o substituto de uma imobilidade que é ao mesmo tempo negada e compensada por seu contraditório, uma vez que o fim do movimento não é outra coisa que sua supressão. [...] Será, em seguida, e não mais somente por sua regularidade que o movimento imitará a imobilidade, quer dizer, se esforçará por se elevar a seu nível sem jamais alcançá-lo. [...] Todo o movimento do mundo não passa do esforço impotente e, portanto, sempre renascente pelo qual se esforça por corrigir sua mobilidade e se aproximar do divino (AUBENQUE, 2009, p. 490-491).

Esta configuração se confirma também através da discussão em torno da ideia de uma vida humana “mais divina” apresentada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* como prelúdio à sua teoria da εὐδαιμονία: “a vida segundo o intelecto é igualmente divina comparada à vida humana. [...] o homem deve, na medida do possível, se comportar como imortal e tudo fazer por viver segundo a parte mais nobre que está nele”<sup>11</sup>. No fundo, a ação do tempo – o motor da mobilidade – é o que torna o homem e os demais entes físicos mortais, mas também imortais na medida em que preserva a sua forma ao possibilitar o retorno indefinido do mesmo, como se a origem de sua finitude fosse ao mesmo tempo a de sua infinitude enquanto espécie. Não é outra posição que Aristóteles procura apresentar ao afirmar, em sua *A geração dos animais*, que “é impossível pelo número (pois a substância dos seres está no particular; se estivessem nas condições desejadas, seriam eternos), em contrapartida, é possível para a espécie. É por isso que o gênero dos seres humanos, dos animais e das plantas é eterno”<sup>12</sup>.

Desta forma, observa-se que o “metafísico” da *Metafísica* de Aristóteles repousa sobre duas possibilidades – uma ontologia e uma teologia – que se ligam pelo desejo de alcançar a perfeição da última a partir da autorrealização da primeira. Ou seja, o metafísico seria o caminho que o físico faz – e almeja – até o divino, residindo neste movimento a sua própria “perfeição imperfeita” ou “imperfeição perfeita”. Mas o que é divino na tradição grega senão o atemporal, imóvel, eterno e imutável, isto é, o Ser em si e distinto do sensível, amparado no devir? O “metafísico” da *Metafísica* expressa justamente o conjunto de tais características, que se consolidam com o gênio sistematizador aristotélico, ainda que, no caso daqueles escritos, muitas lacunas e aporias ainda teimem em se manter e gerar discussões acaloradas. A

<sup>11</sup> X, 7, 1177b 29-36.

<sup>12</sup> II, 731b 32-36.

despeito de todas essas considerações, é preciso admitir que o pensamento metafísico não começa com Aristóteles, mas encontra no estagirita o seu acabamento e a oportunidade para cunhar para a posteridade a palavra “metafísica”.

#### 1.4 Parmênides e a paternidade da metafísica

Se a palavra “metafísica” nasce das considerações de comentadores e/ou editores das obras de Aristóteles relativas à filosofia primeira e à ciência do ente enquanto ente, o pensamento metafísico, a despeito de só receber esta designação muito posteriormente, não se origina das especulações filosóficas do estagirita. Na verdade, a tradição que se organiza posteriormente vê em Platão o precursor do pensamento que encontra no inteligível o fundamento do real entendido como plano do sensível. Afinal, é na obra do discípulo de Sócrates que muito do que se observa em Aristóteles se torna possível, seja na interpretação de seus escritos via neoplatonismo, seja por meio de elementos implícitos, uma vez que a influência do mestre se faz latente na obra do estagirita. A própria ideia de metafísica, sem que a palavra seja utilizada explicitamente, já se mostra entre os escritos de Platão. Heidegger, em *A teoria platônica da verdade* (1931/23, 1940), relembra que

a configuração fundamental da metafísica torna-se visível por meio do próprio Platão na história que narra a ‘alegoria da caverna’. Sim, a própria palavra ‘metafísica’ já se encontra prefigurada na apresentação platônica. Ali onde (516) torna claro o acostumar-se do olhar às ideias, Platão diz que (516c, 3): o pensar vai μετ’ ἐκεῖνα, além daquilo que é experimentado apenas sob forma de sombra e cópia, para além εἰς ταῦτα, ‘em direção’ a essas, a saber, às ideias. [...] Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente por Aristóteles de τὸ θεῖον, o divino (HEIDEGGER, 2008a, p. 247).

Entretanto, o próprio Platão parece relegar a paternidade da metafísica a outro pensador. É o que se depreende de um diálogo travado entre Teeteto e o Estrangeiro de Eléia em passagem clássica do *Sofista*<sup>13</sup>. Depois de perceber a dificuldade de defender no plano ôntico a posição inflexível de Parmênides sobre o Ser, o Estrangeiro não vê outra saída senão empreender o que chamou de “parricídio” e comunicar suas razões a seu interlocutor: “será necessário, para nos defender, testar a tese de nosso pai Parmênides e de obrigar o não-ser, sob certas condições, a ser e o Ser, por sua vez, segundo algumas modalidades, a não ser”. Em seguida, diz a Teeteto que “o momento chegou, seja de atacar a tese parmenídica, seja de deixar absolutamente de lado”. Se Platão se utiliza do termo “pai” como mera figura de linguagem, não há como ter certeza, mas, no contexto específico do diálogo, fica bem claro

<sup>13</sup> 241d a 242b.

que a tese platônica e, portanto, metafísica, sobre o Ser exposta no *Sofista* é uma atualização de algo mais originário e que encontra sua fonte no pensador eleata. O que Platão fez nada mais foi do que ajustá-la e, é claro, dilatá-la filosoficamente. Desta forma, e antes de discutir o papel de Platão na dinâmica de desenvolvimento da metafísica, é preciso analisar as contribuições do “pai” do filósofo ateniense e, por extensão, de toda a tradição metafísica.

Parmênides teceu suas considerações sobre o Ser em um poema preservado pela doxografia intitulado *Sobre a natureza*. Com 160 versos, a versão preservada para a posteridade não é integral e apresenta divisão em duas partes. A primeira exprime algo como um tratado do Ser no qual Parmênides estabelece a clássica distinção entre verdade (ἀλήθεια) e aparência (δόξα) que fará carreira na história da filosofia. Já a segunda trata de sua física ou cosmologia. John Burnet (2006, p.190) lembra, a propósito, que apenas Parmênides e Empédocles expuseram seus “sistemas” em linguagem metrificada, o que, muitas vezes, dificultou a interpretação do texto, principalmente quando confrontada à profundidade das questões abordadas em meio à linguagem arcaico-poética utilizada pelo pensador de Eleia. Neste aspecto, o enredo do poema trai os referenciais do eleata que, malgrado sua orientação filosófica, produz o escrito ainda em meio a um forte background de ordem mítico-religiosa. Com efeito, na Grécia arcaica, o poeta era o escolhido dos deuses para transmitir aos mortais seus ditames, que, entendidos enquanto tais, representavam para aquela tradição a *verdade* ou, mais precisamente, parte dela, uma vez que não era revelada em sua inteireza. Por esta razão, Marcel Detienne afirma que “o poeta é sempre o inspirado das musas, [pois] seu canto é o hino maravilhoso que as deusas o fizeram ouvir”, uma vez que “as musas reivindicam orgulhosamente o privilégio de ‘dizer a verdade’ [e, se] [...] o poeta é capaz de ver a *Alétheia*, ele é um ‘mestre da verdade’” (DETIENNE, 2013, p. 19 e 26, grifo do autor). De fato, e como também observa Jean Pierre-Vernant,

é em seguida pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e estranheza, é apresentado aos humanos, revestindo os poderes do além através das narrativas que os colocam em cena uma forma familiar, acessível à inteligência (VERNANT, 1990, p. 24).

Não é outro o roteiro do poema de Parmênides, embora com um objetivo eminentemente filosófico, uma vez que o discurso mítico não se funda em argumentação, mas na aceitação tácita de verdades sagradas e, com isso, incontestáveis. Detienne ainda lembra que a verdade a qual remete o escrito de Parmênides “não brota totalmente armada do cérebro filosófico” (DETIENNE, 2013, p. 3). Ao contrário e

desde longa data gosta-se de ressaltar o caráter estranho da encenação na filosofia parmenidiana: uma viagem de carro conduzido pelas filhas do sol, uma via reservada ao homem que sabe, um caminho que conduz às portas do Dia e da Noite, uma deusa que revela o conhecimento verdadeiro, em suma, uma imagística mítica e religiosa que contrasta singularmente com um pensamento filosófico tão abstrato quanto o que trata do Ser em si. De fato, todas essas características, cujo valor religioso não pode ser contestado, nos orientam de modo decisivo para certos meios filosófico-religiosos em que o filósofo ainda é um sábio ou mesmo um mago (DETIENNE, 2013, p. 4).

A configuração do poema de Parmênides apenas confirma a silenciosa, mas indissociável relação existente entre mito, religião e metafísica na origem<sup>14</sup> do pensamento filosófico. Afinal, a verdade parmenídica dependerá de uma revelação divina, o que demonstra que a questão do Ser partirá originalmente do divino, a despeito da depuração filosófica empreendida pelo eleata. Parmênides, no poema, é conduzido ao Ser pela deusa Verdade, cujo discurso traz em si um esboço de metafísica. Afinal, a verdade do ente – do real – é o Ser, independentemente de como seja apresentado. Na primeira parte, o poeta-filósofo conta que “a deusa me acolheu benévola”<sup>15</sup> e também que “não foi mau destino que te mandou perlustrar esta via (pois ela está fora da senda dos homens), mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas, do âmago inabalável da verdade bem redonda, e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira”<sup>16</sup>. A verdade – e principalmente sua apreensão – dependerá da desconexão do homem do real em direção ao divino, ou seja, ao transcendente. O caminho – “que o Ser é e o não-ser não é”<sup>17</sup> –, no entanto, dependerá do λόγος para efetivar-se, “pois pensar e Ser é o mesmo”<sup>18</sup>. A realidade do real, divina, depende exclusivamente do pensar para ser apreendida. Esta configuração fará carreira na história da filosofia e explicará por que subjaz aos esforços especulativos de Platão e Aristóteles. Manfredo Oliveira e Custódio Almeida argumentam que

já em Platão, a filosofia se revela como teologia, isto é, não é qualquer fala sobre Deus, mas aquela que se articula enquanto razão demonstrativa e que, por isto, é a crítica das concepções de Deus herdadas do mito nos antigos poetas (OLIVEIRA e ALMEIDA, 2002, p. 7).

De fato, Platão suaviza até certo ponto o legado mítico ao, por exemplo, criticar caracteres clássicos atribuídos aos deuses, como se observa no *Eutífron*<sup>19</sup> e na *República*<sup>20</sup>,

<sup>14</sup> Aqui é preciso lembrar que Tales, frequentemente tido como o primeiro filósofo, tem, entre as poucas sentenças atribuídas a ele, uma que remete diretamente à relação entre realidade e divindades: “tudo está cheio de deuses”, que atesta, mais uma vez, que filosofia e religião mantêm laços estruturais que, a propósito, demorarão séculos para se romper.

<sup>15</sup> Fr. 1, 22.

<sup>16</sup> Fr. 1, 27-31.

<sup>17</sup> Fr. 2, 3.

<sup>18</sup> Fr. 3.

<sup>19</sup> VI, 6a-b.

mas principalmente no *Crátilo*<sup>21</sup>, quando diz que nada se sabe a respeito deles, no *Fedro*<sup>22</sup>, ao afirmar que se pode apenas imaginá-los e, por fim, no *Timeu*<sup>23</sup>, ao lembrar que é necessário recorrer aos poetas para os descrever. Aristóteles, por sua vez, e como já apresentado neste trabalho, defende que o τέλος (fim) do real é o divino, uma vez que os entes se movem em direção ao primeiro motor, ou seja, à própria divindade.

Parmênides é, de fato, o precursor deste cenário, uma vez que parte de fundamentação racional para defender alegorias míticas ancoradas no divino. Mesmo que seja uma deusa a expor “o caminho da verdade”, esta o faz por meio de argumentação, ou seja, apresenta razões e fundamentos para tudo o que enuncia, diferentemente, por exemplo, de Hesíodo ao narrar o mito de Prometeu<sup>24</sup> ou mesmo de Eurípides ao relatar como Ifigênia<sup>25</sup> foi salva por Ártemis do sacrifício imposto aos gregos pela própria deusa, que condicionou a imolação da jovem à liberação dos ventos necessários à partida das naus gregas em direção à Troia. O divino continua tendo a primazia que possuía entre os poetas, mas, a partir de Parmênides, ganha λογί (razões), como o prova o discurso lógico da deusa ao longo do escrito do eleata. Distintamente da configuração mítico-religiosa precedente, a divindade parmenídica anuncia o esboço de uma metafísica a ser “resolvida” apenas por Platão, já que contém aporias fundadas no radicalismo ontológico de Parmênides.

Com efeito, é somente a partir da especulação originária do eleata que se pode falar em metafísica, mesmo que de forma “primitiva”. Afinal, a tese de Parmênides sobre o Ser propicia, pela primeira vez, o aparecimento de um “abismo” instaurador de uma dualidade que determinará a história do pensamento ocidental. De acordo com Francis Cornford,

a originalidade de Parmênides reside na sua percepção da existência de um fosso intransponível entre esse reino de verdade intemporal e metafísica e a confusão de qualidades mutáveis que os sentidos e as opiniões dos mortais que se baseiam nos sentidos tomam erradamente por realidades (CORNFORD, 1952, p. 195).

A ideia de que “pensar e ser é o mesmo” aliada aos caracteres do Ser expostos pelo eleata, convergem necessariamente para um radical χωρισμός (separação): “ingênito”, “imperecível”, “indivisível”, “imóvel” e “absoluto”. O Ser, nesta estruturação, é apreendido exclusivamente pelo pensar. Não aquele de Heráclito, como ainda será discutido posteriormente, mas um λόγος conceitual, que “congela” seu conteúdo para poder manuseá-

<sup>20</sup> 378a-d, 382e e 383a-c.

<sup>21</sup> 400d.

<sup>22</sup> 246c-d.

<sup>23</sup> 40e.

<sup>24</sup> Cf. *Os trabalhos e os dias*, v. 41 a 56.

<sup>25</sup> Cf. *Ifigênia em Áulis*, v. 2143 a 2250.

lo intelectualmente. Daí o jovem Nietzsche, em *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873), afirmar que Parmênides é o contrário de Heráclito, uma vez que “parece feito de gelo e não de fogo [como o efésio], e irradia à sua volta uma luz fria que queima [e redundante] [...] na paz cadavérica e rígida do conceito mais frio e menos expressivo de todos, o Ser (NIETZSCHE, 1995, p. 57 e 69)”. Este “congelamento” inerente à “frieza” do conceito depende do menosprezo do físico, pois o Ser no pensar conceitual é imóvel, uma vez que, segundo o eleata, nunca veio a ser. “Afinal”, se indaga Parmênides, “como poderia perecer o que é? Como poderia ser gerado? Pois, se gerado, não é, e também não é, se deverá existir algum dia. Assim, geração é extinta e fora de inquérito perecimento”<sup>26</sup>. Tal inflexibilidade ontológica redundará na negação da sensibilidade, pois apenas o pensar é capaz de apreender o imóvel, condenando, para os séculos vindouros, os sentidos à marginalidade epistêmica ou, no máximo, à subordinação ao inteligível, como procederão os primeiros metafísicos efetivos:

e nem te deixes arrastar a ela [a tese de que o não-ser é] pela múltipla experiência do hábito, nem governar pelo olho sem visão, pelo ouvido ensurdecido ou pela língua; mas com a razão decide da muito controvertida tese, que te revelou minha palavra”<sup>27</sup>.

Não por outro motivo esta forma de compreensão da realidade serviu de sustentação teórica para as religiões reveladas, que professam o divino em detrimento do mundano. Com Parmênides inicia-se o processo de polarização ontológica entre o sensível e o inteligível que dominará a filosofia até Kant. Mesmo sem fazer uso da palavra μετό, o elata subjugou o físico ao inteligível, rebaixando aquele ao status de “erro” – não-ser –, enquanto eleva este ao status de verdade, certeza e perfeição. O abstrato, ou melhor, o metafísico, encontra no divino o seu formato mais adequado, mantendo a conexão ao horizonte cultural grego que, via mitos, já afirmava as divindades como lugar da “verdade” e será desenvolvido futuramente por Platão e Aristóteles, sem falar, obviamente, da apropriação de seu instrumental conceitual pelas religiões reveladas. Assim, metafísica, ou melhor *protometafísica* – no caso de Parmênides –, se apresenta como desprezo do corpo em função do conceitual e do imóvel, entendidos como o “divino”, embora, como oportunamente lembra Luc Brisson, “antes de Platão, não podemos realmente falar de “metafísica”, entendida como ir além da natureza [i.e. do físico], uma vez que nenhuma das tentativas de dar conta da natureza vai além da natureza” (BRISSESON, 2006, p. 213). De fato, nenhum pensador que trata da φύσις dará este passo, mesmo que, como Parmênides, deixe este “projeto” esboçado e, com isso, empreste a ele um anacronismo que,

---

<sup>26</sup> Fr. 8, 18-20.

<sup>27</sup> Fr. 7, 1-6.

não raro, gerará mal entendidos para a compreensão da história do pensamento metafísico e, principalmente, de sua origem.

### 1.5 Pitágoras e os pitagóricos e a proeminência metafísica do número e da alma

Se para entender a metafísica de Platão é preciso acertar as contas com Parmênides, “pai doutrinário” do ateniense, movimento semelhante dar-se-á com o próprio eleata, uma vez que seu pensamento também recebeu contribuições capitais para a formação de sua doutrina em particular e para a própria metafísica em geral. A principal e da qual há registros<sup>28</sup> provém do pitagorismo, espécie de seita organizada em torno dos ensinamentos do lendário Pitágoras e de quem não há nenhum escrito preservado. Mesmo o pitagorismo, isto é, o desenvolvimento da doutrina a partir da fundação de uma escola em torno do pensamento do filósofo de Samos, se torna obscuro porque, diferentemente de outras iniciativas de mesmo escopo, era reservada a iniciados e entendida como voltada para mistérios dos quais se deveria guardar segredo.

O princípio que anima o pitagorismo, no entanto, se mostra visível no pensamento do eleata, como demonstrou Cornford. Antes de Parmênides, os pitagóricos já teriam dividido metafisicamente a realidade, impondo ao sensível uma subordinação ao inteligível, embora sem o radicalismo parmenídico e fundada nas verdades da matemática. Nestas, as questões giravam em torno do número, mas ainda sob a influência de concepções arcaicas e hauridas da magia. Proclamavam que tudo era número e acreditavam ser ele a razão de tudo. O melhor testemunho desta teoria provém de Aristóteles, no livro *A da Metafísica*: “eles [os pitagóricos] por primeiro se aplicaram às matemáticas, fazendo-as progredir e, nutrido por elas, acreditaram que os princípios delas eram os princípios de todos os seres”<sup>29</sup>. O estagirita também afirma que

porque todas as outras coisas em toda a realidade lhes pareciam feitas à imagem dos números e porque os números tinham a primazia na totalidade da realidade, pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas, e que a totalidade do céu era harmonia e número.<sup>30</sup>

A concepção foi importante para a filosofia nascente porque inseriria, pela primeira vez, uma ideia de cosmo, ou seja, de realidade ordenada – e harmônica – de acordo com algum princípio que, no caso dos pitagóricos, seria a matemática, cuja operação depende do

<sup>28</sup> Cf. Diógenes Laércio, IX, 21.

<sup>29</sup> 985b 23-26.

<sup>30</sup> A, 5, 985b 33 a 986 a 3.

λόγος, o mesmo professado por Parmênides como o lugar exclusivo de aparecimento da verdade e, portanto, do Ser. Com efeito, é possível encontrar no pensamento pitagórico os primeiros elementos de uma ciência geométrica fundada em um conjunto de reflexões especulativas e não apenas apontamentos para atividades práticas e empíricas sobre as linhas, superfícies e volumes, como já acontecia, por exemplo, no Egito.

Entretanto, o pitagorismo e sua doutrina do número ganham real amplitude metafísica a partir da teoria da metempsicose, introduzida, segundo Diógenes Laércio, por Pitágoras, que teria sido “o primeiro a revelar que a alma, de acordo com um ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora a outro”<sup>31</sup>. Cornford, seguindo Diógenes, esboça uma relação da ontologia pitagórica com a doutrina da transmigração das almas ao afirmar que os seguidores de Pitágoras defendiam

a ideia de que a alma imortal que pode existir separada do corpo e visitar o outro mundo é a alma racional (λόγον ἔχον), em oposição aos sentidos e paixões que residem no corpo perecível; e a realidade que ela vê quando deixa para trás os sentidos é o universo do número e da figura, os objetos e verdades da matemática (CORNFORD, 1952, p. 194-195).

De fato, a doutrina da metempsicose reforça a separação entre o físico e o inteligível ao trazer para a constituição humana a estrutura ontológica imposta pela teoria do número. Afinal, assim como a realidade dividir-se-ia entre o físico e o inteligível a partir do protagonismo dos números, os homens também poderiam ser compreendidos dicotomicamente, uma vez que seriam constituídos de corpo e alma. A exemplo das realidades matemáticas que explicariam o real segundo a teoria pitagórica, a alma seria uma entidade divina e, desta forma, imortal, eterna e imperecível. O corpo, contudo, traria as características da porção física da realidade, ou seja, estaria submetido ao vir-a-ser que impõe aos entes sua corrupção. Nesta configuração o homem seria um ser híbrido que travaria em si mesmo uma luta entre o divino e o animal, a imortalidade e a mortalidade e, sobretudo, entre a inteligência e o instinto. A balança deveria pender, obviamente, para o divino, de acordo com os pitagóricos. Basicamente porque o corpo é desvalorizado em função de sua configuração fugaz e frágil. Na verdade, e como será demonstrado oportunamente, a alma só adere ao corpo porque cumpre alguma punição anterior. O corpo – a vida, na verdade – é, com efeito, um castigo para a alma. Esta, por sua vez, só escapa do corpo se se purificar enquanto a ele estiver unido. Reale (1993, p. 89) lembra que os pitagóricos foram os precursores do fomento à chamada e aristotélica “*bios theoretikós*”, vida contemplativa [...], isto é, uma vida que busca a purificação na contemplação da verdade, através do saber e do conhecimento”. Ou seja, a única forma de

---

<sup>31</sup> VIII, 14.

fazer cessar os nascimentos – a reunião da alma ao corpo – seria viver de acordo com aquela, depurando-se das impurezas deste. Assim, o pitagorismo, antes do eleatismo, já desvalorizava o corpóreo em função do inteligível – a alma – posto que esta tinha origem divina e deveria subjugar aquele a si.

## 1.6 A contribuição do orfismo

A despeito do testemunho de Diógenes Laércio sobre a originalidade do pitagorismo no que tange à teoria da transmigração das almas, sabe-se, contudo, que a proveniência da doutrina da metempsicose procede, na verdade, do orfismo<sup>32</sup>. Malgrado a dificuldade em tematizar suas doutrinas, uma vez que a escassez de fontes primárias e o conflito de testemunhos tornam o exame da produção órfica uma tarefa árdua, é possível, ainda assim, encontrar, no pouco que foi preservado, subsídios suficientes para observar sua influência no quadro estruturante da metafísica.

Antes de mais nada, é preciso lembrar que o orfismo não é uma filosofia, mas uma religião de mistério destinada apenas a iniciados e cuja origem remontaria à figura de Orfeu, lendário poeta trácio, que teria sido o precursor do movimento órfico e do qual a religião teria tomado o seu nome. No entanto, e como será uma constante na história do pensamento, seu caminho enquanto prática devocional se cruzará ao da filosofia e deixará marcas indeléveis em seu desenvolvimento enquanto teoria acerca do real. “Com efeito”, diz Gabriela Guimarães Gazzinelli,

filósofos (não-iniciados) que conviveram temporalmente com o orfismo enquanto um fenômeno religioso, especialmente Empédocles, Platão, os pitagóricos e alguns autores estoicos, fizeram variadas referências à escatologia e aos poemas órficos. Supõe-se, então, que essas doutrinas foram, aos poucos, assimiladas pela cultura filosófica grega (GAZZINELLI, 2007, p. 14).

De fato, e para os objetivos imediatos deste trabalho, é inegável, principalmente em Platão, a contribuição do orfismo para o pensamento metafísico. Apesar do relativo pouco interesse acadêmico filosófico a respeito daquela religião arcaica, seu papel no desenvolvimento das filosofias futuras não deve ser subestimado. Até porque, como relembra Gazzinelli, “ideias orientais como imortalidade da alma, divisão entre corpo e alma, metempsicose e um juízo após a morte foram introduzidas na cultura grega pelo orfismo (GAZZINELLI, 2007, p. 14)”. Todas essas concepções são, indubitavelmente, de importância capital para as filosofias que se alinham à metafísica, tendo, mais uma vez, Platão como seu

<sup>32</sup> Cf. Platão, *Crátilo*, XVI, 400c.

principal nome, já que seu pensamento se apresenta como uma grande convergência sistematizante de todas essas noções.

A doutrina órfica talvez tenha sido o maior obstáculo à aceitação tácita da ideia de um “milagre grego”, ou seja, do desenvolvimento culturalmente autônomo do pensamento helênico, uma vez que se mostra, como outras contribuições orientais, de vital importância para a formação de um conjunto de pressupostos culturais que estruturarão, contudo, uma forma original de lidar com o real. Do ponto de vista estrito da filosofia, nenhuma contribuição órfica foi mais relevante do que a doutrina da imortalidade da alma. A constatação fica evidente quando se observa as crenças professadas pelos gregos no período imediatamente anterior ao de aparecimento das doutrinas órficas. Na *Odisseia*, e em uma passagem clássica, Homero faz Aquiles demonstrar que os gregos não esperavam muita coisa do *post mortem* e, muito menos, algum tipo de bônus: “não queiras embelezar a morte, pois preferiria lavrar a terra de um ninguém depauperado, que quase nada tem do que comer, a ser o rei de todos os defuntos cadavéricos<sup>33</sup>”. Com efeito, a honra era o que havia de mais importante para o melhor entre os guerreiros gregos e seu valor só encontrava sentido no exercício da vida, ainda que restrita à lembrança das gerações vindouras, como o próprio Aquiles demonstrou saber na *Ilíada*<sup>34</sup>.

Contrariamente à tradição homérica, que via na frieza do Hades um mero ambiente para o desfile das sombras dos outrora vivos, os órficos postulavam um pós vida fundado na ideia da imortalidade da alma a partir, obviamente, da noção de que corpo e alma eram entidades distintas, uma vez que esta, diferentemente daquele, sobreviveria à corrupção. Havia ainda o componente moral, pois o futuro no *post mortem* dependeria necessariamente do passado físico: a vida bem-aventurada seria o resultado de uma existência piedosa, ao passo que castigos estariam reservados às ímpias. Sobre esta configuração imposta pelo orfismo, Reale afirma que com ele

nasce a primeira *concepção dualista* de alma (=demônio) e corpo (=lugar de expiação da alma): pela primeira vez o homem vê contrapor-se em si dois princípios em luta um contra o outro [...]. Assim, o homem começa a compreender que nem todas as tendências que percebe em si são boas, que algumas, ao contrário, devem ser reprimidas e comprimidas, e que é necessário *purificar* o elemento divino nele existente do elemento corpóreo e, portanto, mortificar o corpo (REALE, 1993, p. 24, grifo do autor).

Subjacente a esta configuração se encontra, contudo, um desnível ontológico entre os dois elementos. Enquanto o corpo é precível porque físico e, assim, submetido ao vir-ao-ser,

---

<sup>33</sup> XI, 487-491.

<sup>34</sup> IX, 410-416.

a alma, a despeito de manter uma relação com o corpo, tem natureza oposta, uma vez que independe do sensível e é imortal. Platão, em célebre passagem do *Crátilo*<sup>35</sup>, faz Sócrates discorrer sobre as naturezas de ambos e, com isso, expor o estatuto da relação que mantém entre si:

uns afirmam que o corpo (sôma) é a sepultura (sêma) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo [...]. Porém, o que me parece mais provável é que foram os órficos que assim o denominaram, por acreditarem que a alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva até cumprir a pena cominada.

Daí a clássica expressão atribuída aos órficos: “o corpo é o cárcere da alma”. Tal concepção faz coro, embora de um ponto de vista estritamente antropológico, com a diferenciação ontológica operada por Parmênides no que dizia respeito ao Ser e ao não-ser, ou seja, à radical oposição entre o sensível e o inteligível no plano do conhecimento. Se no pensamento do eleata tais caracteres se mostravam a partir de dimensões distintas, na especulação órfica, eles, ao contrário, estariam integrados no homem, ou seja, na relação entre corpo e alma. No entanto, o estatuto da união apenas reforçaria a divisão ontológica esboçada por Parmênides. Com efeito, afirmar que o corpo é um cárcere, é tomar a corporeidade, o físico, isto é, a existência mesma, como um castigo, ou seja, um *dever-não-ser*. O nascimento, como também aparece nas doutrinas de outras religiões, é uma forma de expiação moral por algo previamente feito e que continuará a se repetir caso a ação do composto não se dê adequadamente na extensão e de acordo com os ditames divinos. Em um dos raros escritos órficos preservados nas chamadas lâminas de ouro da Magna Grécia, é possível ler uma súplica à esposa de Hades para que os nascimentos cessem e seja possível, desta forma, juntar-se, finalmente, aos deuses:

Assim, pois eu suplico ser de sua raça afortunada. Servi a pena relativa às obras em nada justas, sobreveio-me ou a Moira ou o fulgurante com relâmpagos. Agora chego suplicante à pura Perséfone, para que, benigna, me envie para os assentos dos puros<sup>36</sup>.

Este escrito se articula a outra crença órfica e que também será incorporada pela filosofia: a metempsicose ou transmigração das almas. No cerne da questão está o pressuposto de que as pessoas nascem impuras e que apenas uma vida ascética as livraria de tal condição. Na verdade, o homem nascerá e morrerá tantas vezes quanto forem necessárias para que suas faltas sejam integralmente expiadas. “Os órficos defendiam que suas práticas ascéticas seriam a única forma de se libertar precocemente desse ciclo de vidas, atingindo-se, pois, um estado

---

<sup>35</sup> XVI, 400c.

<sup>36</sup> B.1.1, Lâmina de Turi I.

de beatitude após uma apoteose (GAZZINELLI, 2007, p. 19)”. Quanto mais viverem de acordo com os preceitos divinos, maior é a possibilidade de a alma se desobrigar a viver no corpo ciclicamente. Os pitagóricos fizeram uso desta crença para justificar um padrão de existência ascético – a vida contemplativa – fundado no inteligível. A diferença é que os órficos tratavam a questão de forma mais religiosa, enquanto os pitagóricos já apontavam para uma fundamentação racional, embora também o fizessem a partir de um misticismo. Reale (1993, p. 87) lembra que, não por coincidência, os órficos honravam Dioniso<sup>37</sup> enquanto os pitagóricos, Apolo.

Ligada à questão da metempsicose está a justificativa para que as almas não se lembrem de vidas passadas, malgrado os vários e incessantes nascimentos. Em mais uma lâmina<sup>38</sup> que preservou um escrito órfico, é possível ler o seguinte conselho para a fuga do ciclo de nascimentos:

Este dito da memória é sagrado: quando, por ventura, você for morrer, vá para as casas bem ajustadas do Hades: há na direita uma fonte, junto desta está um cipreste branco. Ali as almas dos mortos descem e se refrescam. Dessa fonte não vá muito perto. Em seguida você encontrará água fria escorrendo a partir do lago da memória. [...] E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado pelo qual os outros iniciados e báquicos seguem, renomados.

Esquecer era um requisito para renascer, enquanto a lembrança, um empecilho para voltar ao corpo. O escrito também reforça que a religião órfica, a exemplo do que acontecerá a Pitágoras, Parmênides, Platão e Aristóteles, encontra seu fundamento último na divindade, uma vez que corpo e alma se juntam e se separam de acordo com a vontade dos deuses. Em função desta ênfase, o corpo é desprezado porque se corrompe e está sujeito aos sofrimentos impostos pelo devir ao passo que a alma replica no homem a imortalidade e todos os demais caracteres divinos.

### 1.7 Platão e a estruturação místico-religiosa da metafísica

Platão não é exatamente o precursor da metafísica. Como demonstrado anteriormente, a dinâmica daquela teoria acerca do real não é privilégio do pensamento filosófico e tampouco a ela se confunde. Na verdade, está enraizada na cultura helênica arcaica e pode ser encontrada ainda no discurso de mistério dos poetas. Não à toa Bergson, em uma passagem

---

<sup>37</sup> Cf. Lâminas de Turi e de Pelina.

<sup>38</sup> A.1, Lâmina de Hipônio.

esclarecedora de *As duas fontes da moral e da religião* (1932), dirá que a origem da metafísica decorre do misticismo da Grécia arcaica e não de um movimento racional a priori:

Não há dúvida de que, de fato, o entusiasmo dionisíaco tenha se prolongado no orfismo e que o orfismo tenha se prolongado em pitagorismo: ora, é a este, talvez mesmo àquele, que remonta a inspiração primeira do platonismo. Sabemos que naquela atmosfera de mistério, no sentido órfico da palavra, se banham os mitos platônicos, e como a própria teoria das ideias se inclinou por uma simpatia secreta em direção à teoria pitagórica dos números. Assim, em resumo, houve, na origem uma penetração do orfismo e, no fim, um florescimento da dialética na mística. De lá, poderíamos concluir que é uma força extra-racional que suscitou este desenvolvimento racional e que o conduziu a seu termo, além da razão (BERGSON, 2013b, p. 232).

Afinal, é desse movimento extra-racional – e do próprio povo que o enriquece por meio da transformação das histórias narradas pelos poetas no exercício dinâmico da oralidade – que se origina a tese de que a realidade depende de ditames e vontades divinas transcendentais e que, no futuro, ensejará o aparecimento do discurso racional metafísico. Hesíodo, na *Teogonia*, mostra como os deuses aparecem para ordenar o caos originário, preparando o terreno para o surgimento da humanidade em *Os trabalhos e os dias*. Homero, mais novo, depurará a monstruosidade dos titãs expostos por Hesíodo na *Ilíada* e na *Odisseia* por meio da valorização dos olímpicos e da descrição épica de sua relação com os homens. Nestas duas últimas obras, que serviram exemplarmente à παιδεία (educação no sentido de formação) grega, é possível observar de modo profundo como os deuses moviam as desventuras humanas. Estas, a propósito, encontram maior nitidez nas tragédias, tendo em *Édipo Rei*, possivelmente, a mais contundente demonstração do poderio divino sobre a ação do homem e como este deveria se atentar a um μέτρον (medida) para escapar a um desfecho trágico motivado pela ὑβρις (desmedida) ou tendência a equiparar-se aos deuses.

De fato, toda a temática mítico-divinatória grega foi herdada e importada pela especulação filosófica nascente. Não houve, de fato, a propalada passagem do μῦθος ao λόγος, mas, antes, uma lenta e gradual transição de um λόγος mítico para outro filosófico, o que indica, claramente, que não houve apenas quebra, mas muita continuidade. Este cenário se materializa com perfeição em Tales, tradicionalmente tido como o primeiro filósofo, quando teria afirmado que “tudo está cheio de deuses”<sup>39</sup>. Heráclito, segundo uma anedota contada por Aristóteles<sup>40</sup>, teria dito a curiosos e perplexos visitantes que “podeis entrar, pois aqui também moram deuses”. Parmênides, como previamente exposto, se utiliza da figura de uma divindade para afirmar e demonstrar como e o que a “verdade” seria. Desta forma, a

<sup>39</sup> DK 11 A 22.

<sup>40</sup> *As partes dos animais*, 5, 645a 21.

ideia de que o divino dirige a realidade – ou até mesmo com ela se confunde – precede a filosofia e, sobretudo, a metafísica, lugar por excelência de convergência entre a realidade e a divindade. Neste particular, não há como se duvidar que o platonismo se apresente ao mesmo tempo como ápice e consumação desta tendência. O *Fédon*, diálogo que narra os derradeiros momentos de Sócrates e funda, como ainda será discutido mais oportunamente, algo como uma teoria das ideias<sup>41</sup>, é, provavelmente, o marco desta inclinação no pensamento platônico. Sócrates o demonstra diretamente ao questionar seu interlocutor sobre se “o divino é naturalmente feito para comandar e dirigir, e o mortal para obedecer e o servir?”<sup>42</sup>. A diferença, fundada nas tradicionais características ontológicas de homens e deuses, resulta de uma radical cisão da realidade na qual uma parte – transcendente – é supervalorizada em detrimento da desvalorização de outra – o físico –, como já observado exaustivamente em *Parmênides* e nos pitagóricos. Platão herda os pressupostos daquelas especulações, aliadas a outras influências, para erguer uma filosofia que vai se consolidar futuramente como a metafísica por excelência.

Em meio a este quadro histórico, o platonismo se apresenta, indubitavelmente, como o ponto de convergência do embrionário pensamento metafísico e, talvez, represente sua plenitude, se se entende a obra de Aristóteles como uma reinterpretação menos “ideal”.

---

<sup>41</sup> Não há, em Platão, uma teoria das ideias ou formas, se se entende por isso um modo de *ver* e *considerar* o real. Esta concepção, como a noção de que se pode extrair um sistema dos escritos de Platão, é uma interpretação posterior – iniciada com Cícero, segundo W. D. Ross na capital *A teoria das ideias de Platão* – da obra do ateniense que se prolonga até a contemporaneidade via apropriação cristã medieval e que se confunde – e mesmo se contradiz – com o pensamento supostamente “original” de Platão. Uma prova é a incidência pouco difusa da noção de ideia nas obras preservadas e, sobretudo, as diferentes formas a partir das quais é tratada nestes mesmos escritos. De acordo com o artigo *Existe uma “teoria das ideias” stricto sensu nos diálogos de Platão?*, de Irley Franco, é possível observar que o que se aceita, entre os estudiosos do pensador ateniense, é que na “divisão estabelecida dos diálogos em três fases distintas, observamos que (1) no período socrático, ou da juventude, as ideias nem são transcendentais nem chegam a ter um sentido puramente técnico – as palavras *eidos* e *idea* são usadas tanto no sentido comum de “aspecto visual” ou “forma visível”, quanto no sentido inaugural de universal, mas Platão não parece ter ainda consciência, ou, se tem, não revela, do estatuto metafísico que irão adquirir nos diálogos da maturidade; (2) nos diálogos da maturidade, quando se diz que Platão tem uma filosofia distinta da de Sócrates, onde as ideias finalmente ganham um sentido mais técnico e passam a ter uma realidade independente das coisas das quais são ideias e fundamento, tal qual nos é relatado por Aristóteles, o que nos é apresentado não é uma teoria que se explicitada talvez justificasse a economia do relato, mas é um método, o hipotético, que assume duas formas, na verdade entre si contraditórias, no *Fédon* e na *República*; e (3) nos diálogos da velhice, as ideias como realidades transcendentais praticamente desaparecem, o método hipotético é substituído pelo da *diairesis* e o sentido mais pregnante passa a ser o de *genos*”. Cf. FRANCO, I. F. *Existe uma “teoria das ideias” stricto sensu nos diálogos de Platão? Sképsis*. São Paulo. Ano VII. nº 10, p. 30-39, 2014, p. 31-32. Também é importante lembrar que Platão faz uma autocrítica – no *Parmênides* – do próprio conceito de ideia, apontando suas aporias. Desta forma, é possível observar que a tradição tomou uma parte da obra de Platão pelo todo e, a partir dela, criou o *platonismo*, a filosofia que professa, em última análise, a teoria das ideias tal como aparece nos manuais de filosofia e que a toma como princípio dualista de um pretenso sistema platônico. É justamente contra esta interpretação de Platão que se voltam as críticas dos modernos acerca da negligência do tempo que estrutura esta obra e que será tematizada em maior detalhe no capítulo 3.

<sup>42</sup> XXVIII, 80a.

Afinal, toda especulação precedente encontra no discípulo de Sócrates uma sistematização que estrutura definitivamente suas bases, além de resolver aporias que os pensadores anteriores não conseguiram eliminar de suas especulações. O esforço, contudo, não é suficiente para evitar a o aparecimento de novos problemas filosóficos, como ocorre em qualquer pensador da envergadura de Platão.

O filósofo, após um período “socrático”, no qual se preocupa fundamentalmente com questões conceituais e, portanto, aporéticas, alça voos literalmente mais altos a partir daquele que é tido controversamente como o pensamento genuinamente platônico: a teoria das ideias. Aqui, e como ainda será devidamente exposto, o filósofo lança os alicerces de sua metafísica e mantém a tendência dos predecessores no que diz respeito ao atrelamento do mundano ao divino transcendente, entendido como a realidade, ou seja, a verdade mesma.

Entretanto, é preciso lembrar que o desenvolvimento racional se dá ainda no interior de uma questão de fé e que, indo às últimas consequências, dependerá do mito para se sustentar, como ainda será oportunamente demonstrado. Não por outra razão, Aubenque (2009, p. 506) e sobretudo Victor Goldschmidt defendem que a filosofia de Platão é, no fundo, uma *religião*. Este último, a propósito, afirma que o platonismo “é um esforço, (digamos: é *também* um esforço) para reduzir, tanto sobre o plano histórico quanto sobre o plano dogmático, a antítese *From religion to Philosophy*” (GOLDSCHMIDT, 1949, p. vi, grifo do autor)<sup>43</sup>. Religião aqui não diz, certamente, *revelação*, uma vez que não envolve a sujeição a dogmas inscritos em livros sagrados revelados diretamente pela divindade, mas um pensamento filosófico que se encaminha para o divino de forma muitas vezes devocional sob uma roupagem racional. O quadro da fundamentação religiosa encontrada na especulação platônica fica ainda mais evidente quando se o compara aos escritos de Aristóteles, cujo interesse científico expresso pelo trabalho de divisão de investigação do real em ciências, o distancia do mestre ao menos neste particular. Perceber estas nuances não significa negar, por exemplo, a importância da divindade<sup>44</sup> em Aristóteles ou dar as costas à cientificidade<sup>45</sup> em Platão, mas apenas observar o background que moveu a investigação daqueles pensadores e, no fundo, aquilo que os une intelectualmente. Assim como Platão lançou as bases para um pensamento eminentemente científico, Aristóteles consumou filosoficamente a relação do

---

<sup>43</sup> A expressão “from religion to philosophy” é do próprio autor.

<sup>44</sup> A teoria do primeiro motor (*Metafísica*, L, 6, 1071b) é suficiente para afirmar a relevância da divindade na obra de Aristóteles.

<sup>45</sup> Textos como o *Teeteto* provam o quão rigoroso Platão era com a e0pisth/mh e, sobretudo, em relação a sua fundamentação.

divino com o real, dando acabamento àquela tendência encontrada nos primeiros movimentos metafísicos e levada à plenitude pela filosofia de Platão.

O teor religioso do pensamento platônico pode ser medido a partir da frequente utilização de mitos em sua obra. Afinal, e assim como na religião em geral, a filosofia de Platão lançou mão do discurso mítico para resolver – ou contornar – questões que escapam à razão, mesmo que isso representasse, de certa forma, um influxo no próprio movimento de pensamento do qual fazia parte, que assistia a uma lenta e gradual substituição do λόγος mítico pelo filosófico na ordem do conhecimento do real. A tradição tendeu, contudo, a entender o recurso ao mito empreendido por Platão como um expediente meramente pedagógico, ou seja, voltado para a facilitação de questões mais complexas concernentes à sua obra. Hegel, sobre o tema, considera que as questões

são mais facilmente inteligíveis quando apresentadas em forma mítica; no entanto, não é a maneira verdadeira de apresentá-las; proposições são pensamentos que, para serem puros, tem de ser apresentados enquanto tais. O mito é sempre uma forma de representação na qual, como pertencente a um estágio anterior, introduz imagens sensuais que são dirigidas à imaginação, não ao pensamento; nisto, contudo, a atividade de pensar é suspensa, não podendo ainda se estabelecer por si mesma e, por isso, ainda não é livre. O mito pertence ao estágio pedagógico da raça humana desde que atrai e fascina os homens a se ocuparem com o conteúdo; mas à medida que retira da pureza do pensamento por meio de formas sensíveis, não consegue expressar o sentido do pensar. Quando o conceito atinge seu completo amadurecimento, não há mais necessidade de mitos (HEGEL, 1955, p. 19-20).

O fato de os escritos preservados de Platão serem os exotéricos<sup>46</sup> apenas reforçaram esta ideia, embora um olhar mais detido possa perceber que o discurso mítico funcionava, muitas vezes, como uma espécie de *Deus ex machina* para as mesmas questões que o mito supostamente cuidava de facilitar ao entendimento. Com efeito, e em momentos cruciais de sua obra, Platão parece não dispor de recursos suficientemente racionais para sustentar aquilo que defende e, desta forma, precisa se utilizar de mitos para preencher tais lacunas. Na

---

<sup>46</sup> A existência de um ensinamento esotérico pode ser inferida de uma passagem da *Carta VII* (341b-d) na qual Platão afirma nunca ter escrito nada acerca das questões sobre as quais se debruçara nos diálogos: “O que estou em condições de afirmar de quantos escreveram e ainda virão a escrever com a pretensão de conhecer as questões com que me ocupo, quer as tenham ouvido de mim mesmo ou de outras pessoas, quer as descobrissem por esforço próprio, é que, no meu modo de pensar, eles não entendem nada de nada de todas essas questões. De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha. Melhor do que ninguém tenho consciência de que somente eu poderia expor minhas ideias, de viva voz ou por escrito, como também sou eu quem mais viria a sofrer, se a redação me saísse defeituosa. Se me parecesse necessário deixá-las ao alcance do povo, que poderia haver de mais belo na vida do que divulgar doutrinas tão salutares, e esclarecer os homens sobre a natureza das coisas?”. Quando se articula esta fala de Platão à crítica que o filósofo faz à escrita no *Fedro* (275a-276a), a tese de que houve, de fato, ensinamento esotérico, parece, no mínimo, verossímil.

verdade, é possível observar que o recurso ao discurso mítico será uma constante na obra do pensador a partir do *Górgias*, momento em que Platão incorpora a seu pensamento teses místicas, como aquelas defendidas pelo orfismo e que são de vital importância para o funcionamento de sua filosofia. Para Reale, no entanto, o expediente se dá em função do fato de que

o mito procura um *esclarecimento no lógos*, e o lógos um *complemento no mito*. À força da “fé” que se explicita no mito Platão confia ora a tarefa de transportar e elevar o espírito humano a âmbitos e esferas de visões superiores que a razão dialética, sozinha, tem dificuldade em alcançar, mas que pode conquistar mediatamente; ora ao invés, Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e completar esse esforço da razão, elevando o espírito a uma visão ou, ao menos, a uma tensão transcendente (REALE, 1994, p.41. grifo do autor).

O recurso aparece de forma exemplarmente explícita no *Fédon*<sup>47</sup> quando Platão faz Sócrates admitir, após longa exposição mítica, que tudo o que houvera dito não poderia ser demonstrado filosoficamente, mas, ao contrário, estaria restrito ao fecundo campo da crença:

Pretender, de qualquer maneira, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio de um homem sensato. Mas que deve ser assim mesmo ou quase assim no que diz respeito a nossas almas e suas moradas – sendo a alma coisa verdadeiramente imortal – me parece, ao contrário, ser proposição digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco em que incorremos por aceitá-la como tal.

Procedimento semelhante pode ser observado também no *Fedro*<sup>48</sup>, diálogo acerca da beleza:

Quanto ao qualitativo “imortal”, nenhum discurso argumentado vai permitir tomá-lo racionalmente; no entanto, sem ter dele uma visão ou um conhecimento suficiente, nós nos forjamos uma representação do divino: é um vivente imortal, que tem uma alma, que tem um corpo, todos os dois naturalmente unidos para sempre. Mas tudo isso será como Deus quiser e permitir que nos expressemos.

De fato, tudo leva a crer que é na *mito-logia* que deve se encontrar o sentido mais autêntico do platonismo, visto, neste particular, mais como prática de *fé* do que exercício obstinado de razão. Afinal, e a despeito da preocupação de Platão em constantemente afirmar o poder e o alcance do discurso racional, as questões mais decisivas e elevadas de seu pensamento se dão sempre no campo mítico e, sobretudo, místico. Na verdade, é no profícuo terreno da alegoria que se pode descobrir a essência da metafísica platônica, ou seja, os elementos – e raramente as razões – que movem o ateniense e boa parte da tradição que o precedeu a repudiar a o físico em função do inteligível, ou melhor, de uma *interpretação transcendente da realidade*, identificada, contudo, ao *divino*.

<sup>47</sup> LXII, 114d.

<sup>48</sup> XXV, 246d.

## 1.8 A recepção e o desenvolvimento da metafísica em Aristóteles

A obra de Aristóteles marca um novo e decisivo capítulo na história do pensamento metafísico. Diferentemente de Platão, o estagirita não concebe a realidade a partir do peso de uma vinculação a uma tradição místico-religiosa, ainda que mediada, é verdade, pelo rigor conceitual advindo de Sócrates. O estagirita concebe sua teoria, contudo, a partir de um espírito científico sem precedentes e que o fará reabilitar o sensível, embora sem se apartar totalmente dos pressupostos de uma tradição helênica que preconiza a supervalorização do papel do divino e do transcendente. Para isso, e principalmente como resposta à noção platônica de ἰδέα, com a qual dialoga em boa parte de seus escritos de metafísica, Aristóteles lança mão do conceito de οὐσία, que, a despeito de recuperar o valor do sensível, não chega a tomar a noção como uma forma de empreender um “divórcio” com o inteligível ou mesmo com a transcendência.

De fato, o conceito de *substantia*, como preferiram os escolásticos, é amplo<sup>49</sup> e suscita discussões desde que os escritos de Aristóteles relativos à questão foram descobertos. Na *Metafísica*<sup>50</sup>, o filósofo afirma que a substância “se entende segundo dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa”. Ou seja, é aquilo que define o que cada coisa é, a saber, o *ser* do ente. No *De Anima*<sup>51</sup>, Aristóteles dilata a definição de substância ao especificar como o conceito se articula às noções de *forma* e *matéria* e de seus correlatos de *ato* e *potência*:

dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria – que por si mesmo não é algo determinado –, e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado –, e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade.

Para além dos sentidos da noção, o estagirita afirma a existência de dois tipos de substância: sensíveis e suprassensíveis. As primeiras, dotadas de *matéria* e *forma*<sup>52</sup>, compõem o ser dos entes sublunares e pode-se dizer que respondem de modo lato a uma ontologia em Aristóteles. Ocorre, contudo, que o composto não é separável fisicamente, sendo este propósito apenas racionalmente possível, o que permite asseverar que a forma tem primazia sobre a matéria, uma vez que aquela representaria a *quidditas* – o ser entendido como

<sup>49</sup> É o próprio Aristóteles que o constata em sua *Metafísica*, no livro L, 1, entre 1069a 30 a 1069b 2.

<sup>50</sup> D, 8, 1017b 23-25.

<sup>51</sup> II, 1, 412a 6-9.

<sup>52</sup> Z, 15, 1039b 21.

entidade – do ente, enquanto esta mostrar-se-ia como princípio de individuação ôntica. Afinal, e como demonstra Aristóteles na *Física*, “pois é este [o fim] que é a causa da matéria enquanto que ela [a matéria] não é do fim”<sup>53</sup>. O caráter composto da substância, a despeito da primazia da forma, é o que faz Aristóteles rejeitar, na *Metafísica*, as tradicionais noções platônicas de *participação* e *ideia*, afirmando que a primeira “não significa nada” e que “dizer que as ideias são paradigmas e que as outras coisas participam delas é [o mesmo que] pronunciar palavras vazias e fazer metáforas poéticas”<sup>54</sup>. Basicamente porque o estagirita afirma ser “impossível que a substância fosse separada daquilo do que é substância”, o que desautoriza, em um primeiro momento, qualquer aproximação do conceito aristotélico ao de ideia, uma vez que, “como, então, as ideias, que são substâncias das coisas, seriam separadas das coisas?”<sup>55</sup>. Isso porque a matéria não apresenta em Aristóteles o status depreciativo de aparência ou de não-ser que se observa ostensivamente nas obras de Platão. A constatação fica evidente na *Física*, quando o estagirita discute a relação entre elementos materiais e os fins aos quais a forma que os delimita se destinam. É o clássico exemplo da serra: para realizar seu ser, a serra precisa, contudo, ser de ferro ou de algum material afim, embora a pura definição dispensasse esta determinação física. Nas próprias palavras de Aristóteles, no entanto, é possível perceber que “é na matéria que reside o necessário [o material] enquanto o em vista do que [a forma] está na noção”<sup>56</sup>. Ou seja, e como explica Marco Zingano (2017, p. 282), “a forma (o fim) se torna *visível* ou *manifesta* na definição, enquanto o necessário se evidencia no rol dos elementos materiais”, o que, contudo, não os elimina da conceituação, como dirá mais tarde o estagirita, pois “pode ser que o necessário esteja ele mesmo presente na definição”<sup>57</sup>. Em outras palavras, o ato de definir deve, necessariamente, incluir a matéria daquilo que é definido, o que deixa este caráter material da substância em um estágio bem diferente daquele exposto e defendido por Platão.

Entretanto, o que faz de Aristóteles um metafísico *de facto* reside na discussão acerca do outro tipo possível de substância: a suprassensível. A questão se insinua no âmbito do livro Z da *Metafísica*, quando o pensador pondera sobre a existência de outro tipo de substância para além das sensíveis e – mais importante – se é possível que uma tal realidade possa existir separadamente<sup>58</sup>. No entanto, e já para o fim daquele livro, Aristóteles procede a um exame do estatuto daquelas substâncias: “talvez essas novas considerações tragam esclarecimentos

---

<sup>53</sup> II, 200a 34.

<sup>54</sup> A, 9, 991a 21.

<sup>55</sup> A, 9, 991b 1-3.

<sup>56</sup> II, 200a 15.

<sup>57</sup> II, 200b 4.

<sup>58</sup> Z, 2, 1028b 27-30.

também sobre a substância separada das sensíveis”<sup>59</sup>, após meditar se poderiam ser *ideias* ou números para, em seguida, descartar ambas as possibilidades. A razão da negação – que é uma refutação do próprio platonismo – se encontra no fato de nada afirmarem sobre o movimento<sup>60</sup>. Sobre este particular, Zingano (2017, p. 284, grifo do autor) lembra que o estagirita imagina poder, desta forma, “expandir o campo da substancialidade, *se assim for permitido*: para ele, a eternidade ordenada do movimento não pode ser explicada a não ser apelando a uma substância de outra natureza que a sensível”. Ou seja, como explicar o movimento dos entes sem defender a existência de um fundamento imóvel? Afinal, e segundo o próprio estagirita, “se não existisse nada de eterno, não poderia existir nem mesmo o devir”<sup>61</sup>. Negligenciá-lo seria necessariamente recair sobre as aporias do pensadores pré-socráticos, expostas exaustivamente por Aristóteles no livro A da *Metafísica*. Em  $\Lambda$ <sup>62</sup>, o pensador demonstra como resolver a questão ao mesmo tempo em que introduz a sua teoria do primeiro motor:

As substâncias, de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, o movimento é contínuo assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento ou uma característica dele. [...] Se existisse um princípio motor e eficiente, mas que não fosse em ato, não haveria movimento; [...] Portanto, é necessário que haja um princípio, cuja substância seja o próprio ato.

Por meio desta passagem, Aristóteles mostra que a eternidade do tempo e do movimento, que caracterizam os entes sublunares, decorrem da existência de um primeiro princípio e, com isso, mergulha mais fortemente em uma metafísica, aproximando-se da tradição que frequentemente criticava. Afinal, o primeiro motor é apresentado pelo estagirita como ato puro, ou seja, imóvel, eterno, separado e transcendente, uma vez que dele “dependem o céu e a natureza”<sup>63</sup>, isto é, os entes físicos. Esta dependência se dá por meio de um movimento de amor e desejo que identifica no primeiro motor o inteligível e, assim, o belo, o bem e, por fim, a própria perfeição. Daí decorre o fato de aquele ente pensar-se apenas a si mesmo, pois sendo absolutamente imóvel e inteligível, não poderia pensar aquilo que não fosse o mais excelente em máximo grau, coincidindo, assim, inteligência e inteligível no mesmo e eterno ato. Esta atividade contemplativa é, segundo Aristóteles, a mais prazerosa. A

---

<sup>59</sup> Z, 17, 1041a 7-9.

<sup>60</sup> L, 6, 1071b 12-17.

<sup>61</sup> B, 4, 999b 5.

<sup>62</sup> L, 6, 1071b 3-23.

<sup>63</sup> L, 7, 1072b 13.

todos esses caracteres, o estagirita dá o nome de *Deus* e afirma que “ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo”<sup>64</sup>.

Assim como Platão, Aristóteles, com sua doutrina do primeiro motor, opera uma divisão entre o físico e o inteligível, atrelando o primeiro ao segundo de forma hierárquica e identificando nele a figura do divino. Neste particular, faz sentido observar a posição de Heidegger (2008a, p. 247), que afirma já serem as ideias, em Platão, a causa de tudo, pois

ela também é a ideia que se chama “o bem”. Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente por Aristóteles de τὸ θεῖον, o divino. Desde a interpretação do ser como ἰδέα, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica. Teologia significa aqui interpretar a “causa” do ente como Deus e deslocar o Ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o Ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente.

Aristóteles e Platão, segundo Heidegger, teologizam a realidade a partir da identificação de uma causa com o Ser, ou seja, o fundamento do real. Desta forma, a ideia de transcendência, recorrente, na verdade, desde os órficos, se estrutura filosófica e radicalmente em Platão e se consuma na teologia aristotélica e, não coincidentemente, abre a porta à apropriação judaico-cristã do instrumental metafísico e todo o ulterior desenvolvimento medieval daquele pensamento. Reale (2002, p. 614), a respeito desta apreensão, afirma que o capítulo 7 de  $\Lambda$  “contém o que de mais comprometido, mais profundo e mais decisivo Aristóteles pensou e escreveu sobre Deus e o Princípio supremo de todas as coisas. Ele constitui também o texto que exerceu a mais ampla influência sobre todo o pensamento ocidental”. Outro importante estudioso da metafísica aristotélica, Jean Tricot, em nota à sua tradução da *Metafísica* (1953, p. 245), faz coro com as palavras de Reale e ainda adiciona que

o texto exerceu uma importância profunda sobre a orientação e o conteúdo do pensamento ocidental do qual pegou emprestado, seja diretamente, seja por intermédio dos doutrinários e teólogos medievais, os principais elementos de sua concepção do mundo e da divindade, e as bases da sua construção metafísica. Todo ensaio de teologia natural, toda especulação sobre a essência divina, toda tentativa de explicar o universo senão como uma simples resultante de forças mecânicas em presença, são responsáveis, de qualquer forma, a essas páginas célebres que, depois da antiguidade, inspiraram incontáveis estudos e cuja fecundidade não foram esgotadas.

De fato, a filosofia de Aristóteles leva à plenitude o projeto metafísico iniciado por Platão<sup>65</sup>, embora já esboçado em Parmênides, nos pitagóricos e nos órficos a partir de

<sup>64</sup> L, 7, 1072b 26-29.

<sup>65</sup> No *Fédon*, em 80b, Platão faz a seguinte descrição da divindade: “Considera agora, Cebes, continuou, se de tudo o que dissemos não se conclui que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si mesmo a si próprio (é com o que a alma mais se parece)”. Esta

concepções míticas arcaicas e de fundação da própria cultura helênica. Assim como os demais citados, o estagirita divide a realidade (matéria e forma), dando primazia ao inteligível sobre o sensível (sem, contudo, entendê-lo como aparência ou não-ser como fazia seu antigo mestre) e concebe uma ideia de divindade transcendente que põe literalmente em marcha o mundo físico. Não por outra razão, Mafalda Faria Blanc avalia que Aristóteles, a despeito da crítica aos antecessores, seria, no fundo, um continuador da tradição não apenas platônica, mas da imobilista, que consolida a separação de Ser e tempo:

identificando o estudo do ser ao da substância e a inteligibilidade desta do plano da forma, Aristóteles acabaria por cair no platonismo que criticara inicialmente, consumando a redução ôntica do ser ali esboçada na figura da ideia (ἰδέα/ εἶδος) pela hipostasiação de um **Ente Supremo**, causa primeira na ordem da eficiência e da finalidade. Inscrevendo o *eidōs* platônico na estrutura do real, privilegiando a imobilidade sobre o movimento, a eternidade sobre o tempo, o Estagirita seria o fiel continuador do essencialismo de Parmênides e Platão, preparando o terreno onde viria a alicerçar-se a metafísica cristã (BLANC, 1999, p. 58, grifo da autora)<sup>66</sup>.

Entretanto, nem só de continuísmo foi feito o aristotelismo. A preocupação do estagirita com o mundo físico, por exemplo, foi, sem dúvida, o passo à frente em relação a Platão, cujas ideias, no estrito âmbito da participação, não seriam suficientes para explicar o movimento e a relação entre o sensível e o inteligível decorrente delas. Neste particular, e como observa Aubenque (2009, p. 490), o estagirita, diferentemente de seus predecessores, também procurou redimir a tradição mobilista, principal alvo da metafísica em geral, uma vez que tentou valorizar “sucessivamente o movimento e a imobilidade” traindo, “certamente, a convergência em sua obra de duas tradições opostas”, mesmo que continue dando ao imóvel a primazia. O estagirita, contudo, o faz de forma mais refinada e lógica que seus antecessores, já que parte de uma configuração científica desconhecida por aqueles pensadores e/ou poetas. Não por outra razão, suas especulações encontraram repercussão histórica sem precedentes e se consolidaram como o fundamento mais sólido da metafísica clássica, uma vez que a “religião filosófica” de Platão careceria da cientificidade exigida pelos pensadores futuros.

### 1.9 O fundamento da metafísica e a questão de sua proveniência

O que se depreende da análise do itinerário precedente, a saber, aquele que se estende do misticismo órfico-pitagórico a Aristóteles, passando por Parmênides e Platão, é a constatação de que todos esses momentos de formação do pensamento ocidental convergem

---

passagem apresenta, de forma sumária, enorme semelhança ao que Aristóteles considera ser a divindade e prova como Platão, a despeito da carência científica do discípulo, já possuía o instrumental – em estado de crisálida – que este “poliu” de maneira excelente.

<sup>66</sup> Grifos e itálicos da autora.

para a *crença* na realidade de um fundamento inteligível e transcendente ao real. Na base desta ideia, a defesa de um critério de realidade extraído das noções de eternidade e infinitude, condição de possibilidade da inteligibilidade do princípio em questão. Tudo o que escapa àqueles requisitos deve, então, ser visto como inferior e determinado enquanto os que se identificam a eles, ao contrário, serão superiores e determinantes. Nesta perspectiva, o que nasce e morre, ou seja, da ordem do físico, finito e passageiro – a vida, em uma palavra – deve ser inferiorizado. O que ganha valor, com a metafísica, é o inteligível, isto é, o que resiste aos efeitos da finitude e da corrupção. Desta configuração resulta o estabelecimento de um fosso entre o inteligível, eterno e infinito e o sensível, passageiro e finito, onde os primeiros formam o μετὰ – o Ser, o princípio, o absoluto – enquanto os últimos se mostram como o sensível – o ente, o principiado, o relativo. Não é outra coisa que se observa no desenvolvimento de todo o período supracitado. Dos deuses até as formas de Aristóteles, passando pelos números dos pitagóricos, o Ser de Parmênides, os conceitos de Sócrates e as ideias de Platão, o que se verifica é, de alguma forma, a tentativa de se abrigar do corruptível na certeza inteligível da eternidade e da infinitude. De um plano mais amplo, contudo, o que se observa é a lenta e gradual depuração racional dos princípios metafísicos supracitados, saindo das brumas dos mistérios para a precisão dos conceitos operados pelo progressivo triunfo do λόγος filosófico sobre o mítico, embora haja também o influxo deste sobre aquele, uma vez que na ideia do princípio tornado racional – em quaisquer de suas manifestações – o místico e misterioso se mantém e, no fundo, a determinam. Afinal, se levados às últimas consequências, não há como provar-lhes a realidade e só a crença, no fim, pode sustentá-los, como o próprio Platão o afirma no *Teeteto* e no *Fédon*.

Diante deste quadro metafísico, no qual o Ser só pode se revelar a partir de uma dimensão de inteligibilidade e, portanto, de eternidade, é possível afirmar que *a medida do pensamento metafísico é a atemporalidade*, uma vez que é com o tempo e sua promoção do devir que aquela filosofia rompe ao desprezar o físico na busca pela contemplação do fundamento do real, posto que este é entendido como uma realidade supratemporal. Tal posicionamento faz com que o tempo seja abstraído do Ser entendido como inteligível, de forma a ser por este determinado ao mesmo tempo em que é interpretado como uma degradação do Ser. Daí o físico, o passageiro, o devir e, sobretudo, os canais por meio dos quais aparecem – os sentidos – serem desprezados e tidos como obstáculos de acesso ao Ser, uma vez que apenas o λόγος, imune às flutuações temporais, pode conectar-se a um princípio eterno. Com o desprezo da temporalidade, a metafísica instaura, em consequência, uma cisão entre o inteligível e o físico que se funda, na verdade, na subjacente separação de Ser e tempo,

baseada, por sua vez, na noção de Ser como ἰδέα (ente) e que dará origem a dicotomias clássicas como as de causa e efeito, substância e acidente, essência e aparência, entre outros. No entanto, e como aponta Heidegger na introdução de *Ser e tempo* (1927), fica ainda indeterminada a origem desta configuração metafísica porque:

Como o tempo chega a essa assinalada função ontológica, com que direito precisamente algo como o tempo vem a ter a função de critério de distinção e, além disso, se nesse emprego ingenuamente ontológico o tempo exprime sua possível relevância ontológica própria são perguntas que ainda não se fizeram e algo que até agora não se investigou (HEIDEGGER, 2012b, p. 77).

Se estas questões não encontram resposta na própria tradição que as originou ou se sequer foram elaboradas adequadamente de forma a mascarar ainda mais sua fonte, apenas um questionamento das principais teorias metafísicas sobre o tempo pode prover subsídios para a explicação de seus pressupostos e, de quebra, do próprio motor de aparecimento do pensamento metafísico. Esta discussão se torna ainda mais válida quando se considera o pensamento dos filósofos pré-socráticos, notadamente Anaximandro e Heráclito, que trataram do Ser em conexão com o tempo e não viram nesta operação nenhum tipo de “contradição” ou “erro” que maculasse a contemplação do Ser. Tampouco viram na temporalidade algo como um não-ser, aparência ou qualquer outra dimensão que prejudicasse a comunicação do homem com o fundamento do real e justificasse a posição dos metafísicos.

Obviamente, as respectivas noções de Ser se darão de modos distintos nas duas tradições, uma vez que ambas partirão de abordagens e formas diferentes de relacionamento com o real, o que determinará seus pressupostos e resultados. Enquanto uma só compreende o Ser em sua realização temporal concreta, ou seja, no próprio real, como ainda será demonstrado oportunamente, a outra precisa abstrair o Ser da temporalidade para apreendê-lo e, em seguida, submetê-lo ao real. Tudo vai se resumir, então, a uma contraposição entre uma teoria que articula Ser e tempo e outra que cuida em separá-los. Não é preciso lembrar que a última dominou a primeira para se tornar a base de sustentação do pensamento ocidental até os dias atuais. No entanto, tal vitória não explica o que moveu a passagem de uma concepção puramente imanente do Ser para outra absolutamente transcendente, sendo esta determinada pela exclusão do tempo de quaisquer considerações ontológicas.

Sendo assim, cabe, sobretudo, perguntar: *o que moveu o desprezo metafísico da temporalidade para além de sua retórica epistemológica interna?* Ou seja, se se ultrapassa a pétrea tese de que “só há conhecimento do imóvel”, isto é, do que está livre da ação do tempo, em busca de outra forma de compreensão do real, a pergunta não só se mostra ainda mais procedente, como capital para a revelação do motor do pensamento metafísico e de seus

fundamentos. Afinal, a metafísica se move em função de uma *vontade* de conhecer – daí ser identificada à filosofia – justamente por não possuir o saber, pois assume uma posição que a distancia do todo do real em função da proximidade de si mesma, isto é, da imersão na subjetividade e no instrumental conceitual dela procedente. Já o pensamento arcaico, aquele que partia da totalidade do real, não precisa procurar a sabedoria, pois se entende como parte daquilo do qual ela é resultado: a φύσις. É justamente a ausência de *articulação* com esta que faz a metafísica criar a ἐπιστήμη para apreendê-la de forma a produzir para si um saber – o conhecimento – com o qual possa manusear e, conseqüentemente, *dominar* o real. No contexto do pensamento metafísico, a sabedoria dá lugar ao conhecimento no momento em que fomenta a necessidade de sair, fugir do real em busca de uma outra realidade transcendente enquanto antes, no horizonte da especulação pré-socrática, aqueles pensadores preferiram mergulhar no real para, em suas profundezas, contemplar a realidade imanente. Neste embate entre duas formas de interpretação do Ser do real antagônicas, o tempo é o fiel da balança e apenas o entendimento de sua negligenciação pela metafísica pode explicar não apenas as motivações desta filosofia como a sua ruptura com a compreensão do pensamento prévio que permitia saber em vez de conhecer, isto é, de não ter de procurar o que já desde sempre já se encontrou.

Nesta configuração, o conhecimento proclamado e buscado pela metafísica não é nada senão a sabedoria isolada do tempo. Por esta razão, diz Heidegger, na *Introdução a “o que é metafísica”* (1949), que durante a época desta filosofia, “a história do Ser está perpassada por uma essência impensada do tempo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 389), pois a temporalidade foi esquecida e negligenciada para que uma determinada compreensão de realidade – a metafísica – se instaurasse como fundamento e “verdade”. Tudo isso sem que a exclusão do tempo fosse devidamente tematizada para além de argumentos sistêmicos do próprio esquema metafísico. Ora, se o conceito metafísico de tempo é “impensado”, como defende Heidegger, urge, então, *pensá-lo* de forma a encontrar, por meio desta tarefa, subsídios que exponham a razão de a temporalidade ser não apenas compreendida como um critério ontológico de degradação do Ser nos entes, mas, sobretudo, porque é tido, para além de uma argumentação “epistemológica”, como separado do Ser.

Para a consecução da tarefa em questão, faz-se necessário investigar as principais teorias metafísicas acerca do tempo desenvolvidas na antiguidade grega até Aristóteles de forma a encontrar neste itinerário *um fio condutor que possibilite identificar o horizonte de formação de sua proveniência ontológica*. Antes, contudo, é preciso emparelhá-las à ideia de temporalidade exposta por Anaximandro e Heráclito, contrapontos à posição metafísica, de

maneira a compreender contra o que se colocava o pensamento metafísico para perceber o que estava em jogo na origem das discussões filosóficas acerca do tempo. Alcançado este ponto, a investigação em curso se voltará para a possibilidade de conquistar uma resposta satisfatória às motivações que teriam ensejado a ruptura do pensamento metafísico com a temporalidade a partir da instalação de uma noção de Ser que colocará Ser e tempo em lados opostos e resultará na polarização ôntico-ontológica do real.

## 2 PRESENTE ETERNO, O TEMPO DA METAFÍSICA

### 2.1 Apresentação

O objetivo deste capítulo, seguindo o que foi conquistado no precedente, é investigar as razões que levaram a metafísica a preterir o tempo em função da transcendência no que diz respeito à fundamentação do real a partir de uma ideia de Ser suprassensível. Para a consecução desta meta, é preciso, antes, passar em revista todas as principais concepções de tempo defendidas pelos mesmos pensadores analisados previamente de forma a encontrar um fio condutor que possibilite a determinação das razões que levaram à separação metafísica de Ser e tempo.

Em um primeiro momento, contudo, a investigação deve retroceder até posições pré-metafísicas da temporalidade (2.2) para aprofundar as motivações das concepções metafísicas, uma vez que se edificam exatamente contra aquelas. Desta forma, faz-se necessário considerar as especulações de Anaximandro (2.2.1) e Heráclito (2.2.2), pensadores que entenderam o Ser como imanente ao tempo e dentro de uma dinâmica de compreensão do cosmo radicalmente distinta das subsequentes.

A partir dos resultados obtidos na investigação das teses do milésio e do efésio acerca da temporalidade, a pesquisa em questão retorna ao escrutínio das posições metafísicas e se volta para as considerações de seus entusiastas sobre o fenômeno do tempo. O primeiro momento, imediatamente posterior ao dos pré-socráticos supracitados, se dá em Eleia (2.3), lugar da negligenciação original do tempo entre os metafísicos, com Parmênides (2.3.1) e, na sequência, a partir da posição do discípulo Zenão (2.3.2). Em seguida, a investigação se encaminha para o exame dos conceitos de tempo oriundos da apoteose do pensamento metafísico clássico (2.4), ou seja, das noções de tempo de Platão no *Parmênides* e, sobretudo, no *Timeu* (2.4.1) e de Aristóteles na *Física* (2.4.2).

Por fim, este capítulo se encerra com a constatação, a partir dos resultados obtidos pela investigação das principais teorias metafísicas do tempo, de que ele é determinado por uma atemporalidade fundada na ideia de *presença* (2.5), isto é, na controversa tendência a encontrar no repouso e na imobilidade eternos a origem do movimento e da mudança.

### 2.2 O pensamento originário

Antes do surgimento e da instalação do pensamento metafísico e de sua peculiar negligenciação do tempo, houve pensadores que o trataram como parte integrante do processo de contemplação da realidade, abrigando-o em suas embrionárias considerações sobre o Ser

de forma estrutural. Não coincidentemente, aqueles filósofos também não apelaram à transcendência para fundar suas teorias acerca do real, como lembra Ronald C. Hoy:

No século V a.C., as pessoas distinguiam entre o mortal e o divino, mas este não era essencialmente transcendente como muitas vezes se pensou mais tardiamente. Pelo contrário, o divino é imanente e sua principal qualidade definidora é ser eterno [everlasting] (eterno e imortal) (HOY, 2013, p. 9).

Entre os principais defensores desta concepção do divino e também da valorização ontológica do tempo estão Anaximandro e Heráclito. Em ambos, é possível observar o papel determinante que o tempo assume na compreensão do real ao mesmo tempo em que não precisam encontrar a divindade fora dos domínios da imanência. No entanto, a ideia de contemplação, dependente daquela de Ser, nada tem a ver, nos pensadores supracitados, com as defendidas por Platão e Aristóteles, redutoras da realidade a conceitos e formas fixas, uma vez que se conectam a uma outra maneira de se relacionar ao real e a suas modalidades. Portanto, analisar o que restou das obras de Anaximandro e Heráclito pode ser uma forma de prover relevantes subsídios à questão do fundamento da metafísica clássica, que, como já demonstrado, contorna e despreza o tempo para se instaurar enquanto tal.

### 2.2.1 Anaximandro

Anaximandro é tido como o autor da mais arcaica sentença filosófica da qual se tem notícia. Em uma linguagem poética e remontando a tempos imemoriais, a famosa palavra do pensador de Mileto, preservada por Simplício<sup>67</sup>, diz, em tom conclusivo que:

Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo [χρόνου].

Simplício, contudo, e antes de legar a sentença de Anaximandro à posteridade, afirma, provavelmente seguindo Aristóteles e Hipólito<sup>68</sup>, que o texto seria uma consequência do fato de o pensador defender ser o *ilimitado* o princípio dos seres. Este caráter, somado à sentença enquanto tal, apresenta, para a história do pensamento, uma revolução sem precedentes, uma vez que revela, ao contrário do que a tradição posterior tentará sustentar, que Ser e devir são absolutamente copertinentes. A confirmação da justeza desta configuração depende, antes, de uma análise pormenorizada da sentença e de uma interpretação que preserve o mais fidedignamente sua linguagem poética e, assim, o seu sentido.

---

<sup>67</sup> *Física*, 24, 13.

<sup>68</sup> Aristóteles, na *Física*, III, 4, 203b e Hipólito, na *Refutação*, I, 6, 1.

Desta forma, a primeira tarefa em direção à interpretação da sentença seria a de compreender o que significa dizer que o princípio dos seres é o ilimitado. A noção de princípio – a ἀρχή, no caso de Anaximandro<sup>69</sup> – que preside boa parte da especulação pré-socrática, remete a duas possibilidades. A primeira é a mítica de “governo” ou “regência” ao passo que a segunda pressupõe a ideia de um início no tempo. Esta última não é digna de consideração, se se leva em conta que, segundo Aristóteles, o princípio é “imortal [...] e imperecível”<sup>70</sup> e, de acordo com Hipólito, “é sem idade e sem velhice”<sup>71</sup>. Ou seja, a ἀρχή, o princípio ilimitado, é também fora do tempo. Mas esta extemporanidade do princípio não é aquela das formas ou das ideias da metafísica clássica, “pois”, como observa Heidegger (2002b, p. 413),

por muito tempo fomos habituados a opor o Ser ao devir, como se o devir fosse um nada e não fizesse parte, ele também, do Ser, deste Ser que por muito tempo só se concebe como pura e simples persistência.

O princípio não se confunde ao principiado, mas isso não quer dizer que estejam opostos, como será demonstrado a seguir.

Este princípio, ou seja, aquilo que governa o real é o ilimitado. Em grego, o termo pensado por Anaximandro é ἄπειρον, palavra de difícil tradução e que deriva de duas formas para encontrar o sentido filosófico ambicionado pelo pensador milésio: πειραρ e πέρας. O primeiro se funda nas noções de “limite”, “determinação”, “extremidade” e “fim” enquanto o segundo aponta para a ideia de “experiência”. Adicionando o alfa privativo, tem-se, em consequência, que o ἄπειρον é algo indeterminado e que, exatamente por isso, remete a alguma coisa da qual não se pode ter experiência, uma vez que esta depende fundamentalmente de limites para ser possível. É o que defende Alexandre Costa ao afirmar acerca da questão que

não há o que conheçamos sensivelmente que não apresente bordas, daí a nossa dificuldade em pensar algo que não experimentamos, o sem limite, o infinito. Resulta daí a impossibilidade de dizê-lo em sua propriedade, a partir do que também se compreende melhor sua conotação como o “indeterminado”, aquilo que nos é impossível definir por carência de contato: nesse sentido, o próprio neologismo anaximândrico é um recurso de aproximação, necessariamente negativo, pois só pode dizê-lo a partir de algo que conhece, e estes são tanto *peira*, a experiência, como *peira*, o fim, a extremidade, o limite (COSTA, 2009, p. 73, grifo do autor).

<sup>69</sup> Simplicio dirá, a propósito, que, a despeito de não figurar nos fragmentos de Anaximandro, o filósofo “foi o primeiro a empregar a palavra arché”. Cf. Simplicio, *Física*, 24, 13.

<sup>70</sup> *Física*, III, 4, 203b.

<sup>71</sup> *Refutação*, I, 6, 1.

Ao se mostrar como algo imperscrutável sensivelmente, a ἀρχή anaximândrica não perde, contudo, o contato com o real. Uma possível articulação entre sua configuração indeterminada e a sentença de Anaximandro pode revelar um caminho que aponte como o ἄπειρον se relaciona com o real de forma estrutural e imanente. Para começar, é preciso reforçar o fato de que o princípio não origina, ou seja, é algo que sempre já foi e que nunca deixará de ser. Esta posição de Anaximandro é, na verdade, um lugar comum na nascente filosofia grega – o pouco que se sabe acerca do conterrâneo Tales o confirma – e manter-se-á assim por muito tempo. Basta observar a ideia de cosmo empreendida por aqueles primeiros pensadores. Para eles, o universo não poderia ser pensado de outra forma que não incriado e sem fim, ou seja, amplamente articulável a um princípio de mesma estrutura. Daí Nietzsche (1995, p. 34) afirmar que

um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas: o ente verdadeiro, conclui Anaximandro, não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as outras coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido.

Um mundo sem início nem fim e um princípio de mesma ordem compõem o pensamento ontológico de Anaximandro de forma imanente. Se se parte desta interpretação, a clássica sentença atribuída ao pensador se mostra como uma profunda análise de como o princípio – o indeterminado – e o principiado – o cosmo – se copenetram e explicam a configuração do teatro da existência.

A primeira parte da sentença é uma descrição do destino do ente em seu permanente vir-a-ser: “pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário”. O incessante surgimento e desaparecimento dos entes – o movimento que caracteriza a φύσις – depende do governo de uma necessidade, ou seja, de algo inevitável ou incontornável, isto é, daquilo – o ἄπειρον – “que não sofre alteração nem é determinado por nada ou ninguém; o livre de determinações ou limites: autossuficiência e soberania” (COSTA, 2009, p. 77). A regência do princípio preconiza também – e sobretudo – a ação do tempo, na figura do devir, que coloca em marcha o eterno movimento de aparecimento e desaparecimento dos entes: “pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”. O tempo – cronológico, no caso de Anaximandro – é a medida da duração das coisas, ou seja, da manutenção de uma ordem na qual os entes não podem ambicionar durar demais – injustiça – por que, neste caso, serão punidos pelo tempo justamente para manter o equilíbrio e a harmonia cósmicos, isto é, a própria justiça. O tempo se mostra, desta forma, como a realização da:

ciranda incessante de nascimentos e mortes, em que cada ente a sua vez tem a sua parte, o seu destino, a sua moira: a sua duração. Lançados nesse movimento, os seres duram. A vida, para eles, é tempo. Para seu princípio, não. A vida de um ente, transitória. A vida da vida, extemporânea (COSTA, 2009, p. 78).

Neste sentido, a injustiça – o perecimento – é a base para a justiça, isto é, da manutenção do devir. Anaximandro ata este ao Ser, uma vez que a unidade do fundamento se realiza na pluralidade da concretude ôntica, ou seja, no movimento contínuo de aparecimento e destruição dos entes, substituindo-se sucessivamente uns aos outros enquanto o princípio promovedor deste movimento permanece perpetuamente. Dessa forma, é possível, ainda que polemicamente, afirmar que Ser é tempo na medida em que aquele se realiza neste e que o tempo é o próprio ilimitado, ou seja, o ἄπειρον, pois a temporalidade também não é um ente – não possuindo, assim, qualquer caráter de determinação – mas doa a cada um deles e a cada vez uma condição ontológica própria. Não à toa, Simplício lista Anaximandro entre “os que afirmam que há um só princípio, móvel e ilimitado”<sup>72</sup>.

De um ponto de vista estritamente humano, contudo, a aceitação da “metafísica” de Anaximandro impõe um desafio que fará carreira na história do pensamento ocidental, pois, sem a determinação de um princípio, a existência, subordinada a ele, carecerá de sentido. Costa, sobre este pretense embaraço existencial, afirma que este

é o motivo pelo qual toda a filosofia atualmente chamada de pré-socrática não se aventurou a dizer os “porquês”, mas os “comos”. É porque não há porquê. Para o homem significa a compreensão de que não importa para onde se volte, sempre esbarrará no limite do ilimitado. O imponderável e a impotência. É como é e sem porquê. Se há um, não se alcança. Logo, também assim, não o há (COSTA, 2009, p. 77).

Sem um princípio determinado que, desta forma, preconize razões e fundamentos “certos” para a existência, o sentido da vida se torna variável e necessariamente trágico. Na tragédia, a propósito, o que vige é o não-saber, ou seja, o desconhecimento total do destino, aberto apenas aos deuses. Ignorando o seu destino, o homem rompe a sua medida, ou seja, o seu ser, o que, para os deuses, é uma afronta e uma injustiça à ordem estabelecida, pois a ação seria uma forma de aproximar-se deles ontologicamente e fazer do homem aquilo que ele não é, desequilibrando a harmonia – a justiça – da ordem que guardam originalmente: o cosmo. O resultado é o castigo que “sela” e dispõe o destino de cada um, ou seja, a realização do próprio trágico. Nada disso, contudo, pode ser dado, pois escapa à razão e sua dinâmica conceitual, insuficiente no que diz respeito aos imperscrutáveis desígnios divinos. É como já

<sup>72</sup> Simplício, *Física*, 24, 13, grifo meu.

dizia o heterônimo de Fernando Pessoa, Alberto Caeiro, no capítulo VI de *O Guardador de Rebanhos*:

Pensar em Deus é desobedecer a Deus,  
Porque Deus quis que não o conhecêssemos,  
Por isso se nos não mostrou... (CAEIRO, 2004, p. 35)

O máximo que o homem poderia compreender e, mesmo assim, conduzido exclusivamente pela sabedoria<sup>73</sup> e não pelo conhecimento, é que era preciso respeitar a medida, embora descobri-la não fosse fácil, como atestam os esforços de Píndaro e de Sócrates em aludir à questão<sup>74</sup>. Esse mistério do indeterminado, que promove o trágico na sentença de Anaximandro, é conduzido pelo tempo, realização do Ser no ente, ou seja, do princípio imanente ao principiado.

Neste cenário, e do ponto de vista do homem que pensa essas questões, viver é um absurdo e existir se torna um constante ato de desespero, pois não remete a qualquer tipo de princípio determinado que garanta alguma “estabilidade” em meio ao imponderável da vida. Costa (2009, p. 83) relembra que

saber tudo isso e saber que sabê-lo não tem força nem poder para transformar o caráter da existência ou a regra do jogo é que é, para o homem, o mais trágico da tragédia. [...] Morre porque vive. Mas ele não sabe disso. Condenado a saber, o homem encontra a tragédia da tragédia do conhecimento. O sabor amargo da única maçã que não nasce da macieira. Quando diante do imponderável e do indeterminado o homem experimenta a volúpia do absurdo.

Esta literal condição humana – de impotência – joga com outro conceito clássico – o de liberdade – que se torna inviável diante de um mundo no qual o destino depende de uma configuração alheia à *vontade* do homem. Deste contexto emana o conjunto de afetos que permitiriam, futuramente, estruturar um pensamento metafísico que buscasse um princípio determinante a partir do qual o homem pudesse se sentir mais seguro e potente. Esta configuração fica evidente a partir da filosofia de Heráclito, mais bem preservada documentalmente e que, em muitos modos, continua e aprofunda o pensamento de Anaximandro.

<sup>73</sup> A ideia de sabedoria aqui exposta será discutida e aprofundada como maior rigor quando da apresentação da concepção de tempo de Heráclito. Por hora, pode-se tomá-la por uma compreensão não epistêmica das relações que presidem o todo, isto é, o cosmo.

<sup>74</sup> Píndaro e Sócrates, em dinâmicas e contextos distintos, exortam o homem a guardar sua medida, isto é, seu ser “individual”, a partir de sentenças, que, dependendo da interpretação, podem ou não ser aproximadas, mas que, no fundo, remetem à imperiosa necessidade de preocupação do homem consigo mesmo. Daí Píndaro bradar seu famoso “torna-te o que tu és” e Sócrates, seguindo o imperativo délfico, o não menos célebre “conhece-te a ti mesmo”. Cf. PINDAR. *Olympian Odes & Pythian Odes*. London: Harvard University Press, 1997, 2ª Pitiana, 70-72.

### 2.2.2 Heráclito

A proximidade espaço-temporal entre Anaximandro e Heráclito pode explicar a contiguidade filosófica que os reúne. Afinal, apenas oitenta quilômetros separam Mileto de Éfeso, cidades nas quais suas respectivas obras floresceram, e outros poucos setenta anos se interpõem entre os nascimentos de ambos os pensadores. E, se há escassos subsídios para se estruturar com segurança o pensamento de Anaximandro, o mesmo já não se pode dizer de Heráclito, cuja obra possui uma quantidade razoável de fragmentos preservados dentro, é claro, das limitações características dos textos remanescentes dos pensadores pré-socráticos.

Se Anaximandro defende a ideia de que a unidade e a perenidade de um elemento indeterminado se realiza na determinação de uma multiplicidade cíclica característica do movimento de surgimento e desaparecimento dos entes que compõem o real, Heráclito convida o pensamento a adentrar mais profundamente nesta noção e passar do esboço à arte final, apresentando mais elementos à ideia de que o Ser não é um ente e muito menos transcendente, como julgará toda a tradição posterior.

O melhor argumento de defesa a esta posição se encontra no fragmento 30, essencial para uma tentativa de sistematização e, assim, de compreensão da obra daquele que é tido pela tradição como “o obscuro”. O texto, por si só e dada a sua contundência poética, já seria suficiente para resumir o pensamento de Heráclito exatamente como acontece com Anaximandro em sua famosa sentença. A proposta aqui, contudo, tem outra motivação, a saber, compreender o pensamento do efésio em função de sua relação com o tempo na tentativa de encontrar as razões que levaram a tradição posterior a ignorá-lo e encontrar na transcendência o fundamento do real. O texto, preservado por Clemente de Alexandria, diz que “o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”. Em jogo no fragmento em questão, e de forma direta, está a especulação em torno da afirmação de um princípio do cosmo, ou seja, da ordem regente do ente identificada à realidade e cujo sentido se dá na regularidade da ação de “medidas”. Estas definem, em sua perenidade, o movimento cíclico de surgimento e aparecimento das coisas, isto é, da φύσις na figura do fogo, metáfora para o movimento dos entes<sup>75</sup>. Ou seja, o real

---

<sup>75</sup> Em sua *Psicanálise do fogo*, Bachelard lembra que a relação entre fogo e mudança é antiga e faz sentido no contexto de especulação heraclítica: “Primitivamente, só as mudanças pelo fogo são mudanças profundas, impressionantes, rápidas, maravilhosas, definitivas. [...] Pelo fogo, tudo muda. Quando queremos que tudo mude, chamamo-lo de fogo”. Cf. BACHELARD, G. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1992, p. 67-68.

apresenta, de forma imanente, medidas que “movem” e determinam as coisas em seu Ser. No mesmo trecho de Clemente de Alexandria de onde o fragmento 30 foi extraído, o 31 apresenta mais subsídios acerca do que sejam as medidas que movem o cosmo: “transformações do fogo: primeiro, mar; do mar, metade terra, metade ardência. [...] o mar distende-se e mede-se no mesmo *lógos*, tal como era antes de se tornar terra”<sup>76</sup>. Esta passagem identifica a φύσις ao fogo e aponta para o λόγος como o critério de medida com o qual os entes surgem e desaparecem. O λόγος, nesta abordagem, pode ser aproximado ao ἄπειρον anaximândrico, uma vez que, a exemplo da ἄρχή defendida pelo milésio, se mostra como um princípio de determinação ôntico que, a despeito de receber um nome, não se deixa restringir por ele e, assim, entrar em contradição com a lógica de princípio sem fim-principiado mortal exposto originalmente por Anaximandro. Tal qual o ἄπειρον, o λόγος heraclítico é a medida da φύσις, ou seja, do fato de os entes serem e não serem ao mesmo tempo em que o λόγος “foi, é e será”.

O caráter eterno do λόγος não deve ser confundido, contudo, com as realidades que a metafísica clássica institui como fundamento, pois, diferentes daquelas, o princípio heraclítico não se subtrai à temporalidade, mas nela se realiza, uma vez que seu caráter harmônico depende da guerra, isto é, da luta dos contrários. No fragmento 10, Heráclito afirma “conjunções: completas e não completas, convergente e divergente, consonante e dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas”. Na verdade, a regência do λόγος se dá no mistério da articulação do divergente no uno. Não por outra razão, o efésio faz lembrar, nos fragmentos 50 e 51, preservados por Hipólito<sup>77</sup>, que

*ouvindo não a mim, mas ao lógos, é sábio concordar ser tudo-um, afirma Heráclito. E porque nem todos disso sabem, nem com isso concordam, repreende-os mais ou menos assim: ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários como do arco e da lira.*

Essa luta de divergentes promovida pelo λόγος em sua “essencialização” é a própria φύσις realizando-se, o que faz Heráclito se aproximar mais de Anaximandro, ainda a partir do testemunho de Hipólito: “de todos a guerra é pai, de todos é rei; uns indica deuses, outros homens; de uns faz escravos, de outros, livres”<sup>78</sup>. A luta entre os contrários – o movimento do πόλεμος – , entendida como atividade do λόγος, é o que determina a diferença entre os entes

<sup>76</sup> O fragmento 36 apresenta a mesma ideia, embora voltada para o homem: “Para as almas, morrer é transformar-se em água; para a água, morrer é transformar-se em terra. Da terra, contudo, forma-se a água, e da água, a alma”. Assim como o 90: “O fogo se transforma em todas as coisas e todas as coisas se transformam em fogo”.

<sup>77</sup> *Refutação*, IX, 9 e 10. O grifo é o texto de Heráclito.

<sup>78</sup> Fragmento 53.

e institui o movente drama da existência no eterno teatro cósmico. O tempo é o elemento que pro-move a realização do λόγος no cosmo, ou seja, o próprio fazer-se de φύσις. No fragmento 52, também parte do texto supracitado de Hipólito, Heráclito diz que o “tempo (αἰών) é uma criança brincando, jogando: reinado da criança”. Aqui é necessário fazer uma digressão que será importante quando se tratar da posição da metafísica clássica – leia-se Platão e Aristóteles – sobre o tempo. Neste fragmento, descortina-se a noção de tempo – aiônica – empregada no pensamento de Heráclito, que, no contexto da antiguidade grega, “faz referência não a uma eternidade como separada e outra com respeito ao tempo, mas à sua plenitude e ao seu ser infinito e que engloba internamente a si os momentos singulares do tempo” (RUGGIU, 2006, p. 14). A concepção da metafísica clássica, contudo, se não chega a excluir o αἰών, converge para uma temporalidade cronológica e que, como será oportunamente demonstrado, trará sérias consequências para a história do pensamento ocidental em sua dinâmica de interpretação da realidade. Neste particular, salta aos olhos o fato de que Anaximandro, próximo a Heráclito filosoficamente, se utilizar de uma concepção cronológica do tempo para tratar do real. Este pretense embaraço se deve, na verdade, e muito provavelmente, ao fato de o milésio tratar do tempo mais de uma perspectiva ôntica, ou seja, da sucessão observada empiricamente a partir dos efeitos do devir do que propriamente de sua origem ontológica. Assim, se é possível apreender o movimento do vir-a-ser, este se dá “segundo a ordenação de χρόνος”, embora se origine, de fato, no αἰών, como explica Heráclito mais tardiamente.

No entanto, e no fragmento em questão, o tempo é poeticamente identificado à brincadeira, que, independente da era, tem a característica da perenidade e da falta de começo e fim, pois criança é essencialmente brincar e, assim, alheia a qualquer coisa além ou aquém desta lúdica atividade. Esta interpretação se confirma quando se a articula ao fragmento 124, no qual Heráclito mostra que “das coisas lançadas ao acaso, a mais bela, o cosmo”. A brincadeira é sem início e sem fim e absolutamente desordenada – ao acaso – de um ponto de vista “racional”. Crianças, no brincar, não se preocupam em ordenar nada, deixando, ao contrário, tudo “jogado por aí”, como costumam afirmar em tom de reprovação os pais. Desta forma, é possível compreender que o governo do λόγος – aquele da harmonia “invisível e mais forte que a visível”<sup>79</sup> – se expressa na desordenada ordenação cósmica da temporalização do tempo. Esta configuração, só reforça a ideia, apresentada no fragmento 30,

---

<sup>79</sup> Fragmento 54.

de que o λόγος, plasmado na figura do fogo, se mostra como “as medidas” que movem o cosmo.

A ocorrência da palavra μέτρον, a propósito, não é acidental nos fragmentos preservados do pensador de Éfeso, remetendo, ao contrário, à raiz da questão ontológica que dispõe a sua filosofia. A ideia, contudo, não é uma “criação” de Heráclito, mas, antes, se apresenta como fundamental para a cultura helênica em todas as suas principais manifestações. Não por outra razão os gregos se mostraram tão ciosos da noção. No famoso templo de Apolo em Delfos, conhecido então como o “umbigo do mundo”, a inscrição de uma sentença atribuída a Sólon e que reafirma a importância da observância da medida entre os helenos, se tornou um símbolo da ética grega e cujo fundamento atravessará o pensamento de diferentes filósofos: “Nada em excesso”<sup>80</sup>. Uma variante é atribuída a Cleobulo,<sup>81</sup> que, como o antigo legislador, figurava entre os lendários sete sábios helênicos. Heráclito derivará desta ideia de medida – ética, política – e sobretudo trágica – uma concepção ontológica que possibilitará compreender seu pensamento da imanência e, mais importante, a conexão entre homem e cosmo, que, como ainda será oportunamente examinado, abrirá a porta para a compreensão da motivação que levou a metafísica clássica a excluir o tempo de suas considerações.

A palavra medida aparece em mais dois fragmentos de Heráclito além do supracitado 30. Nenhum dos dois abriga, contudo, a concepção de *critério* cunhada por Sexto Empírico séculos mais tarde e inspirada na crítica de Platão e Aristóteles à sentença do homem-medida de Protágoras: “[...] de todas as coisas a medida é o homem, [...] entendendo-se por medida o critério de julgamento [...]”<sup>82</sup>. Esta concepção de μέτρον como o “metro” a partir do qual as coisas são medidas só de longe e palidamente remete ao sentido mais originário encontrado em Heráclito. O fragmento 94 o confirma de forma contundente no testemunho preservado por Plutarco<sup>83</sup>: “Apesar de cada planeta girar em torno de uma mesma esfera, tal qual [se gira] em torno de uma ilha, ele preserva sua ordem: *o sol não excederá as medidas*, afirma Heráclito; *se o fizer, as Eríneas, servas da justiça, hão de o encontrar*”. É verdade que o discurso no qual Plutarco conserva a palavra de Heráclito é pronunciado quase meio século depois de sua pronúncia original. A articulação entre ambos, contudo, faz sentido se se observa o horizonte de aparecimento das ideias de medida – e, obviamente, de desmedida –

<sup>80</sup> Diógenes Laércio, I, 63.

<sup>81</sup> Ibid, I, 93: “a medida é ótima”.

<sup>82</sup> SPRAGUE, R. K. (ed). *The Older Sophists. A Complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by DIELS/KRANZ*. Columbia: University Carolina Press, 1990, p.10.

<sup>83</sup> *Do exílio*, 604a. O grifo é o texto “original” de Heráclito.

de um ponto de vista estritamente ontológico. Este se dá no contexto da tragédia, encenação da ultrapassagem da medida humana e de suas consequências existenciais fundadas em uma ordem cósmica. Segundo Junito Brandão, ao tratar do caráter religioso da tragédia e de sua celebração dionisiaca, “o homem, simples mortal, ἄνθρωπος, em *êxtase* e *entusiasmo*, comungando com a imortalidade, tornava-se ἄνθρωπος, isto é, um herói, um varão que ultrapassou o μέτρον, a medida de cada um (BRANDÃO, 1988, p. 11, grifo do autor)”. A ultrapassagem se destinava a outra forma – a dos deuses, uma medida distinta e além da humana. Brandão afirma que a ultrapassagem do μέτρον “é uma ‘demesure’, uma ὕβρις, isto é, uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a νέμεσις, o ciúme divino (BRANDÃO, 1988, p. 11)”. O herói, ao negligenciar sua medida, tenta – embora raramente de forma consciente –, igualar-se às divindades, o que, para elas, é considerado um *ultraje*, ou seja, uma ὕβρις. O “castigo” é imediato e irreversível: “contra o herói é lançada a ἄτη, cegueira da razão; tudo o que [...] fizer, realizá-lo-á contra si mesmo (Édipo, por exemplo). Mais um passo e fechar-se-ão sobre eles as garras da Μοῖρα, o destino cego (BRANDÃO, 1988, p. 11)”. Ou seja: o caráter trágico reside na ruptura com o μέτρον e na consequente punição divina. Max Pohlenz define a ὕβρις “como o pecado de querer igualar-se a Deus e complementa a citação ao afirmar que “é o pecado que os deuses mais detestam e nele se resume toda a razão de ser dos castigos divinos (POHLENZ apud FREIRE, 1982, p. 175-176)”. À questão do trágico subjaz um problema ontológico, isto é, o fato de o homem constantemente ambicionar ser algo que ele não é, ou seja, e no caso, um deus. Neste sentido, medida é o mesmo que ser e negligenciá-lo é cair na desmedida – no que não se é – e, assim, sentir o peso do destino e da iminente possibilidade de perecer.

É nesse contexto que o fragmento 94 deve ser compreendido. O sol não excederá as medidas porque a realização de seu ser é incontornável, mesmo que seja “novo todos os dias”<sup>84</sup>. O principal astro do sistema solar é parte de uma ordem “lógica” e invisível e que só se mostra indiretamente por meio da visibilidade ôptica do vir-a-ser promovido pelo tempo. Entender que os entes têm uma medida, é compreender que todos possuem uma determinação que deve ser respeitada para que a ordem se realize indeterminadamente. Do contrário, as Eríneas não de restabelecer a justiça ou equilíbrio que restaura a ordem vigiada e mantida pelos deuses. No governo, contudo, apenas a vigência de uma lei, a do λόγος, que “domina tanto quanto quer; basta a todos (e a tudo) e ainda os ultrapassa”<sup>85</sup>. Ele é a medida das medidas, a condição de possibilidade para que os entes sejam ou deixem de ser por meio da

---

<sup>84</sup> Fragmento 6.

<sup>85</sup> Fragmento 114.

temporalização do tempo na figura da luta dos contrários que dispõe a φύσις na ordenação do cosmo.

Esta configuração metafísica permite uma compreensão mais precisa do obscuro fragmento 43, o mais poético e, portanto, mais profundo do grupo que trata da ideia de μέτρον: “mais do que o incêndio é necessário apagar a ὕβρις”. Nesta palavra de Heráclito, a questão da desmedida parece sair da esfera cósmica e se limitar ao homem, pois ele – e apenas ele – pode romper com sua medida, ou seja, com seu Ser. Essa possibilidade é tão nociva que o filósofo afirma ser ainda pior do que um incêndio, algo calamitoso nos dias atuais e, provavelmente, catastrófico no século VI a. C, uma vez que absolutamente incontrollável e destrutível naquela época. Afinal, ser o que se é seria, na dinâmica dos três fragmentos concernentes ao par medida/desmedida – ou ser/não-ser –, rigorosamente necessário para a manutenção do equilíbrio cósmico vislumbrado por Heráclito em sua obra. O homem, neste cenário, e sobretudo por seu caráter *sui generis*, é, na verdade, o ente em cujo ser reside a possibilidade de não-ser o que é, pondo, neste caso, a ordem a perder, ainda mais prejudicial que um incêndio. Não era outra a razão de a πόλις grega ter se apossado da tragédia, uma vez que a manutenção da ordem política interessava ao poder estabelecido e sua encenação se mostrou um poderoso instrumento de doutrinação política. Voltando, contudo, ao plano ontológico, a vigência da ideia de medida também pode ser observada em Píndaro ao prescrever o famoso “torna-te o que tu és”<sup>86</sup> em uma de suas odes.

Entretanto, e para se tornar o que se é, seria preciso uma dose de sabedoria – a mais difícil, talvez – e, neste particular, faz muito sentido dizer, com Sócrates, e a partir da inscrição délfica, “conhece-te a ti mesmo”. Somente a partir do momento em que for possível descobrir seus limites e possibilidades – seu μέτρον, seu ser – é que o homem pode ser livre para realizar-se ontologicamente. Muito provavelmente por esta mesma razão, Heráclito afirmou: “tentei decifrar a mim mesmo”<sup>87</sup>.

No entanto, o que busca o efésio? Nada menos que o λόγος que governa o cosmo<sup>88</sup> e que também se encontra na alma, uma vez que dela “é um λόγος que a si mesmo aumenta”<sup>89</sup> e cujos limites não se encontraria, “mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo λόγος possui”<sup>90</sup>. Ser homem é perceber a existência dos dois λογόι e, em seguida, deixar que alma e cosmo se conectem rumo à visão do todo. É o que o fragmento 50 prescreve ao aos homens:

<sup>86</sup> PINDAR. *Olympian Odes & Pythian Odes*. London: Harvard University Press, 1997, 2ª pitiana, 70-72.

<sup>87</sup> Fragmento 101.

<sup>88</sup> Fragmento 41.

<sup>89</sup> Fragmento 115.

<sup>90</sup> Fragmento 45.

“ouvindo não a mim, mas ao λόγος, é sábio concordar ser tudo-um”. O homem deve deixar-se ouvir pelo λόγος a partir daquele que se encontra em sua alma em um ὁμολογεῖν, ou seja, em uma ponte entre seu ser e o Ser. No entanto, esta conexão está longe de ser comum e explica o pessimismo de Heráclito sobre a humanidade em diversos fragmentos, como o 72, no qual afirma que “do λόγος, que rege todas as coisas, com que constantemente lidam, divergem, e as coisas que a cada dia encontram revelam-se estranhas”<sup>91</sup>. É desta dificuldade humana de conexão do λόγος anímico ao cósmico, incluindo na união o plano da temporalidade, que nascerá o clássico dualismo metafísico e toda a conseqüente repulsa a incluir o tempo em suas considerações acerca do Ser, como ainda será demonstrado mais oportunamente.

De qualquer forma, Heráclito – e também Anaximandro – não despreza o tempo em função de realidades inteligíveis. Ao contrário, o Ser, que seria encontrado no além pela metafísica, só pode se dar no tempo, isto é, na realização física do Ser nos entes. Em outras palavras, Ser e tempo ocorrem no ente de forma articulada e integrada. Desta forma, não há como colocar, tanto em Heráclito quanto em Anaximandro, inteligível e sensível em lados opostos. O que há é o Ser materializado na fisicalidade do ente a partir do devir fundado no tempo, ou seja, uma estrutura integrada e absolutamente inseparável que não rege, mas constitui a própria realidade enquanto tal. Dividir ou cindir esta estrutura é, do ponto de vista dos pensadores supracitados, não apenas perverter a realidade, mas vê-la turvamente e deturpar o sentido de cada um de seus elementos, falsificando-a, desta forma, como um todo. Para Heráclito e Anaximandro, falar em um Ser absoluto, separado e determinante de um mundo físico dominado pelo tempo é, no fundo, não compreender a dinâmica de realização do real. Por que, então, a metafísica resolveu enveredar por este caminho e separar Ser e tempo? A resposta deve ser encontrada mais precisamente nos próprios metafísicos, mas levando em conta o pensamento prévio a respeito daqueles caracteres da realidade, uma vez que foi contra estes que aqueles se reportavam em suas considerações acerca da questão. Afinal, se eram originalmente entendidos como integrados, qual foi a motivação para separá-los? A ideia de discutir as considerações de Anaximandro e Heráclito teve por objetivo mostrar que a posição dos metafísicos não é “óbvia” e que houve outras alternativas à filosofia que se tornou hegemônica a partir do século IV a. C. Resta saber porque uma alternativa suplantou decisivamente a outra a ponto de se tornar praticamente absoluta e incontestável.

---

<sup>91</sup> O grifo corresponde ao texto de Heráclito.

### 2.3 O eleatismo e a negligenciação original do tempo

A história da metafísica clássica é, de certa forma, a história da negligenciação do tempo e de sua relação com o Ser no horizonte de realização do real. A análise precedente acerca das posições de Anaximandro e Heráclito mostrou, contudo, que houve pensamento, ainda no contexto do nascimento da filosofia, a incluir e valorizar o tempo sem que este se mostrasse como fator impossibilitador de “conhecimento” de um pretense fundamento do real, como argumentará, mais tarde, a metafísica que se origina das especulações de Platão e de Aristóteles. Esta, contudo, e se observada mais detidamente, encontra suas raízes no que tange à negligência do papel do tempo na realização do real em filosofias anteriores e que a tradição julgou se opor àqueles que viam na temporalidade uma expressão do Ser em sua mostração no ente. A questão, desta forma, não se apresenta apenas como um efeito da luta contra a sofística no cenário ateniense do século IV – cuja dinâmica será exposta em momento mais oportuno desta investigação – mas emana de uma reação de filósofos de colônias gregas a oeste da Grécia peninsular ao pensamento mobilista dos assentamentos helênicos a leste de Atenas. Parmênides e Zenão, pensadores de Eleia, representam o início do movimento imobilista que se contraporá principalmente a Heráclito e sua defesa do fluxo perpétuo que se apresenta no mundo físico. Alguns, como Heidegger<sup>92</sup>, e para além de uma interpretação tradicional, encontrarão semelhanças entre ambos, como quando, por exemplo, o eleata afirma ser o pensar o mesmo que o Ser<sup>93</sup>, embora, no fundo, seja difícil ignorar a ênfase que Parmênides dá à imobilidade e que Heráclito dá à sua contrapartida como diferenciais essenciais de suas especulações e – mais importante – às sérias implicações que tais posições acerca da realidade empreenderão no futuro da civilização ocidental. Neste particular, os eleatas e sua crítica ao poder do tempo serão primordiais para a instalação de uma metafísica e, em consequência, de uma possível falsificação da realidade.

#### 2.3.1 Parmênides

Os eleatas foram os primeiros pensadores a excluir o tempo de suas considerações acerca do real. Não à toa Parmênides é tido por Platão como o “pai” da metafísica. Afinal, e assim como o aluno de Sócrates, o eleata é geralmente visto como o criador da “categoria das

<sup>92</sup> Principalmente no *Parmênides* (1942/43) e em *A sentença de Anaximandro* (1946).

<sup>93</sup> O fragmento 3 de Parmênides é tematizado por Heidegger nos cursos organizados sob o título *O que chamamos pensar?*, cujas aulas foram proferidas entre 1951 e 1952, mas só publicados em 1954.

verdades atemporais e é, às vezes, elogiado ou culpado (junto com Platão) por afirmar que o que é real pode transcender o tempo” (HOY, 1994, p. 573). No poema de Parmênides, contudo, a questão do tempo não é discutida diretamente pelo pensador de Eleia e a identificação de sua crítica, precisa, na verdade, ser extraída das considerações do filósofo sobre os entes físicos a partir de sua submissão à ação do devir. O fragmento 8 do poema *Sobre a natureza* é o momento em que Parmênides aborda a questão:

Só ainda (o) mito de (uma) via  
 resta, que é; e sobre esta indícios existem,  
 bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,  
 pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;  
 nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,  
 uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?  
 por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei  
 que digas e penses; pois não dizível nem pensável  
 é que não é; que necessidade o teria impellido  
 a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer  
 [...]  
 E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?  
 pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.  
 Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.

Esta passagem do texto atesta que a posição do eleata sobre o tempo depende fundamentalmente de suas considerações sobre o Ser e que, como lembra Néstor-Luis Cordero, “para boa parte da tradição clássica, é neste fragmento 8 que o núcleo do pensamento de Parmênides deve ser encontrado” (CORDERO, 2004, p. 165). Afinal, a questão do tempo é absolutamente capital para a ontologia parmenídica, uma vez que, no eleata, o que é é sem início e sem fim temporais. No entanto, é apenas indiretamente – e sempre negativamente – que Parmênides trata da questão, o que não invalida, porém, a importância do texto para a compreensão da posição do eleata. Assim, e ao sustentar a existência de um Ser imóvel, incriado e eterno, Parmênides rejeita qualquer possibilidade de realidade ao tempo, entendendo-o mais como uma ilusão dos “mortais” do que propriamente uma estrutura com algum grau efetivo de relação com o Ser. Na verdade, a passagem mostra de forma contundente a convicção do filósofo em separar absolutamente o que era indissociável para Anaximandro e Heráclito: Ser e tempo. Hoy organiza a argumentação crítica de Parmênides a qualquer articulação entre as duas noções a partir de três grupos de razões extraídos da negação do movimento e da mudança, que, na dinâmica da especulação parmenídica, depende do tempo:

(1) Nem vir-a-ser nem deixar de ser são reais, isso quer dizer que é impossível que haja nascimento ou aniquilação do que é. (2) O que existe é imóvel e inalterável. (3) Tais termos temporais como “vir-a-ser”, “era” e “será” são meros “nomes” que as pessoas erroneamente usam para tentar descrever a realidade (HOY, 1994, p. 581).

Todos estes argumentos convergem para a impossibilidade lógica que a realidade do tempo imporia ao Ser de Parmênides, uma vez que aceitar a temporalidade seria afirmar que o que é também pode não ser. Assumir a existência do vir-a-ser (e, obviamente, da mudança, do movimento e do tempo) é supor que haja coisas – passadas e futuras – que não são, pois, vieram a ser, deixaram de ser ou ainda não são, aprofundando o problema lógico da possibilidade de algo ser e não ser, cuja dinâmica ontológica não encontra abrigo no radicalismo parmenídico, como o próprio eleata lembra ao afirmar que para as massas “Ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo”<sup>94</sup>.

Toda a questão em Parmênides converge, a exemplo do que já acontecia a Heráclito, para o λόγος. No efésio, este pode ser entendido como o próprio Ser, que se mostra na perenidade da mudança que rege o cosmo enquanto φύσις e é apreendido pelo λόγος humano em um ὁμολογεῖν. Curiosamente, uma aproximação com a filosofia de Parmênides neste particular – polêmica<sup>95</sup>, é verdade – pode ser feita, uma vez que o eleata afirma que “o mesmo é pensar [νοεῖν] e em vista de que é pensamento”<sup>96</sup> e “pois o mesmo é a pensar [νοεῖν] e portanto Ser”<sup>97</sup>. Ou seja, o Ser – o que é – só é efetivamente nos domínios estritos do pensar, que, neste caso, se apresenta como o próprio Ser no sentido em que este é apreendido no âmbito daquele. Nos dois casos, se observa uma conexão entre o pensar e o Ser, isto é, entre o λόγος cósmico e sua apreensão pelo homem (λόγος, no caso de Heráclito, e νοεῖν, no de Parmênides) e a identificação entre ambos enquanto fundamentos do real e de sua possível compreensão. A clássica diferenciação entre os dois, e como assinala Hoy, se dá, contudo, no fato de que

<sup>94</sup> Fragmento 6.

<sup>95</sup> A polêmica interpretação que se segue se funda na tese de Heidegger sobre a sentença do fragmento 8 exposta na segunda parte de *Que chamamos pensar?*, da qual extrai que “noei=n permanece sempre um le/gein” e que ambas as noções “se inserem uma na outra, e esta na reciprocidade”. Na verdade, continua o filósofo alemão, “é só pela articulação de le/gein e noei=n que se anuncia o que o pensar quer dizer”. Cf. HEIDEGGER, M. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 193. Em *O que quer dizer pensar?*, e ainda sobre o fragmento em questão, Heidegger afirma que “a determinação essencial do pensamento funda-se precisamente no fato de a essência permanecer determinada por e a partir disso que, enquanto “percepção” [noein], o pensamento percebe, ou seja, o real em seu próprio ser. [...] A partir dessas palavras de Parmênides, evidencia-se: enquanto e como perceber, o pensamento recebe do ser do real a sua essência própria”. Cf. HEIDEGGER, M. *O que quer dizer pensar?* In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 121-122. A questão é reforçada em *Moira (Parmênides, fragmento VIII, 34-41)*. Esta leitura do filósofo alemão do texto de Parmênides permite aproximar o o(mologeí~n heraclítico à identidade entre noei=n e le/gein parmenídica no que tange a relação entre à articulação entre o lo/goj cósmico e sua apreensão pelo lo/goj da alma e mostrar que os dois pensadores originários, como Heidegger gosta de pontuar, convergiram em vez de divergirem, como a tradição fez crer ao longo dos séculos.

<sup>96</sup> Fragmento 3.

<sup>97</sup> Fragmento 8.

Heráclito é um desses filósofos (talvez o primeiro, mas não o último) que encontra a realidade veridicamente dada no fluxo temporal da experiência perceptiva e para o qual a linguagem ordinária do cotidiano e a lógica são inadequadas para expressar o que é encontrado. [...] Como oposto ao λόγος do fluxo temporal percebido de Heráclito, é comum ler o λόγος de Parmênides como lógica – Parmênides como o campeão da lógica fixa transcendente ao tempo (HOY, 2013, p. 16).

Em Parmênides, o Ser transcende o tempo ao passo em que em Heráclito este se encontra profundamente conectado a ele. Em ambos, contudo, é o λόγος humano que permite a “comunicação” com o Ser. Ou seja, Parmênides e Heráclito estariam falando o mesmo, mas trilhando caminhos distintos. Enquanto o efésio abraça o movimento sem abrir mão da imanência de seu fundamento, o eleata imprime um radicalismo que engendra um embaraço só resolvido futuramente por seu “filho” Platão no famoso “parricídio” do *Sofista*. De fato, Parmênides prefere negar qualquer realidade ao tempo, entendendo-o como ilusório e prejudicial à visão do que é enquanto Heráclito aceita de bom grado a temporalidade e a mudança, mas sem negligenciar<sup>98</sup> os problemas epistemológicos inerentes a eles usando justamente o λόγος como parâmetro.

Entretanto, resta investigar o *modus operandi* da separação parmenídica de Ser e tempo. O eleata é, de fato, o primeiro a cindi-los, opondo-se a Heráclito e Anaximandro, que os viam como conexos. Levando-se em conta o que diz em seu poema, mais especificamente no fragmento 8, Parmênides alude obviamente à impossibilidade de conhecimento como o fundamento da ruptura entre Ser e tempo. Aquele, então, só pode se dar *atemporalmente*. Esta configuração é o germe da revolução metafísica a ser desenvolvida futuramente com Platão e Aristóteles, uma vez que a atemporalidade do Ser seria fundada em uma ideia de *presença permanente*. O Ser é simplesmente. Mas, como observa Cordero, “o presente de ‘*estin*’ não é o tempo verbal presente. Precisaríamos imaginar um tipo de presença temporal que durasse, cuja intensidade seja constante e que não pudesse ser controlada por meio de parâmetros temporais” (CORDERO, 2004, p. 171). Na impossibilidade de encontrar este tempo verbal, inicia-se com Parmênides a tradição metafísica de usar o presente para tratar do que permanece indeterminadamente. A razão, continua Cordero, é que

Parmênides caracteriza *estin* com um verbo no tempo presente porque, na gramática grega, é o tempo verbal que permite a ele mostrar a presença própria do ‘agora’ (*nûn*), mas isso não significa que este presente venha depois de um passado ou antes de um futuro. Se mantivermos a categoria “presente”, como eu disse, aqui significa um presente permanente (CORDERO, 2004, p. 171, grifos do autor).

Por conta de uma limitação da linguagem, um presente atemporal passa a ser a medida estrutural do Ser, uma vez que seus caracteres de imobilidade e imutabilidade se articulam

<sup>98</sup> Os fragmentos 4, 9, 46, 54 e 107. Sobretudo estes dois últimos.

perfeitamente à ideia de um “agora eterno”, que sintetizaria a ideia de Ser parmenídica. Ao tempo, para o eleata, restaria o predicado de ilusão, erro ou, para usar vocabulário técnico parmenídico, de não-ser. Afinal, o eleata postula uma radical identidade entre pensar e Ser, absolutamente independente do vir-a-ser, contrapondo-se, na verdade, a ele, e apontando para o fato de que o conhecimento se dá única e exclusivamente no intelecto, uma vez que “o mesmo é pensar e o pensamento de que o Ser é, pois jamais encontrarás o pensamento sem o Ser”<sup>99</sup>. Fora dele, ou seja, no estrito domínio dos sentidos, sobra apenas não-ser. O conhecimento, entendido como processo de articulação entre pensar e Ser, precisa necessariamente da imobilidade para se consolidar. O tempo, por sua vez, e na figura do devir que preside o físico, promove a instabilidade ôptica expressa na ciranda ser-não-ser que impossibilita o trabalho do intelecto, dependente do imóvel para operar. Sem esta configuração, não há possibilidade de conhecer, pois o pensamento não se articula ao não-ser. Desta forma, e já confirmando a hipótese aventada anteriormente, a primeira censura ontológica ao tempo – via devir – se dá em Parmênides por conta da impossibilidade de conhecer, entendido este processo como a contemplação pura do inteligível permanentemente presente. O conhecimento precisa separar Ser e tempo, condenado este ao status de nada, para que consiga realizar-se no plano abstrato do pensar “lógico”, mesmo que, para isso, tenha de deformar a realidade.

### 2.3.2 Zenão

Zenão, discípulo de Parmênides, dá prosseguimento à obra do mestre e à tradição eleata ao insistir na negação de qualquer traço de realidade à multiplicidade e ao movimento no pouco que foi preservado de sua obra. O esforço de Zenão em rechaçar a relevância ontológica do movimento acaba, contudo, por levar a crítica da questão do tempo e da finitude à patamares distintos daqueles defendidos pelo antigo mestre, mas com consequências igualmente importantes para o estabelecimento da separação entre Ser e tempo que fundará a metafísica clássica.

O objetivo primeiro de Zenão ao continuar a obra de Parmênides é o de fornecer mais razões para a afirmação do mestre de que o movimento realmente não existe. Dos poucos fragmentos remanescentes da obra do discípulo, o que se mostra mais contundente com relação à questão é o de número 4: “o móvel não se move nem no espaço no qual se encontra

---

<sup>99</sup> Fragmento 8.

nem naquele no qual não se encontra”. Esta forma de colocar a questão demonstra que o ataque de Zenão ao movimento, ainda que voltado para objetivos metafísicos, se faz fundamentalmente de modo matemático. Aliado a este procedimento, e como observa Niko Strobach, a metodologia do eleata ainda abriga um modo de ser peculiar sobre como conduz sua argumentação:

A melhor maneira de mostrar que nada pode enquadrar-se em um certo conceito é a seguinte: assuma que algo se enquadra e derive dele um absurdo. Se a tentativa de uma tal *reductio* acabar por ter algum obstáculo em algum lugar, então mostra que ao menos o conceito em questão é problemático. Então isso, pelo menos, é o que Zenão expõe sobre as coisas em movimento e sobre o movimento em si (STROBACH, 2013, p. 33, grifo do autor).

De fato, a redução ao absurdo será o método por excelência de Zenão e fará dele, como afirma Aristóteles, o fundador da dialética e, muito provavelmente, também da erística. É por meio do uso da dialética que os paradoxos suscitados sobre o movimento pelo eleata ganharão força e serão valorizados ao longo da história da filosofia. Para alguns, como Giorgio Colli (2006, p. 114), o poder dos λόγος zenonianos se mantém justamente por conta de seu caráter formal, distante da aproximação sensível a partir da qual Aristóteles tentará refutá-los. É justamente esta investida do estagirita, encontrada no livro VI da *Física*, que preservará os paradoxos de Zenão para além dos fragmentos de sua obra que resistiram ao tempo. Não é, contudo, possível saber ao certo se eles faziam parte de raciocínios maiores ou se se bastavam, como parece defender Aristóteles, o que pode concorrer contra uma compreensão mais ampla do alcance daqueles λόγος. De qualquer maneira, e tendo em vista sua importância para a separação entre tempo e Ser necessária à formação da metafísica, eles se mostram como valiosos testemunhos do surgimento de uma nova maneira de compreender o mundo.

Aristóteles agrupa os quatro paradoxos de Zenão contra a realidade do movimento na seguinte passagem<sup>100</sup> de sua *Física*:

Há quatro argumentos de Zenão sobre o movimento que causam dificuldades àqueles que <querem> resolvê-los. O primeiro é o que concerne ao fato de que o objeto que é transportado não se move porque deve alcançar a metade <de sua trajetória> antes de chegar a seu termo [...] O segundo é o que é chamado de Aquiles; ei-lo: o que corre mais lentamente nunca será ultrapassado pelo mais rápido; pois é necessário que o perseguidor saia primeiro de onde o fugitivo partiu, de maneira que é necessário que o mais lento tenha alguma dianteira. [...] O terceiro [...] que a flecha transportada é imóvel. [...] O quarto <argumento> diz respeito às massas iguais que se movem no estádio em sentido inverso junto de outras <massas> iguais, umas partindo da extremidade do estádio, outras do meio com a

---

<sup>100</sup> VI, 9, 239b10 a 240a.

mesma rapidez; pretende-se concluir que um tempo da metade é igual aquele do dobro.

O exame dos paradoxos reforça a compreensão da proximidade filosófica entre mestre e discípulo, uma vez que, a exemplo de Parmênides, Zenão, ao produzi-los, não visa observá-los a partir da experiência do movimento apreendida pelos sentidos no domínio da multiplicidade, mas submetê-los às retas exigências da razão, tal como desejava seu antigo mestre. Neste sentido, o intento de Zenão parece ser o de provar que, da estrita perspectiva do λόγος, movimento e sentidos não passam de estruturas irracionais e, desta forma, absurdas. Colli (2006, p. 102-103) discorre justamente sobre esta posição ao argumentar que

poderia ser que Zenão não quisera impugnar a possibilidade do movimento real sensível (de onde se derivaria uma condenação dos sentidos), que o movimento fora para ele bem real e que estas aporias tiveram a finalidade de mostrar a incapacidade da razão humana para explicar racionalmente aquilo que os sentidos o oferecem.

Em suma, a discussão levantada por Zenão se daria em um plano estritamente lógico, ou seja, exatamente no âmbito do Ser de Parmênides. Confrontá-lo fisicamente, como fez Aristóteles, seria negligenciar o interesse do eleata e, desta forma, ignorar-lhe o sentido original.

Entretanto, a ressalva não foi suficiente para evitar que os paradoxos de Zenão formassem um contundente argumento contra o movimento, fortalecendo a separação entre Ser e tempo que estruturará a metafísica. Procedendo ao exame das aporias do eleata, observa-se que a primeira, conhecida como “dicotomia”, leva a crer que é impossível percorrer qualquer espaço em um tempo finito, pois aquele é, logicamente, e, na verdade, infinito, uma vez que sempre divisível. Desta forma, e sempre procedendo à redução ao absurdo, Zenão defende que o movimento é impossível.

O segundo paradoxo – o de Aquiles – é um aprofundamento do primeiro na medida em que mantém a oposição da infinidade do espaço à finitude do movimento. Levando esta configuração em consideração, Zenão mostra que um objeto mais rápido – Aquiles, símbolo da velocidade – que estivesse atrás de um mais lento – supostamente a tartaruga, exemplo de lentidão e que, contudo, não aparece no texto de Aristóteles – nunca o alcançaria justamente porque a distância entre ambos é infinitamente divisível e, desta forma, inalcançável temporalmente. Sempre que Aquiles avança, a tartaruga terá avançado o mesmo espaço, deixando a Aquiles o impossível para alcançá-la: ultrapassar o infinito. Mais uma vez o movimento é invalidado em função do espaço, mas, desta feita, com um exemplo “prático”.

O terceiro paradoxo é, talvez, o mais radical de todos, pois postula a total imobilidade da flecha lançada, a despeito de estar em pleno voo. O que subjaz a esta aporia de Zenão é o fato de o filósofo acreditar que o movimento seria, na verdade, uma sucessão de repousos,

uma vez que algo se encontra neste estado quando ocupa um lugar idêntico a si mesmo. A flecha estaria parada, apenas ocupado espaços iguais a sua extensão em uma série de repousos. Sobre este ponto, que será questionado por Aristóteles na tentativa de refutar o eleata, Jonathan Lear faz uma observação oportuna e que põe em relevo a verdadeira motivação de Zenão, provavelmente não percebida pelo estagirita:

Aristóteles, penso eu, começou com a crença de que uma flecha se move obviamente durante o curso de seu voo, uma crença baseada no testemunho da experiência sensorial. Aristóteles e Zenão concordaram sobre o testemunho dos sentidos, mas divergiram acerca de seu significado. Zenão, o verdadeiro seguidor de Parmênides, tomou seu argumento para mostrar que a experiência sensorial deve dar uma imagem enganosa da natureza da realidade; Aristóteles, em contraste, tomou a experiência sensorial para mostrar que tem de haver alguma coisa errada com qualquer argumento que conduza a uma tal conclusão tão drasticamente conflituosa (LEAR, 2007, p. 93-94).

Mais uma vez, a questão dos paradoxos não pode ser tomada fisicamente, ou seja, a partir do domínio dos sentidos. Talvez esta terceira aporia torne Zenão, de fato, discípulo de Parmênides, pois nesta, especialmente, fica evidente sua tentativa de tratar de uma instância fora do tempo e de mostrar a dificuldade que a sensibilidade teria em ver aquilo que é em seu ser. A posição apenas reforça pressupostos parmenídicos de um ponto de vista lógico, mantendo a tendência a desvalorizar as aparências em função de uma verdade.

O último paradoxo é o mais complexo, pois envolve mais elementos. É conhecido como do “estádio” e preconiza a tese de que a metade do tempo é igual a seu dobro. Para tanto, Zenão concebe um estádio com dois grupos de corpos de mesma massa e velocidade em cada extremo do recinto, movendo-se em direção oposta um ao outro. No meio, um grupo estático e de mesma formação (embora este só apareça na refutação de Aristóteles e não no argumento propriamente dito de Zenão). Quando os grupos que saem dos extremos do estádio se encontram com o grupo parado no meio, passam por sua metade antes de passarem um pelo outro ao mesmo tempo em que os grupos em movimento passam um pelo outro integralmente. A conclusão, a partir desta insólita hipotética cena, é que, se se leva em conta o tempo que os móveis levam para passar pelos estáticos e uns pelos outros, a metade do tempo (que os móveis levam para chegar à metade dos estáticos) é igual ao dobro do tempo (que os móveis levam para passar uns pelos outros). Este argumento prova uma impossibilidade sensível a partir de uma concepção formal e consolida a tendência de Zenão de refutar o movimento por meio da inclusão de problemas lógicos em função da defesa da imobilidade do que é. Na verdade, a estratégia de Zenão parece ser a de se utilizar do movimento dos corpos sempre de uma posição relativa, entendendo-o como estruturado a partir de instantes indivisíveis e na relação com outros corpos em movimento enquanto, no senso comum,

acredita-se que o movimento se dá no tempo presente e sempre submetido a uma medida absoluta. É justamente quando se objetiva articular as duas formas de ver o movimento, negligenciando suas diferenças de fundamento, que as aporias aparecem.

De fato, Zenão, seguindo a tendência do mestre Parmênides de recusar qualquer realidade ao movimento, à mudança e, desta forma, à temporalidade, procede a uma separação ainda mais contundente e radical de Ser e tempo, pois o foco era ao mesmo tempo mais restrito e profundo do que aquele impresso pelo antigo mestre. Parmênides tratou do que é e relegou o que não é – o devir – ao desinteresse do indireto e negativo ao passo que Zenão o combateu diretamente e a partir de supostas contradições fundadas em uma confusão entre movimento e espaço percorrido. Neste aspecto e como já discutido em Parmênides, o caráter de elogio da infinitude se apresenta, uma vez que os λόγοι de Zenão apontam para a divisibilidade infinita da realidade entendida espacialmente. Daí também o tempo na figura do devir exposto no movimento e na mudança ser tido pelo eleata como ilusório. Afinal, apenas o infinito é digno de consideração para aqueles pensadores, uma vez que o que tem realidade sempre foi é e será. Desta forma, a noção de presença permanente, inaugurada por Parmênides, se mantém em seu herdeiro, uma vez que, a exemplo do mestre, nega realidade ao tempo e assume o permanentemente imóvel como sendo o que é. Zenão, ao produzir a ilusão que espacializa o tempo exposta em seus paradoxos, reforçou, assim, a inauguração – por Parmênides – do profundo desprezo a tudo o que não é imóvel, eterno, imutável e infinito – ou seja, ao tempo – em oposição a uma supervalorização do inteligível e que se estruturará definitivamente a partir de Platão e de Aristóteles.

#### 2.4 O tempo em Platão e Aristóteles

Platão e Aristóteles são os grandes nomes da metafísica clássica. Os fundamentos, contudo, da grande obra da filosofia grega não são originários da especulação destes pensadores. Encontram-se, como já suficiente e repetidamente exposto na investigação em curso, a partir de uma história que combina mito, místico e filosofia em um intenso esforço conjunto de pensamento acerca dos mecanismos que presidem o real. Na aurora deste verdadeiro empenho, o mito orientou o pensar para o divino – imortal e eterno – e este, no âmbito do misticismo, foi entendido como o além consolidado na segurança do *post mortem* das especulações de órficos e, posteriormente, de pitagóricos. Na esteira desta tradição, a filosofia de Parmênides, embora ainda por meio de em uma roupagem poética, refina os elementos místicos e míticos da especulação anterior e, com a indispensável ajuda dialético-

erística do discípulo Zenão, estabeleceu os critérios para a aquilo que é. O resultado foi a compreensão do Ser – o fundamento do real, ou seja, a realidade mesma – como distante do movimento, da mudança, da corrupção, do devir e, em consequência, permanentemente presente. Houve resistência, como em qualquer solo fértil, à unidimensionalidade de pensamento. Anaximandro e Heráclito foram os maiores representantes de uma corrente que entendeu que Ser e Tempo são inseparáveis em qualquer possibilidade de discussão acerca do real e de seu princípio.

De qualquer forma, aqueles que recolheram e organizaram os fundamentos legados pelo pensamento arcaico para a erigir o edifício da filosofia grega por excelência – a metafísica clássica – fizeram-no em torno da tradição separatista de Ser e tempo. De fato, Platão e Aristóteles, em um pujante trabalho de perscrutação do fundamento último do real, precisaram, uma vez mais, desligar o Ser do devir, mas se apropriando de uma tradição já suficientemente consolidada, liderada, nesta perspectiva pelos eleatas. Resta, contudo, saber como as considerações de Platão e Aristóteles sobre o tempo e sua consequente desvalorização confirmam e aprofundam a tradição que as instauraram e se apresentam mais elementos para a compreensão das razões que motivaram a defesa metafísica da separação de Ser e tempo no horizonte do pensamento arcaico helênico.

#### 2.4.1 Platão

É sintomático que Platão não dedique muito de sua obra ao exame do fenômeno do tempo. Não diretamente, é verdade. Até porque que boa parte de seus escritos se concentra em fazer um retrato negativo da temporalidade e de seus elementos constitutivos, como o devir, o movimento e a mudança. Tal como Parmênides, Platão prefere se fixar naquilo que entende por Ser e por toda a conceituação metafísica que o rodeia, legando ao tempo o papel de mero coadjuvante e de contraponto àquilo que entende por princípio. Apenas no *Parmênides* e no *Timeu* é possível observar um interesse específico do filósofo na questão. E, ainda assim, só o último apresenta, de fato, uma teoria sobre o tempo. De qualquer forma, as duas obras possibilitam uma compreensão daquilo que Platão entendeu por temporalidade e, mais importante para este trabalho, as razões que fazem com que a noção seja desprezada pela metafísica platônica.

No *Parmênides*, Platão elabora um diálogo travado entre Sócrates, Zenão e, é claro, o mestre eleata acerca dos caracteres do *um* parmenídico. Tendo esta discussão por pano de fundo do texto, Platão faz Parmênides defender o descolamento do *um* do tempo e excluir

qualquer possibilidade comunicação entre Ser e temporalidade. Acerca do um, o Parmênides platônico diz a Aristóteles – não o estagirita, obviamente –, que “nem cabe a ele o tempo nem sequer ele está em algum tempo”<sup>101</sup> baseado na conclusão precedente dos supracitados interlocutores de que o um, estando no tempo, acabaria sendo mais velho e mais novo que si mesmo, pois, submetido à temporalidade, estaria relacionado a outras coisas que envelhecem e possibilitariam, desta forma, um juízo contraditório sobre si mesmo. Em seguida, Platão move Parmênides a desdobrar sua posição sobre a separação absoluta entre tempo e Ser a partir de sua explanação sobre o um:

P - E então? O era, o tornou-se, o estava tornando-se não parecem significar participação no tempo que foi outrora?

A – Seguramente.

P – E o será, o tornar-se-á, o tornar-se-á tornado não parecem <significar participação> no <tempo> que será depois?

A – Sim.

P – E o é e o está tornando-se não parecem <significar participação> no <tempo> presente agora?

A – Exatamente.

P – Logo, se o *um* de maneira alguma participa de tempo algum, nem outrora se tornou, nem estava tornando-se, nem outrora era; nem agora se terá tornado, nem está tornando-se, nem é; nem depois se tornará, nem se terá tornado, nem será<sup>102</sup>.

De fato, e a julgar pela vinculação de Platão ao imobilismo eleata, a passagem parece coincidir com o que a tradição julgou que o discípulo de Sócrates – o platonismo, na verdade – defendia sobre as ideias, suposto centro nervoso de sua metafísica e que se conecta ao que o ateniense expõe no *Timeu*, obra na qual apresenta, de fato, a sua teoria sobre o tempo.

No *Timeu* se encontra estruturada a cosmologia de Platão, alicerçada no mito do demiurgo, o deus-artista que produziu o mundo a partir do modelo ideal. O texto é fundamental para embasar as razões que o filósofo apresenta para preterir o tempo em função do eterno na medida em que procede a um exame da temporalidade. Em uma das passagens mais densas de sua obra, Platão, na voz de Timeu, e logo após descrever a produção do mundo como um corpo vivo e movente modelado a partir das formas ideais, demonstra, cosmologicamente, a impossibilidade metafísica de articulação entre Ser e tempo:

Ora, quando o pai que o havia engendrado constatou que este mundo, que é uma representação dos deuses eternos (ἀίδίωv), havia recebido o movimento e que vivia (ζῶv), regozijou-se e, como estava encantado com ele, veio-lhe a ideia de torná-lo ainda mais semelhante a seu modelo. Como efetivamente este modelo acontece de ser um vivente (ζῶv) eterno (ἀίδίov), o deus se comprometia a fazer com que nosso universo também se tornasse finalmente tal, na medida do possível. Ora, a natureza deste vivente, eterna (ἀίῶvιoς), não podia ser atribuída em toda a sua plenitude ao vivente que é engendrado. O demiurgo teve, então, a ideia de produzir

<sup>101</sup> Cf. *Parmênides*, 141d.

<sup>102</sup> *Ibid*, 141e.

uma imagem móvel da eternidade (αἰών); e, enquanto ordena o céu, fabrica da eternidade que permanece na unidade uma certa imagem eterna (αἰώνιος) progredindo de acordo com o número, exatamente o que chamamos “tempo”.

Com efeito, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes que o céu nascesse; mas planejou que deveriam vir a ser apenas quando fosse construído. Todos estes são divisões do tempo e as expressões “foi”, “será” não passam de modalidades do tempo que vieram a ser; e é evidentemente sem refletir que os aplicamos ao ser que é eterno (αἰδίου) de maneira imprópria. Certamente, dizemos que “foi”, que “é” e que “será”, mas, para dizer a verdade, só a expressão “é” se aplica ao ser que é eterno. No entanto, as expressões “foi” e “será” são apropriadamente ditas do que devém (γένεσιν), pois estas duas expressões designam movimentos (κινήσεις). Mas o que permanece sempre (ἄει) no mesmo estado (κατὰ ταύτᾳ ἔχον) sem mudar (ἀκινήτως), não convém que este se torne mais jovem ou mais velho com o tempo, nem que este tenha vindo a ser no passado, se encontre vindo a ser no presente ou venha a ser no porvir. E, de maneira geral, ao que se mantém sempre no mesmo estado sem mudar não pertence nada do que o devir atribui ao que é transmitido pelos sentidos, mas estes são apenas modalidades do tempo que imitam a eternidade (αἰών) e que se move em círculo segundo o número. E, além dos que acabaram de ser mencionados, nos utilizamos de formulações deste tipo: o passado “é” o passado, o que está em vias de se tornar “é” em vias de se tornar e ainda o futuro “é” o futuro e também o não-ser “é” o não-ser, formulações que não apresentam nenhuma exatidão. No entanto, sobre todas estas questões, este não é, talvez, no ponto no qual estamos, o momento oportuno de fornecer precisões.

Seja como for, o tempo nasceu ao mesmo tempo que o céu e de modo que, engendrados concomitantemente, sejam dissolvidos simultaneamente se algum dia a sua dissolução ocorrer. E os céus vieram a ser de acordo com o modelo da natureza eterna (διαιωνίως) para que entretivessem com ela a maior semelhança possível. Porque o modelo existe desde toda a eternidade (αἰών), enquanto o céu foi, é e será perpetuamente na duração do tempo<sup>103</sup>.

A passagem, conhecida pela clássica formulação do tempo como “imagem móvel da eternidade”, resume a posição platônica acerca da essência da temporalidade e de mais um capítulo da história de separação de Ser e tempo característica da metafísica clássica. Para além da dificuldade de compreensão e do uso das noções de αἰών e αἰδίου<sup>104</sup> no texto do *Timeu*, cujo estudo escapa ao objetivo desta obra, é possível observar a continuidade do que o filósofo já ensinava no *Parmênides* quando tratava do um do eleata. Para começar, há a defesa

<sup>103</sup> *Timeu*, 37c6-38c3.

<sup>104</sup> A polêmica em torno da dificuldade de compreensão e, assim, de tradução dos termos αἰών e αἰδίου, que são comumente vertidos por *eternidade* na passagem do *Timeu* são discutidos por Remi Brague em *O tempo em Platão e Aristóteles*. O adjetivo αἰδίου remete, segundo Brague, a um uso comum e consolidado como uma fórmula que caracteriza as divindades em Homero: “os deuses que são sempre”. O adjetivo parece acertadamente colocado para caracterizar o Vivente que servirá de modelo ao mundo. Mas, como explica Brague, “justamente quando parece que ele bastaria, Platão muda de adjetivo e escolhe, para qualificar a natureza (?) desse Vivente, um termo muito mais raro, *aiônios*”, que se funda em αἰών, cuja tradução seria “idade”, “vida do homem”, “posteridade” ou até mesmo “duração da vida”. Brague afirma, no entanto, que a palavra só encontra o sentido de eternidade “quando faz parte de uma locução adverbial na qual ela é precedida por uma proposição”. Ocorre que Platão utiliza αἰών isoladamente, mas como se estivesse envolvida em uma locução adverbial, remetendo ao sentido de eterno desta. Brague decide por identificá-la à totalidade das revoluções celestes, ou seja, à alma do mundo, o que o faz traduzi-la por “duração da vida”, uma vez que remete justamente à atemporalidade que move o vivente criado. De qualquer forma, a razão do uso da palavra por Platão permanece aberta, embora não chegue a afetar o essencial da compreensão da clássica passagem do *Timeu* e que interessa à investigação em marcha. Cf. BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 34-77.

da existência de um modelo ideal a partir do qual o demiurgo produziu o mundo. Aquele é apontado por Platão como atemporal:

o que permanece sempre (ἀεί) no mesmo estado (κατὰ ταῦτ' ἔχον) sem mudar (ἀκινήτως), não convém que este se torne mais jovem ou mais velho com o tempo, nem que este tenha vindo a ser no passado, se encontre vindo a ser no presente ou venha a ser no porvir.

O mundo, contudo, não poderia ser ontologicamente idêntico ao modelo, pois, diferente deste, tem um começo, já que foi criado. Daí Platão afirmar que “a natureza deste vivente, eterna (αἰώνιος), não podia ser atribuída em toda a sua plenitude ao vivente que é engendrado”. Ora, o modelo não tinha começo nem fim e tal configuração não é possível de ser emulada justamente naquilo que começa. Assim, o que faltava à cópia em relação ao modelo é o caráter de eternidade gozado por este e, para resolver a “diferença”, o demiurgo criou no mundo uma “imagem móvel da eternidade” – o tempo – “progredindo de acordo com o número”<sup>105</sup>. Rémi Brague contesta esta tradicional formulação ao dizer que, originalmente, não era exatamente isso que Platão queria dizer. Na verdade, a noção de “imagem móvel da eternidade” remeteria a uma interpretação tardia de Plotino e de seus sucessores no estudo da questão<sup>106</sup>. Brague, por sua vez, entende que a imagem móvel da eternidade não seria o tempo, mas o céu, uma vez que os astros dele componentes tornam visível o movimento e, com isso, o tornam enumerável. Desta forma, “o tempo não é mais a imagem do *aion*, mas *aquilo por meio do que* o céu é a sua imagem (BRAGUE, 2006, p. 67, grifo do autor)”. O tempo é o que permite perceber – visualmente – que o céu é a imagem móvel da eternidade por meio da derivação do número *cíclico* das revoluções celestes. Segundo Brague,

o círculo [da eternidade] já se move quando, recebendo os astros, ele se torna céu. E na medida em que esses astros tornam visível o movimento, e, com isso, o tornam enumerável, o céu é a imagem móvel do *aion* (BRAGUE, 2006, p. 67, grifo do autor).

De fato, é o próprio Platão que faz Timeu dizer que “os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes que o céu nascesse; mas planejou que deveriam vir a ser apenas quando fosse construído” e que “seja como for, o tempo nasceu ao mesmo tempo que o céu”. A percepção da passagem do tempo dependeria do número extraído do movimento cíclico dos astros entendido como céu.

<sup>105</sup> É digno de nota o fato de que esta definição, para além da aclamada beleza, faz de Platão o primeiro de muitos pensadores a relacionar o tempo ao número. Cf. LEYDEN, W. von. Time, number and eternity in Plato and Aristotle. *The Philosophical Quarterly*. Oxford. V. 14. n° 54, p. 35-52, 1964, p. 39.

<sup>106</sup> Ibid, p. 29.

Desta configuração, é preciso observar que o tempo possui também em Platão um caráter negativo em relação ao Ser, mas de forma sutil. O modelo ideal demiúrgico é atemporal enquanto sua imagem se dá segundo um número circular, ou seja, regular e, assim, temporalmente. Entre modelo e cópia, e se se rememora o que Platão entende pelo estatuto desta última na *República*, pode-se perceber que há uma relação de degradação ontológica. Afinal, um é incriado, ou seja, não tendo começo nem fim ao passo que o outro, criado, tem início. Diferentemente de sua alma, que é imóvel em sua eternidade, o mundo, contudo, e participe desta configuração atemporal, tem uma lógica interna móvel regular ditada pelo número – a medida – das revoluções celestes que possibilitarão a compreensão do movimento de aparecimento e surgimento dos entes, ou seja, da φύσις. A regularidade se extrai da circularidade, tida entre os gregos antigos como o movimento perfeito, uma vez que se renova uniformemente no mesmo *infinitamente*. O tempo é um instrumento que imita a eternidade sem sê-la no momento em que trabalha regularmente. Pode não fazer parte do modelo ideal, mas é muito próximo dele, uma vez que não é ele a mudança, o movimento ou devir tão criticados por Platão, mas o seu fundamento cuja *regularidade* imitaria a eternidade. De fato, a única forma de algo temporal imitar o atemporal seria por meio de uma configuração regular onde esta em sua *eterna* repetição emulasse o modelo infinitamente. O eterno do movente é sua regularidade numérica exposta nas revoluções celestes visíveis ao olho humano na figura do tempo e que possibilitam a sua divisão em ano, meses, dias, horas e etc. para os fins práticos da vida. Wolfgang von Leyden, relembra, sobre a questão, que Platão crê que os planetas “determinam e garantem os números do tempo (38c6), eles são requisitos para a fabricação do tempo (38e4) ou “órgãos do tempo” (41e5, 42d5)” e “insinua (39c6 seguintes) que os cursos de todos os planetas descrevem períodos de tempo (LEYDEN, 1964, p. 39)”.

De qualquer forma, é possível perceber que, por meio da tese de Platão sobre o tempo exposta cosmologicamente no *Timeu*, a temporalidade se mostra como uma degradação do Ser, uma vez que é uma imitação, ainda que mais ajustada ao modelo que os entes que submete a si no devir. Afinal, a sua regularidade circular – uma repetição infinita do mesmo – é ela mesma uma cópia (ou imagem) do que sempre é, entendido como a perfeição na infinitude. O tempo, mesmo sendo uma imitação rigorosa do modelo, se se leva em conta sua configuração, ainda é, necessariamente, imperfeição, pois, a despeito de ser regular, é movimento e se dá em um contexto finito de revoluções, mesmo que estas se repitam infinitamente. Desta forma, Platão aprofunda e organiza de forma mais contundente a separação entre Ser e tempo que se observa deste os primeiros esboços de pensamento

metafísico, pois postula, mais uma vez, a dicotomia entre o perfeito e o imperfeito, o infinito e o finito quando toma o tempo como a imagem móvel da eternidade.

#### 2.4.2 Aristóteles

Assim como o mestre, Aristóteles não tematizou a questão do tempo em um estudo dedicado exclusivamente ao assunto. Antes o incorporou à dinâmica de sua original divisão do saber, posicionando o exame do tempo na obra dedicada aos entes submetidos ao devir, ou seja, em sua *Física*. No entanto, isso não quer dizer que o estagirita tenha menosprezado a importância da questão. Até porque é preciso conceder a Aristóteles um maior cuidado em relação ao assunto, pois ele, de fato, procurou ser mais científico na questão que o antigo mestre. Platão tratou do tempo no âmbito da cosmologia e como suporte a seus pressupostos místicos e metafísicos; Aristóteles, no caminho inverso, partiu “de baixo”, ou seja, da relação que o tempo entretém com o movimento e na relação com a alma. Para von Leyden (1964, p. 35), a diferença principal entre os filósofos sobre a questão se dá no plano da controversa noção de eternidade: “Platão e Aristóteles também chegaram a duas noções diferentes de tempo em que Platão o contrastou com a eternidade e pensou nele como tendo um início enquanto para Aristóteles os dois conceitos se fundiram em um, o de um tempo sem começo nem fim”.

De fato, o tempo de Aristóteles não tem um início, pois, diferente do antigo mestre, não adotava a figura mítica do demiurgo em sua cosmologia e, por extensão, não acreditava na existência de múltiplos mundos bem como na conseqüente existência de um modelo e uma cópia dependente dele, como pensava Platão. Aristóteles, ao contrário, se vincula à tradição grega que via o cosmo como algo sem início nem fim e, portanto, incriado. E, neste caso, o tempo, como imanente ao mundo, não poderia ter outra configuração. Por esta razão, von Leyden afirma que Aristóteles fundiu duas ideias platônicas relativas ao tempo. Da atemporalidade ideal e de um início no tempo, o estagirita chegou à concepção de uma temporalidade eterna.

Aristóteles trata da questão do tempo no livro IV da *Física*, do capítulo 10 ao 14. Neste último, tido como um acréscimo posterior do próprio filósofo,<sup>107</sup> interessado em esclarecer pontos expostos nos capítulos anteriores relativos ao tema, Aristóteles afirma que

---

<sup>107</sup> Cf. PUENTE, F. R.; BARACAT JÚNIOR, J. (Orgs.). *Tratados sobre o tempo – Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, nota 33, p. 50.

o tempo parece ser o movimento da esfera <celeste>, porque os outros movimentos são medidos por este e o tempo também é medido por este. Por causa disto também <se dá> o modo habitual de se falar: afirma-se, pois, que as coisas humanas e todas as outras coisas que possuem naturalmente um movimento de geração e corrupção são cíclicas. E isso se diz por que todas estas coisas são distinguidas pelo tempo e apreendem seu fim e princípio como se <ocorressem> periodicamente. Com efeito, o próprio tempo parece ser certo ciclo. E isso, a sua vez, parece <ser deste modo>, porque <o tempo> é medida da translação e, ele mesmo, é medido por esta. Por conseguinte, dizer que os fatos relacionados às coisas advenientes são cíclicos é <o mesmo que> dizer <que> existe certo ciclo do tempo, isto porque ele é medido pela translação.<sup>108</sup>

Esta passagem, que praticamente fecha a exegese aristotélica do tempo, se articula à posição de Platão e exclui, como será oportunamente mostrado, qualquer possibilidade de anacronismo idealista com relação à temporalidade. Talvez esta tenha sido a razão pela qual o estagirita tenha se interessado em redigir este texto e todo o capítulo como um acréscimo à análise precedente acerca do tempo. No capítulo 14, o interesse é o de mostrar que o tempo é o movimento celeste que se dá ciclicamente e é, desta forma, *medida* da translação dos entes. Ciclicamente aqui remete a regularmente e, mais especificamente, a circularmente, o movimento da perfeição para os gregos antigos: “se o primeiro [o tempo] é medida de todas as coisas congêneres <então> a translação uniforme é medida por excelência”<sup>109</sup>. Esta determinação temporal é o que explica a passagem da geração à corrupção que constitui o devir. Aristóteles trata da noção no capítulo 12 ao afirmar que “o tempo é, por si mesmo, causa da corrupção”<sup>110</sup> e tudo “que se corrompe e que se gera e, em geral, tudo o que as vezes é e as vezes não é, está necessariamente em um tempo”<sup>111</sup>. É justamente neste ponto que é possível conectar a ideia aristotélica de tempo à platônica e indicar como o estagirita se manteve profundamente metafísico em relação à questão malgrado dispensar a ideia de múltiplos mundos ou da existência do demiurgo. Basicamente porque Aristóteles incorpora o conceito platônico de μίμησις à sua cosmologia. Aubenque relembra que o tempo seria ele mesmo uma imitação de algo imóvel e do qual dependeria essencialmente: “a natureza sublunar imita a natureza subsistente dos corpos celestes da mesma forma que o movimento circular do primeiro céu imita a imobilidade do primeiro motor (AUBENQUE, 2009, p. 498)”. Afinal, o ciclo das estações é ele mesmo uma imitação das revoluções das esferas celestes e “a geração circular dos seres viventes”, continua Aubenque, “imita o retorno eterno das estações (AUBENQUE, 2009, p. 498)”. É o próprio Aristóteles que o detalha no livro Θ da *Metafísica*:

<sup>108</sup> *Física*, 14, 223b21-35.

<sup>109</sup> *Ibid*, 14, 223b18-20.

<sup>110</sup> *Ibid*, 12, 221b1.

<sup>111</sup> *Ibid*, 12, 221b29-30.

todavia, mesmo as coisas que são em movimento, como a terra e o fogo, tendem a imitar os seres incorruptíveis: de fato, também estes são sempre em ato, porque tem o movimento em si e por si. [...] Portanto, é evidente que o ato é anterior à potência e a todo princípio de mudança<sup>112</sup>.

Em Aristóteles, o tempo – o movimento cíclico da esfera celeste – é uma imitação da imobilidade – *eternidade* – do primeiro motor. Desta forma, e por um caminho distinto, Aristóteles, crítico da demiurgia platônica, acaba encontrando o antigo mestre no mesmo sítio: o da metafísica.

Entretanto, Aristóteles também traz novos elementos à compreensão da questão do tempo para além de uma discussão cosmológica. Na verdade, a sua contribuição realmente original para a noção se dá no âmbito sublunar e, obviamente, remete aos entes físicos. No final do capítulo 11, o estagirita apresenta sua clássica definição da temporalidade ao dizer que, “com efeito, isto é o tempo: o número de um movimento segundo o anterior-posterior”<sup>113</sup>. Antes propriamente de examinar a sentença, é preciso lembrar que para Aristóteles e especificamente no que tange à discussão sobre o tempo, “em nada difere dizer movimento ou mudança”<sup>114</sup>. Tendo este detalhe em mente, é possível compreender que o tempo mede – *numera* – o movimento/mudança, mas de acordo com o “anterior-posterior”. Esta expressão remete ao “agora”, medida de apreensão do número do tempo. Aristóteles entende que só é possível perceber a passagem do tempo quando se nota a diferença entre um agora anterior e um posterior, abrindo a percepção para o “entre” que determina a realização de um movimento/mudança, ou seja, de passagem de tempo. A partir da figura do “entre” é possível apreender a mudança de um “agora” (anterior) para outro distinto (posterior), confirmando que algo efetivamente “se passou”. Quando não há esta “sensação”, tem-se, ao contrário, a aparência de que o que houve foi um “agora” contínuo e que não ocorreu movimento/mudança e que o tempo “não passou”. “De fato”, diz Aristóteles, “o que é determinado pelo agora <em ambas as extremidades> parece ser tempo”<sup>115</sup>. A despeito de o tempo ser contínuo “em si”, a sua contagem depende necessariamente da percepção de que algo que era ou estava de uma determinada maneira no “agora” anterior passou a estar ou ser de outra no “agora” posterior. O número do movimento/mudança apreendido entre estes “agoras” é o que Aristóteles entende por tempo.

<sup>112</sup> *Metafísica*, Q, 1050b28 a 1051a2.

<sup>113</sup> *Física*, IV, 11, 219b1-2.

<sup>114</sup> *Ibid*, 10, 218b19-20. A distinção entre *kinēsis* e *metabolē* é suspensa ao longo da discussão acerca do tempo, mas será retomada por Aristóteles no capítulo V, cujo objetivo é justamente o de investigar a diferença entre ambos.

<sup>115</sup> *Ibid*, IV, 10, 219a29-30.

Entretanto, a ideia do agora como medida do tempo apresenta algumas dificuldades que serão decisivas para as futuras especulações acerca da temporalidade. No capítulo 12, Aristóteles dirá que

o tempo é também o mesmo em todo lugar e simultaneamente, mas <como> o anterior-posterior ele não é o mesmo, porque também a mudança presente é uma, mas a passada e a futura são diversas. O tempo é número, contudo, não o número por meio do qual se numera, mas sim o <número> numerado, e este, ao ocorrer antes e depois, é a cada vez diverso, pois os agoras são diversos<sup>116</sup>.

Aqui o estagirita defende a existência de dois tempos ou, no mínimo, de um dentro ou partícipe do outro. Um é absoluto e contínuo e é sempre *agora no presente*. O outro, contudo, é relativo à percepção humana do *instante*, ou seja, dos agoras demarcadores que possibilitam o “fatiamento” do tempo em presente, passado e futuro e que serão medidos pelo número compreendido entre os agoras em cada caso. Aristóteles, mais cioso das coisas do mundo físico do que o antigo mestre, se volta mais para o segundo, inteiramente dependente do homem. Sobre este, o estagirita afirma, no mesmo capítulo que se acredita ser um aprofundamento tardio das três seções originais acerca do tempo, que

Poder-se-ia <então> propor o impasse se existiria ou não o tempo, não existindo a alma. Sendo, pois, impossível existir alguém que numerasse, seria também impossível haver algo numerável, e, por conseguinte, é evidente que tampouco existiria número, pois um número ou é numerado ou é numerável. E se nenhuma outra coisa numera naturalmente, exceto a alma, e na alma o intelecto, seria impossível existir tempo, não existindo alma, a menos que aquilo, <o movimento>, que ocorre em um momento qualquer fosse <por si só> o tempo. Por exemplo: se pudesse haver um movimento <numerável> sem alma. O anterior-posterior está no movimento e este <o anterior-posterior> é tempo apenas na medida em que é numerável.<sup>117</sup>

Não deixa de ser tentador tomar esta passagem como prova de um idealismo aristotélico no tocante à questão do tempo. No entanto, tal anacronismo apenas fomentaria a incompreensão e a conseqüente deturpação do objeto da discussão. De fato, uma leitura menos atenta poderia levar à aceitação de que o tempo depende absolutamente da alma – do intelecto – para existir. Afinal, é ela quem *marca* o tempo por meio dos agoras e, com isso, o numera. Ora, sem esta atividade anímica, o tempo, definido pelo estagirita como “o número de um movimento segundo o anterior-posterior” parece mesmo deixar de ser. Mas há um detalhe que não pode ser negligenciado. Aristóteles, como já exposto, também afirma que “o tempo parece ser o movimento da esfera <celeste>”. Desta forma, parece ser mais justo defender que o tempo “em si” continua existindo – afinal, é sem começo e sem fim, como o

<sup>116</sup> Ibid, IV, 12, 220b6-10.

<sup>117</sup> Ibid, IV, 14, 223a21-29.

cosmo no qual se encontra – e que a sua contagem, organização e divisão práticas, contudo, deixariam de existir sem a alma, ou seja, sem o homem. Agnès Pigler resolve a questão da seguinte forma:

Ora, a concepção que faz Aristóteles do tempo não é nem idealista nem puramente empirista. O tempo pertence, segundo ele, à alma porque ele admite, admitindo a infinitude do tempo que o tempo, numerando o movimento, pertence à vida da alma; mas ele pertence *também* ao mundo físico, como Aristóteles o prova pela análise do *movimento* e pela definição do tempo como número do *movimento*. Esta análise física mostra que o tempo é por uma parte separado da alma, que ele está fora dela. Mas esta independência do tempo com respeito à alma é, como nós vimos, submetida à uma condição suplementar: que a isto ao qual o tempo físico se volta, o movimento físico, seja sem a alma: [...] Neste sentido, e só neste sentido, o “quase-substrato” temporal (ho pote on) ligado ao movimento real do mundo é essencialmente referido ao movimento físico, a este fluxo incessante que leva as coisas e não tem nenhuma necessidade de cooperação da alma para existir. Mas esse “quase-substrato” temporal só se torna numerável pela alma cuja atividade mensura a realidade do movimento nas coisas. O tempo adquire assim, em Aristóteles, uma dimensão ontológica tanto quanto subjetiva (PIGLER, 2003, p. 293-294, grifo da autora).

Do que se conclui que o tempo contínuo e absoluto independe do homem; a percepção relativa de seus efeitos e sua conseqüentemente mensuração dependem, contudo, da alma.

De qualquer forma, e mantendo a dinâmica de pensamento de seus predecessores – em especial de Platão – Aristóteles ainda vê o fenômeno do tempo como atrelado ao domínio do eterno. Afinal, do primeiro motor ao ente físico há uma cadeia de imitações que se seguem do absolutamente imóvel ao finito e passageiro. Desta maneira, do primeiro motor decorre o movimento circular do primeiro céu e, deste, o ciclo das estações do qual se extrai, finalmente, a geração e a morte dos entes. O mesmo se dá do ponto de vista “psicológico”, pois o fluxo do tempo é tido, por Aristóteles, como determinado pelo instante, o agora fixado pela subjetividade e cuja apreensão imobilizante será a medida do tempo percebido. Mais uma vez, o tempo é caracterizado como subordinado ao eterno e separado, isto é, ao transcendente, entendido como o permanentemente presente. O progresso do estagirita em relação ao antigo mestre, no entanto, se dá em função da valorização do físico e de compreensão do tempo não como degradação ou aparência do Ser, mas como um complemento que o segue e permite explicar – ainda metafisicamente – o funcionamento da φύσις.

## 2.5 O atemporal como medida do conceito de tempo metafísico

Se a análise empreendida no primeiro capítulo conduziu a investigação a encontrar na metafísica um esforço progressivo de separação de Ser e tempo a partir de uma ideia de Ser concebida como inteligível e eterna e, desta forma, incompatível e radicalmente apartada de

qualquer dimensão temporal, o estudo do papel do tempo decorrente desta configuração aponta para uma tentativa de submissão da temporalidade àquela ideia de Ser de forma a legitimá-la. Afinal, quanto mais se consolida a crença em um princípio transcendente e absoluto, mais se enfraquece a dimensão do tempo, do físico e do sensível. Nesta perspectiva, nada mais sintomático do que ver a temporalidade como um contrassenso, uma degradação ou, no limite deste raciocínio, enquanto uma simples cópia da eternidade e inteligibilidade transcendente do Ser. É justamente esta última posição que se encontra consolidada – ainda que não explicitamente em alguns casos – nas especulações desenvolvidas pelos pensadores metafísicos gregos e que podem ser aduzidas do exame precedente de suas considerações acerca do fenômeno do tempo.

Seguindo a ordem cronológica de aparecimento e formação da metafísica, tem-se que Parmênides, o primeiro a tecer considerações metafísicas ao enunciar a tese de que “pensar e Ser é o mesmo”, entendeu, contudo, aquele como  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , condenando o Ser ao status de inteligibilidade que fará carreira na história do pensamento grego e se estenderá até a modernidade. A identificação entre o que é e o pensar relegará a sensibilidade – e todos os seus correlatos – à obscuridade da aparência, da ilusão, do engano, do falso – do não-ser, em uma palavra. Basicamente porque tudo que se dá no domínio do sensível muda e se move, ou seja, está sob a jurisprudência e determinação do tempo. No entanto, o que é não pode não ser, isto é, não pode ser outra coisa que não aquilo mesmo que é. A mudança e o movimento, devem, então, ser banidos desta configuração para que seja possível ver o Ser “em si”. Seguindo este ditame, percebe-se que apenas as realidades inteligíveis, absolutamente isentas da flutuação temporal, podem Ser. Nasce com Parmênides, sem negligenciar a influência pitagórica da teoria dos números em seu pensamento, a exclusão metafísica do tempo, que será uma constante em todos os demais momentos da história desta filosofia, independente de suas manifestações e orientações nos pensadores sucessores, como demonstrado anteriormente neste trabalho.

Zenão dá prosseguimento ao legado do mestre eleata e aprofunda a crítica à temporalidade ao afirmar que o movimento seria, no fundo, uma ilusão a partir da qual não se perceberia que ele não passaria, em última análise, de imobilidades. Mais uma vez, o tempo é excluído em função do imóvel, eterno e inteligível. Diferentemente de Parmênides, Zenão, no entanto, apela para paradoxos que, se se mostram como funcionais de um ponto de vista lógico, não se articulam à realidade das quais são extraídos. De qualquer forma, e para além daquilo que já foi exposto, é importante frisar que a filosofia eleata banuiu o tempo de suas

considerações e só conseguiu valorizar o atemporal ou que sempre é, ou seja, o Ser entendido como *presença permanente*.

Em seguida, Platão, produto de influências distintas, mas convergentes no que diz respeito especificamente à interpretação do tempo, consolidou em uma dinâmica de pensamento mais ampla e – sobretudo heterogênea – as contribuições de seus predecessores. De um lado, os eleatas e Sócrates, em uma corrente “racionalista”, e, de outro, em uma dimensão mística, pitagóricos e órficos. Mensurar o grau de influência de cada um dos dois grupos no pensamento de Platão é tarefa árdua, uma vez que um dos grandes feitos do pensamento do ateniense é integrá-los de forma articulada e natural na formação de uma teoria total do real. De qualquer forma, e em perspectivas distintas, é possível observar na obra de Platão a influência de ambos na continuidade do processo metafísico de desprezo do tempo. Se se segue a cronologia de estudos do filósofo, pode-se encontrar, como conta Aristóteles na *Metafísica*, a origem do menosprezo da temporalidade no pensamento do ateniense em Sócrates e sua obstinada busca pelo conceito:

Desde sua juventude, Platão havia se tornado amigo de Crátilo e familiar com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em um fluxo perpétuo e não podem ser objetos de ciência, permanecendo depois disso fiel à esta doutrina. Em outra perspectiva, Sócrates, cujas lições se voltavam exclusivamente sobre as coisas éticas e nada sobre a natureza como um todo, tinha, portanto, neste domínio, procurado o universal e o fixo, o primeiro, o pensamento sobre as definições. Platão seguiu seus ensinamentos, mas foi levado a pensar que este universal deveria existir nas realidades de uma ordem diferente daquela dos entes sensíveis. [...] A tais realidades, ele deu, então, o nome de Ideias<sup>118</sup>.

A tese de Aristóteles, ainda que polêmica, faz sentido se se observa a ligação que conceitos, universais e ideias mantêm entre si. Todos precisam abstrair-se do tempo – e dos entes sensíveis – para serem efetivamente e remeterem à inteligibilidade. Sócrates, nesta perspectiva, teria, sim, contribuído para a elaboração de uma suposta teoria das ideias, ainda que de forma indireta. Até porque a luta contra a sofística, na qual estava engajado com Platão, precisava de fundamentação, pois, do contrário, apenas daria mais razão à ofensiva dos sofistas. O conceito só se sustenta se se apela para uma justificativa como a noção de ideia, que, por sua vez, depende exclusivamente do νοεῖν para ser visualizada pela ψυχή (alma) como já ensinava Parmênides. Ora, a única forma de combater a relativização sofística era defender a existência de realidades absolutas, como, por exemplo, os números de

<sup>118</sup> A, 6, 987a29 a 987b8. Esta minibiografia de Platão escrita por Aristóteles na *Metafísica* é vista por muitos estudiosos como uma das principais razões para o aparecimento do platonismo, ou seja, da concepção de que o pensamento *de facto* de Platão se resumiria a uma determinada concepção de forma que, contudo, funda a tradicional teoria das ideias e o chamado dualismo platônico. Ainda mais quando é enunciada por alguém com a autoridade de Aristóteles. Cf. FRANCO, I. F. Existe uma “teoria das ideias” *stricto sensu* nos diálogos de Platão? *Sképsis*. São Paulo. Ano VII. nº 10, p. 30-39, 2014, p. 30-31.

Pitágoras, dos quais Platão encontrou inspiração para suas ideias. No entanto, a realidade dessas também precisava ser justificada e, para tanto, Platão contou não mais com filósofos, mas teve de enveredar pelo terreno dos mistérios e encontrar na tese órfica da imortalidade da alma o elemento que viabilizará a crença na transcendência de um mundo de ideias eterno e imutável a determinar outro físico e, obviamente, submetido ao tempo. Este, a propósito, é cópia da eternidade, ou seja, uma imitação móvel de sua regularidade e, como tal, imperfeita da dinâmica do modelo ideal. O tempo tem menos realidade e funciona como elemento degradador dos entes, pois é por intermédio dele que as coisas nascem e morrem. Em todo este pretense “sistema” inteligível, dependente do *voε̐ν* para ser apreendido, o sensível, área de atuação da temporalidade, é desvalorizada, uma vez que só o que é – presença permanente – tem lastro ontológico.

Por fim, Aristóteles mantém a tendência dos predecessores e relega o tempo a uma posição inferior ao Ser entendido suprassensivelmente, fazendo-o derivar deste último, como Platão, embora de forma distinta. Afinal, o tempo para o estagirita é o movimento cíclico da esfera celeste – uma imitação da eternidade – e resultado da “ação passiva” do primeiro motor. No entanto, Aristóteles deriva desta uma nova concepção da temporalidade que será decisiva para a compreensão da temporalidade metafísica e a partir da qual será possível encontrar um fio condutor que exponha sua origem. Diferentemente dos filósofos anteriores, o estagirita se apresenta como o único a investigar a relação do tempo com o homem. Nela, como já discutido, o homem aparece como a medida do tempo, uma vez que este é entendido como “o número de um movimento segundo o anterior-posterior”. Estes são os *agoras*, isto é, os *instantes* a partir dos quais um intervalo de tempo é percebido pela alma e, assim, contado e determinado. A despeito da existência de um tempo “em si”, sua passagem só pode ser apreendida pelo homem a partir do *metro* do agora, ou seja, do *presente*. É o homem que deve, por meio de sua percepção do início e do fim de um movimento/mudança, determinar o que seja o tempo ao empreender a comparação de um agora inicial com um final. Neste caráter, que não chega a formar um idealismo, como demonstrado previamente, reside o fundamento do conceito metafísico de tempo, que, a despeito de se revelar explicitamente em Aristóteles, atravessa todos os pensadores que professam aquela tendência filosófica. Para provar esta posição, basta examinar o conceito de “instante”. Platão, em uma passagem do *Parmênides* na qual discorre sobre a natureza da mudança e do movimento característicos do tempo, produz uma explicação oportuna acerca do conceito e que se articula ao que dirá, mais tarde, Aristóteles:

Mas quando, estando em movimento, venha a ficar em repouso, e quando, estando em repouso, mude em direção ao ficar em movimento, é preciso, certamente, que ele não esteja em *nenhum* tempo. [...] Pois, não é a partir do repouso, ainda em repouso, que a coisa muda, nem a partir do movimento, ainda em movimento, que ela muda. Mas esta natureza, a do instante, uma estranha [natureza], situa-se entre o movimento e o repouso, estando em tempo nenhum, e é para ela e a partir dela que muda o que está em movimento em direção ao estar em repouso, e o que está em repouso em direção ao estar em movimento<sup>119</sup>.

O instante, para Platão, está em tempo nenhum, ou seja, fora dele e, a despeito disso, determina o movimento e a mudança, ou seja, o tempo como tal. Mais uma vez, e confirmando o que dissera sobre a realidade como um todo, uma instância extratemporal condiciona a temporalidade, uma vez que este tempo nenhum deve ser o domínio do eterno, pois é apenas neste terreno que é possível abster-se da temporalidade. Platão, contudo, não explica como isso se dá, limitando-se a expor a questão, apenas desenvolvida por seu aluno mais proeminente. De qualquer forma, afirmar que o instante determina o tempo, significa dizer que o fundamento da mudança e do movimento está na invariância e no repouso, ou seja, no horizonte do eterno. Afinal, para perceber o tempo, é preciso, de certa forma, sair dele – se se segue a tese de Platão – e adentrar a subjetividade. Não é outra coisa que afirma Aristóteles ao indicar que o tempo é o número do movimento segundo o instante anterior e o posterior, pois ele será condicionado pelo intervalo instaurado pelos instantes ou agoras que, enquanto percepções, se dão como um sair do tempo, uma vez que a consciência da visão da mudança e do movimento denotam um distanciamento semelhante a um estar fora do que se vê, ou seja, além da própria passagem do tempo. A alma só está “no” tempo quando não percebe a mudança e o movimento. De fato, e seguindo Heidegger no §44 de *Kant e o problema da metafísica* (1929),

é possível demonstrar que esta análise do tempo se orientou por uma compreensão de ser que – ignorando-se a si mesma em seu próprio fazer-se – entende o ser como uma presença permanente e determina, por conseguinte, o “ser” do tempo desde o “agora”, quer dizer, a partir daquele caráter do tempo que está constantemente presente nele, quer dizer: o que é propriamente, no antigo sentido da palavra (HEIDEGGER, 1996, p. 202).

O instante, neste sentido, se dá no *presente*, mas remete ao *sempre* presente, isto é, à ausência de tempo, pois nele não há passado, futuro ou qualquer mudança ou movimento, uma vez que é fundado na apreensão da subjetividade e sua estrutura atemporal. *O tempo metafísico é determinado pela vigência da eternalização do presente, ou seja, pela atemporalidade do presente permanente.*

---

<sup>119</sup> 156d-e.

Entretanto, o que se verifica mesmo não é apenas o compartilhamento do conceito de tempo por Platão e Aristóteles ao conceberem-no como dependente do eterno, isto é, do Ser enquanto inteligível tanto de um ponto de vista cosmológico quanto “psicológico”, pois a percepção do fenômeno dependerá da operação extemporânea da subjetividade por meio do instante. Na verdade, esta concepção atravessa toda a tradição metafísica e já se encontrava, por exemplo, em Parmênides. A diferença é que não havia a defesa da determinação da autonomia da subjetividade em relação àquela configuração como acontece em Platão e Aristóteles. Afinal, provém do eleata a ideia de que o movimento é determinado por imobilidades. De Parmênides até Aristóteles esta determinação se torna uma constante e se transfere gradativamente do Ser para o perceber, ou seja, do objeto para o sujeito para falar metafisicamente. No entanto, em todo o período em questão, se observa a submissão do tempo ao eterno no sentido de que aquele tira sua medida deste.

Convém investigar, contudo, porque é *necessário* que seja assim. Afinal, as considerações de Anaximandro e Heráclito mostraram que Ser e tempo se articulam para revelar o real sem que um determinasse o outro. Por que, para além de argumentos epistemológicos internos à metafísica, aquela concepção teve de ser abandonada? Entender o Ser como o inteligível e atemporal e postulá-lo como fundamento do sensível e temporal, isto é, tomar a negação de uma coisa como sua origem não parece ser tão razoável quanto defende a tradição metafísica. A menos que se jogue estritamente dentro de suas “regras”. O fato de o foco desta tendência migrar do real para o domínio da subjetividade pode, contudo, providenciar importantes subsídios à investigação da questão. Afinal, de Parmênides a Aristóteles, o que se observa quando se contrapõe suas concepções de tempo a dos predecessores pré-socráticos de orientação metafísica, é a ostensiva ocorrência de um interesse geral daqueles pensadores em “domesticar” ou mesmo disciplinar o tempo para que uma realidade suprassensível entendida como inteligibilidade – racionalmente manuseável – possa se estabelecer enquanto fundamento do real. Talvez o progressivo desenvolvimento na esteira da metafísica clássica de uma tendência – ou uma *vontade* – revelada pelo crescente movimento de manifestação da subjetividade no que tange à supressão do tempo para que o real se lhe tornasse mais previsível e, desta forma, amistoso, forneça os meios para a compreensão da questão.

### 3 MEDO E RESENTIMENTO: A ORIGEM AFETIVA DA METAFÍSICA

#### 3.1 Apresentação

O objetivo deste terceiro capítulo, o derradeiro da investigação em curso, é o de examinar como a ênfase metafísica no presente atemporal como medida da realidade encontra suas raízes na irrupção e no estabelecimento de afetos específicos como fundamentos da relação do homem com o real. Por meio do esclarecimento desta configuração, será possível compreender as razões que levam o pensamento metafísico a separar o Ser do tempo de forma a sustentar uma concepção de Ser transcendente e, em consequência, que despreza o físico e a temporalidade.

Para a consecução desta tarefa, a pesquisa partirá de um exame das razões que possibilitam a determinação metafísica do presente atemporal como fundamento do conceito de Ser. Com este objetivo em mente, a investigação se utilizará das considerações de Heidegger e Bergson (3.2), principais críticos do conceito de tempo metafísico, para perscrutar os elementos que sustentam a subordinação do tempo ao Ser expressa na temporalidade atemporal metafísica. Esta investigação mostrará, com Heidegger (3.2.1), que a noção metafísica de tempo se origina com o platonismo e sua teoria das ideias e, a partir de Bergson (3.2.2), que, a despeito de encontrar a proveniência do conceito entre os eleatas – em especial Zenão –, também identifica no pensamento do aluno de Sócrates a sua consolidação e vê no passado o motor do presente atemporal.

A seguir, a investigação volta suas atenções para a discussão do contexto a partir do qual o “congelamento” ideal do Ser e seu isolamento do tempo foi possível. Uma vez mais, as considerações de Heidegger e Bergson se mostram relevantes para a pesquisa em marcha ao mostrar que o desprezo do tempo se dá por meio de uma mudança afetiva (3.3) no interior do pensamento grego antigo. Bergson defende que a *insatisfação* motivada pela dificuldade racional de apreensão do caráter movente do real (3.3.1) faz a metafísica separar tempo e Ser. Heidegger, por sua vez, encontra, como consequência desta configuração a irrupção de uma *vontade* de domínio e controle do real (3.3.2).

Em seguida, a pesquisa demonstra, desta vez com o auxílio da arte, que a insatisfação e a vontade de controle e domínio metafísicas que promovem a separação de Ser e tempo se fundam no *medo*. Não em qualquer um, mas especificamente naquele da *morte*. Por conta desta constatação, a investigação se volta para o exame da questão da finitude. Nesta perspectiva, o fenômeno será tematizado a partir dos olhares de Machado de Assis em

*Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Ingmar Bergman em *Morangos silvestres* e de Homero na *Ilíada* (3.4) de forma a encontrar, nesta diversidade estética, um sentido comum e universal para o perecer. Conquistado este passo, é o momento de discutir como o medo da finitude enseja o aparecimento da metafísica e de seu desprezo da temporalidade exemplarmente no *Fédon*, de Platão (3.5), texto que trata da morte. Em seguida, e como desdobramento dos resultados obtidos com o exame da obra do discípulo de Sócrates, revela-se, finalmente, e com auxílio de *O sétimo selo*, de Bergman, que o medo metafísico da vigência de um possível nada no *post mortem* e a sua conseqüente vontade de conhecer (3.6) como forma de proteção e salvaguarda desta configuração se desdobra em um *ressentimento* com o modo de ser movente e imprevisível do real (3.7), demonstrado por Nietzsche no *Zaratustra*, e cuja consolidação ética funda a metafísica.

### **3.2 Preparação para a investigação do problema do presente atemporal como medida do tempo e do Ser na metafísica a partir de uma aproximação de Heidegger e Bergson**

De Parmênides a Aristóteles, passando sobretudo por Platão, pensadores que formaram a espinha dorsal da metafísica clássica, o tempo foi interpretado como uma degradação do Ser ou, no máximo, uma imitação dele, uma vez que o fundamento do real foi apresentado por aqueles filósofos de forma atemporal e, portanto, distinta e separada do tempo. Apenas em alguns pensadores pré-metafísicos, notadamente Anaximandro e Heráclito, é possível observar uma articulação entre tempo e Ser como resposta ao enigma da realidade. No entanto, e como demonstrado previamente, a concepção de tempo que se tornou hegemônica para a história do ocidente foi aquela inaugurada por Parmênides e, de certa forma, já ensejada por pitagóricos e órficos. A partir daquela é possível perceber que a ideia de tempo dependerá de uma outra de Ser para se impor como tal. Ou seja: é porque o Ser é entendido de forma atemporal que o tempo ganha os contornos supracitados na metafísica.

No entanto, é preciso indagar, antes, pela origem desta compreensão do Ser que despreza e rebaixa o tempo. Heidegger, no §44 de *Kant e o problema da metafísica* (1929), elabora o seguinte questionamento acerca do problema: “qual é o *fundamento* desta compreensão espontânea e evidente do Ser a partir do tempo? (HEIDEGGER, 1996, p. 202, grifo do autor)”. De onde vem a ideia de que há uma instância temporal e outra atemporal e que Ser e tempo se encaixam respectivamente nelas e, obviamente, de forma separada? Como se justifica, no próprio âmbito da metafísica, esta configuração de realidade? De onde vem

esta certeza *não verificada*? É por isso que Bergson, no prefácio de *Duração e simultaneidade* (1922), alerta para o fato de que “nenhuma questão foi mais negligenciada pelos filósofos do que a do tempo; e, no entanto, todos concordam em declará-la capital (BERGSON, 1998, p. x)”. Responder à questão do fundamento da concepção metafísica do tempo passa, na verdade, por uma investigação do que teria *motivado* o aparecimento da própria metafísica e em qual ambiente este capital evento pôde se dar. Afinal, a noção de tempo desta está diretamente ligada à sua ideia de Ser, ou seja, àquilo que o pensamento metafísico entendeu por fundamento do real, uma vez que seu conceito de temporalidade é determinado pela atemporalidade do que é tido pelo que é, ou seja, por sua *presença permanente*. No fundo, e se se leva em conta as bases do pensamento pré-metafísico, percebe-se que a questão se resume a saber porque em algum momento foi necessário separar Ser e tempo, se, originalmente, eram concebidos como articulados. Até porque, se se examina o conceito de tempo da metafísica, descobre-se que, embora desconectados, Ser e tempo se mostram ligados na medida em que este é tido como uma degradação daquele. De qualquer forma, o movimento que instaurou a metafísica – a separação de tempo e Ser – tem um *motor*, cuja configuração subjaz tanto à noção de tempo quanto à de Ser, mas que atrelou aquele a este de maneira hierárquica. Desta forma, compreender a ideia de tempo da metafísica depende, antes, de uma análise das razões que sustentam a própria metafísica, ou seja, do *elemento* que possibilitou a instalação de uma determinada noção de Ser, pois é a partir dele que uma compreensão do tempo pôde ser produzida. A questão, passa, desta forma, a ser sobre o que teria feito a metafísica encontrar em outra dimensão – atemporal – o seu fundamento. O que põe em marcha esta escolha que fará carreira na história do pensamento ocidental?

Para responder a esta questão, faz-se necessário, antes, observar como este processo se deu na prática e quais implicações do desenvolvimento originário da metafísica, ao privilegiar essências, formas e ideias a partir da instauração do eterno como a instância do verdadeiro, ou seja, do Ser, se revelaram relevantes para a sua consolidação enquanto teoria. Se se leva em conta a história da filosofia, não parece ser exagero afirmar que as reflexões mais contundentes sobre o ataque metafísico à relação entre Ser e tempo – e que a sustentam enquanto discurso – se encontram nas obras de dois filósofos contemporâneos – mais especificamente Heidegger e Bergson. O primeiro trouxe a discussão sobre ontologia para um novo patamar ao contestar o modo pelo qual Platão e Aristóteles entenderam o Ser e como o confundiram com o ente na tentativa de expor o que fosse o real justamente por negligenciar a temporalidade. Na verdade, todo o esforço do pensador alemão converge para a análise do mistério que combina Ser e tempo e, desta forma, preside o real. Bergson, oriundo ainda de

uma filosofia da consciência, como boa parte do pensamento francês pós-cartesiano, mergulhou, ao criticar a postura dos gregos supracitados, na forma pela qual a temporalidade se dá no homem e, com isso, mostrou que a metafísica, ao excluir o tempo de suas considerações, negligenciou aspectos importantes da forma pela qual a humanidade apreende a realidade. Contemporâneos, Heidegger e Bergson apresentam enorme proximidade de pensamento no que tange à temporalidade, embora raramente esta constatação seja percebida e, sobretudo, tematizada. Heidegger mesmo, na introdução de sua capital *Ser e tempo*, faz uma crítica à principal tese de Bergson ao afirmar, em proveito da sua própria, que a *Física* de Aristóteles e a concepção de tempo do estagirita como sucessão de *agoras* “determinou em essência toda a concepção posterior do tempo – incluindo a de Bergson” (HEIDEGGER, 2012b, p. 97). Nada mais falso e superficial, uma vez que todo o esforço do francês converge justamente para a crítica daquela noção da temporalidade que, não obstante, nasce com a tradição à qual o estagirita se vincula. É provável que àquela altura Heidegger não conhecesse adequadamente a obra de Bergson ou simplesmente não a tivesse levado suficientemente a sério mesmo citando, em uma nota ao fim de *Ser e tempo*, os dois primeiros textos do pensador francês quando vinculava sua concepção de tempo à de Hegel<sup>120</sup>. Heidegger, contudo, e finalmente atento à importância da investigação de Bergson sobre o tempo, se retrata da infundada acusação no mesmo ano de publicação de sua obra prima (1927) no conjunto de preleções ministradas no curso de semestre de verão da Universidade de Marburgo, cuja publicação só apareceria quase cinquenta anos depois, um antes de sua morte (1975):

No tempo mais recente, as investigações de Bergson sobre o fenômeno do tempo precisam ser citadas. Elas são de longe as mais autônomas. Os resultados essenciais de suas investigações foram apresentados por ele em seu *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888). Essas investigações foram ampliadas por ele em sua obra capital *A evolução criadora* (1907) e estabelecidas em uma conexão

---

<sup>120</sup> Em uma nota de rodapé do item b do §82 de *Ser e tempo*, Heidegger vincula o conceito de tempo de Bergson ao de Hegel com o objetivo de provar que ambos, no fundo, se remetem a Aristóteles e defende polemicamente que “com a tese de Hegel de que o espaço ‘é’ tempo, coincide nos resultados a concepção de Bergson, apesar da diversidade da fundamentação. B. diz somente ao inverso: o tempo (*temps*) é espaço. A concepção bergsoniana do tempo também surgiu, é manifesto, a partir de uma interpretação do tratado aristotélico sobre o tempo”. Para manter esta posição sobre o pensamento do francês, Heidegger encontra uma obscura conexão das duas primeiras obras de Bergson – o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *O que Aristóteles pensou sobre o lugar* – para defender que, neste último, o francês “antepõe a análise do número à análise do tempo”, partindo da determinação aristotélica do tempo como número do movimento. Não é, contudo, o que Bergson expõe em seu primeiro texto: “Aristóteles distinguiu os diversos tipos de movimento, mais como físico que como geômetra [...] foi levado a rejeitar totalmente nosso espaço indefinido e a falar do lugar. [...] Não mais, porém, estaremos tratando daquele nosso espaço cujas partes eram notadas apenas por diferenças geométricas: ao invés do vácuo e do espaço indeterminado, agora teremos lugares, não só finitos quanto à grandeza, mas também definidos pela qualidade. Cf. BERGSON, H. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Campinas: Editora Unicamp, 2013, p. 159.

maior. Já em seu primeiro ensaio, Bergson faz a tentativa de superar o conceito aristotélico de tempo e de apresenta-lo como unilateral. Ele tenta ir além do conceito vulgar de tempo e distingue, em contraposição a tal conceito, que ele denomina *temps*, a *durée*, a duração. Em um escrito mais recente intitulado *Durée et simultanété* (2ª edição, 1923), Bergson apresenta uma confrontação com a teoria da relatividade de Einstein. Precisamente, a doutrina bergsoniana da duração surgiu de uma confrontação direta com o conceito aristotélico de tempo. A interpretação que ela dá do tempo vulgarmente compreendido baseia-se em uma incompreensão da concepção aristotélica do tempo. De maneira correspondente, o conceito oposto ao tempo vulgar, o conceito de duração, também não é neste sentido sustentável. Ele não consegue penetrar, com esse conceito no fenômeno propriamente dito do tempo. Não obstante, as investigações de Bergson são valiosas, porque anunciam um esforço filosófico de ir além do conceito tradicional de tempo (HEIDEGGER, 2005, p. 337-338, grifo do autor).

A distância temporal entre as preleções e sua publicação deixaram por muito tempo uma lacuna no pensamento de Heidegger sobre Bergson e, para os entusiastas deste, um sentimento de injustiça com a obra do pensador francês. Sem contar a possibilidade de fomentar a agilização de estudos que articulassem ambos os pensadores acerca da questão do tempo em sua conexão com o Ser. É verdade que Heidegger, bem a seu modo, se aproveita para criticar Bergson mesmo em meio ao que seria uma retratação da importância do pensamento do francês para a discussão do problema do tempo e sua relação à posição de Aristóteles a respeito. No entanto, e a partir da análise das obras dos dois filósofos, é possível encontrar uma convergência muito maior do que a que Heidegger teimava em não admitir, mas que, provavelmente, sabia existir, independentemente das diferenças entre os respectivos sistemas de pensamento.

Entretanto, o objetivo aqui não é, obviamente, de confrontar os pensamentos de Heidegger e Bergson, mas usá-los como subsídios para investigar como a metafísica menosprezou o tempo em função de uma determinada ideia de Ser e sobretudo de como esta foi fundamental para o aparecimento de “falsos problemas”, como crê Bergson, e a consequente deturpação da realidade enquanto tal.

Nesta perspectiva, não é de se espantar que ambos centrem suas críticas em Platão. Afinal, é o discípulo de Sócrates o divisor de águas entre uma tradição de compreensão imanente da realidade e outra, que se forma como crítica afetiva a esta nos escritos de órficos, pitagóricos e de Parmênides e que concebe a realidade como transcendente, eterna e imutável. Bergson e Heidegger são os pensadores que adentram a cisão metafísica para apontar como ela se deu na prática e quais os prejuízos que esta verdadeira *decisão* histórica gerou para a humanidade. É preciso lembrar também que ambos os pensadores se relacionam de forma distinta com o “sistema” que pretendem criticar. Heidegger entende a metafísica como um momento do que chama de *história do Ser*, isto é, de uma possibilidade pela qual o Ser se

utilizou para se revelar ao homem, mas que, ainda assim, não consegue chegar ao próprio Ser, sendo necessária uma outra percepção de sua manifestação que não passe pelo ente, ou seja, superando a metafísica. Já Bergson, como tributário da tradição cartesiana, é metafísico convicto e não pretende superá-la ou destruí-la, mas, ao contrário, apenas reconduzi-la a seu enraizamento vital, a saber, conciliando-a ao devir apreendido pela intuição da *duração*<sup>121</sup>. Afinal, é possível aproximar, sem muito esforço, *Ser e tempo* e *Matéria e memória*, por exemplo, no que toca à ideia de tempo de ambos os pensadores. A diferença, em geral, e como bem observa Deleuze, é que o francês trilha inicialmente um caminho mais psicológico, enquanto o alemão, crítico de qualquer posição relativa ao eu, que entende como diretamente fundada naquilo exatamente que critica, se atém ao Ser, mesmo que se utilize, em seus primeiros escritos<sup>122</sup>, de uma *analítica do dasein* com aquele objetivo. Segundo Deleuze, “eis que, conforme *Matéria e memória*, a psicologia não passa de uma abertura para a ontologia, um trampolim para uma ‘instalação’ no ser” (DELEUZE, 2004, p. 76). De fato, a filosofia que floresce no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* evolui, sem se negar ou se contradizer, de uma psicologia para uma ontologia, se consolida, a partir de *Matéria e memória*, e enquanto tal em *A evolução criadora*, *A energia espiritual* e a coletânea de artigos *O pensamento e o movente*. É justamente este desenvolvimento que permite colocar Bergson, no que diz respeito às investigações sobre o tempo, ao lado de Heidegger como “autoridade” na questão e possibilidade de adentrar o *modus operandi* da negligência da metafísica com o papel da temporalidade na dinâmica de realização da existência. Para Camille Riquier, importante comentador de Bergson, interessa ao filósofo “uma outra metafísica que, com intuições que já explodiram de longe em sua história, se decidirá a pensar o movente que nós ainda não pensamos (RIQUIER, 2009, p. 244)”. Desta forma, não seria, por exemplo, necessário combater a ciência moderna, último estágio de desenvolvimento metafísico, como defendia Heidegger, mas, ao contrário, fomentar a interlocução e o diálogo de modo a celebrar uma nova aliança que redimisse o tempo e fomentasse sua conexão ao Ser. É por isso que Bergson considera que “é o ser mesmo, nas suas profundezas, que nós atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia” (BERGSON, 2014b, p. 200). Assim, seja negando ou aceitando a metafísica, Heidegger e Bergson entendem que a negligência com o tempo é um erro fatal para uma teoria que pretende abarcar a realidade como um todo e veem em sua redenção a saída para uma nova compreensão da existência.

<sup>121</sup> A ideia de duração é central no bergsonismo. Pode ser resumida como a experiência da intuição do fluxo do tempo – e do Ser – no âmbito da consciência.

<sup>122</sup> Obras elaboradas antes da chamada *viragem* (quando Heidegger estuda o Ser em si mesmo e não a partir do homem) e que giram em torno de *Ser e tempo*, principal escrito do pensador alemão.

### 3.2.1 Heidegger e o papel da noção platônica de ἰδέα na formação da noção de Ser como presença

No curso de inverno de 1951-52 ministrado na Universidade de Friburgo e publicado como a primeira parte de *O que chamamos pensar?*, Heidegger diz que “a essência do tempo é aqui representada a partir do Ser [...] enquanto Presença. Esta interpretação do Ser se nos tornou evidente porque se tornou corrente desde muito tempo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 76). O que Heidegger chama de *presença* é o mesmo que *sempre presente*, ou seja, eterno e, como tal, atemporal. De fato, desde há muito – mais precisamente de Parmênides em diante – o Ser é tido como aquilo que é imune à temporalidade, ou seja, à flutuação impulsionada pelo vir-a-ser, estando, eternamente, aí. Se o Ser é desde sempre como tal e é também separado, o tempo, que se encontra na dimensão do físico, e em oposição a ele, só pode ser o motor do efêmero e fugaz e, desta forma, desconectado do Ser. Por esta razão, Heidegger assevera que

se em toda metafísica o Ser é pensado como eternidade e independência em relação ao tempo, isso não quer dizer outra coisa senão que o ente é em seu ser independentemente do tempo – do tempo representado no sentido de passar. O passageiro não pode ser o fundamento do eterno. Ao ente verdadeiramente ente em seu ser pertence a independência em relação ao tempo no sentido de passado (HEIDEGGER, 2012a, p. 77).

No entanto, fica indeterminado o fundamento deste verdadeiro dogma metafísico, uma vez que, a partir dos pensadores que puseram em marcha esta filosofia, parece evidente que Ser e tempo sejam separados e diametralmente opostos. Afinal, porque o Ser – o fundamento, o princípio, a origem do ente – tem de ser presença? De onde vem esta ideia não discutida e tida como óbvia por milênios? Sobre essas indagações, Heidegger diz que “é sobre este impensado que a metafísica repousa” e que “através da questão ‘Ser e tempo’, o que é visado é o Impensado de toda metafísica” (HEIDEGGER, 2012a, p. 77). Pode-se afirmar, com efeito, que o pensamento de Heidegger é uma exaustiva tentativa de resolver esse questionamento em direção ao status do Ser que se separa do tempo e, desta forma, falsifica a realidade.

Para o filósofo alemão, o impensado sobre o qual a metafísica repousa remete a como esta filosofia fundamentou a sua interpretação do Ser e – mais importante – contra qual outra se colocou. Segundo Heidegger,

Em grego, ser é τὸ εἶναι. Essa palavra εἶναι é o infinitivo do verbo cujo participio é τὸ ὄν. Aqui fica claro: se o pensador pensa o ente, então ele compreende a palavra participial não no sentido substantivado, mas no sentido verbal. [...] O pensamento dos pensadores originários ainda não é metafísica. Todavia, eles pensam o ser. Pensam o ser de outro modo, porém. Ao pronunciarem a palavra τὸ ὄν, τὰ ὄντα, o ente, os pensadores originários, justamente por serem pensadores, não pensam

substantivamente a palavra “participial”, e sim verbalmente. τὸ ὄν, o ente, é pensado no sentido de sendo, isto é, de ser. τὸ ὄν, ou a forma arcaica τὸ ἔον, significa para Parmênides o mesmo que τὸ εἶναι (HEIDEGGER, 2002a, p. 71, 73).

Para aqueles que Heidegger chamou de “pensadores originários” – Anaximandro, Heráclito e Parmênides – Ser é sempre *sendo*, ou seja, só se realiza verbalmente, isto é, na ação. Esta, por sua vez, se dá sempre no tempo e com ele se relaciona intimamente. O ente, nesta perspectiva, e como já exposto previamente, é o Ser se realizando – temporalizando-se – e, assim, presentificando-se na concretude. O ente, na verdade, não passa do resultado da ação do Ser ao mesmo tempo sempre a mesma, mas também sempre diversa, no vir-a-ser em uma dinâmica de mistério. Por esta razão, Heidegger interpretará o Ser como φύσις: “a φύσις é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável”. A φύσις, não é, nesse sentido, a natureza, mas “o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele” (HEIDEGGER, 1999, p. 45). Ela é o horizonte que possibilita que os entes apareçam e desapareçam, isto é, venham a ser e deixem de ser sem que ela mesma apareça ou desapareça, permanecendo sempre o que é e em consonância com o tempo. Ser e tempo, neste panorama, não são *nada* (de determinado), mas, ao contrário, dão-se unicamente em uma relação. Em *Tempo e ser* (1962), conferência na qual Heidegger atualiza o pensamento de *Ser e tempo* sem se ligar diretamente a ele, ou seja, sem pensar o Ser na relação com o ente, afirma que

não dizemos ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. [...] Ser e tempo, tempo e Ser nomeiam a relação de ambas as questões, o estado de coisas que mantém unidas entre si ambas as questões e sustenta sua relação” (HEIDEGGER, 1979, p. 259, grifo do autor).

Na verdade, e para introduzir um termo complexo do pensamento tardio de Heidegger, tempo e Ser são manifestações do *Ereignis*, ou, em português, do *acontecimento-apropriador* que permite que ambos deem-se mutuamente e em relação, “levando o homem, como aquele que percebe ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio” (HEIDEGGER, 1979, p. 270).

Entretanto, como é possível, a partir da filosofia de Heidegger, a separação de tempo e Ser e, com isso, uma metafísica? Para o pensador alemão, tudo se assenta na mudança operada por Platão em relação à noção de Ser originária de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Para Heidegger, é com o ateniense que se inicia o chamado *esquecimento do Ser* por meio da ausência do que chamou de *diferença ontológica* na obra do aluno de Sócrates. Platão, assim como toda a tradição posterior, ávida por fundamentos e princípios fixos e absolutos, negligenciou o Ser – a φύσις e sua relação essencial com o tempo – em nome da

certeza e segurança do caráter da *quididade*, isto é, da entidade. Foi o mestre de Aristóteles que, dando vazão a uma tendência já tradicional no pensamento grego, procurou fora da φύσις, ou seja, do ὁμολογεῖν celebrado no tempo, um absoluto – a ἰδέα – que garantisse a certeza e a segurança de um mundo transcendente, perfeito, imutável e eterno. Em *A teoria platônica da verdade* (1931/32/1940), texto no qual elabora sua interpretação da *Alegoria da caverna*, Heidegger defende a tese de que Platão “congelou” o Ser, tomando-o por ente ao fixá-lo como ideia e também ao tempo, ao entendê-lo como degradação do eterno no *Timeu*. No fundo, e relembrando o vocabulário técnico do filósofo alemão, Platão opera uma mudança na noção de verdade que é decisiva para a instalação da metafísica enquanto discurso hegemônico acerca do real. Com o ateniense, a ideia deixa de ser aquilo que promove o *desvelamento* dos entes em seu “brilho”, revelando o seu Ser e, com isso, sua *verdade*, e passa a ser ela mesma não mais uma perspectiva para o aparecer do Ser, mas o próprio Ser entendido como fundamento, razão e princípio absolutos – um ente, na verdade – que depende da “retidão do olhar”. Ser, nesta configuração, não é uma estrutura integrada ao tempo e com o qual se dá essencialmente, mas uma entidade absoluta que só se alcança no domínio da *ratio*, transcendendo o tempo, o físico e o sensível. Por isso, Heidegger diz, acerca de Platão, que

as ideias são o suprassensível contemplado em um olhar não sensível, o ser do ente que não pode ser apreendido com o instrumental do corpo. E o mais elevado no âmbito do suprassensível é aquela ideia que, como a ideia das ideias, continua sendo a causa originária de toda consistência e aparecimento de todo ente. Porque essa ideia é deste modo a causa de tudo, ela também é a ideia que se chama “o bem”. Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente por Aristóteles de τὸ θεῖον. Desde a interpretação do ser como ἰδέα, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico e a metafísica tornou-se teológica (HEIDEGGER, 2008a, p. 247).

Doravante, Ser e tempo se separam e são entendidos como entes, falsificando a realidade a partir daquele momento exclusivamente entendida como o transcendente, o absoluto, o imutável e o eterno, ou seja, o que se mostra permanentemente presente atemporalmente.

O *Impensado* nesta configuração é motor desta postura de Platão e da própria consolidação da metafísica em sua história. Por meio da interpretação platônica, o real começa a se fundar não mais no mistério do jogo de Ser e tempo, que só pode ser percebido a partir do ὁμολογεῖν entre os λόγοι de φύσις e Ψυχή, mas com o conceito de ἰδέα, a partir da adequação ou confirmação entre ele e o olhar do homem, isto é, por meio de seu instrumental lógico. Na base desta posição platônica, de fato, vigora a negligência com a temporalidade.

No curso de semestre de inverno ministrado na Universidade de Marburgo entre 1924 e 1925 e publicado sob o título de *Platão: o sofista*, provavelmente a mais importante obra do pensador alemão acerca da filosofia do ateniense, Heidegger trata da questão à luz das discussões em torno da ἀλήθεια (verdade), partindo justamente do pressuposto de que “os entes são interpretados em seu ser com base no tempo. Os entes da ἐπιστήμη são os ἀεὶ ὄν” (HEIDEGGER, 2003, p. 24). Para fazer ciência e, sobretudo, metafísica, é, *obviamente*, necessário isolar os entes – os “sendos” – daquilo mesmo que permite que sejam enquanto tais: o tempo. Esta pretensa *obviedade*, contudo, foi o que, segundo Heidegger, afastou os gregos – Platão originalmente – do Ser e os fizeram tomá-lo por ente, ou seja, ἰδέα, no caso do mestre de Aristóteles:

A questão do sentido de οὐσία em si mesma não está viva para os gregos como um tema ontológico; em vez disso eles sempre só perguntam: quais entes genuinamente satisfazem o sentido do Ser e quais caracteres ontológicos resultam daí. O sentido do ser em si mesmo permanece inquestionado. Isso não implica, contudo, que os gregos não tinham um conceito de Ser. Pois, sem um, a questão do que satisfaz o sentido do Ser estaria sem fundamento e sem direção. É precisamente o fato de que os gregos não questionaram acerca do sentido do Ser que testemunha o fato de que o sentido do Ser era óbvio para eles. Era algo óbvio e não mais interrogado. O sentido do Ser não jaz naturalmente na luz do dia, mas, em vez disso, pode ser entendido explicitamente somente por meio de uma interpretação subsequente. O sentido do Ser implicitamente guiando esta ontologia é Ser = presença. Os gregos não tiraram esse sentido do Ser simplesmente de algum lugar, não apenas o inventaram, mas, ao invés, ele é sustentado pela vida em si, pelo Dasein real, na medida em que como todo Dasein é interpretativo, se interpreta a si mesmo como a tudo que é ente em qualquer sentido. Nesta interpretação há um sentido do Ser operativo implícito. E, de fato, os gregos elaboraram seu senso implícito de Ser da interpretação de Ser natural imediata do Dasein factual, no qual Ser significa já estar lá logo no início como posse, família, propriedade [*Anwesen*] – posto de maneira mais precisa: como presença [*Anwesenheit*]. Faremos uso deste sentido de Ser, a saber, Ser = presença, porque inclui o problema inteiro do tempo e consequentemente o problema da ontologia do Dasein (HEIDEGGER, 2003, p. 323).

A defesa da tese do Ser como presença subjacente à especulação platônico-aristotélica acerca do fundamento do real também aparece em *Ser e tempo* e norteia a discussão em torno do esquecimento do Ser que abrange aquela obra. Como o escrito faz parte do momento em que o curso de inverno de Marburgo era ministrado – a segunda metade dos anos 20 do século XX – é possível perceber nas duas obras a vigência da mesma crítica no que tange à posição de Platão: quem diz o Ser é o Dasein, o ente dotado de linguagem e que sempre já é atravessado pela história movida pelo temporalizar-se do tempo. Neste sentido, o Ser não é uma estrutura estática e transcendente – um ente sem tempo – mas um resultado do jogo do tempo tornado história pelo Dasein a partir da sobreveniência incontornável daquela sobre a *abertura* deste.

Na outra ponta do desenvolvimento histórico desta concepção metafísica grega, isto é, na modernidade, Heidegger encontra o acabamento da mesma estruturação ao acusar Nietzsche de inverter e consumir a metafísica<sup>123</sup>. No comentário a uma passagem de *Da redenção*, texto da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, e que também será discutido por esta investigação em momento mais oportuno, Heidegger identifica em Nietzsche a irrupção de uma vontade – uma subjetividade, na verdade – que quer se consolidar como princípio infinito e absoluto do real de forma *eterna*:

A vontade é liberta do ressentimento se ela deseja o constante retorno do mesmo. Assim, a vontade deseja a eternidade do que ela quis. A vontade quer a eternidade dela mesma. A vontade é o ser original. O mais elevado produto do ser original é a eternidade. O ser original do ente é a vontade como querer eternamente voltando do eterno retorno do mesmo. A libertação em relação à vingança é a passagem do ressentimento da vontade contra o tempo e seu “foi” à vontade que eternamente deseja o retorno do mesmo e que, neste querer, se deseja ela mesma como fundamento dela mesma. (HEIDEGGER, 2012a, p. 79).

A doutrina nietzscheana do eterno retorno do mesmo, para Heidegger, é a última manifestação da metafísica, ou seja, de uma vontade que se quer a si mesma eternamente e, assim, se propõe alheia ao tempo para se estabelecer enquanto princípio inconcusso do ente. A aparente ênfase no devir não passaria, segundo Heidegger, de mais uma estratégia metafísica para reforçar o poderio do atemporal sobre o temporal, pois aquele é visto como permanência e, desta forma, ainda metafisicamente. Na verdade, ela se utiliza do devir para se constituir de forma absoluta e imune a quaisquer efeitos temporalizantes e, assim, escapar do tempo, pois, a partir deste momento, ele também se separaria do Ser e a ele – agora entendido como vontade – seria subordinado.

A *ἰδέα* de Platão – ou do platonismo – nada mais é do que a manifestação mais contundente deste quadro e o asseguramento da conquista da eternidade na forma do presente atemporal, a despeito de corromper Ser e tempo, doravante reduzidos a meros entes, ou seja, realidades determinadas e não instâncias a partir das quais o real mesmo se apresenta. Cega, a

---

<sup>123</sup> A discussão em torno do caráter metafísico do pensamento de Nietzsche é tematizada por Heidegger nos dois volumes de *Nietzsche* (1961), fruto da reunião de preleções datadas dos anos 30 e início dos 40 e nas quais o autor de *Ser e tempo* identifica em Nietzsche a “consumação da metafísica”. Esta posição aparece em outros textos como *A superação da metafísica* (1936-46), *A sentença de Nietzsche “Deus está morto”* (1943) e, sobretudo, *Quem é o Zaratustra de Nietzsche* (1953), onde acusa a doutrina do eterno retorno de ser a base da metafísica nietzscheana, uma vez que preconiza a “permanência [metafísica] do igual” a partir da “persistência do devir”. Em *O que quer dizer pensar* (1952), Heidegger resume a questão de forma contundente: “o eterno retorno do mesmo é o mais elevado triunfo da metafísica da vontade que deseja eternamente o seu querer mesmo”. Ou seja: a doutrina de Nietzsche é, no fundo, uma inversão da metafísica, mas ainda a expressão da vontade de eterno característica daquele pensamento. Cf. HEIDEGGER, M. *Qu’appelle-t-on penser?* Paris: Presses Universitaires de France, 2012a, p. 79; \_\_\_\_\_. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002d, p. 104-106 e \_\_\_\_\_. *Nietzsche. V. three and four*. New York: Harper Collins, 1991, p. 7.

vontade que Heidegger denuncia em Nietzsche como a consolidação do platonismo, ignora o ὁμολογεῖν, a relação originária entre φύσις e Ψυχή, exposta originalmente por Heráclito, e não percebe, como relembra pensador alemão, que “só o entendimento vulgar e o homem mesquinho pensam que o grandioso, cuja duração ainda identificam com a eternidade, tem de durar sem fim” (HEIDEGGER, 2002a, p. 46).

### 3.2.2 Bergson e a primazia do passado na formação do presente atemporal do conceito de ἰδέα de Platão

Se Heidegger vê em Platão o fundador da metafísica ao identificar na filosofia do ateniense a originalidade da interpretação do Ser (φύσις) como presença (ἰδέα), para Bergson o estabelecimento do presente atemporal como fundamento do real começa bem antes, ainda no terreno do pensamento pré-socrático e, mais precisamente, nos paradoxos de Zenão. A crítica à atemporalização do presente em Bergson como Ser do real, no entanto, encontra fundamento em uma pasteurização do passado, que, “recortado” e fixado, se torna o eternamente presente e tem não no eleata, mas em Platão, seu representante por excelência, uma vez que o ateniense aperfeiçoou o achado original zenoniano. Afinal, Bergson argumenta que este negligenciou o tempo porque não conseguia intuí-lo, ou seja, vê-lo por meio de uma *simpatia* com a realidade, como fizeram seus predecessores, que encontraram em elementos sensíveis e, portanto, moventes, a ὄρχή. Na verdade, Zenão inverteu a ordem da realidade para poder relacionar-se epistemologicamente com ela de algum modo. Para tanto, e segundo Bergson, deixou de lado a intuição, a instância de percepção da realidade movente no horizonte da consciência, para lançar mão unicamente da inteligência e de sua configuração conceitual como modo primordial de relação com o real. Ou seja, a ideia não era mais simpatizar-se ao devir, mas picotá-lo em conceitos para remontá-los artificialmente, mesmo que, para isso, perdesse seu *élan*. Este procedimento, diz Bergson, é útil na vida prática, pois fundamenta, por exemplo, a formação das palavras e o uso da linguagem de forma a facilitar a intersubjetividade. O compartilhamento social constrange, contudo, a liberdade e deturpa a compreensão, pois a linguagem, o principal instrumento de interação humana, “congela” o devir em conceitos para facilitar a comunicação. O que são as palavras senão etiquetas de um mundo que flui e que, por isso, se mostram eficientes para a coletividade, mas absolutamente insuficientes para dar conta do real? Em *O riso* (1901), uma coletânea de três ensaios sobre o significado do cômico, Bergson trata diretamente do efeito da linguagem para o encobrimento da realidade e mostra que

Não vemos as mesmas coisas; nos limitamos, mais frequentemente, a ler as etiquetas coladas sobre elas. Esta tendência, resultado da necessidade, é ainda mais acentuada sob a influência da linguagem. Pois as palavras (à exceção dos nomes próprios) designam gêneros. A palavra, que só nota da coisa a sua função mais comum e seu aspecto banal, se insinua entre ela e nós, e lhe mascararia a forma a nossos olhos se essa forma já não se dissimulasse por trás das necessidades que criaram a própria palavra. [...] Mas, na maioria das vezes, nós só nos apercebemos de nossos estados de alma o seu desenvolvimento exterior. Nós só apreendemos de nossos sentimentos o seu aspecto impessoal, este que a linguagem pôde notar uma vez por todas porque ela é praticamente a mesma sob as mesmas condições para todos os homens. Assim, até dentro de nosso próprio indivíduo a individualidade nos escapa. Movemo-nos entre generalidades e símbolos [...] em uma zona intermediária entre as coisas e nós, exteriormente às coisas, exteriormente também a nós mesmos (BERGSON, 1995, 117-118).

O homem, na maioria das vezes, se encontra em suspenso em uma realidade construída para facilitar-lhe a existência, mas que, para isso, cobra-lhe o preço de ignorar o que seja a realidade como tal ao negligenciar o caráter movente dos entes na formação das palavras. Delas o que fica é apenas uma nuance, que, compartilhada enquanto conceito, exclui as restantes, empobrecendo a realidade em nome do conforto da vida prática. “As palavras”, assevera Bergson, “têm um sentido definido, um valor convencional relativamente fixo; elas só podem exprimir o novo como um rearranjo do antigo” (BERGSON, 2013c, p. 89). Nesta perspectiva, o homem que resulta deste cenário de sobreposição do eu superficial – ou social – sobre o profundo – o individual – é praticamente um autômato ou uma coisa, que apenas repete o passado – a homogeneidade programada para o bem da vida prática – sem criar nada de novo. O fundamento desta *escolha* do social sobre o individual e, por extensão, do necessário sobre o verdadeiro, se encontra na atitude científica que caracteriza o homem desde a antiguidade grega. Por esta razão, Bergson vai investigar a inteligência, isto é, a faculdade de conhecimento, e aquele contexto histórico para compreender como o plano interior e individual do homem foi dominado e subvertido pelo social ao se desconsiderar a duração – a intuição – em detrimento dos recortes conceituais dos fenômenos.

Nesta perspectiva, Bergson argumenta, em *A evolução criadora*, obra na qual se debruça sobre os problemas do procedimento científico de articulação com o real, que a ciência não passa do aperfeiçoamento ou do refino de uma postura que já povoa o senso comum, acostumado a “ler” o futuro a partir do passado, aguardando, por meio da repetição dos eventos deste, a previsão daquele. Isso quer dizer que a ciência não consegue operar diante do inesperado ou do inédito, como é próprio do movimento característico da duração, escapando dela, assim, a dimensão fundamental e movente da realidade. No entanto, o que se encontra nesta verdadeira primazia do passado sobre o futuro é, no fundo, o do acabado sobre o do a se fazer, uma vez que aquele se torna o padrão deste. O acabado, nesta configuração, se

torna o abstrato, o conceitual, a matéria prima com a qual a ciência opera, mas que, para isso, precisa, necessariamente, negligenciar o tempo. A razão desta configuração, segundo Bergson,

É que a nossa lógica habitual é uma lógica de retrospectão. Ela não pode não rejeitar no passado, no estado de possibilidades ou virtualidades, as realidades atuais, de forma com que o que é composto agora deve, a seus olhos, tê-lo sido sempre (BERGSON, 2013c, p. 19).

O fundamento deste proceder, para o pensador francês, se encontra no fato de o homem visar o absoluto, mas, diante da relatividade da existência, buscar celebrar aquela tendência “fatiando” os acontecimentos e, posteriormente, encaixando o novo, o diverso, no velho e mesmo. Na verdade, afirma Bergson, a ciência “não admite o imprevisível. [...] Que antecedentes determinados conduzam a um conseqüente determinado, calculável em função deles, eis o que satisfaz nossa inteligência” (BERGSON, 2014b, p. 164). Até porque, continua o filósofo, “qualquer que seja o objeto, ela o abstrairá, separará, eliminará de maneira a substituir o próprio objeto, se necessário, por um aproximativo onde as coisas se passem desta maneira” (BERGSON, 2014b, p. 164). À atitude científica da inteligência constrange o que não é antecipável, ou seja, planejável e, assim, incerto. Apenas nos domínios do certo e seguro, ou seja, do “sob controle”, é possível satisfazer e acomodar a inteligência. No reino da existência, todas as atividades supracitadas empreendidas por ela dependerão da supressão – ou mesmo eliminação – do tempo. Afinal, é ele e apenas ele que dá a dinâmica da mudança e do movimento no vir-a-ser. Sua neutralização a partir de recortes imobilizantes da realidade, isto é, da presentização atemporal do passado, é que permite a operação da inteligência em sua busca pelo previsível. Bergson vê esta configuração se tornar uma filosofia – metafísica – com Platão, a quem acusa de ser o primeiro pensador a consolidar em teoria esta inclinação, que, no entanto, já se encontra na natureza da inteligência:

foi o primeiro a erigir em teoria que conhecer o real consiste em encontrar sua Ideia, isto é, a fazê-lo entrar em um quadro preexistente que já estaria a nossa disposição, - como se possuíssemos implicitamente a ciência universal” (BERGSON, 2014b, p. 49).

A pretensa teoria das ideias, então, seria o refinamento da tendência do senso comum em procurar no passado as respostas para os desafios do futuro. Neste sentido, o homem, e para utilizar uma expressão clássica de Bergson, é *homo faber* (BERGSON, 2014b, p. 140), ou seja, o animal que fabrica utensílios para facilitar sua vida e torná-la mais segura (BERGSON, 2009, p. 83). Não é outra coisa que fez Platão ao conceber a teoria das ideias. Bergson demonstra esta posição em *As duas fontes da moral e da religião* quando diz que:

nós arranjamos, de fato, para encontrar semelhanças entre as coisas a despeito de sua diversidade e para tomar sobre elas as visões estáveis malgrado sua instabilidade; obtemos assim as ideias sobre as quais nos seguramos enquanto as coisas escorregam entre as mãos. Tudo isso é de fabricação humana (BERGSON, 2013b, p. 256-257).

Esta filosofia é a materialização teórica do funcionamento “natural” da inteligência aplicado à realidade. Por esta razão, Deleuze, em *Bergson, 1859-1941* (1956), alerta para o fato de que

Na ciência e na metafísica, Bergson denuncia um perigo comum: deixar escapar a diferença, porque uma concebe a coisa como um produto e um resultado, porque a outra concebe o ser como algo de imutável a servir de princípio. Ambas pretendem atingir o ser ou recompô-lo a partir de semelhanças e de oposições cada vez mais vastas, mas a semelhança e a oposição são quase sempre categorias práticas, não ontológicas. Donde a insistência de Bergson em mostrar que, graças a uma semelhança, corremos o risco de pôr coisas extremamente diferentes sob uma mesma palavra, coisas que diferem por natureza (DELEUZE, 2010, p. 37).

No fundo, e como sinaliza Deleuze na passagem acima, o problema todo se alicerça na confusão de fundamento que subjaz à relação entre filosofia e ciência. O procedimento desta, que é emulado por aquela, é de ordem prática e, desta forma, não vê a questão principal e primeira: a do Ser e sua origem movente. Por esta razão, a constatação de que o platonismo é a filosofia do senso comum ganha ainda mais força quando Bergson introduz a tese de que as tão preciosas essências que Platão buscava não passariam de “imagens médias” dos objetos e que, desta maneira, a forma “*seria apenas uma instantaneidade aprendida sobre uma transição*” (BERGSON, 2014b, p. 302, grifo do autor), ou seja, o esforço da percepção de organizar em imagens descontínuas a continuidade fluida do real. A realidade estaria errada porque não se encaixaria nos ditames da subjetividade. Fora da medida da razão, é preciso reformá-la para que seja possível, em consequência, dominá-la. Desta forma, o movente fundamental se torna dependente do imóvel, ou seja, de imobilidades que reconstituirão artificialmente o móvel. Chamada por Bergson de *natureza cinematográfica do conhecimento*, esta tendência se consolida com Platão e se tornará o mecanismo principal de funcionamento da realidade sob os domínios da metafísica:

A palavra εἶδος, que traduzimos aqui por Ideia, tem, de fato, este triplo sentido. Ela designa: 1º a qualidade, 2º a forma ou essência, 3º o objetivo ou o projeto do ato se realizando. *Estes três pontos de vista são estes do adjetivo, do substantivo e do verbo e correspondem às três categorias essenciais da linguagem.* [...] podemos e devemos traduzir εἶδος por vista (visão) ou, melhor, por “momento”. Pois εἶδος é a visão estável tomada sobre a instabilidade das coisas: a *qualidade* que é um momento do devir, a *forma* que é um momento da evolução, a *essência* que é a forma média acima e abaixo da qual outras formas se espalham como alterações daquela, enfim, o *projeto* inspirador do ato se realizando, o qual não é outra coisa [...] que o projeto antecipado da ação realizada. Reconduzir as coisas às ideias consiste, então em resolver o devir em seus momentos principais, cada um dos quais, aliás, está por hipótese subtraído à lei do tempo e como que colhido na eternidade. O que significa que chegamos à filosofia das ideias quando aplicamos o

mecanismo cinematográfico da inteligência na análise do real (BERGSON, 2014b, p. 314).

No caso do platonismo, a ligação das ideias – do fundo imóvel artificial da realidade movente – com os entes se origina na crença de que estes não passam de degradações daquelas, entendidas como a “verdade”. É exatamente, diz Bergson, “o que Platão exprime em sua magnífica linguagem quando diz que Deus, não podendo fazer o mundo eterno, deu a ele o tempo, ‘imagem móvel da eternidade’” (BERGSON, 2014b, p. 317), uma vez que “o tempo é que teria estragado tudo” (BERGSON, 2013c, p. 115). A duração, aquilo que anima os entes no tempo, não passa, assim, do falso, pois inapreensível e irreduzível a fórmulas preestabelecidas extraídas daquilo mesmo que se propõem determinar. Não por coincidência, o filósofo francês diz que nenhum dos sistemas filosóficos “procurou no tempo atributos positivos” e “trataram a sucessão como uma coexistência perdida e a duração como privação de eternidade” (BERGSON, 2013c, p. 10), uma vez que se alicerçavam em uma “lógica estragada” (BERGSON, 2014b, p. 319), que, para ele, resumiria o estatuto da teoria das ideias. Todas as principais formas de interpretação da realidade, incluindo a linguagem, que as possibilita, dar-se-ão desta forma, a saber, no ancoramento artificial do movente ao imóvel. É por essa razão que Deleuze dirá que

[...] podemos dizer desde já que não haverá em Bergson a menor distinção de dois mundos, um sensível, outro inteligível, mas somente dois movimentos ou antes dois sentidos de um único e mesmo movimento: um deles é tal que o movimento tende a se congelar em seu produto, no resultado que o interrompe; o outro sentido é o que retrocede, que reencontra no produto o movimento do qual ele resulta (DELEUZE, 2010, p. 35).

Da antiguidade clássica à modernidade, é que o se apreende de todos os grandes sistemas filosóficos do ocidente, segundo o filósofo francês. A inteligência condensa os conceitos que cria em um e que remete, em consequência, ao mesmo, independente dos nomes que deem a ele: “a substância, o eu, a ideia, a vontade” (BERGSON, 2013c, p. 26 e 49). Em *Duração e simultaneidade*, obra na qual confronta sua filosofia à teoria da relatividade de Einstein, Bergson expõe esta inversão impressa pela inteligência à realidade:

Ela data de Platão, que tomava o tempo por uma simples privação da eternidade; e a maioria dos metafísicos antigos e modernos o adotaram tal e qual porque ela responde de fato a uma exigência fundamental do entendimento humano. Feita para estabelecer leis, quer dizer, para extrair do fluxo mutante das coisas certas relações que não mudam, nosso entendimento é naturalmente levado a ver apenas elas; só elas existem para ele; ele realiza, então, a sua função, responde à sua destinação ao se colocar fora do tempo que flui e que dura. [...] A metafísica da maior parte dos metafísicos é, então, só a lei do funcionamento do entendimento, o qual é uma das faculdades do pensamento, mas não o próprio pensamento (BERGSON, 1998, p. 162-163).

A física, por exemplo, será definida pela lógica, pois a ciência, entendida como sistema de conceitos, é anterior e mais real que a realidade sensível, uma vez que se funda no imutável, causa mesmo do devir universal segundo tal tradição. É da natureza da ciência manipular os signos de forma a congelar a realidade (duração). Pensar o movimento, neste cenário, requer enorme esforço do espírito. Os signos nos dispensam deste trabalho ao substituir a continuidade movente por uma recomposição artificial equivalente e que ainda tem a vantagem de possibilitar sua manipulação. De fato, a categorização do real por meio da fixação da realidade movente em conceitos, ou seja, em “vestimentas de confecção que são nossos conceitos feitos”, como diz Bergson (2014b, p. 48) retira do homem o trabalho – a dor mesma – de ter de reinterpretar incessantemente a riqueza de sentidos e possibilidades que uma realidade regida pela temporalidade tem a oferecer. Assim como a imprevisibilidade incomoda a humanidade, sua interpretação contínua também se mostra como um problema solucionado apenas a partir de um expediente como a cinematografização do real. No fundo, o conhecimento que nasce na Grécia antiga não tem interesse contemplativo, mas prático, pois contempla – via conceitos – não para compreender, mas para intervir de forma a controlar e dominar. Na base desta configuração, Bergson encontra a luta entre inteligência e intuição que conspira contra a compreensão da realidade e cuja falta de cooperação mútua no interior da consciência contribui para o aprofundamento da situação criada pela metafísica e desenvolvida pela ciência:

Pensar intuitivamente é pensar na duração. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói de alguma forma o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, o coloca ou, melhor, o percebe como a realidade mesma e só vê na imobilidade um momento abstrato, instantâneo apreendido por nosso espírito sobre a mobilidade. A inteligência se dá ordinariamente coisas, entendendo por isso algo estável e faz da mudança um acidente do qual se sobrepõe. Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa tal qual a inteligência o entende, é um corte praticado no meio do devir e edificado por nosso espírito em substituição ao todo. O pensamento se representa ordinariamente o novo como um novo arranjo de elementos preexistentes; para ele, nada se perde, nada se cria. A intuição, ligada a uma duração que é crescimento, percebe nela uma continuidade ininterrupta da imprevisível novidade, ela vê, ela sabe que o espírito tira dele mesmo mais do que tem, que a espiritualidade consiste nisso mesmo e que a realidade, impregnada de espírito, é criação (BERGSON, 2013c, p. 30-31).

Bergson não vê a inteligência como a faculdade humana por excelência de comunicação com a realidade porque ela trabalha para dominar e impor a sua dinâmica naquilo que vive. Neste sentido, ao lidar com o devir, e sem as “ferramentas” adequadas ao serviço, prefere submetê-lo a seu instrumental ao invés de “aprender” como se articular a ele. A intuição, a faculdade que se conecta diretamente à duração – coincidindo com ela, na verdade – é, ao contrário, a instância da consciência que possibilita ao homem a visão direta do real pelo homem em sua

essência móvel e fundada no tempo. Por esta razão, Bergson distingue a metafísica da ciência, deixando ao cargo desta o que chama de matéria – o meramente físico – e àquela o espírito, visto unicamente pela intuição (BERGSON, 2013c, p. 33-36). A inteligência é fabricante e, assim, voltada para as necessidades práticas da vida social. A intuição, contudo, é especulativa e um olhar para dentro e, como tal, individual e voltado para o universal. Daí a necessidade não de uma luta, mas de uma união entre ambas, respeitando, obviamente, o nicho de cada uma de forma a, segundo o filósofo francês, “atingir o absoluto” (BERGSON, 2013c, p. 33).

No pensamento de Tales, Anaximandro ou Heráclito, a realidade em constante transformação não precisa ser reduzida ao conceito – ao passado presentificado atemporalmente – para ser compreendida. A percepção bastava para a realização da tarefa, pois é a faculdade que permitiria a visão do movimento de realização do devir e, assim, do âmago da realidade. Quando os eleatas e a necessidade de reforma da existência se instalam na Grécia arcaica, a percepção dá lugar à conceituação e todo o movimento é obscurecido pela vontade prática de precisão e certeza que faria do mundo um lugar mais previsível e, assim, confortável e seguro para a humanidade. O preço a pagar, contudo, é viver em uma realidade “morta” – pois passada e repetitiva –, fantasiosa e fomentadora de falsos problemas, todos fundados na cegueira da razão metafísica em relação ao devir, ou seja, ao Ser em relação com o tempo. Como recorda Deleuze, ao comentar esta configuração no pensamento de Bergson,

Em filosofia a primeira vez já é a segunda; essa é a noção de fundamento. Sem dúvida, de certa maneira, o produto é que *é*, e o movimento é que não é, que não é mais. Mas não é nesses termos que se deve propor o problema do ser. A cada instante, o movimento já não é, mas isso porque, precisamente, ele não se compõe de instantes, porque os instantes são apenas as paradas reais ou virtuais, seu produto e a sombra de seu produto. O ser não se compõe com presentes. De outra maneira, portanto, o produto é que não é e o movimento é que *já era*. (DELEUZE, 2010, p. 35).

A realidade do real não pode ser *presença*, em Bergson, porque esta é, como já suficientemente demonstrado, *passado* e este, como tal, não alcança, por si só, a totalidade de um movimento que se projeta sempre para frente – para o futuro, diferente e novo na identidade de si mesmo. Seguindo esta configuração, bastava ao homem antigo – para compreender a realidade – intuí-la a partir da percepção de sua duração. O metafísico, contudo, não consegue vê-la, pois está preocupado em dominar para se manter e, com isso, produz, com a *ratio*, uma ficção da qual nutrirá seu consolo e sua tranquilidade em relação a uma dimensão que é pura imprevisibilidade e criação. Por isso, Bergson diz que o verdadeiro

“*filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento*” (BERGSON, 2013c, p. 214, grifo do autor), pois o problema da metafísica é semelhante àquele que Nietzsche apontou sobre a dificuldade que o homem teria de encarar o Uno-primordial, a absoluta indeterminação do fundo abismal da existência: “Diante do espetáculo desta mobilidade universal, qualquer um de nós seria tomado de vertigem. Eles são habituados à terra firme; [...] Eles precisam de pontos “fixos” aos quais ligar o pensamento e a existência. Estimam que se tudo passa, nada existe” (BERGSON, 2013c, p. 167), pois tal estruturação de Ser escapa aos esquemas de apreensão da *ratio*.

### 3.3 Introdução ao contexto histórico-filosófico da separação metafísica de Ser e tempo

A investigação precedente demonstrou, por meio do exame das considerações de Heidegger e Bergson, que a ênfase na atemporalização do presente como fundamento da concepção de Ser metafísica retira suas raízes da filosofia de Platão, embora sua inspiração original tenha se dado entre os eleatas ainda no terreno de formação do pensamento grego arcaico. No caso de Heidegger, o pensador alemão afirma que Platão toma a estrutura de apreensão dos entes – a  $\text{ἰδέα}$  – não como aquilo que permite a manifestação do Ser no ente, mas enquanto o próprio Ser, compreendido como separado e ao qual o real deve se deixar subjugar por meio de uma relação vertical de dependência ontológica. Afinal, a separação preconiza o congelamento da  $\text{ἰδέα}$ , entendida mais a partir do platonismo do que propriamente de Platão, diga-se de passagem, em inteligível, mantendo-a sempre aquilo que ela é ao abstrai-la do devir e, com isso, torná-la eternamente presente. Neste ponto, Bergson concorda com Heidegger, mas aprofunda a discussão ao encontrar na operação presentificante da metafísica *o passado como fundamento*, uma vez que a  $\text{ἰδέα}$  não passaria do resultado de imobilizações de momentos do devir sobrepostos à realidade movente como Ser, quando, no fundo, não passariam, no máximo, de pálidas manifestações suas, ou seja, de entes. Aqui, mais uma vez, percebe-se a convergência de pensamento entre Heidegger e Bergson em direção à tese de que a metafísica negligenciou a diferença ontológica, isto é, confundiu Ser e ente e, com isso, promoveu o esquecimento daquele em proveito deste último. O ente, neste caso, é a quiddidade, a entidade, ou seja, a “média” inteligível, como diz Bergson, dos entes a partir de um molde recortado de um momento no passado. Concebida enquanto tal, a  $\text{ἰδέα}$  se depura do tempo enquanto momento do devir para se cristalizar como um presente eterno fundado na petrificação de um momento do passado. Se Platão é identificado por Heidegger e Bergson como o pensador que consolidou a separação de Ser e tempo a partir de uma noção

daquele enquanto entidade, ou seja, do resultado de um recorte do devir materializado em ἰδέα, resta, contudo, saber como essa operação foi possível histórico-filosoficamente.

### 3.3.1 Zenão e a negação antipática da realidade movente

Bergson encontrará na ruptura com o pensamento pré-socrático originário a origem de toda a negligência metafísica com o tempo e sua conseqüente separação do Ser. O filósofo francês entende que tudo começa em Zenão e na espacialização do tempo que empreende ao negar, por meio de seus famosos paradoxos, realidade ao movimento. Bergson foi o único a problematizar o pensamento do eleata e a notar que as considerações dele, muitas vezes entendidas como mero exercício de dialética, tiveram enorme peso no desenvolvimento de um pensamento que separa tempo e Ser. Tanto que o jovem Bergson, em uma aula sobre Zenão de um curso ministrado na Universidade de Clermont-Ferrand sobre história da filosofia, já afirmava que

Zenão parte deste princípio de que a realidade deve ser conformar aos raciocínios construídos pela inteligência. Ora, o espírito não pode admitir que os elementos de um todo não sejam da mesma natureza que o todo. Portanto, se racionássemos *a priori*, considerando as coisas como só existindo sob a condição de estarem em conformidade com nossa inteligência, o movimento e a multiplicidade não existem [...] Mesmo assim, é necessário sempre admitir, na presença do movimento, ou que a realidade é absurda ou que ela é ilusória. (BERGSON, 2000, p. 179).

Bergson via naquilo que chamava de “sofismas”<sup>124</sup> de Zenão, um interesse em desvalorizar a realidade em nome de estruturas suprassensíveis apreendidas apenas pela inteligência, como já defendia o mestre Parmênides por outras sendas. A visão deste cenário – e justamente a partir de Zenão – é que move o francês a elaborar uma filosofia crítica à metafísica clássica e a seu interesse em desprezar a temporalidade. Tanto que a sua primeira grande obra – *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – elabora uma exegese dos escritos zenonianos e, principalmente, uma denúncia de seus efeitos para a história do pensamento. É na obra de 1889 que Bergson dirá que Zenão foi o primeiro a *espacializar o tempo*, ou seja, entender a temporalidade a partir de categorias espaciais, pervertendo, assim, o movimento para favorecer uma determinada perspectiva de interpretação de realidade – a metafísica:

---

<sup>124</sup> Cf. BERGSON, H. *Cours sur la philosophie grecque. Vol. IV*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 178 e \_\_\_\_\_. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013, p. 55.

introduzindo o espaço na nossa concepção de duração, ele corrompe, em sua própria fonte, nossas representações do movimento da mudança exterior e da mudança interna, do movimento [...] Daí os sofismas da escola de Eleia (BERGSON, 2013a, p. 55).

Tudo isso porque, e como afirma Bergson (2013a, p. 84), é justamente esta distinção entre tempo e espaço que “Zenão não leva em conta quando recompõe o movimento de Aquiles segundo a mesma lei do movimento da tartaruga, esquecendo que apenas o espaço se presta a um modo de recomposição arbitrário, e confundindo, assim, espaço e movimento”.

É de surpreender que apenas Bergson, à luz da sua noção de duração, tenha observado o enorme impacto do pensamento de Zenão para a formação da metafísica clássica. Tomar a heterogeneidade do tempo a partir da homogeneidade espacial instaurou uma forma de compreender a temporalidade absolutamente ilusória no que tange à realidade. Bergson, na capital *Matéria e memória* (1896), e na qual aprofunda os λόγοι zenonianos, mostra que estes expuseram o tempo – a duração, na verdade – como uma linha, ou seja, algo infinitamente divisível e, como tal, caracterizada por instantes. Não é possível pensar a temporalidade em Zenão – sobretudo o paradoxo da flecha – sem entender o tempo como composto por instantes, cuja natureza se assemelha ao ponto e a sua possibilidade de desconexão da linha. De um ponto de vista do senso comum, do qual também participa a ciência, esta posição faz todo o sentido, segundo o pensador francês. No entanto, quando se ultrapassa a vida prática em direção ao Ser, este esquema perde o sentido, uma vez que o tempo se caracteriza por ser um fluxo no qual suas partes se interpenetram em um jogo de sentido indivisível. Por isso Bergson afirma que “as dificuldades ou contradições assinaladas pela escola de Eleia concernem muito menos ao movimento mesmo que a uma reorganização artificial e não viável do movimento pelo espírito” (BERGSON, 2012, p. 215). Na verdade, o que é visado nos paradoxos de Zenão não é o tempo, o movimento ou a mudança, mas *a vontade da inteligência em reorganizar a realidade a partir de seus próprios interesses*. Eis a motivação, segundo o filósofo francês, por detrás dos esforços de pensamento dos eleatas. Não por outra razão, ele diz, em *A evolução criadora* (1907), obra na qual aprofunda a análise sobre a supracitada tendência do espírito, que “cada um de nossos atos visa uma certa inserção da nossa vontade na realidade (BERGSON, 2014b, p. 306)”. A ciência e o senso comum seriam justamente o corolário deste comportamento humano, contribuindo, ao empreendê-lo, para o obscurecimento e, muitas vezes, perversão e adulteração da realidade. Esta tendência é vista por Bergson como a *natureza cinematográfica do conhecimento*. A noção é, provavelmente, o grande achado do filósofo francês em *A evolução criadora*:

Tal é o artifício do cinematógrafo. E tal é também aquele de nosso conhecimento. Em vez de nos prendermos ao devir interior das coisas, nós nos colocamos fora delas para recompor o devir artificialmente. Capturamos imagens [vues] quase instantâneas da realidade que passa e, como elas são características desta realidade, basta as enfileirar ao longo de um devir abstrato, uniforme, invisível, situado no fundo do aparelho cognitivo para imitar o que há de característico neste devir. Percepção, intelecção, linguagem, procedem, em geral, assim (BERGSON, 2014b, 305).

Não é outro o procedimento de Zenão quando enuncia o paradoxo da flecha. Tentando fugir do senso comum, o qual, como Parmênides, acusa de ser contraditório e, assim, falso, Zenão, ao contrário, acaba partindo dele, porque se utilizará justamente da visão que vai “parar” a flecha em cada um dos momentos de seu voo – como uma máquina fotográfica – para justificar a tese de que o movimento seria, na verdade, constituído de imobilidades. Somente por meio de tal configuração é possível expressar a ideia de que o movimento é feito de uma sucessão de repousos. Ao que parece, e segundo Bergson, é que Zenão, mesmo sem se dar conta, usa os sentidos para fundar uma tese pretensamente lógica sobre a realidade quando visa criticar aquela mesma sensibilidade que ironicamente subjaz a sua polêmica posição. No entanto, o francês mostra que este movimento é natural ao homem quando age no interior da vida prática, ou seja, é necessário *parar* o devir para que a ação cotidiana seja possível. A ciência, de acordo com Bergson, é o desenvolvimento natural desta tendência. De fato, e como aponta David Lapoujade,

desde Zenão e os primórdios da metafísica, a inteligência só consegue pensar o tempo à custa de variadas mudanças na sua natureza; ela o parcela, divide, mede, reconstrói, mas todas as vezes deixa escapar aquilo que constitui sua verdadeira substância (LAPOUJADE, 2013, p. 12).

A metafísica eleata seria, desta forma, uma rigorosa resposta do λόγος às dificuldades que o devir impõe ao homem na lida diária com a realidade. Apenas uma radical separação entre Ser e tempo daria à inteligência a possibilidade de domínio sobre o real. Daí Bergson dizer, de forma contundente, que

Foi isso que fizeram sem cuidado [ménagement] os filósofos da escola de Eleia. Como o devir se choca com os hábitos do pensamento e se insere mal nos quadros da linguagem, eles o declararam irreal. No movimento espacial e na mudança em geral, eles viram só ilusão pura. Podíamos atenuar esta conclusão sem mudar as premissas, dizer que a realidade muda, mas que ela *não deveria mudar*. A experiência nos coloca na presença do devir, eis a experiência sensível. Mas a realidade inteligível, aquela que deveria ser, é ainda mais real, e esta, dir-se-á, não muda. Sob o devir qualitativo, sob o devir evolutivo, sob o devir extensivo, o espírito deve procurar o que é refratário à mudança: a qualidade definível, a forma ou a essência, o fim (BERGSON, 2014b, p. 313-314).

Para Bergson, a metafísica clássica se inicia com os eleatas em geral e com Zenão em particular no momento em que resolvem afastar o tempo e seus desdobramentos do domínio

da realidade em busca de um fundamento imune às flutuações do devir. Na primeira parte da *Introdução* do conjunto de ensaios que forma *O pensamento e o movente* (1943), derradeira obra de Bergson, o filósofo reafirma de forma peremptória a origem e a destinação do pensar que floresceu na Grécia antiga:

A metafísica data do dia em que Zenão de Eleia sinalizou as contradições inerentes ao movimento e à mudança. Tais quais se as representa nossa inteligência. [...] Foi assim que a metafísica foi conduzida a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move e do que muda, fora, em consequência, do que nossos sentidos e nossa consciência percebem (BERGSON, 2013c, p. 8).

A ruptura, neste caso, se dá especificamente contra o que se inicia com os filósofos de Mileto e com Heráclito, pensadores, segundo Bergson, que conseguiram *perceber* o princípio movente da realidade, enquanto Zenão e os demais, dependentes de um instrumental conceitual para a mesma atividade, fracassaram:

A insuficiência de nossas faculdades de percepção – insuficiência constatada por nossas faculdades de concepção e de raciocínio – é o que dá nascimento à filosofia. A história das doutrinas é prova disso. As concepções dos mais antigos pensadores da Grécia foram, certamente, muito próximas da percepção, uma vez que foi pelas transformações de um elemento sensível, como a água, o ar ou o fogo, que eles completavam a sensação imediata. Mas, desde que os filósofos da escola de Eleia, criticando a ideia de transformação, mostraram ou acreditaram mostrar a impossibilidade de se manter tão próximos dos dados dos sentidos, a filosofia se engajou na via por onde andou desde então, aquela que conduz a um mundo “suprassensível”: com puras “ideias”, doravante, se devia explicar as coisas (BERGSON, 2013c, p.146).

A filosofia, isto é, a metafísica, se inicia, de acordo com Bergson, a partir da dificuldade de percepção do pensamento eleata. É a partir dos problemas de compreensão da realidade daqueles filósofos – críticos originais do tempo – que foi possível à metafísica se instalar. Para o francês, a realidade movente – o devir mesmo – só pode ser percebido e nunca reduzido à esquemas conceituais. A percepção, contudo, depende do estabelecimento de uma relação *afetiva* entre o homem que percebe e o real que é percebido. Esta ligação, diz Bergson, se dá por meio da *simpatia* do homem com o todo. Apenas simpatizando-se a ele, ou seja, participando do mesmo movimento que o anima, é possível ao homem *ver*, de fato, a realidade “em si”, isto é, o devir, no entender do pensador francês. Afinal, a simpatia é uma intuição “pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por consequência, inexprimível” (BERGSON, 2013c, p. 181). A realidade movente só pode ser acessada diretamente se entre homem e ela se estabelece um elo afetivo. Para tanto, é necessário que o homem se utilize daquela faculdade alternativa à inteligência e que difere dela por permitir a imersão direta no devir: a intuição. Segundo Bergson,

se ela for possível, será praticamente inútil, ela não vai estender nosso império sobre a natureza, até contrariará certas aspirações naturais da inteligência; mas, se obtiver êxito, é a própria realidade que beijará em um abraço definitivo (BERGSON, 2014b, p. 342).

Com efeito, Bergson dirá que o instinto *é* simpatia e que ele e a inteligência estão em lados opostos, uma vez que um percebe e outro conceitua. Na verdade, lembra Bergson, que, se “a regra da ciência é aquela que foi posta por Bacon: obedecer para comandar [,] A filosofia não obedece nem comanda; ela busca simpatizar” (BERGSON, 2013c, p. 139). Este papel, no entanto, é o da intuição, ou seja, do instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e alargá-lo. Na contramão desta configuração, Platão apenas sofisticava o que Zenão já havia implementado. Ao defender que o movimento é feito de imobilidades, o filósofo de Eleia justifica o recorte instantâneo da realidade movente e a sua posterior reorganização do imóvel recortado para o móvel, invertendo e, assim, pervertendo a realidade por meio da ideia de que é possível recompor o móvel a partir de imobilidades. Este procedimento, diz Bergson, é “uma operação praticamente cômoda, mas teoricamente absurda, cheia de todas as contradições, de todos os falsos problemas que a metafísica e a Crítica<sup>125</sup> encontram diante delas” (BERGSON, 2013c, p. 140). Ou seja: o devir indivisível é tomado espacialmente e pensado como um conjunto de simultaneidades e justaposições que se prestariam a qualquer engenho racional, mas que, com isso, originaram todos os problemas futuros relativos ao conhecimento e à ontologia. Afinal, a posição de Zenão, ao inverter a ordem da realidade, a perverte de tal forma que toda uma série de problemas se seguirão daquela decisão. Foi o que fizeram os eleatas, diz Bergson: “Como o devir se choca com os hábitos do pensamento e se insere mal nos quadros da linguagem, eles o declararam irreal” (BERGSON, 2014b, p. 313). A realidade tem de se conformar aos desígnios humanos e não vice-versa. Por isso, o filósofo francês dirá que, para aquela tradição, “a realidade muda, mas que ela *não deveria* mudar” (BERGSON, 2014b, p. 313). Em outras palavras, e para os eleatas, a realidade é como não deveria ser. O que se desprende desta posição de Bergson é que haveria uma insatisfação ou, em uma adaptação de um conceito chave do vocabulário técnico do francês, uma *antipatia* com o modo movente da existência. Por não compreenderem o que veem, uma vez que a razão é insuficiente para este fim, não conseguem estabelecer a simpatia necessária para conectar-se ao todo e, a partir daí, condenam o movente, a mudança, o devir, o tempo, na verdade, ao status de degradação do Ser, separando-os sumariamente e instituindo uma dinâmica ontológica fundada no domínio do

---

<sup>125</sup> Bergson, aqui, se refere ao criticismo kantiano, que, a despeito de ser tido tradicionalmente como um momento de ruptura na história da filosofia, é entendido pelo autor de *Matéria e memória* como estando lado a lado com a metafísica dogmática.

suprassensível. Decorre daí que a forma de ver a realidade, isto é, concebê-la a partir de uma *teoria*, dependerá do viés da relação afetiva que àquela se articula. Bergson, em sua filosofia, prega a *alegria de viver* – a *joie de vivre*<sup>126</sup> – para que a intuição penetre a duração e, em uma relação simpática, descortine o real efetiva e realmente em si. Basicamente porque o que o pensador via na metafísica clássica era exatamente a vigência do afeto oposto, originado nos eleatas, desenvolvido com Platão e consolidado como fundamento do pensamento metafísico: o *ressentimento*.

### 3.3.2 Heidegger e a emergência de uma vontade de ruptura com o cosmogonismo heraclítico

O pensamento de Heidegger acerca da origem da metafísica converge para o que defende Bergson, embora em uma dimensão diferente, uma vez que as respectivas filosofias partem de pressupostos distintos. Assim como o francês, o alemão encontra no fértil solo da especulação grega pré-socrática o local e o momento em que o Ser é separado do tempo e, este, relegado ao status de degradação daquele. Heidegger entende que se a metafísica marca o começo da filosofia ocidental, os pensadores da φύσις, aqueles que precederam Sócrates, teriam sido os únicos a meditar realmente sobre a *origem*, fato, segundo o filósofo alemão, solenemente negligenciado por Platão e Aristóteles. No curso do semestre de verão de 1952, publicado com o título *O que chamamos pensar?*, Heidegger chama a atenção para o fato de que “o começo do pensamento ocidental não é idêntico à sua origem. [...] A origem se retrai sob o começo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 154). Há, de fato, uma diferença marcante entre a meditação pré-socrática e as especulações metafísicas posteriores. Nas preleções do semestre de inverno de 1942 e 1943 sobre Parmênides e Heráclito, batizadas com o nome do pensador

---

<sup>126</sup> Bergson trata da noção de alegria em três obras – *A energia espiritual, O pensamento e o movente* e *As duas fontes da moral e da religião* – e de forma convergente. Na primeira, *A energia espiritual*, o filósofo afirma que a alegria é uma forma de avisar que atingimos nosso objetivo, ou seja, que a vida deu certo, pois, se há alegria, há criação. Afinal, quanto mais rica for a criação, mais profunda será a alegria, pois esta aparece por meio da criação de algo que funcione, isto é, de trazer algo à vida (como fazem artistas ou filósofos). Neste particular, se contrapõe à ciência, pois, como defende no artigo *A intuição filosófica*, parte de *O pensamento e o movente*, a ciência, com as aplicações que só visam a comodidade da existência, nos promete meramente o bem-estar e o prazer enquanto a filosofia poderia já nos dar a alegria, uma vez que, como demonstra em *As duas fontes da moral e da religião*, a busca pelo prazer é uma forma de se distrair da certeza da morte. No entanto, para Bergson, esta última deve ser eclipsada pela alegria, pois só ela pode difundir no mundo uma visão mística para ampliar o escopo da ciência de forma a apreender o real em sua totalidade (não apenas material e voltada para a ação, mas levando em conta os fenômenos espirituais – consciência). Cf. BERGSON, H. *L'énergie spirituelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 22-25; \_\_\_\_\_. *La pensée et le mouvant*. 17 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2013, p. 142 e \_\_\_\_\_. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 11 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2013, p. 338.

de Eleia, o filósofo alemão chama atenção para a importância da discussão da origem para a compreensão do que seja história e, assim, tempo:

O pensado nesse pensar é o propriamente histórico, o qual precede e antecipa toda a história sucessiva. Isso que precede e determina toda a história chamamos de princípio. Uma vez que não se acha atrás, no passado, mas é dado previamente ao que há de vir, o princípio se faz sempre novo e de modo novo e próprio, como um presente para uma época (HEIDEGGER, 2008d, p.14).

Para Heidegger, a importância daqueles que denomina “pensadores originários” – Anaximandro, Parmênides e Heráclito – residiria no fato de serem os únicos a tratar da origem, ou seja, de uma estrutura – o Ser mesmo – que presidiria e determinaria o real enquanto tal e ao longo do tempo. Os demais, contudo, teriam se limitado ao ente, ou seja, às manifestações concretas do próprio Ser no tempo, isto é, de sua realização ôntica ao longo da história. O Ser, a propósito, é este princípio promovedor de realidade, que é pensado, segundo Heidegger, apenas pelos pensadores pré-socráticos. É justamente a decadência desta configuração que marcará a separação de Ser e tempo e a subjugação deste por aquele.

Heidegger discute mais profundamente a transição do pensamento originário para o metafísico em *Qu'est-ce que la Philosophie?*, conferência pronunciada em 1955, na Normandia<sup>127</sup>. A obra investiga exatamente aquilo que o título do evento questionava: o ser da filosofia. Com este objetivo, o pensador alemão retroage até Heráclito, supostamente o primeiro pensador de que se tem notícia a proferir a palavra “filósofo”, que, não obstante a proximidade filológica, não se reporta ao que se entende ordinária e hodiernamente por filosofia. Segundo Heidegger,

a palavra φιλόσοφος foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer que para Heráclito ainda não existe a φιλοσοφία. Um ἄνθρωπος φιλόσοφος não é um “homem filosófico”. O adjetivo grego φιλόσοφος significa algo absolutamente diferente que os adjetivos filosófico, *philosophique*. Um ἄνθρωπος φιλόσοφος é aquele, ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν, que ama a σοφόν; φιλεῖν significa aqui, no sentido de Heráclito: ὁμολογεῖν, falar assim como o Λόγος fala, quer dizer, corresponder ao Λόγος. Este corresponder está de acordo com o σοφόν. Acordo é ἁρμονία. O elemento específico de φιλεῖν do amor, pensado por Heráclito, é a ἁρμονία que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem numa disponibilidade de um para com o outro (HEIDEGGER, 1956, p. 14).

O φιλόσοφος (filósofo) ao qual Heráclito se refere é, na verdade, aquele que se harmoniza ao Λόγος por meio de um ὁμολογεῖν, isto é, a partir de uma conexão do λόγος humano ao cósmico. De acordo com o pensador alemão, a palavra ὁμολογεῖν, vertida aqui para o português como “concordar”, é a chave para a compreensão de toda a argumentação de

<sup>127</sup> A preservação por Heidegger do título da conferência no idioma do evento é, provavelmente, uma homenagem à língua falada pela plateia.

Heráclito. Heidegger, com efeito, vê o fenômeno como escuta, atenção ao λόγος, pois o ὁμολογεῖν heraclítico ocorreria “quando o λέγειν dos mortais concorda com o Λόγος” e, assim, “dá-se e acontece ὁμολογεῖν” (HEIDEGGER, 2002e, p. 195). A partir de uma leitura dos fragmentos 50 e 45, Heidegger defende a existência de um λόγος humano, encontrado na ψυχή, e outro no κόσμος (cosmo), o Λόγος. Em *Heráclito* (1943), o pensador alemão demonstra a relação existente entre esses elementos:

O próprio homem, enquanto o ente que é, deve “possuir” no cerne de sua essência um λόγος que, enquanto λόγος, é a “relação” com “o Λόγος” no sentido do Ser dos entes”. De acordo com a concepção grega, o homem é um ζῶον – um ser vivo. A essência do vivo é, porém, a ψυχή – a alma. No caso da possibilidade de um ὁμολογεῖν, a essência do homem, ou seja, a ψυχή, deve possuir um λόγος. Presumivelmente, esse λόγος humano deve ser especial, uma vez que nele deve se tecer e vigir a referência a “o Λόγος” (HEIDEGGER, 2002a, p. 303).

Essa ligação está de acordo com o σοφόν (saber) que, no entender de Heidegger, remeteria à totalidade do ente: “O σοφόν significa: todo o ente é no Ser. Dito mais precisamente: o Ser é o ente. Nesta locução: o “é” traz uma carga transitiva e designa algo assim como “recolhe”. O Ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O Ser é o recolhimento – Λόγος” (HEIDEGGER, 1956, p. 13).

O Λόγος recolhe o ente em seu ser. A admiração com esta constatação é o θαυμάζειν originário do pensamento grego arcaico. Por que e como o ente pode ser? Inaugurava-se, desta forma, a questão do Ser, cujo esquecimento é denunciado por Heidegger. No entanto, o ὁμολογεῖν que permitia a ἁρμονία originária com o σοφόν não tardaria a ser ameaçado, obscurecendo a originalidade do problema do Ser. De acordo com o pensador alemão, o surgimento da sofística e de sua pretensão em vulgarizar o saber por meio de recursos retóricos, simplificando e banalizando qualquer questão, independentemente de sua dificuldade, relevância ou alcance, preparou o aparecimento de uma nova forma de compreensão do real, que, no entanto, só seria consumada por Sócrates, Platão e Aristóteles. Em um suplemento de *A época das concepções de mundo* (1950), Heidegger afirma que

teve lugar, sem dúvida, no pensamento de Platão e no questionamento de Aristóteles, uma mudança decisiva quanto à interpretação do ente e do homem; mas essa mudança continua a se manifestar no interior da apreensão fundamentalmente grega do ente. Ora, esta interpretação, enquanto luta contra a sofística, e na dependência desta, é precisamente tão decisiva que marca o fim do mundo grego, cujo fim ajuda a preparar mediatamente a possibilidade da modernidade (HEIDEGGER, 2002d, p. 134).

Para defender a questão do Ser do ataque banalizante sofístico, alguns homens – doravante conhecidos como *filósofos* – não buscaram mais o Ser no âmbito da ἁρμονία, ou

seja, da conexão do λόγος humano ao Λόγος da φύσις – instaurando o ὁμολογεῖν –, mas fora, *aquém* ou *além* desta configuração ontológica e a partir da instauração filosófica de princípios ônticos motivados por uma nova atitude diante do σοφόν. A partir deste momento:

ο φιλεῖν τὸ σοφόν, aquele acordo com o σοφόν [...] a ἄρμονία transformou-se em ὄρεξις, num aspirar pelo σοφόν. O σοφόν – o ente no Ser – é agora propriamente procurado. Pelo fato de ο φιλεῖν não ser mais um acordo originário com o σοφόν, mas um singular aspirar pelo σοφόν, ο φιλεῖν τὸ σοφόν torna-se “φιλοσοφία”. Esta aspiração é determinada pelo Eros (HEIDEGGER, 1956, p. 15).

De acordo com Heidegger, o que se inicia com Sócrates e se desenvolve com Platão e Aristóteles, é uma ruptura com aquela forma originária de compreensão do Ser encontrada nos pensadores arcaicos, operada pelo acordo harmônico entre os dois λόγοι. O interesse *erótico*, a *vontade* em *investigar*, ou seja, de *conhecer* propriamente – e não mais em se harmonizar ao todo para *compreender*<sup>128</sup> – o Ser por meio de *abstrações filosóficas*, ou seja, de *entes*, marca o fim daquela postura originária e o surgimento da metafísica.

A metafísica é resultado, nesta perspectiva, da incompreensão do homem diante de sua realidade e, em consequência, um ajuste para que um discurso sobre o todo – ainda que superficial, dado que não atinge o Ser – fosse possível. Afinal, a linguagem da metafísica não é suficiente para adentrar os meandros do real, embora seja conveniente para a organização social. De qualquer forma, a metafísica não fala a língua do Ser e, com isso, acaba por perverter o real. A compreensão da qual fala Heidegger aponta para outra maneira de se

<sup>128</sup> A despeito da coincidência nominal, o *compreender* em questão não remete ao existencial componente da estrutura da abertura – *verstehen* – apresentado por Heidegger no §31 de *Ser e tempo* e vertido para o português como *compreensão* por Marcia Sá Cavalcante Schuback, autora da primeira tradução brasileira da obra máxima do pensador alemão. Há, no entanto, uma aproximação ou mesmo inspiração que começa em *Ser e tempo*, mas que se mostra mais claramente em escritos mais tardios de Heidegger. No §31 de sua obra máxima, Heidegger diz, por exemplo, – e na tradução mais precisa de Fausto Castilho –, que “a abertura do ‘aí’ no entender (*verstehen*) é ela mesma um modo do poder-ser do Dasein. No projetar-se de seu ser no em-vista-de-quê, unido com o ser-projetado na significatividade (mundo), reside a abertura do ser em geral”. Aqui, como em toda *Ser e tempo*, o Ser é “visado” a partir do *Dasein*, ou seja, de sua estrutura própria, o que, em parte, se conecta ao uso do compreender no texto em marcha, mas ainda fica aquém do que se objetiva nele. O uso em questão só aparece em escritos mais tardios como o que se observa em *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*: “Nós nos movemos em uma *compreensão pré-conceitual de ser*. [...] Não apenas isso, nos já tomamos contato aí com toda uma série de caracteres dessa compreensão de ser, que reunimos agora por meio de uma enumeração: 1. A amplitude do ser (todos os âmbitos do ente, isto é, de algum modo a totalidade do ente) no qual nos mantemos”. Nesta passagem, Heidegger alude ao fato de que o compreender – pré-conceitual – alude à totalidade do ente, ou seja, ao Ser, e que esta compreensão, “que se expressa na filosofia, é aquilo que o homem já traz consigo enquanto tal a partir de sua própria existência pré-filosófica. O despertar da compreensão do ser, o encontrar-se previamente disposto para ela mesma é o nascimento da filosofia a partir do ser-aí do homem”. Ou seja, o *compreender* é um saber-se imerso em e atravessado e ultrapassado pelo todo – fu/sij - não conceitual e, portanto, não “consciente”. Até a sua vigência há um filei=n to\_ sofo/n, isto é, um acordo entre os lo/goi da yuxh/ e da fu/sij que se dá em uma co-pertença de homem e real mediada pela auscultação daquele a este. Quando o acordo é finalmente quebrado pela irrupção de uma vontade – a ser ainda tematizada nesta obra –, dá-se metafísica e não mais compreensão e, conseqüentemente, conhecimento em vez de saber. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002; \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 419 e \_\_\_\_\_. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Viaverita, 2012, p. 63.

comunicar e, entre as possibilidades existentes, a mais próxima seria, de fato, a poesia. Em *Carta ao humanismo* (1946), o pensador alemão diz, a respeito que

A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. São vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem (HEIDEGGER, 1995, p. 24-25).

Não foi outra coisa que Fernando Pessoa, por meio de seu heterônimo Alberto Caeiro, quis mostrar em seu *O guardador de rebanhos*. O texto apresenta, em muitos momentos, a mesma concepção de realidade observada entre os pensadores pré-eleatas e que encontra eco no pensamento de Heidegger. Na segunda parte do poema, intitulada *O meu olhar*, Pessoa (CAEIRO, 2004, p. 26) escreve:

Creio no mundo como num malmequer,  
Porque o vejo. Mas não penso nele  
Porque pensar é não compreender...

O Mundo não se fez para pensarmos nele  
(Pensar é estar doente dos olhos)  
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...  
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,  
Mas porque a amo, e amo-a por isso,  
Porque quem ama nunca sabe o que ama  
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...  
Amar é a eterna inocência,  
E a única inocência não pensar...

O que de mais relevante aparece no trecho em questão são as noções de “pensar” e “saber”. Ambos, na linguagem de Caeiro, não remetem, obviamente, ao λόγος ou ao σοφόν heraclíticos, mas, antes, à *ratio* e ao *conhecer* metafísicos, que se fundam no mundo das realidades inteligíveis. No entanto, o Ser não se mostra por conceitos, mas por uma relação de co-pertença, fundada na *compreensão*, o que prova que a metafísica não fala a linguagem do Ser, mas a sua própria, surda à dinâmica da φύσις. Daí Caeiro dizer que “pensar é não compreender”. Nesta perspectiva, o que Heidegger e Pessoa querem mostrar, seguindo Heráclito, é que a *ratio* é insuficiente para estabelecer qualquer tipo de relação com o Ser, pois se perde na tagarelice de uma língua estrangeira em vez de simplesmente *auscultar*, única forma de entrar em conexão com o que os supracitados chamaram de acordo, ὁμολογεῖν. É por isso que o “Mundo não se fez para pensarmos nele [...] Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo”, pois depende da conexão dos λόγοι de homem e todo e não do querer de uma vontade incompreensiva. Na quinta parte de *O guardador de rebanhos*, intitulada *Há metafísica bastante em não pensar em nada*, Pessoa (CAEIRO, 2004, p. 31)

aprofunda sua crítica ao pensamento metafísico e, em uma passagem famosa do extenso poema, afirma que

Há metafísica bastante em não pensar em nada.  
O que penso eu do mundo?  
Sei lá o que penso do mundo!  
Se eu adoecesse pensaria nisso.

Que idéia tenho eu das cousas?  
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?  
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma  
E sobre a criação do Mundo?

Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos  
E não pensar. É correr as cortinas  
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!  
O único mistério é haver quem pense no mistério.  
Quem está ao sol e fecha os olhos,  
Começa a não saber o que é o sol  
E a pensar muitas cousas cheias de calor.

Mas abre os olhos e vê o sol,  
E já não pode pensar em nada,  
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos  
De todos os filósofos e de todos os poetas.  
A luz do sol não sabe o que faz  
E por isso não erra e é comum e boa.

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?  
A de serem verdes e copadas e de terem ramos  
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,  
A nós, que não sabemos dar por elas.  
Mas que melhor metafísica que a delas,  
Que é a de não saber para que vivem  
Nem saber que o não sabem?

"Constituição íntima das cousas" ...  
"Sentido íntimo do Universo" ...  
Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.  
É incrível que se possa pensar em cousas dessas.  
É como pensar em razões e fins  
Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das árvores  
Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão.

Pensar no sentido íntimo das cousas  
É acrescentado, como pensar na saúde  
Ou levar um copo à água das fontes.

O único sentido íntimo das cousas  
É elas não terem sentido íntimo nenhum.

Neste longo trecho, Pessoa faz Caeiro rechaçar qualquer possibilidade de efetividade ou valor ao pensamento metafísico em seu trato com realidade ao repetir, com mais veemência, a tese de que o raciocinar é uma doença, uma patologia ou, se se segue a

etimologia da palavra, um πάθος, isto é, um afeto que, no caso, cega seu paciente. Afinal, Caeiro diz que crê no mundo porque o vê, pois pensar é não compreender, ou seja, não ver. Semelhante à irrupção da ὄρεξις que Heidegger denuncia como pivô da passagem da compreensão integradora heraclítica à vontade des-integradora metafísica. Pensar, nesta perspectiva é não ver, não compreender o Ser. É, na verdade, uma sôfrega busca por algo que nunca se perdeu, mas que, ao contrário, sempre ultrapassou e conteve seu buscador. Daí não fazer o mínimo sentido, para o heterônimo de Pessoa, se falar em “causa e efeito”, “Deus”, “criação”, “razões”, “fins”, “constituição” e “sentido íntimo das coisas”. Estruturas vazias e que não atingem o Ser, mas apenas os entes, meras manifestações dele. A única “metafísica” possível seria a do “não saber”, isto é, da pertença compreensiva ao κόσμος e à sua radical falta de sentido (racional).

Todo o posicionamento de Pessoa em relação à metafísica em *O guardador de rebanhos* se apresenta como uma reverberação do que dizia Heidegger acerca dos poetas, a saber, que é deles e também dos pensadores a prerrogativa de guardar o Ser por meio da linguagem, pois eles – e não a metafísica – são os únicos que conseguem, em sua dinâmica de compreensão do todo, conectar-se a ele e, por conta mesmo disso, auscultá-lo e, desta forma, comunicar seu movimento para além do rígido – e imobilizante – sistema de signos metafísico. Afinal, o pensar e o poeitar não im-põem, como o afã metafísico de conceituação, mas dis-põem aquilo que o Ser é.

Diferentemente do conhecer metafísico, o saber compreensivo envolve uma relação de aquiescência no Ser e, desta forma, de compreensão de que o ser – o μέτρον – do homem é ser o próprio e exclusivo lugar de aparição do Ser em todas as suas manifestações, seja do κόσμος como um todo, de si mesmo ou de qualquer ente. Sem o homem, o Ser não aparece. Por isso Heidegger diz que o homem “se essência de tal modo que ele é seu ‘aí’, isto é, ele é a clareira do Ser (HEIDEGGER, 2008b, p. 338)”, aberta na linguagem por meio do pensar, condição da visão do Ser. Em *Ser e tempo* (1927), a essência do homem é descrita como *Dasein*, que, na dinâmica da obra, remete a “da” (aí) e “sein” (ser), ou seja, ao fato de que o homem é o ser-aí, o aí – o local – por meio do qual o Ser se dá. É esta a forma que os pensadores pré-metafísicos, com Heráclito à frente, segundo Heidegger, pensavam o saber: como uma possibilidade de *visão* do Ser exclusiva do homem a partir de seu próprio ser. Não por outra razão as tragédias gregas exortavam o homem a seguir o μέτρον e evitar a qualquer custo a ὑβρις, ou seja, a desmedida, entendida como perversão dos limites e possibilidades do homem diante do todo.

Entretanto, falta uma maior nitidez no que seja o Ser no horizonte de interpretação heideggeriana do σοφόν heraclítico, que é negligenciado pela metafísica. No caso do homem, é o aí a partir do qual o Ser se presentifica na linguagem e no pensamento (λόγος). Se o ser do homem é ser o aí do Ser, o que seria, contudo, este último? “Já o sabemos”, diz Heidegger em *Introdução à metafísica* (1953): “para os gregos o Ser se revela como φύσις”. Basicamente porque “o vigor imperante [o Ser], que surge e brota, é aparecer. Esse apresenta. Tudo isso implica: o Ser, o aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto. Enquanto o ente é, como tal, instaura-se e se instala na dimensão do *re-velado*, do *des-coberto*” (HEIDEGGER, 1999, p. 129). Ser, para o Heidegger intérprete de Heráclito, é φύσις, ou seja, o puro movimento incessante de surgimento e desaparecimento dos entes. O Ser, assim, não é *nada* (de concreto), isto é, um ente, mas um balanço entre o velar-se e o re-velar-se dos entes. Esta definição remete aos fragmentos 54 e 123 de Heráclito, nos quais o efésio afirma, respectivamente, que a “φύσις ama se ocultar” e que a “harmonia inaparente é mais forte que a aparente”. Ou seja, o Ser, que, por nada (de concreto, ôntico) ser, não se mostra concretamente, mas vela-se à medida em que se des-vela em sua manifestação nos entes, tem mais força que o ente, pois é seu fundamento, ou seja, sua condição de possibilidade.

Esta configuração de Ser heraclítica, organizada por Heidegger, é celebrada no σοφόν do κόσμος como φύσις exposta no ὁμολογεῖν com a ψυχή e mantém o Ser intimamente ligado ao tempo na medida que a φύσις é um movimento e se expressa como devir. Na *Introdução a “o que é metafísica”* (1949), o filósofo alemão considera que:

o Ser enquanto tal é desvelado a partir do tempo. E desta maneira ainda, o tempo remete ao desvelamento, isto é, à verdade do Ser. Mas o tempo a ser agora pensado não é experimentado a partir da inconsistência do ente que passa. O tempo ainda possui uma essência totalmente diversa, que não apenas ainda não foi pensada pelo conceito de tempo da metafísica, mas nunca o poderá ser. (HEIDEGGER, 2008c, p. 389).

O Ser se dá como o surgir e desaparecer temporal dos entes. O homem precisa entrar em acordo consigo mesmo, isto é, com seu ser, como clareira, abertura, para que o Ser possa se revelar como o movimento, a mudança, o devir consolidado nos entes ao mesmo tempo em que se preserva na identidade de si mesmo. Afinal, as coisas se dão enquanto submetidas ao tempo e só se tornam visíveis por meio do discurso – a linguagem – ser do homem. A *compreensão* desta configuração é a *sabedoria* e a relação originária à qual pertencem o homem pré-metafísico, fundada no acordo e na comunhão de tempo e Ser. A metafísica, por seu turno, só pode irromper no cenário ocidental porque, durante a sua época, relembra Heidegger, “a história do Ser está perpassada por uma essência impensada do tempo”

(HEIDEGGER, 2008c, p. 389). É justamente por não *pensar* o tempo em si mesmo que a metafísica se torna um discurso contra e negligente à temporalidade. *A questão, no entanto, é saber o que motiva o impensado que enseja a exclusão e o desprezo do tempo em detrimento de uma concepção de Ser suprassensível e transforma o saber em conhecer, ou seja, compreensão em perscrutação.*

### 3.4 O papel da relação entre tempo e finitude no surgimento da metafísica

O que se ganhou até o momento por meio do exame das posições de Bergson e Heidegger acerca da origem da separação metafísica de Ser e tempo foi a convergência de ambos para a tese de que aquela teoria acerca do real é resultado de uma radical mudança de postura do homem em relação àquilo que o atravessa e o determinar originariamente: o todo entendido como φύσις. No caso de Heidegger, o filósofo observa que a ἁρμονία que promovia o saber originário se transforma com a metafísica em ὄρεξις, ou seja, em um aspirar pelo σοφόν determinado pelo Eros. Em outras palavras, o homem deixa de (já) saber – articular-se ao todo – para aspirar, *querer* saber, ou seja, *conhecer*, uma vez que sente a necessidade de se separar e, assim, distanciar-se do real para apreendê-lo “de fora”. Estranhamente, este homem metafísico sente que precisa sair para entrar. Desta forma, a conexão com o Ser se rompe para que o homem o persiga por meio do ente, encontrando, contudo, nada além de entidades – *quididades* – no lugar do Ser e tomando aquelas por este. Bergson, por sua vez, vê no nascedouro dessa transformação do saber integralizante em conhecer separador um sentimento de antipatia promovida pelos eleatas com o caráter movente do devir. Incomodados com a dificuldade de apreensão do movimento e da mudança, uma vez que não conseguem simpatizar-se – abrir-se – a elas, precisam se utilizar de conceitos para poder conhecer – dominar – artificialmente a realidade. Nesta perspectiva, a metafísica começa quando os eleatas, não conseguindo *ver* a realidade enquanto tal, proclamam que o movente é irreal e que só o conhecimento – a conceituação a partir da fixação em recortes da realidade móvel – tem valor.

Nos dois casos, o Ser passa a ser entendido como um inteligível separado do tempo só apreendido pela inteligência e seus esquemas de razão e cujo interesse não é mais a compreensão – o ὁμολογεῖν ou a simpatia com todo – mas o seu domínio irrestrito. Ao tempo, contudo, sobram predicados negativos e de privação em relação ao Ser, além de receber, doravante, o status geral de degradação, corrupção e, sobretudo, de princípio de finitude de tudo aquilo que é. A temporalidade, nesta perspectiva, se apresenta não apenas

como um problema para a vontade de dominação expressa no movimento de operação do conhecimento, mas é, antes, um inconveniente *existencial* para o homem, pois se mostra como o limite contra o qual ele nada pode. Afinal, tempo é caminho para o fim, ou seja, para morte. Esta relação, a propósito, é fundamental para a compreensão do *modus operandi* da metafísica em sua gênese.

Com efeito, a origem mística da metafísica, cujo itinerário, como já observado previamente, vai dos cultos dionisíacos até a religião pitagórica dos mistérios, passando, obviamente, pelos órficos, parte justamente da articulação entre tempo e finitude. De fato, o homem teme a morte e a interpreta não como um momento corriqueiro e necessário do devir, como pensavam os pré-eleatas, mas enquanto uma deficiência da existência, uma vez que um ser cuja configuração permite conectar-se ao fundamento – o Ser entendido como transcendência – por ser dotado de *ratio*, não pode simplesmente deixar de ser. É necessário que haja um consolo futuro, uma *esperança*, cuja materialização enquanto teoria se dá como metafísica. Desta forma, *o pensamento metafísico se constitui, a partir desta configuração, como uma reação à finitude e à impossibilidade de conhecimento gerados pelo tempo e sua dimensão movente, ou seja, o devir.*

Afinal, desde que o homem existe, o realizar-se do tempo – mais especificamente a percepção consciente de sua passagem – afeta a humanidade em sua relação com a possibilidade de deixar de ser. Com efeito, é exclusivamente por meio do devir dele originado que o homem apreende a ocorrência do movimento e da mudança, podendo, a partir dela, se dar conta da corrupção dos entes em geral e de si mesmo. Estabelece-se, então, e desde cedo, uma relação de causa e efeito entre tempo e morte que vai pautar a forma pela qual o homem lida com a finitude. A filosofia antiga tratou da questão, mas esbarrou em dificuldades ao adentrar de forma conceitual águas tão turvas quanto profundas.

Por conta mesmo desta dificuldade, o pensamento metafísico precisou se utilizar do mito, uma vez que é papel dele, desde tempos imemoriais, tratar de assuntos pouco acessíveis ao intelecto e a seu característico afã conceitualizador. De fato, o acesso a questões que digam respeito às profundezas da existência – como a morte – demandam mais do que conceitos para serem adequadamente vislumbradas. Desta forma, é preciso, antes, observar como elas *afetam* o homem antes mesmo de analisar como ele problematiza filosoficamente a finitude. Nesta perspectiva, e com o objetivo de adentrar de forma mais *originária* o problema da relação entre tempo e finitude, faz sentido, buscar na arte – local por excelência de realização do mito e da valorização dos afetos – como a ideia da morte se liga à passagem inexorável do tempo e de que forma contribui para a crítica deste último que edificará a metafísica. Com

este objetivo, serão objeto de análise desta investigação obras que trataram da morte direta ou indiretamente como *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881), de Machado de Assis, *O retrato de Dorian Gray* (1890), de Oscar Wilde, *Morangos Silvestres* (1957), de Ingmar Bergman, e também a *Ilíada* de Homero, de maneira a encontrar subsídios para a compreensão do fenômeno e de sua conexão com a temporalidade para medir o alcance de sua influência na formação do pensamento metafísico.

Na obra de Machado, o texto é narrado pelo protagonista, que, póstumo, apresenta, diretamente do túmulo, um resumo pessimista de sua vida, muito semelhante à sabedoria do Sileno<sup>129</sup>. Entre as situações lembradas por Brás Cubas, uma, que remete indiretamente à ação do tempo, se mostra emblemática para a investigação em curso. O protagonista conta que, ao fim da adolescência, conheceu Marcela, uma “dama espanhola”<sup>130</sup>, “amiga de dinheiro e de rapazes”<sup>131</sup>, na qual dera seu primeiro beijo e cujo amor durou “quinze meses e onze contos de réis”<sup>132</sup>. Arrebatado pelo “corcel do cego desejo”<sup>133</sup>, Brás Cubas gastou muito dinheiro de seu pai com a aventura amorosa e, tendo este procedimento sido descoberto pelo progenitor, foi enviado à Europa justamente para estudar e – principalmente – se “curar” da paixão da “cortesã”. Anos se passaram e, após seu retorno ao Brasil, quis o destino que ele, já bacharel e deputado, se reencontrasse, fortuitamente, com a mesma Marcela, mas em situação completamente distinta daquela da adolescência. Interessado em repor um vidro no relógio que caíra na calçada, o protagonista entrou “na primeira loja que tinha à mão”<sup>134</sup>, onde a encontrou com “rosto amarelo e bexiguento”<sup>135</sup>. A descrição completa da reação de Brás Cubas ao avistar a decadente Marcela é, no mínimo, inquietante:

Não podia ter sido feia; ao contrário, via-se que fora bonita, e não pouco bonita; mas a doença e uma velhice precoce destruíram-lhe a flor das graças. As bexigas tinham sido terríveis; os sinais, grandes e muitos, faziam saliências e encarnas, declives e aclives, e davam uma sensação de lixa grossa, enormemente grossa (ASSIS, 2011, p. 115).

O improvável reencontro desencadeou um inescapável retorno ao passado e uma repulsa ao que o presente teimava em revelar. Brás Cubas sentia-se aborrecido. Ali, também, estava em jogo, ainda que indiretamente, a reflexão de um homem diante de seu passado, que

<sup>129</sup> Nietzsche a menciona no *Nascimento da tragédia* e a resume como: “nunca ter nascido”, em alusão a todo o sofrimento que o viver envolve.

<sup>130</sup> Capítulo XIV, p. 73

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Capítulo XVII, p. 79.

<sup>133</sup> Capítulo XV, p. 74.

<sup>134</sup> Capítulo XXXVIII, p. 115.

<sup>135</sup> Ibid.

o fez indagar-se se “a beleza de outro tempo valia uma terça parte de meus sacrifícios?”<sup>136</sup>. Toda aquela beleza que o arrebatara na adolescência se apresentava dissolvida pelo “tempo, que ajudou a moléstia, adiantando-lhe a decadência”<sup>137</sup>. Diante dos olhos de Brás Cubas abria-se de forma indelével a ação do tempo e seus incontornáveis efeitos físicos e – mais importante – o horror que o reconhecimento daquela configuração causava ao protagonista. O sentimento de pavor que o acometeu em meio à reunião com a antiga “cortesã” o fez querer fugir do local o quanto antes. Era doloroso sentir exemplarmente como o tempo pode ser rigoroso com o que se encontra sob sua implacável “jurisdição”, além, é claro, de o reencontro forçar uma acareação entre passado e presente e entre o que foi e o que poderia ter sido. Com o espírito “travado de impressões opostas”<sup>138</sup>, Brás Cubas faz uma retrospectiva do dia, finalizando justamente com o sentimento que o encontro com Marcela desencadeou nele: “e eis me surge o passado, ei-lo que me lacera e beija; ei-lo que me interroga, com um rosto cortado de saudades e bexigas...”<sup>139</sup>. A relação causal entre tempo e corrupção – e a exposição de seu incômodo para o homem – se torna nítida a partir da percepção da decrepitude de Marcela, que, ao revelar a finitude da beleza, remete aos efeitos do tempo e, desta forma, à corrupção do corpo. Brás Cubas é, desta forma, um exemplo particular dramático da repulsa quase universal do homem em relação à corrupção empreendida pelo tempo. Não há, contudo, uma tematização direta da morte na obra, uma vez que a despeito de ser o discurso autobiográfico – e sobretudo pessimista – de um defunto, ela é um discurso mais sobre as vicissitudes da vida do que propriamente sobre a morte.

A mesma temática da dor proveniente dos sentimentos resultantes do confronto entre passado e presente é explorada por Ingmar Bergman em *Morangos silvestres* (1957). A obra narra a história de Isak Borg, um frio professor de medicina aposentado que será homenageado pelos cinquenta anos de serviços prestados à comunidade de Lund, na Suécia, e que, ao empreender a viagem até a catedral na qual a cerimônia será realizada, é tomado de assalto por lembranças de momentos capitais de sua vida. Diferentemente de Brás Cubas, cujo retorno ao passado é fonte de inquietação e asco, Borg toma o enfrentamento com a situação pretérita de forma positiva, pois ela se mostra como a oportunidade de reparação de males pregressos. De fato, *Morangos silvestres* não é uma reflexão pessimista acerca da existência como as *Memórias póstumas*, mas a exposição estética e algo pedagógica de como a vida é campo fértil para más escolhas, embora também para arrependimento e redenção. Tudo se

---

<sup>136</sup> Capítulo XXXVIII, p. 116.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Capítulo XL, p. 119.

<sup>139</sup> Ibid.

inicia, contudo, a partir de um sonho que Borg tem logo no início do filme e que determinará os acontecimentos subsequentes vividos ao lado da nora Marianne e de três estudantes – uma dos quais o relembra de uma antiga namorada, casada com seu irmão, para seu dissabor, – que o acompanham até seu destino. O sonho é palco do entrecruzamento contundente de tempo e morte. Nele, o protagonista se vê perdido em uma cidade vazia. Ao olhar para o relógio da fachada de uma loja – ótica ou consultório de oftalmologia – percebe que ele não tem ponteiros. Na sequência, e como que para refutar o que via, nota a mesma ausência daquelas peças no exemplar que carrega no bolso e, ato contínuo, ouve-se fortes batimentos cardíacos. É a dramatização do desespero com a percepção da atemporalidade e da iminência da ausência de vida, pois a ausência de tempo remete à morte. Em seguida, se aproxima de um homem com rosto comprimido, que, subitamente, se liquefaz ao ser tocado por Borg. De repente, uma carruagem com dois cavalos, mas sem condutor, surge e, ao se prender a um poste, deixa, antes de se soltar, um caixão cair enquanto o carro, avariado, parte levado pelos animais. Ao examinar o caixão, Borg nota que a mão do defunto abandonado se projeta para fora do ataúde. Aproximando-se, vê o morto mexer-se e puxá-lo para si e percebe – aterrorizado – que o defunto é ele mesmo. Desesperado e horrorizado diante de sua situação, tenta se apartar do morto até que o sonho acaba.

Todas as lembranças e arrependimentos do protagonista tem origem justamente no encontro com a possibilidade da morte entrevista por Borg no sonho. A partir dela, sente-se impelido a agir, motivado pela reconsideração de atos passados. A dimensão do tempo, contudo, se dá subliminarmente, pois é a sua perda que o motiva a reavaliar o passado. No sonho, a ausência dos ponteiros do relógio o faz perceber que o tempo já não vigorava naquele ambiente, preparando-o para a percepção da possibilidade de estar morto, uma vez que, se o tempo é o caminho para a morte, dela se distingue essencialmente por ser movimento e mudança, enquanto o morrer não passa de imobilidade e imutabilidade. Tanto é que, ao acordar, o primeiro movimento de Borg é justamente o de procurar o relógio de cabeceira. A insistente metáfora da escassez de tempo reaparece quando ele encontra a mãe, que lhe apresenta outro exemplar sem ponteiros, indicando, mais uma vez, que o tempo de Borg estava expirando. Se Brás Cubas sente horror ao ver na outrora amada Marcela a materialização da passagem do tempo e da possibilidade de corrupção, Borg encontra no terror diante da iminência desta última o motor de valorização existencial do tempo e da conseqüente reparação do que passou. No entanto, e em ambos os casos, é possível observar como o tempo – seja como mudança ou movimento – é o princípio que subjaz ao pavor

humano com relação à possibilidade de morrer. Afinal, é ele o senhor do arco da vida e o limite contra o qual nada – físico – pode.

É possível encontrar sentimentos semelhantes aos desenvolvidos por Machado e Bergman no que diz respeito ao tempo e à morte também nos primórdios de formação do pensamento metafísico. Antes que Platão e Aristóteles estruturassem suas teses e determinassem, por meio delas, a história do ocidente, órficos e pitagóricos, mais próximos da religiosidade grega do que propriamente da filosofia cujas especulações influenciariam no futuro, já se mostravam críticos do mundo físico e de sua característica corruptibilidade. A ideia de que o corpo é o cárcere da alma resume, como já aludido suficientemente neste trabalho, esta concepção. Afinal, o que pode fundamentar a crença na imortalidade da alma senão um descontentamento com a finitude? Por que não *participar* da divindade? Como a tragédia ensinou, equiparar-se aos deuses é um ato de ὕβρις e, como tal, deve ser punido. Querer ser mais do que se é é um erro comum do homem, mas medir-se com os deuses é, certamente, sua apoteose. O melhor exemplo, se se volta para a arte, se encontra em Aquiles. É conhecida a passagem na qual Homero faz o maior guerreiro grego expor a diferença entre uma vida curta gloriosa e outra longa, mas ordinária, quando de sua negativa em retornar à guerra de Tróia, como represália à ὕβρις cometida pelo chefe dos gregos, Agamenon, que o privou de sua escrava Briseida:

Tétis, a deusa dos pés argentinos, de quem fui nascido,  
já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte há de dar-me;  
se continuar a lutar ao redor da cidade de Tróia,  
não voltarei mais à pátria, mas glória hei de ter sempiterna;  
se, para casa voltar, para o grato torrão de nascença,  
da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa  
consequirei, sem que o temor da Morte mui cedo me alcance<sup>140</sup>.

Diante das duas opções, Aquiles, movido não tanto pelo compromisso político-bélico que o ligava aos gregos, mas, principalmente pela vingança da morte de Pátroclo, seu amante, toma sua decisão, a despeito das súplicas de sua mãe:

Quanto a meu fim, estou pronto a acolher o momento funesto,  
logo que Zeus o quiser e as demais divindades eternas.  
A força de Hércules não conseguiu subtrair-se da Morte,  
em que mui caro ele fosse a Zeus grande, nascido de Crono;  
de Hera a vingança terrível e a Moira, afinal, o alcançaram.  
Hei de baixar ao sepulcro, também, se o destino igual sorte  
me reservou; mas desejo, antes disso, alcançar alta glória<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> IX, 410-416.

<sup>141</sup> XVIII, 115-121.

A passagem mostra que a grande preocupação do filho de Tétis não era exatamente com a morte física, mas com a “metafísica”, ou seja, com o esquecimento de suas ações, que desejava serem imortalizadas, independentemente da manutenção de sua vida, fazendo com que sua fama permanecesse *eternamente*. No entanto, na *Odisseia*, Aquiles parece ter mudado drasticamente de ideia após ter conhecido e habitado o Hades. No encontro com Odisseu, travado no inferno grego, o filho de Tétis diz ao rei de Ítaca, em resposta ao enaltecimento de sua condição pelo marido de Penélope que: “não queiras embelezar a morte, pois preferiria lavar a terra de um ninguém depauperado, que quase nada tem do que comer, a ser o rei de todos os defuntos cadavéricos”<sup>142</sup>. Imaginando que *Ilíada* e *Odisseia* foram realmente escritos pelo mesmo autor e encontrando nas obras uma articulação, pode-se especular que Aquiles, ao provar da vida e da morte, prefere àquela em qualquer hipótese, o que seria, talvez, uma metáfora do apego do homem à vida e, simultaneamente, da repulsa da possibilidade de deixar de ser.

Este temor dos efeitos deteriorantes do tempo se dá de forma ainda mais impactante no polêmico *O retrato de Dorian Gray* (1890), de Oscar Wilde. A obra narra a progressiva degradação moral do protagonista Dorian Gray a partir da influência dos ensinamentos imorais do *bon vivant* hedonista Lord Henry Wotton e a despeito dos esforços em contrário do amigo e artista Basil Hallward. Este, logo no início da obra, e como forma de admiração à singular beleza do jovem Gray, pinta um retrato do protagonista. Em meio ao término do trabalho de Basil, Lord Henry profere a um ainda ingênuo Gray este contundente discurso acerca da efemeridade da beleza:

Algum dia, quando você for velho e enrugado e feio, quando o pensamento tiver murchado (seared) a sua testa com suas rugas e a paixão marcado seus lábios com seus fogos hediondos, você vai senti-lo [o valor da Beleza], vai senti-lo terrivelmente. Agora, para qualquer lugar que você for, encanta o mundo. Vai ser sempre assim? ... Você tem um maravilhosamente belo rosto, Sr. Gray. Não franza as sobrancelhas (frown). Você tem. E Beleza é uma forma de genialidade – é mais alta, de fato, que a genialidade, pois não precisa de explicação. É um dos grandes fatos do mundo, como a luz do sol ou a primavera ou o reflexo nas águas escuras daquela concha que chamamos lua. Isso não pode ser questionado. Tem o seu direito divino de soberania. Faz príncipes daqueles que a possuem. Você sorri? Ah! Quando você a tiver perdido, não vai sorrir... As pessoas dizem às vezes que a Beleza é apenas superficial. Pode até ser. Mas, ao menos, não é tão superficial quanto é o pensamento. Para mim, a Beleza é a maravilha das maravilhas. Apenas pessoas rasas não julgam pelas aparências. O verdadeiro mistério do mundo é o visível, não o invisível... Sim, Sr. Gray, os deuses foram bons para você. No entanto, o que os deuses dão, eles rapidamente tiram. Você tem apenas alguns anos nos quais viver realmente, perfeitamente e plenamente. Quando a sua juventude se for, sua Beleza irá com ela e então você vai descobrir de repente que não sobraram triunfos para você ou ter de se contentar com aqueles maus triunfos que a memória do seu

---

<sup>142</sup> XI, 487-491.

passado fará mais amargos que derrotas. A cada mês, à medida que isso diminui, o leva para mais próximo de algo terrível. O tempo tem ciúmes de você e guerreia contra seus lírios e rosas. Você se tornará pálido, bochecha-murcha, com os olhos sem brilho. Sofrerás horrivelmente... Ah! Perceba a sua juventude enquanto você a tem. [...] Pensei o quão trágico seria se você a perdesse. Pois há tão pouco tempo para sua juventude durar [...] O laburno será tão amarelo no próximo junho quanto é agora. Em um mês haverá estrelas púrpuras no clematis, e ano após ano, a noite verde de suas folhas vai segurar suas estrelas púrpuras. Mas nunca voltamos à nossa juventude. O pulso da alegria que bate em nós aos vinte se torna vagaroso. Nossos membros enfraquecem, nossos sentidos apodrecem. Degeneramos em marionetes feias, assombrados pela lembrança das paixões das quais tanto temíamos e nas requintadas tentações às quais não tínhamos coragem de nos submeter. Juventude! Juventude! Não há absolutamente nada no mundo além da juventude! (WILDE, 2003, p. 24-25)

O discurso toca tão profundamente o jovem Gray que o fará fazer um “trato” que desencadeará o desenvolvimento de toda a trama de o *Retrato de Dorian Gray*. Atormentado, o jovem diz em meio à apresentação da obra, e, principalmente ao contemplá-la, que:

Como é triste! Vou envelhecer, e horrível, e medonho (dreadful). Mas esse retrato permanecerá sempre jovem. Nunca será mais velho que este dia particular de junho... Se ainda fosse o contrário! Se fosse eu quem deveria estar sempre jovem e o retrato que envelhecesse! Para isso – para isso – eu daria tudo! Sim, não há nada no mundo inteiro que eu não daria! Eu daria minha alma para isso! (WILDE, 2003, p. 28)

Em seguida, o próprio Dorian Gray explica por que o envelhecer – a concretização do devir no corpo – é tão pavoroso a seus olhos ao explicar sua reação à visão do quadro ao autor, Basil Hallward:

Sinto ciúmes de tudo cuja beleza não morre. Tenho ciúme do retrato que você pintou de mim. Por que ele deve guardar aquilo que eu devo (must) [necessariamente] perder? Cada momento que passa tira algo de mim e dá algo a isso. Oh, se fosse ao menos o contrário! Se o retrato pudesse mudar, e eu pudesse ser sempre o que sou agora! (WILDE, 2003, p. 29)

Gray ainda se diz “entristecido pelo reflexo da ruína que o tempo trouxe em belas e maravilhosas coisas” (WILDE, 2003, p. 141) e que “a Morte não me aterroriza. É a chegada da Morte que me aterroriza. Suas asas monstruosas parecem se mover no ar pesado ao redor de mim” (WILDE, 2003, p. 209). Ou seja: é o *medo* do que *seja* a morte e do devir que a enseja via tempo que promove um *ressentimento* com o modo de ser da vida. Por que a vida não pode ser como o retrato? Perene e durador? A insatisfação em relação a esta configuração fá-lo vender sua alma e inverter o cenário. Daí em diante, é o quadro que envelhece, enquanto Gray se mantém jovem, o que, contudo, cobra um preço – altíssimo moralmente falando – do protagonista.

O fato é que o temor da morte fez com que o homem criasse artifícios para se consolar desta irremediável condição e buscar, de algum modo, um caminho para a imortalidade.

Originalmente, a primeira via se deu por meio do mito. Afinal, foi a partir da crença na existência de divindades que a ideia de imortalidade se tornou possível e popular entre os homens e como um diferencial ontológico em relação aos deuses. De um lado, o cosmo eterno e incriado e seus deuses imortais. De outro, os entes resultantes do devir cósmico-temporal, submetidos ao vir-a-ser, isto é, corpóreos, como o homem. Os deuses, a propósito, tiveram um nascimento, o que contraria um pouco a ideia de que sejam “sempre existentes”, mas, uma vez gerados, não se corrompem fisicamente. A respeito desta concepção, é famosa a passagem da *Ilíada* na qual Homero faz Apolo expor a natureza humana relativamente à sua duração: “semelhantes às folhas das árvores, ora se expandem cheios de viços e louçãos, pelos frutos da terra nutridos, ora da vida privados, sem brilho nenhum emurchecem”<sup>143</sup>. Desta tradição que proclama a existência de divindades imortais em oposição à mortalidade de tudo que se submete ao tempo, emergem as religiões dos mistérios, abertas apenas a iniciados, como o orfismo e o pitagorismo, que preconizam a *participação* humana na imortalidade por meio da crença na existência da alma. A partir deste momento, a infinitude deixa de ser privilégio dos deuses e do próprio cosmo e passa a compor uma suposta natureza humana, até então vista como constituída da mesma dinâmica das “folhas de árvores”. Ocorre, neste momento, uma mudança de status do homem em relação aos outros entes. Todos, primariamente corpóreos, se encontram submetidos à ciranda do devir e do tempo. O homem, no entanto, só se submete à esta configuração parcialmente, uma vez que seria supostamente dotado de um composto de corpo e alma. Esta é a forma mítica de o homem fugir da morte. Não há, contudo, nenhum fundamento *racional* que sustente esta “tese”, como mostrar-se-á, mais tarde, em Platão, principal herdeiro desta tradição. No pouco que sobrou dos escritos órficos, por exemplo, não há nada que fundamente a realidade da alma para além de um parentesco com os deuses. Entretanto, a ideia de que “o corpo é o cárcere da alma” contribui fortemente para o surgimento de uma oposição entre o divino e o mundano, ou seja, entre o mortal e o imortal, relegando àquele a um status inferior. Daí, por exemplo, tempo, devir e morte – todos ligados à corruptibilidade – serem desvalorizados e desprezados por órficos e pitagóricos. Afinal, nada do que é bom pode perecer.

Platão, tardiamente, retoma a posição órfico-pitagórica sobre o problema da morte e o utiliza como saída – ou entrada – para a instauração de sua metafísica de modo aparentemente híbrido, articulando *μῦθος* e *λόγος*. Até porque, e não por coincidência, o pensamento metafísico enquanto tal é tido como sendo originário do diálogo que Platão reserva para

---

<sup>143</sup> XXI, 464-466.

abordar a questão da morte. É no *Fédon* que o mestre de Aristóteles introduz a sua “segunda navegação” que o levará a uma teoria das ideias por meio da crença na existência e na imortalidade da alma. Afinal, só é possível defender a realidade de um mundo inteligível e separado, se houver alguma conexão que leve necessariamente a ele. Platão se utiliza justamente da alma – a ponte humana entre o físico e o metafísico mediada pelo λόγος – para justificar uma tese das ideias ao mesmo tempo em que estas sustentam aquela. O *Fédon* marca o momento em que Platão abandona a crítica conceitual socrática e toda a problemática ética e política dela decorrente para adentrar o denso e místico plano do suprassensível.

### 3.5 A decisiva posição de Platão e de Sócrates sobre a morte e a alma para a fundação da metafísica

O mito revela a conexão de Platão com a tradição mística ao mesmo tempo em que possibilita a estruturação de uma nova filosofia, uma vez que o *modus operandi* de sua obra contrariava a já tradicional tendência a separar μῦθος e λόγος. Neste particular, o *Fédon* pode ser visto como um verdadeiro marco do pensamento do discípulo de Sócrates. Afinal, o escrito se utiliza de uma combinação de ambos os recursos para apresentar o nexos platônico entre morte (leia-se também corpo) e alma para esboçar uma introdução a uma teoria das ideias. A compreensão do aparecimento desta configuração deve levar em conta o fato de que os diálogos componentes do período do *Fédon* – e também os de maturidade – foram produzidos após viagens de Platão à atual Sicília, então Magna Grécia, local no qual os ensinamentos de Parmênides e sobretudo de órficos e pitagóricos floresceram.

O diálogo é narrado por Fédon e se inicia filosoficamente a partir da perplexidade do narrador com a serena e ao mesmo tempo incomum postura de um Sócrates a poucos momentos da morte após ser condenado por corrupção da juventude e impiedade, como se lê na *Apologia*. Diferentemente do que se esperaria de alguém em semelhante situação, o filósofo se mostra calmo e até satisfeito por morrer. Ao interlocutor ao qual narrava a história, testemunhada por ele, Fédon diz sobre Sócrates que o filósofo “parecia felicíssimo [...] tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida”<sup>144</sup>. O próprio mestre de Platão confirma-o de forma categórica: “é melhor estar morto do que vivo”<sup>145</sup>. O que se segue daí – e preenche praticamente todo o diálogo – é um

---

<sup>144</sup> 58e.

<sup>145</sup> 62a.

verdadeiro elogio da morte baseado em uma combinação de filosofia e misticismo. Logo no início da obra, Platão faz Sócrates explicar o procedimento de seu elogio do *post mortem*:

Aparentemente, isso carece de lógica; mas o fato é que tem sua razão de ser. Aquilo dos mistérios, de que nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender.<sup>146</sup>

Sócrates, antes mesmo de iniciar a exposição, já alerta o interlocutor da fundamentação mística do que pretende explicar, a saber, do caráter vantajoso de morrer. No caso específico da passagem em questão, o filósofo precisa recorrer aos mistérios para poder defender o que se segue. Afinal, é apenas a partir deles que Sócrates poderá invocar a ideia de que “o corpo é o cárcere da alma”, remetendo, e como já suficientemente exposto, aos órficos e à noção de que a alma é imortal. Subjacente a esta configuração, contudo, a presença da relação, mais uma vez, de subordinação do humano ao divino. É o que afirma Sócrates ao introduzir a questão: “os deuses são nossos guardiães, e nós, homens, propriedade deles”<sup>147</sup>. Platão faz o antigo mestre defender esta convicção para sustentar os supostos benefícios da morte. Se na tradição arcaica morrer significava juntar-se ao Hades e vagar sem consciência nas frias dependências do reino do marido de Perséfone, no escrito platônico, no entanto, remeteria a um plano “bem-aventurado”, “junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores que os daqui”<sup>148</sup>. Ou seja, Platão, seguindo os ensinamentos órfico-pitagóricos, acreditava que morrer significaria algo mais elevado do que viver, o que explicava a aquiescência de Sócrates em relação à morte. No entanto, tal *crença* depende fundamentalmente de uma questão ética, que já aparecia entre os defensores originais da ideia. O que se encontra no *post mortem* seria condicionado necessariamente pelo resultado daquilo que é empreendido ao longo da existência física. Se se tem uma boa vida, não haveria o que se temer após a morte. E, para Platão, na voz de Sócrates, não existe melhor vida do que aquela que preconiza o amor à sabedoria. Daí poder-se ler no escrito a defesa de que “o indivíduo que se dedicou a vida inteira à filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens”<sup>149</sup> e, em decorrência disso, ser “possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e a estarem mortos”<sup>150</sup>. A filosofia, na perspectiva

---

<sup>146</sup> 62b.

<sup>147</sup> 62b.

<sup>148</sup> 63c.

<sup>149</sup> 64a.

<sup>150</sup> 64a.

platônica expressa no *Fédon*, se mostra como uma preparação para a morte e, desta forma, simultaneamente um radical *desprezo à vida*.

De fato, a tese de Platão sobre o *post mortem* é o que permite o desenvolvimento de uma teoria das ideias e, desta forma, estruturar uma metafísica a partir da crença na imortalidade da alma e de sua vinculação à divindade. A este respeito, Platão faz Sócrates dizer que a morte “consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma”<sup>151</sup>. Morrer significa o momento de libertação da ψυχή de seu cárcere – o corpo – uma vez que aquela seria limitada por este. Neste ponto, uma metafísica começa a se desenhar, pois Platão inicia a descrição das razões que tornam o corpo inferior à alma, apontando para uma separação que se encaminha a uma *transcendência*. A fisicalidade será vista como uma distração, um autêntico obstáculo à busca pelo conhecimento, uma vez que apenas converge para apetites e prazeres corpóreos, obscurecendo os “espirituais”

porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem-número de banalidades, a tal ponto nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja.<sup>152</sup>

E, para reforçar a argumentação contra a corporeidade, parece fazer alusão ao “pai” Parmênides e, principalmente, à sua radicalidade em relação ao papel do pensar em relação à verdade e em detrimento dos sentidos:

E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento sempre que a ele se associa?<sup>153</sup>

Ao estabelecer, movido pela tradição, um desnível ontológico entre corpo e alma por meio de uma reinterpretação da morte, Platão – ou seus intérpretes futuros, para ser mais justo – consegue forjar os fundamentos de uma metafísica. O corpo, fugaz, corruptível e, desta forma, dependente de apetites e prazeres, se contrapõe a uma alma imortal, eterna e voltada unicamente para o exercício da “espiritualidade”.

---

<sup>151</sup> 64c.

<sup>152</sup> 66c.

<sup>153</sup> 66a.

Ou seja, o homem é um exemplar de uma estrutura composta e transcendente. Se for compreendida adequadamente, é possível chegar à “verdade” por meio de uma análise de seu ser, uma vez que sua parte mais eminente, no entender de Platão, acede às ideias, fundamento transcendente do real para o discípulo de Sócrates àquela altura. Esta é, como já aludido previamente, a estratégia de Platão no *Fédon*. Para tanto, invoca novamente a tradição órfica ao afirmar que “os vivos procedem dos mortos”<sup>154</sup>, uma vez que a vida seria animada por almas de pessoas mortas que habitariam previamente o Hades. Tal crença, contudo, será sustentada pela argumentação originalmente apresentada no *Mênnon*, diálogo no qual Sócrates faz um escravo iletrado resolver um problema de geometria<sup>155</sup> apenas interrogando-o. A respeito da situação, o filósofo dirá que “a alma é, pois, imortal; renasceu repetidas vezes na existência e contemplou todas as coisas existentes tanto na terra quanto no Hades e por isso não há nada que ela não tenha conhecido”<sup>156</sup>. E conclui que, desta forma, “não é de se espantar que ela seja capaz de evocar à memória a lembrança de objetos que viu anteriormente e que se relacionam tanto com a virtude como com as outras coisas existentes”<sup>157</sup>. Aqui reside o principal argumento de Platão sobre a imortalidade e também acerca da transmigração das almas. Afinal, se conhecer é rememorar, é necessário que o homem já tenha aprendido o que enuncia previamente. Daí usar um menino – o escravo – para a arguição que serve de demonstração à teoria em questão. Um adulto poderia estar mentindo sobre aquilo acerca do qual era questionado, pois, pela idade, teria tempo de ter aprendido. Já com um menino, o processo tornar-se-ia mais difícil. Assim, se se sabe previamente, e se o corpo nasce e morre, reside exclusivamente na alma a potência e a prerrogativa de abrigar o conhecimento prévio. E se, por fim, a ψυχή guarda o que passou no presente, significa que resistiu à morte do corpo anterior, movendo-se para o atual. Esta tese da reminiscência é a porta de entrada para uma teoria das ideias, como o próprio Platão o enuncia no *Fedro*:

a alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: é que a inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama Ideia, isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional. Ora, esta faculdade não é mais do que a recordação das verdades eternas que a nossa alma contemplou.<sup>158</sup> [...] a alma humana, dada a sua própria natureza, contemplou o ser verdadeiro.<sup>159</sup>

---

<sup>154</sup> 70d a 71e.

<sup>155</sup> 82c a 85b.

<sup>156</sup> 81c.

<sup>157</sup> 81c.

<sup>158</sup> 249b.

<sup>159</sup> 249e.

A teoria das ideias tradicional se torna verossímil a partir da natureza da alma. A relação, como exposto no texto supracitado, se encontra madura no *Fedro*, insinuando-se no *Mênnon*, diálogo de transição entre o período socrático e o efetivamente platônico de Platão, e originando-se, finalmente, no *Fédon*. Neste último, Sócrates discorre sobre a sua “segunda navegação”, ou seja, aquela que o levará a entender que o princípio do real não pode ser encontrado nele mesmo, como pensava, por exemplo, Anaxágoras em sua teoria do *voûs* (intelecto, neste caso), mas em *ideias* para além dele, ou seja, na *transcendência*. Daí Platão, como relembra oportunamente Goldschmidt, ligar

muito conscientemente o atributo do divino aos outros títulos concedidos às Formas: ‘a forma é divina, imortal e inteligível’, ‘divina, imortal e eterna’; superiores aos astros que alimentam sua divindade da contemplação destas realidades eternas, as Formas fazem divino um deus que se aplica a elas (GOLDSCHMIDT, 1949, p. 4).

Consolidava-se ali a clássica dicotomia metafísica, composta pela noção de que tudo que vem a ser – o físico – não é verdadeiramente, uma vez que se engendra e se corrompe, além de depender dos sentidos, que se movem em função de prazeres e apetites e dizem respeito apenas ao indivíduo senciente.

Neste sentido, o que é efetivamente, segundo Platão e, principalmente, toda a tradição que o sustenta, nunca nasceu nem tampouco morrerá e serve de paradigma para o que devém e, por esta razão, só pode ser apreendido pelo puro pensar, atividade da alma. Daí a filosofia, nesta perspectiva, dever ser uma atividade absolutamente ascética, voltada única e exclusivamente para a contemplação, abstendo-se de quaisquer interesses oriundos da sensibilidade, possibilitando, desta forma, a apologia da morte, entendida como a transição para algo melhor.

Contrariamente a Parmênides, Platão preenche o fosso entre o inteligível e o sensível ao instaurar a ideia de *participação*, que, também não coincidentemente, debuta na obra do ateniense no *Fédon*. Questionando o interlocutor sobre a fragilidade das teses físicas acerca da realidade do real, Sócrates dirá que “se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por *participar* desse belo em si”<sup>160</sup>. E continua ao afirmar que, para justificar o caráter belo de alguma coisa, “nada mais a deixa mais bela senão tão só a presença ou a comunicação daquela beleza em si”<sup>161</sup>. Para fechar o argumento, o filósofo faz os presentes ao diálogo “admitirem a existência real das Ideias e que é da sua participação que as diferentes coisas recebem denominação particular”<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> 100c.

<sup>161</sup> 100d.

<sup>162</sup> 102b.

De um ponto de vista cosmológico, aquele no qual desemboca a discussão em torno da alma e que possibilita a fundação *de facto* de um sistema metafísico, o mesmo estratagema se verifica. No *Timeu*, e a exemplo do que já havia feito no *Fédon*, Platão precisa recorrer ao discurso mítico para sustentar suas teses. No primeiro, o filósofo introduz a argumentação de forma lógica, ao aplicar ao mundo o princípio dos seres submetidos ao devir: “tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa”<sup>163</sup>. Em seguida, entra no profícuo terreno da alegoria e põe em cena o Demiurgo, o deus-artesão que teria produzido o mundo:

para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor o melhor das causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e a inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, o mundo terá de ser necessariamente a imagem de alguma coisa.<sup>164</sup>

Em seguida, e para estabelecer a conexão entre o “psicológico” e o “cosmológico”, Platão, dando prosseguimento ao mito, afirma que o Demiurgo

pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. [...] Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza.<sup>165</sup>

O caminho agora é, obviamente, inverso. Se no *Fédon* era necessário fazer o elogio da morte para abrir caminho à tese da imortalidade da alma e, a partir desta, chegar às ideias principalmente na *República*<sup>166</sup> e no *Fedro*, no caso do *Timeu* são os paradigmas que possibilitam que o Demiurgo produza um mundo e, uma vez que ele deve se mover a si mesmo, inclui nele como um todo e igualmente em suas partes, o princípio anímico que torna o homem o animal metafísico por excelência e que justifica a apologia da morte e o desprezo do corpo com o qual Platão inicia a sua teoria.

Entretanto, é preciso não negligenciar o fato de que a alma não é apenas uma ligação com as ideias, mas a própria divindade sendo exercida no homem, o que torna ainda mais imperiosa a força do religioso na essência da metafísica platônica. Por isso Platão diz que é “a

---

<sup>163</sup> 28a.

<sup>164</sup> 29a-b.

<sup>165</sup> 30c-d.

<sup>166</sup> Livro X.

alma o que há de mais divino depois dos deuses e é ela que nos define melhor”<sup>167</sup>, uma vez que “um deus deu a cada um de nós como um demônio divino”<sup>168</sup>. Todo esse movimento, contudo, depende do mito e da vinculação a tradições arcaicas, aquelas mesmas que propiciam a virada platônica da discussão socrática puramente conceitual para a edificação de uma teoria acerca do real. O mito em Platão aparece, e como já exposto previamente, não apenas como propedêutica a questões mais complexas, mas, sobretudo, como prolongamento, uma vez que não encontram suficiência no *λόγος*. Daí Platão extrair da arcaica compreensão grega de divindade, a exemplo de outros filósofos partícipes da mesma cultura, o fundamento último de suas especulações e reinterpretá-las à luz de Parmênides e, sobretudo, do orfismo e do pitagorismo, movimentos ou seitas fundados no misticismo e que apontavam para a divisão do real em dois planos opostos a partir da crença em uma configuração do homem formada por corpo e alma. Esta estrutura possibilitará crer que há uma instância transcendente inteligível e que condicionará uma inferior e sensível e cuja articulação e sentido dependerá do uso da razão e da filosofia, cultivados exclusivamente na alma. Esta configuração converge para a tese de Goldschmidt (1949, p. 152) sobre a filosofia de Platão: “é porque procura conciliar e unificar todas as coisas em Deus que a religião, para Platão, não pode se separar da filosofia”. No fundo, e, de fato, o platonismo é uma religião filosófica, uma vez que usa a lógica para dar sustentação a crenças arcaicas, como fará futuramente o cristianismo, usando, não coincidentemente, a própria obra de Platão. Afinal, se fosse diferente, o filósofo não precisaria responder, já no fim da vida, a Protágoras<sup>169</sup> e a seus entusiastas, que não o homem, mas “Deus que deve ser a medida de todas as coisas”<sup>170</sup>. Pela mesma razão, David Engels (2009, p. 579) defende que Platão tentou, ao redigir suas *Leis*, “unir teoria e prática, filosofia, teologia e legislação, fundando seu novo estado sobre um curso teológico do qual resultam todas as leis e a maioria dos ritos estabelecidos”. Destarte, a metafísica, a ciência do ente enquanto ente, fundada no dualismo órfico-pitagórico e no radicalismo parmenídico, se organiza e se estabelece, a partir do platonismo, como uma reelaboração racional da arcaica subjugação do homem ao divino – imortal, eterno e transcendente – como resposta à possibilidade de deixar de ser, isto é, de morrer, mostrando, assim, que metafísica e morte se articulam fundamentalmente.

---

<sup>167</sup> *Leis*, 726a.

<sup>168</sup> *Timeu*, 90a.

<sup>169</sup> Alusão à celebre sentença de Protágoras “O homem é a medida de todas as coisas”, preservada por Platão no *Teeteto* (152a) e no *Crátilo* (385e). Cf. SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, f.1 DK, p. 78.

<sup>170</sup> *Leis*, 716c.

### 3.6 Medo do nada e desconhecimento do porvir da morte: a origem afetiva da metafísica

O fato de a metafísica se estruturar propriamente a partir de uma obra que tematiza a morte diz muito – ou possivelmente tudo – sobre o que seja o seu fundamento. Afinal, é difícil crer que tenha sido uma simples coincidência o fato de que todos os autores alinhados a ela tenham tido por fio condutor de suas considerações a questão da finitude. Órficos e pitagóricos, ainda no fértil terreno dos mistérios, elaboraram uma contundente crítica ao corpo justamente por conta do caráter transitório e finito que o caracteriza, buscando abrigar-se dele na tese da imortalidade da alma. Parmênides, influenciado pelos pitagóricos, mas já operando em um contexto mais filosófico, mesmo que ainda poético, aprofunda e refina esta crítica ao físico por meio do exercício de uma lógica radical que desconsiderará de maneira ainda mais drástica a corporeidade em função de uma suposta infinitude do Ser. Diante desta tradição, e como seu principal herdeiro, Platão – ou o platonismo – só precisa organizar o legado do “pai” e articulá-lo ao misticismo que o precedeu, ligando, bem a seu modo, *μῦθος* e *λόγος* de forma a consolidar, definitivamente, o edifício da metafísica a partir do problema da morte. Na verdade, é possível dizer, levando em conta o itinerário supracitado, que *a metafísica é uma reação contra o caráter finito da existência*. Dos órficos a Platão, passando por pitagóricos e Parmênides, todos se mostraram incomodados com o fato de o que é deixar, necessariamente, de ser.

Esta tendência, na verdade, é anterior a estes autores e, como já observado previamente, remete aos poetas e à tradição arcaica. É dela que se pode apreender a formação de mitologias fundadas em figuras de deuses que, mesmo sem serem incriados, participavam da imortalidade e se mostravam como um contraponto ao humano e terreno, operando já aí uma diferença de valor entre homens e deuses. Estes eram melhores que aqueles justamente porque não morriam. Ser finito é um mal, enquanto o inverso era tido como um bem. O jovem Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, lembra, por exemplo, que a criação dos deuses se deveu à dor e o sofrimento do homem em relação à sua condição finita:

para viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses [...]. De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência? (NIETZSCHE, 2001b, p. 37).

Naquela obra, o filósofo, ainda sob influência de Schopenhauer, vê a arte como a forma de o homem contemplar a vida sem ter de sofrer com a visão direta de seu Ser, o que chamava,

àquela altura, de *Uno-primordial*. Na base deste argumento, a criação, ainda segundo Nietzsche, por Homero, dos deuses olímpicos, belos e humanos, em substituição aos titânicos e seu caráter natural, brutal e – mais importante – sem sentido, razão ou fundamento. O homem, para suportar a vida – a finitude, na verdade – precisava de um filtro, um véu de Maya que depurasse o horror do fundo da existência em uma aparência consoladora, uma vez que, como dirá o Nietzsche maduro, no *Zarathustra*, “quanto mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento” (NIETZSCHE, 2003, p. 192). Os deuses, nesta perspectiva, são a materialização original do esforço humano, exposto primordialmente na arte e na religião, de suavizar a dor de existir, ou seja, de vir-a-ser e, conseqüentemente, de ser finito.

Entretanto, ao problema da finitude se liga outro, ainda mais profundo, e que norteia a ação do homem no mundo. Em geral, o fundamento da não aceitação da finitude é atribuído ao desejo de perpetuação característico do vivente. Afinal, o que é *não quer* deixar de ser e só encontra a medida de seu fim no devir movido pela sobreveniência inexorável do tempo. Ao longo da história, e como previamente demonstrado por meio de exemplos extraídos da arte, a possibilidade ou iminência de morrer *aflige* e *angustia* o homem. Não por outra razão, a maioria posterga e negligencia não a morte, que é incontornável, mas qualquer consideração a seu respeito. Pensar e discutir a morte é fonte de *inquietação*, pois antecipa um sofrimento tido como desnecessário pela maioria dos homens, uma vez que sua chegada é sempre vista como tardia. Nas representações artísticas analisadas anteriormente, pode-se observar que a morte é entendida tradicionalmente como o fim de toda e qualquer possibilidade de ser e é, desta forma, fonte de aflição para aqueles que se encontram na iminência da possibilidade de fazer sua experiência. Este conjunto de sentimentos – aflição, angústia e inquietação – remeterá a um afeto que suscita o aparecimento da metafísica. Afinal, aflição, angústia, e inquietação – que podem ser substituídos simplesmente pelo conceito de dor ou sofrimento – se dão em um contexto de *desconhecimento* com algo que *ameaça* no porvir. O futuro, em si, e para além das possibilidades de previsão, é pura indeterminação. A morte, neste cenário, é, contudo, a determinação no indeterminado, pois se apresenta como a certeza da incerteza, uma vez que aponta para um fim certo cujo sentido, contudo, se apresenta aberto. Todos estes afetos são, no fundo, os efeitos de um total e irrestrito *temor* do homem em relação à impossibilidade de todas as possibilidades na experiência da corrupção e conseqüente dissolução de tudo o que é. Este temor é originado e amplificado pelo *desconhecimento* factual em relação ao ser da morte, que remete não exatamente ao findar, mas ao que *seja* propriamente o findar e, principalmente, ao que dele se espera. O problema do morrer se

torna, na verdade, o de *não conhecer*, ou seja, de não poder antecipar e prever o que está por vir. Este desconhecimento é a fonte da dor que impele o homem a abominar a morte e, com ela, seu fundamento, a vida, pois esta seria abominável justamente porque finda.

A tensão entre desconhecimento e morte, encontrada na base do pensamento metafísico, é exemplarmente exposta em *O sétimo selo* (1957), de Ingmar Bergman, e que, a exemplo de *Morangos silvestres*, remete a um profundo e denso questionamento existencial acerca do fenômeno da morte. *O sétimo selo*, contudo, é mais contundente neste aspecto por encarar a questão da finitude de forma ainda mais direta, uma vez que ela não é apenas temida, como acontece em *Morangos silvestres*, mas apresentada como um personagem contra a qual o protagonista precisa lidar – e lutar – diretamente ao longo de toda a obra, já que a película é, no fundo, a exposição dramática da condição humana diante da consciência da iminência da inexorabilidade da morte. Antonius Block, o protagonista, é um cavaleiro cruzado que, após retornar das incursões militares cristãs, se encontra moribundo em meio a uma praia. Nesta condição, se depara com a morte “em pessoa” e seu desejo de “levá-lo” consigo. Diante da iminência de morrer, o cavaleiro, sagazmente, a desafia para um jogo de xadrez como forma de tentar prolongar o que lhe resta de vida, uma vez que, vencedor, teria justamente esta condição como prêmio. No entanto, a morte, e a despeito de qualquer esforço humano, é incontornável e o jogo, neste caso, se mostra mais como um breve adiamento do inevitável. A disputa, mediada pelo xadrez, a propósito, perpassa todo o filme, uma vez que é uma alegoria da condição do cavaleiro, pouco crente em Deus, a despeito de ter lutado a favor da Igreja. Block se mostra cético com relação à fé a qual defende como cavaleiro e procura respostas para questões místicas, como a existência de Deus. A radicalização desta postura inquisidora do cavaleiro se dá no principal diálogo travado entre ele e a morte, clímax da obra. Angustiado com sua condição diante da iminência da morte, o cavaleiro, ao visitar uma igreja no caminho para sua casa, se dirige ao confessionário e resolve falar ao padre o que o atormenta em relação à fé. No entanto, o padre, que só revela sua verdadeira identidade ao final do diálogo, não é ninguém menos que a própria morte. Block inicia sua “confissão” a partir do drama existencial e contraditório no qual vive: é um cavaleiro cruzado que praticamente deu a vida por Deus, mas, ironicamente, questiona o ser da divindade, sempre ausente, e, com isso, sua própria fé. Em meio à confusão existencial que angustia o cavaleiro, a morte, ciosa de seu “dever”, afirma, em tom de provocação, que ele, “ainda assim não quer morrer”. Block responde laconicamente “sim, eu quero”, remetendo à primeira resposta que deu à morte ainda na praia, no início do filme, no encontro original entre ambos, quando foi questionado se estaria preparado para morrer: “meu corpo tem *medo* de morrer. Eu, não”. A

conversação que se segue é uma exposição, de forma lapidar, do que o cavaleiro quis dizer com esta enigmática frase e que, ao mesmo tempo, descortina a relação que liga finitude e desconhecimento, motor do pensamento metafísico:

Morte - O que está esperando [para morrer]?

Block - Quero ter *conhecimento*.

M - Você quer garantias?

B - Chame do que quiser. É tão inconcebível compreender Deus com seus sentidos? Por que ele tem de se esconder em uma nuvem de meias promessas e milagres invisíveis? Como podemos crer nos fieis se não cremos em nós mesmos? O que será de nós, que queremos crer, mas não podemos? E os que não podem nem querem crer? Por que não posso matar Deus dentro de mim? Pois ele vive dentro de mim de forma dolorosa e humilhante embora eu o amaldiçoe e queira tirá-lo do meu coração. Por que ele é uma realidade ilusória que eu não consigo me livrar? Está me ouvindo?

M - Estou ouvindo.

B - Eu quero *conhecimento*, não fé. Não suposições sem conhecimento. Quero que Deus me dê sua mão, mostre seu rosto, fale comigo.

M - Mas ele está em silêncio.

B - Por vezes eu o clamei no escuro, mas parecia não ter ninguém lá.

M - Talvez não tenha ninguém lá.

B - Então *a vida é um horror irracional. Nenhum homem pode viver com a morte sabendo que todas as coisas são nada.*

M - A maioria das pessoas não pensam nem na morte nem no nada.

B - Um dia eles chegam ao final da vida e olham para a *escuridão*.

M - Sim, nesse dia.

B - Eu sei o que você quer dizer. *Devemos esculpir um ídolo com nossos medos e complacentemente chamá-lo de Deus.*

M - Você está preocupado.

B - A morte me visitou essa manhã. Estamos jogando xadrez. Esse adiamento me permite resolver uma questão.

M - Que questão?

B - *Minha vida inteira tem sido uma busca, uma procura com conversas sem sentido ou contexto. Tem sido um nada.* Sim, digo isso sem amargura ou autocensura porque sei que a vida de quase todos é assim. Mas quero usar meu adiamento para um único ato significativo.

M - Por isso joga xadrez com a morte?

B - Ela é estrategista e habilidosa, mas ainda não desisti de nenhuma peça.

M - Como pode ser mais esperto que a morte em seu jogo?

B - Jogo com uma combinação de bispos e cavalos e ela ainda não percebeu. Na próxima jogada vou abrir um de seus flancos.

M - Vou me lembrar disso.

B - Você é um traidor, está me trapaceando. Mas nos encontraremos novamente e vou achar um jeito.

M - Nos encontraremos na estalagem. Lá vamos continuar nosso jogo.

Quando Block afirma que seu “corpo tem medo de morrer”, mas ele mesmo – ou seja, sua consciência – não tem, fica claro o pressuposto de sua resposta ao questionamento da morte: a oposição metafísica entre corpo e alma, que subjaz ao conceito tradicional de homem. Diante da possibilidade de morrer, o corpo, perecível, teme, pois deixará de ser, enquanto a alma, ou melhor, a consciência, se mostra serena e disposta a “combater” a morte, uma vez que a ideia de simplesmente deixar de ser não a satisfaz. Por esta razão, o cavaleiro diz que aceita morrer, mas, antes, precisa “resolver uma questão” ou ainda realizar “um único

ato significativo”. Ambos, no fundo, dizem respeito à busca de um sentido que organize a vida racionalmente. No entanto, a resposta padrão para um cruzado – a de que um Deus criador gerou tudo o que é – parece dubitável para Block, já que esta divindade não dá nenhuma prova de sua existência para além da fé, o que o guerreiro de Cristo ironicamente não valoriza. O moribundo cavaleiro quer, como questiona a morte, “garantias”, ou seja, algo que o *tranquilize* diante do inevitável perecimento do corpo e da sobreveniência inexorável da “escuridão”. Morrer é melhor que do que não ter consciência do porvir relacionado a ele, ou seja, que o corpo morra, mas que se tenha certeza da sobrevivência da consciência. O dramático da situação é que Block não encontra essa garantia em Deus, no diabo ou em qualquer outro símbolo da mitologia cristã. Daí ele dizer peremptoriamente a seu algoz: “quero *conhecimento*, não fé”. A falta de respostas – e a quem perguntar – é a fonte de angústia do cavaleiro, pois aponta para a possibilidade de a vida ser “um horror irracional. Nenhum homem pode viver com a morte sabendo que todas as coisas são *nada*”. Toda a questão da finitude repousa sobre o apego à vida, à manutenção da consciência e o horror diante da possibilidade de dissolução na escuridão, isto é, no *nada*. Como um ente que pensa pode simplesmente morrer? Por que não pode ser imortal? A vida *tem* de fazer sentido e o criador não pode ser apenas a escultura de “um ídolo com nossos medos e complacientemente chamá-lo de Deus”. A incerteza diante deste cenário é a origem da angústia de Block e o exemplo dramático do desespero humano diante da possibilidade do *nada*. Se não há o que garanta razão e sentido na existência, é preciso criar um, de alguma forma, para se tranquilizar e poder, assim, suportá-la. Apenas o *conhecimento* desta razão poderá aplacar a dor do homem diante da existência. Era justamente isso que Block esperava da morte e que ela, sagazmente, declina de responder, ao derrotar o cavaleiro no jogo de xadrez e decretar, assim, seu fim: “Não tenho nenhum segredo. [...] Não tenho *conhecimento*”. Ou seja, a morte faz o cavaleiro perceber não pode *explicar* os segredos da existência. Morrer não é meio para saber. Block teme a morte, pois *não sabe* o que advém dela ao mesmo tempo em que *espera* que a consciência permaneça a despeito do desaparecimento do corpo. Medo da dissolução no nada e ignorância quanto ao porvir mediam a relação do cavaleiro com a questão da finitude. Esta configuração é tida pelo protagonista como *non sense* e, assim, irracional. Tem de haver algo que dê sentido à realidade e, assim, aplaque a dor da possibilidade do vazio e da escuridão. A saída para o moribundo cavaleiro é o *conhecimento*, a ferramenta que poderá doar sentido racional à vida e tranquilizar o homem diante de sua miserável condição.

Não é outro o contexto de aparecimento da metafísica. A exemplo do que move o ceticismo do cavaleiro de *O sétimo selo* em relação ao cristianismo, *o que faz surgir o*

*pensamento metafísico é a reflexão acerca da morte.* De fato, é ela que impulsiona a criação dos deuses e a crença no *post mortem* encontrada desde os órficos até Platão, o que prova não ser mera coincidência o fato de a obra que marca o surgimento *de facto* da metafísica – o *Fédon* – tematizar justamente a morte a partir da defesa da existência conexa de ideias e da imortalidade da alma, ou seja, de algum tipo de “garantia” futura. Assim como Block precisa romper com o cristianismo para buscar conhecimento, a metafísica, ao florescer na cultura grega, necessita, antes, romper com a dinâmica que presidia a relação do homem com o real vigente até aquele momento. Em *O sétimo selo*, o cavaleiro desconfia da fé, o principal pilar do cristianismo, não encontrando nela respostas para o que procura e tenta, a partir do “estímulo” imposto pela proximidade da morte, encontrar no conhecimento uma outra via para satisfazer seus anseios.

Na Grécia arcaica, o problema da finitude também moveu o pensamento de um polo ao outro. Como já suficientemente discutido nesta investigação, a metafísica se apresenta como um divisor de águas entre duas possibilidades de relacionamento do homem com o real. A primeira, oriunda do pensamento originário de Anaximandro e Heráclito, e a segunda, que se esboça com Parmênides e se consolida com Platão, embora já estivesse presente nos órficos e pitagóricos em estado de crisálida. Ficou indeterminado, contudo, e à época desta diferenciação, o evento que enseja a separação entre as concepções com as quais os dois grupos de filósofos supracitados se alinham. Seguindo o paralelo com a obra de Bergman, é possível perceber que o problema da morte – e, principalmente, dos afetos que o suscitam – é o divisor de águas do pensamento grego arcaico acerca do Ser. Afinal, é justamente o temor da morte que move as especulações místicas e/ou filosóficas que instaurarão a metafísica. A questão, no entanto, e subjacente a esta constatação, se torna descobrir por que a finitude, anteriormente aceita, passa a ser temida? O que promove a mudança de olhar do homem em relação à sua duração finita? A busca pela origem da metafísica deve ser encontrada neste ponto e não no fenômeno da morte enquanto tal.

Como já previamente discutido, o homem pré-metafísico, aquele da época de Anaximandro e de Heráclito, e seguindo a interpretação empreendida em paralelo das considerações de Heidegger e Bergson, sobretudo daquele, é tido como integrado à φύσις em um ὁμολογεῖν que o possibilitava ser o lugar de aparecimento do Ser. Em outras palavras, o homem é o ente que vê e compreende o mistério do Ser em sua realização no ente a partir do tempo e que o expõe por meio da linguagem. Neste cenário, o homem que se deixa levar pela contemplação do Ser a partir da conexão entre os dois λόγοι, compreende que o ente, no domínio do vir-a-ser, aparece e desaparece, seguindo a ordem do tempo e preservando a

justiça do Ser que se mantém, a despeito da fugacidade de suas manifestações ônticas. A compreensão desta configuração é o saber ou sabedoria e independe de teses ou teorias complexas sobre a realidade. Não há a busca por fundamentos, razões ou relações de causa e efeito que a explique, pois ela escapa a tais categorias impostas pela *ratio*. Saber, ao contrário, é articular-se a esta configuração e compreender-se imerso e perpassado por esta estrutura de forma a não poder ver-se separado dela. Separar, a propósito, é o verbo que move a metafísica e, obviamente, uma nova postura diante do real. Este novo pensamento colocará o homem fora da φύσις, buscando o seu sentido a partir de fundamentos, causas e razões, opondo-se, desta forma, ao cenário prévio de comunhão, ou seja, de ὁμολογεῖν entre os agora dois pólos. A origem desta encruzilhada na história do pensamento depende de um acontecimento que se dá ainda no bojo daquilo que Heidegger chama de pensamento originário, isto é, aquele que pensa não o ente – como fará a metafísica – mas o Ser e que tem em Anaximandro, Heráclito e também Parmênides seus expoentes.

Se se segue Heráclito, certamente o mais profundo dos três no que diz respeito especificamente à questão, percebe-se que era preciso estar acordado para ver a realidade do real por meio do “que nunca se deita” – o λόγος – e compreendê-la em seu Ser. Os “adormecidos”, ao contrário, veriam o que quisessem e estariam, desta forma, em total desarmonia com a realidade. Essa quebra com o ὁμολογεῖν explica o aparecimento de pensadores que questionaram a finitude e edificaram doutrinas em torno de especulações em relação ao *post mortem* justamente por não conseguir *ver* o todo e sua configuração. Afinal, e como enfatiza Nietzsche no aforismo 765 de *A vontade de poder* (1901),

não *se pode* julgar, medir, comparar ou mesmo negar o todo! Por que não? – Por cinco razões, todas elas acessíveis mesmo a uma inteligência modesta: por exemplo: *porque não há nada fora do todo* [...] aí reside a inocência de toda existência<sup>171</sup> (NIETZSCHE, 2008, p. 382).

Viam, no máximo, a parte – eles mesmos – pois questionavam o próprio movimento de realização da φύσις, ou seja, que o que é, não foi, passa a ser, vem a ser e, por fim, deixa de ser. É como se perguntassem de forma subjacente a suas doutrinas: “faz sentido que o que seja tenha de necessariamente morrer?”. Como resposta a esta questão, realidades metafísicas foram criadas, indo desde as versões primitivas – como os deuses – no terreno do mito até ideias e formas, na filosofia, passando pelas almas na transição entre as doutrinas de mistério e o pensamento filosófico. Em todos estes casos, a luta silenciosa, subjacente e *dolorosa*

---

<sup>171</sup> Este texto é praticamente a paráfrase de outro, também presente no *Crepúsculo dos ídolos*. Cf. (NIETZSCHE, 2000, p. 50).

contra a finitude. No entanto, e como já discutido previamente, o problema não era só morrer, mas não saber o que advém deste fato inexorável. No fundo, a ignorância do porvir do *post mortem* potencializa o temor da morte e, claro, a *vontade* de permanecer. Esta vontade, desconectada do saber, porque já fora e distante dele, empurra o homem ironicamente para a busca daquilo do qual fazia parte originariamente, mas que ignora em função da *revolta* com o fato de a vida ter fim. Por conta disso, precisa *conhecer*, ou seja, buscar fora da φύσις razões e fundamentos que a *expliquem* e possam dar subsídios e *esperança* de que haja um prolongamento da vida após a morte. Não por outra razão, Platão, no *Fédon*, faz Sócrates dizer que “o indivíduo que se dedicou a vida inteira à filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela *esperança* de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens”<sup>172</sup>. Antes, contudo, ele já havia dito ser esse “o motivo de não me revoltar à ideia da morte. Pelo contrário, tenho *esperança* de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus”<sup>173</sup>. O elogio platônico da morte, em conexão com a tradição órfico-pitagórica, é um resposta mítico-epistemológica, ou seja, na qual o λόγος é tratado como imagem, segundo defende Izabela Bocayuva (2010), à tese da finitude. O conhecimento, diferentemente do saber, exime-se de compreender e pretende, em outra perspectiva, esvaziar todos os sentidos ocultos da existência na busca pela certeza e segurança de uma vida planejável e, assim, sob controle da vontade. No entanto, relembra Heidegger,

O universo – que em grego se diz ὁ κόσμος – é, em essência, sobretudo o que se vela, e por isso a “obscuridade” é essencial. A relação do pensamento originário com aquilo que constitui o seu a-se-pensar determina-se originariamente por este. Ao pensar, porém, o que se vela, permitindo assim a sua vigência enquanto aquilo que é, o pensamento e o modo de conhecer desse pensamento essencial jamais podem ser uma “vontade” que obriga o universo a trair seu segredo. (HEIDEGGER, 2002a, p. 46-47).

Não por outra razão, Platão, o primeiro metafísico *de facto*, é precedido e influenciado por Sócrates e sua obstinada busca por explicações, já encontradas, embora em outra perspectiva, nos adversários sofistas. O mestre de Platão, não coincidentemente, muda o foco da discussão filosófica grega da φύσις para o homem, em uma guinada que deixará profundas marcas na Grécia e na história do ocidente. É possível observar, nos diálogos platônicos, principalmente os aporéticos, nos quais a herança socrática se faz ouvir mais intensamente, o interesse de Sócrates em reduzir tudo a conceitos e ao uso da razão, pois se percebe, ainda que em um background dramático, a insatisfação do filósofo com o desnível entre o real e a

---

<sup>172</sup> 64a.

<sup>173</sup> 63c.

conceituação que tenta domesticá-lo. Daí as obras acabarem em aporia. O jovem Nietzsche, em *O nascimento da tragédia* encontra em Sócrates a figura cuja vontade de saber, ou seja, de conhecer, distanciou definitivamente o pensamento da sabedoria. Afinal, saber é encontrar-se imerso e articulado ao todo e, por isso, não necessitar procurar aquilo no qual já se encontra. Sócrates teria sido o primeiro grande pensador a se revoltar contra a dinâmica da falta de sentido (racional) da existência por não compreender o funcionamento do saber e, a partir da ἐπιστήμη,

tentar encontrar razões para dar vazão a sua insatisfação com o modo de ser do real. Por isso, Nietzsche afirma que Sócrates é “o protótipo do otimista teórico que, já na assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo” (NIETZSCHE, 2001b, p. 94). Para Sócrates, a existência, de um ponto de vista do ὁμολογεῖν originário, não faz sentido. Ele não consegue compreender e, por isso, precisa conhecer a qualquer custo. Ou seja, ele necessita sair da integração com o todo para contemplar. É por não entender o que vê, que precisa desprezar e menosprezar a vida, tratando-a como enferma e encontrando na ἐπιστήμη a sua única possibilidade de cura. O real, enquanto tal, é, assim, um erro, uma doença, que deve ser solucionada por meio da operação do pensamento racional. Por este motivo, Nietzsche identifica na figura do mestre de Platão uma

petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições não só de conhece-lo, mas inclusive de *corrigí-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência (NIETZSCHE, 2001b, p. 93).

Por não compreender o real enquanto a realização do Ser no tempo e, com isso, ter de lidar com a possibilidade de deixar de ser, Sócrates entreviu na ciência – a ἐπιστήμη – a única possibilidade de fugir da inevitabilidade de uma estrutura que, pelo simples fato de promover a morte e de não permitir a previsibilidade tão cara ao domínio e controle, ostensivamente ambicionados pela vontade de conhecimento, deveria ser corrigida e atrelada a uma nova realidade, imune às flutuações e supostas imperfeições da atual e guiada exclusivamente pela *fé* na razão. Em nenhum momento, mestre de Platão, como Nietzsche, se perguntou “se não existe um reino de sabedoria, do qual a lógica está proscrita? (NIETZSCHE, 2001b, p. 91)”. Na verdade, e diante da imperscrutabilidade do mistério do Ser, Sócrates precisou, com a ajuda de seu discípulo mais genial, defender a existência de um mundo que garantisse a ele a segurança e a certeza de uma vida previsível e, assim, tranquila,

desde que pautada por ditames da ἐπιστήμη. Nesta perspectiva, e ainda seguindo Nietzsche, é possível perceber que Sócrates foi, de fato,

o primeiro que, pela mão de tal instinto de ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer; daí a imagem do Sócrates moribundo, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamental, encimar a porta de entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada (NIETZSCHE, 2001b, p. 93).

O Sócrates do *Fédon* de Platão é a materialização original e fiel do *tipo* metafísico, ou seja, daquele homem que, impotente diante dos mistérios do Ser e temendo pelo próprio desaparecimento, cria, movido pela vontade de conhecer, uma nova realidade segundo suas próprias leis e se crê, por conta disso, seguro, pois domina e controla todas as suas razões e fundamentos que a sustentam. Nietzsche resume toda esta configuração nesta passagem de *Crepúsculo dos ídolos*:

Reconduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e dá, além disso, um sentimento de potência. Junto com o desconhecido é dado o perigo, a inquietude, a preocupação – o primeiro instinto aponta para a *eliminação* destes estados penosos. Primeiro Princípio: qualquer explicação é melhor do que explicação nenhuma. Porque no fundo se trata apenas de querer livrar-se de representações angustiantes, não se considera com exatidão necessária os meios de produzir um tal movimento. A primeira representação, com a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tão bem que se a “toma por verdadeira”. Prova do *prazer* (“da força”) como *criterium* de verdade. O impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. Se houver alguma possibilidade, o “por quê?” não deve tanto entregar a causa em virtude dela mesma, mas entregar sim um *tipo de causa*. – Uma causa que aquiete, que liberte e que torne mais leve. A primeira consequência dessa necessidade é o fato que de que algo já *conhecido*, vivenciado e inscrito na memória como causa é posto em anexo. – O novo, o não vivenciado, o estranho são excluídos enquanto causa. Não se busca com isto apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma espécie *escolhida e privilegiada* de explicações, que tragam consigo o mais rápida e frequentemente possível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não-vivenciado (NIETZSCHE, 2000, p. 47, grifo do autor).

Esta crítica de Nietzsche revela que a releitura “otimista” da morte exposta no *Fédon* é primordial para o estabelecimento da metafísica, uma vez que a reversão de seu sentido “negativo” é ela mesma uma “prova” do poder da ἐπιστήμη, o conhecimento que fundamentará a ideia de que um *post mortem* redentor é não só possível como verdadeiro e desejado para aplacar o medo do desconhecido. No caso específico de Platão, a crença na existência da alma e, mais importante, em sua imortalidade, em conexão com as ideias dentro do sistema do filósofo, possibilita uma explicação e um sentido para a existência – ainda que subordinada a um outra instância – ao mesmo tempo em que promove o efeito terapêutico e tranquilizador necessário para suportar a vida que pautará a vontade de conhecer desde então. Platão, que já foi tido como “divino” pelo jovem Nietzsche (2001b, p. 83), é visto pelo

maduro como “entediante” e que pelo fato de “ter estudado com os egípcios (- ou com os judeus no Egito?)” os gregos pagaram caro. O preço foi justamente a subjugação ao inteligível e uma ruptura com o Ser, porque “Platão é um covarde diante da realidade – consequentemente, ele se refugia no ideal”, uma vez que “os filósofos são sim os *décadents* do mundo grego, o movimento contrário ao antigo” (NIETZSCHE, 2000, p. 113-115). No pensamento nietzscheano, o que se consolida com Platão, a partir primordialmente do contato “espiritualista” com “egípcios semitas”, é uma ruptura decisiva com o pensamento do Ser, aquele originário que celebrava o ὁμολογεῖν para o estabelecimento da metafísica e a fuga para o inteligível.

Entretanto, o verdadeiro fundamento deste cenário se mostra de forma mais contundente e nítida ainda no *Crepúsculo dos ídolos* a partir de *O problema de Sócrates*, seção da obra na qual Nietzsche retoma a crítica de juventude de *O nascimento da tragédia* ao mestre de Platão, mas de modo mais específico e direto, além, é claro das amarras schopenhaurianas daquela obra. Sócrates, no escrito de 1888, é classificado no grupo dos “sábios” que, por “dúvidas” e “cansaço da vida”, creem que “*ela não vale nada*” e que “viver significa estar há muito doente” (NIETZSCHE, 2000, p. 17). Nietzsche ainda vai mais longe quando afirma que “reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da decomposição grega, como falsos gregos, como antigregos” (NIETZSCHE, 2000, p. 18). O pensador alemão, ao criticá-los tão duramente, tinha como medida justamente o pensamento originário, que, em sua obra, coincidia com Heráclito, o sábio do devir. Platão, contudo, cedia ao capricho socrático de tudo querer saber e na impossibilidade de consecução deste objetivo, precisaria apelar para o conforto e o consolo de uma nova realidade a “domesticar” a “verdadeira”, decadente porque finita. De fato, os metafísicos, aos quais Nietzsche chama de “filósofos”, são “idólatras de conceitos” e, como tais, “trazem um risco de vida para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções – e até refutações. O que é não *vem-a-ser*; o que *vem-a-ser* não é” (NIETZSCHE, 2000, p. 26). O socratismo, com sua repulsa ao modo de ser da vida, que preconiza o conhecer no lugar do saber, se mostra como o paradigma do filósofo metafísico que se tornará tendência na maior parte dos mais de dois mil e quinhentos anos de filosofia, ou seja, daquela interpretação do real que não compreende que saber “significa o estar por dentro de algo, o compreender em relação a algo. De maneira mais própria, σοφία significa ser versado naquilo que se apresenta como o desvelado e que é o constante enquanto aquilo que se apresenta” (HEIDEGGER, 2008a, p. 246). Já a falta de saber

– ou a incompreensão do todo – que move a vontade a preconizar o conhecimento se funda em um ódio, como lembra Nietzsche no período do texto que fecha a *Genealogia da moral*:

Ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida (NIETZSCHE, 2001a, p. 149).

Na verdade, o que ser percebe ao longo de todo o procedimento socrático-platônico exposto, é o surgimento, subjacente ao ideal epistêmico daqueles filósofos, de um *ressentimento* com o modo de ser da φύσις – da vida, de fato – por conta do *temor* de seu caráter finito, cabendo à razão humana a sua reforma, sempre atrelada à *esperança* de um além ou a um aquém distante do Ser. Daí Nietzsche (2001a, p. 107) dizer, na terceira dissertação de *Genealogia da moral* que “a terra [...] é um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida”. Sócrates, mais que Platão, poderia, desta forma, curiosamente ser entendido como uma espécie de “Édipo filosófico”, pois, como relembra oportunamente Daniel Herwitz (2010, p.20), “Édipo tinha o defeito da *desmedida* (autoconfiança arrogante, um desprezo pelas incertezas do mundo)”. Como é característico dos heróis trágicos, Sócrates, na consolidação e na radicalização de sua postura inquisidora, cruzou a linha entre o que se *pode* saber e o que se *deve* saber, sucumbindo, como Édipo, à ὕβρις, pois é ruptura com o μέτρον, ou seja, com a medida ou ser do homem. A sabedoria entendida como conhecimento para aqueles que dela são desprovidos é uma prerrogativa exclusiva da divindade. A expulsão de Adão e Eva do paraíso por terem provado do fruto da árvore do bem e do mal, isto é, do conhecimento, equiparando-se a Deus, pois compartilhariam de algo que era de posse da divindade, é o melhor exemplo desta tendência. Querer rivalizar com ela é desejar ser como elas, ou seja, deixar de ser homem, o que, para os deuses, deve ser castigado tragicamente, pois rompe com a ordem – o Cosmo – e a harmonia pré-estabelecidos. Não foi outro o destino de Édipo, a despeito dos apelos de Tirésias<sup>174</sup>, quando o rei de Tebas quis saber mais do que devia. Neste sentido, o metafísico materializado na figura de Sócrates – e também de Platão – no pensamento de Nietzsche, é uma espécie de herói trágico que se autosuplicia ao supliciar a vida quando dela se abstém ao se aventurar na perenidade de ideias, formas e conceitos produzidos por uma razão que despreza o devir por *temer* e se *ressentir* diante de suas consequências.

---

<sup>174</sup> 356-559.

### 3.7 Ressentimento como desdobramento do medo da morte: a dupla fundamentação da metafísica

O exame prévio das motivações que levaram à ruptura com o ὁμολογεῖν originário e a consequente instalação da metafísica como discurso hegemônico acerca da realidade do real na Grécia antiga conduziu a investigação em curso a observar na ocorrência e na articulação de dois afetos o fundamento daquela filosofia: medo e ressentimento. Estes, contudo, se mostram como a dupla face do sofrimento ou da dor do homem com o modo finito e pretensamente sem sentido (racional) da vida. Nietzsche, contudo, mostra que esta configuração guarda ainda um desdobramento mais profundo e defende que

Algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta: “para que sofrer?” (NIETZSCHE, 2001a, p. 148-149).

A dor e o sofrimento com a finitude e a falta de sentido da vida se fundam, na verdade, na dificuldade que o homem tem para compreender o seu próprio sentido, uma vez que é difícil para o metafísico aceitar que, do nascimento à morte, o homem, passa, necessariamente, por uma série de desventuras que, no domínio do pensamento racional, não parecem fazer sentido quando se observa que a vida tem fim. A falta de respostas a esta configuração aprofunda o *temor* ou o *medo* de morrer que fizeram os metafísicos abandonarem o ὁμολογεῖν em busca de conhecimento movidos por uma vontade que não se contentava mais com a simples participação no saber cósmico. Inconformados com a inexorabilidade da finitude, os metafísicos se *ressentiram* do modo de ser da existência, incompatível com previsões, fundamentos, causas e efeitos que pudessem pô-los em segurança e dar sentido à sua existência por meio da certeza conferida apenas à razão e suas construções inteligíveis. Como resultado, forjaram, com o auxílio do instrumental racional, uma nova realidade na qual nutriram a *esperança* da infinitude por meio da crença na imortalidade da alma. Este quadro remete ao fato de o medo, o ressentimento e a esperança se articularem a partir da incidência da dúvida no horizonte da morte, isto é, da incerteza e da insegurança com relação ao porvir no *post mortem*. Spinoza, no primeiro escólio da proposição 18 da terceira parte de sua *Ética*, observou, em dois destes afetos, justamente esta característica:

Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo,

por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluimos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero (SPINOZA, 2015, 112).

Na verdade, o que a metafísica *quer* é a extinção de toda e qualquer possibilidade de dúvida em direção à certeza e segurança, condições que apenas a infinitude, expressa por uma realidade ideal de caráter previsível, pode prover em direção à fabricação de um mundo cuja configuração garanta um sentido que elimine o sofrimento e a dor da existência daqueles alijados da comunhão com o todo. Medo e esperança se fundam na dúvida, ou seja, em um não saber futuro, que, no entanto, movem o *ressentimento* não com o que vai ser, mas com que já é e sua estruturação. Spinoza não tratou deste afeto diretamente, embora suas características pudessem ser aduzidas do que o filósofo afirmou do ódio, uma vez que o ressentimento pode ser tido como modalidade dele, embora fundado na insistente presença reverberante do passado no presente: “o ódio é uma tristeza acompanhada de uma causa exterior” (SPINOZA, 2015, p. 143). No res-sentimento, esta causa se mantém latente na memória, pois é um sentimento que volta constantemente sobre si mesmo, ou seja, que insiste em retornar independentemente da distância temporal na qual sua causa se instale. Por esta razão, diz Nietzsche que “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 2001a, p. 50, grifo do autor), pois esta dor remete ao não solucionamento de algo que, para o ressentido, deveria ter sido de outro modo, como se o passado pudesse ser corrigido. Entre os gregos a questão já era debatida. Aristóteles, na *Ética*, citou um verso de Ágaton, célebre poeta trágico, acerca do problema: “Eis, com efeito, o único poder do qual mesmo um deus se priva: fazer com que não tenha acontecido tudo o que uma vez pôde se realizar”.<sup>175</sup> A impossibilidade deste movimento – refazer o passado – gera ainda mais sofrimento e ódio em seu paciente. O ressentimento é justamente este movimento que não se desconecta do que passou, acreditando poder, de alguma forma, redimi-lo, prendendo-se, deste modo, a um círculo do qual é impossível sair sem que o passado seja esquecido. Fora da filosofia, ninguém conseguiu expor tão perfeitamente este afeto quanto Dostoiévski. Em *Memórias do subsolo* (1864), o escritor russo materializa a essência do ressentimento na figura de um personagem que se mostra amargurado diante da impossibilidade de mudar a realidade e, assim, ver o homem como algo diferente de “uma tecla de piano”, ou seja, como um objeto pré-determinado por “leis da natureza”. Sem nome, pois representa não um indivíduo, mas uma tendência, o personagem, na primeira parte do texto, fala a partir de sua consciência, que Dostoiévski identifica a um subsolo, pois é uma instância do obscuro e no

---

<sup>175</sup> 1139b10.

qual aquele tipo de homem se esconde para promover seu ressentimento na forma de pensamento. Na consciência, tudo é pensável e planejável, mas, diante da realidade, pouco é realizável, pois tudo já estaria dado e resolvido racionalmente. Diante deste verdadeiro embaraço interno, não sobra mais àquele do que teorizar e, no fim, não agir, pois a colocação em prática de sua teoria se mostra impossível, uma vez que há um desnível intransponível entre o abstrato e o real. Por isso, o personagem anônimo conclui: “o fim dos fins meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente. Pois bem! Viva o subsolo!” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 50). Esta impossibilidade de agir promove o sofrimento, o ressentimento e, assim, a doença, isto é, a própria consciência em seu realizar-se (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18-19). Raskólnikov, o protagonista de *Crime e castigo* (1866), pode ser entendido como o personagem do subsolo nominado. Assim como este, o assassino da velha usurária vive em uma espécie de subsolo – o pequeno quarto no qual “se esconde” – e de onde dá vazão à sua tese acerca dos homens extraordinários, “que tem o direito de cometer toda sorte de crimes e infringir a lei de todas as maneiras precisamente porque são extraordinários” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 268). Mais uma vez, a impossibilidade de por em marcha ideias causa dor, rancor e, assim, ressentimento com a vida. Ainda mais quando envolve o passado, como se percebe claramente na primeira parte da segunda metade de *Memórias do subsolo*. Aqui o personagem não fala a partir da consciência, mas narra situações nas quais tentou pôr em prática aquilo que ela preconiza, como quando considera se vingar de uma ofensa (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 62-70). No entanto, todas as ações em função deste objetivo se mostram ou como insuficientes ou como não reparadoras, uma vez que o passado é irreversível, o que aprofunda o problema, pois, “na medida em que aquela quantidade de rancor que a desdita produziu nele e que deveria ser lançada para fora, numa ação efetiva, é redirecionada para seu interior” (PASCHOAL, 2014, p. 128), o rancor do personagem só aumenta. O ressentimento é justamente esta dificuldade de se esquecer o passado e de se reagir espontaneamente a ele, aumentando sua força na medida em que se o interioriza em vez de o externar, deixando o que passou pautar o que virá. Esta configuração mostra que, na verdade, o ressentimento é uma espécie de afeto intertemporal, pois, a despeito de se originar no passado, não se esgota em sua origem, mantendo-se vivo no presente e transbordando para o futuro, que, por conta de sua dinâmica de retorno, acaba sendo um avançar para trás em vez de um progresso para o novo.

Neste cenário, o pensamento metafísico, ensejado primeiramente pelo medo do desconhecido – *post mortem* – e movido pela esperança daquilo que defende como “verdade” futura, se consolida no exercício do ressentimento com a existência, ou seja, com o fato de a

realidade enquanto tal não ser aquilo que, de acordo com os ditames da razão e da vontade alheia ao ὁμολογεῖν originário, *deveria* ser, sendo necessário, desta forma, uma intervenção que provesse ao homem certeza, segurança e, assim, eliminação da dor e do sofrimento de uma pretensa falta de sentido da vida. Daí Nietzsche dizer, no *Anticristo*, que

Para poder dizer “não” a tudo o que representa o movimento *ascendente* da vida sobre a terra, o crescimento, o poder, a beleza, a auto-afirmação, era necessário que o instinto de *ressentiment* convertido em gênio fabricasse para si próprio um outro mundo, onde essa *afirmação da vida* fosse considerada o mal, o reprovável por si. (NIETZSCHE, 1997, p. 48).

De fato, a tendência metafísica a negar tudo o que é mundano, isto é, relativo à existência, ao mundo físico, aquele da φύσις, remete a um ressentimento com o fato de a vida não ter um sentido racionalmente apreensível para além da simples morte. Desta forma, a necessidade de encontrar um porto seguro alhures é uma prerrogativa do rancor e da mágoa que a metafísica nutre por uma realidade que muda ônticamente, mas que é imutável de um ponto de vista “correcional”, ou seja, ontologicamente.

Entretanto, dizer que a metafísica se ressent do modo de ser da φύσις se mostra, ainda, impreciso. O problema não é exatamente a φύσις, mas sua dinâmica interna, que inviabiliza a redução de tudo à explicação e ao consequente controle do instrumental racional. A razão só pode operar nos estritos domínios da estabilidade, ou seja, nos quais não imperam a mudança e o movimento. Na verdade, estes, no ambiente metafísico, devem se submeter ao inteligível e não vice-versa. Neste cenário, o ressentimento não se mostra contra a vida, mas em oposição a sua dinâmica movida pelo tempo na figura do devir. Afinal, é ele que impossibilita que os esquemas metafísicos antecipem e planejem a existência de forma a prover a certeza e segurança que tranquilizem, confortem e, assim, diminuam a dor e o sofrimento com a vida. Nietzsche, no *Zarathustra* e, mais precisamente, em *Da redenção*, expõe precisamente esta configuração na qual a metafísica combate o tempo para se estabelecer enquanto discurso hegemônico acerca da realidade do real. No cerne da argumentação nietzscheana – e como não poderia deixar de ser – a questão do ressentimento. No texto, o filósofo defende que a vontade que instaura a metafísica é, no fundo, movida por uma *vingança*, pois sucumbiu ao rancor com sua única impossibilidade:

não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade. [...] Que o tempo não retroceda, é o que enraivece. E, assim, de raiva e despeito, vai rolando pedras e vinga-se naquilo que não sente, como ela, raiva e despeito. Destarte, a vontade libertadora torna-se causa de dor; e em tudo que pode sofrer, vinga-se de não poder retroceder. Isso, sim, só isso já é *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi assim”. (NIETZSCHE, 2003, p. 172).

A vontade em questão tem, originalmente, a mesma tonalidade do *compreender* que mediava a relação entre a φύσις e o homem em um ὁμολογεῖν que precedeu o aparecimento da visão metafísica de mundo. Esta vontade, contudo, inconformada por não poder mudar o passado, “enlouqueceu”, de acordo com Nietzsche, a ponto de odiar não só o que passou, mas o próprio tempo como um todo, pois também o futuro não poderia ser projetado e, como tal, também deve ser odiado. Heidegger, em *Quem é o Zarathustra de Nietzsche?* (1953), e a despeito de defender, neste texto, a sua polêmica tese de vinculação do conterrâneo à metafísica, apresenta uma precisa interpretação do que subjaz à vingança em questão:

Vingança é a recalcitrância da vontade contra o tempo e isto quer dizer: contra o passar e sua transitoriedade. A transitoriedade é para a vontade isto contra o que ela nada pode, contra o seu querer insistentemente se choca. O tempo e seu “era” é a pedra que a vontade não pode rolar. Enquanto passar, o tempo é o adverso no qual a vontade padece. Como vontade que sofre e padece, ela se faz a dor no passar, dor esta que então quer seu próprio passar e com isso quer que tudo mereça, que seja digno de passar. A recalcitrância contra o tempo subestima o transitório. O terreno, a Terra e tudo que a ela pertence é o que verdadeiramente não deveria ser e no fundo também não tem nenhum ser verdadeiro. Platão já o denomina o μὴ ὄν, o não-ente (HEIDEGGER, 2002h, p. 101).

Esta configuração exposta por Heidegger não passa da expressão da manifestação da dor e do sofrimento do homem metafísico com a finitude na forma do tempo e a sua pretensa crença na falta de sentido da vida, ensejando, como consequência, a obsessão por vingança contra a temporalidade que ganha, segundo Nietzsche, forma e se transforma, deste modo, no *espírito de vingança*. Este não se conforma com a limitação que o tempo o impõe, chamando-o e também a vida de “castigo”, uma vez que esta denominação seria a única própria a uma realidade que nasce para morrer e tem no tempo o fundamento desta dinâmica. Ressentido, o espírito de vingança se volta contra esta configuração e brada, com Nietzsche, “que o próprio querer e a vida inteira deviam ser – um castigo. [...] até que a loucura, por fim, pregou: “tudo perece, tudo, portanto, merece perecer” (NIETZSCHE, 2003, p. 173). A vontade em Nietzsche é “criadora”, pois é *vontade de poder*. Apenas quando ela sucumbe à “loucura”, isto é, querer o que ela não pode – o infinito – é que ela se volta contra si mesma, ou seja, contra o tempo, o motor da vida. Por esta razão, Dostoiévski, a quem Nietzsche reverencia<sup>176</sup>,

<sup>176</sup> Nietzsche menciona o escritor russo – elogiosamente, diga-se de passagem – em alguns momentos de sua obra, assumindo diretamente a influência de Dostoiévski na formação de seu pensamento. Em uma carta de 23 de fevereiro de 1887 ao amigo Franz Overbeck, Nietzsche diz euforicamente ao destinatário: “há algumas poucas semanas, eu ignorava até mesmo o nome Dostoiévski – sou um ser inculto que não lê nenhum “jornal”! Por acaso, peguei, em uma livraria, o texto que vem a ser traduzido em francês por *L’Esprit souterrain* (é exatamente o que me ocorreu quando tinha 21 anos com Shopenhauer e, aos 35, com Stendhal!). O instinto de familiaridade (que outro nome dar?) se expressou imediatamente; minha alegria foi extraordinária: preciso voltar à minha leitura de *Rouge e Noir* [sic] de Stendhal para reencontrar semelhante alegria (isto é, de duas novas; a primeira é, de fato, um pedaço de música,  *muito* estranha, bem  *não* alemã; a segunda, um traço de gênio psicológico, um tipo de auto-ironia do  *gnothi sauton* )”. Um ano depois, Nietzsche confirma a excitação exposta a Overbeck em uma de suas obras: no §45 de *Crepúsculo dos ídolos*,

faz o homem do subsolo dizer que “o homem se vinga porque acredita que é justo. Quer dizer que ele encontrou a causa primeira, o fundamento: a justiça” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 30). Injusto é o que é deixar de ser. Sendo assim, a vontade precisa insurgir-se contra o tempo e fundar em si mesma o infinito, o atemporal que faça justiça ao homem, isto é, que crie subterfúgios para mantê-lo eternamente, como, por exemplo, as ideias do platonismo e a alma de Platão. Seguindo o próprio ensinamento de Zaratustra, a vontade – ao contrário – deve ser como o espírito de *Das três metamorfoses*, que se liberta do “tu deves” religioso e conformado do camelo por meio do “eu quero” ilimitado leonino. No entanto, este último – materialização máxima da vontade e que se manifesta historicamente como último estágio da metafísica – negligencia, em seu exercício, o limite, a finitude e se afirma como a ruptura entre o querer e poder, uma vez que a essência do querer é o poder e não vice-versa, pois a vontade metafísica desrespeita esta relação quando empurra o homem para fora do todo, isto é, quebrando o ὁμολογεῖν para fazer justamente o impossível: desconectar-se de forma a encontrar fora – no além – o fundamento do que é imanente: o Ser. Esta é a loucura da vontade e que só se resolve no momento em que a terceira metamorfose – em criança – ocorrer. A sanha leonina se torna acolhimento infantil. Se torna um inocente “sim” para a vida. Segundo Nietzsche, “inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim” (NIETZSCHE, 2003, p. 53). A criança é o aceite da vida como ela é na ludicidade do jogo do tempo, aquele mesmo que Heráclito dizia ser ele mesmo uma criança<sup>177</sup>, e é também o esquecer que liberta para o futuro contrariamente à lembrança insistente do passado que fomenta o ressentimento. Só desta forma “o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo” (NIETZSCHE, 2003, p. 53) e pode transformar, com a vontade criadora e, assim, sã, “todo ‘foi assim’ num ‘assim eu o quis’ – somente a isto eu chamaria redenção” (NIETZSCHE, 2003, p. 172). É preciso que a metafísica se redima de seu erro, a saber: buscar fora da φύσις, isto é, do tempo, na transcendência do devir, o Ser, movida pelo medo do desconhecido – a morte – e sua consequente vontade de conhecer, desdobrados em ressentimento com a vida, para reconduzir o homem para a comunhão com o todo e aceitando, finalmente, a regra do jogo que governa a existência e a eterna relação copertinente de tempo e Ser.

---

o pensador alemão escreve, reverentemente: “Dostoiévski – o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal”. Cf. NIETZSCHE. *Lettres choisies*. Paris: Gallimard, 1986 e \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

<sup>177</sup> Fragmento 52.

## CONCLUSÃO

O intuito deste trabalho foi o de investigar os pressupostos afetivos do pensamento metafísico a partir das considerações de Nietzsche, Bergson e Heidegger, filósofos críticos da daquela teoria acerca do real. As ponderações destes pensadores, contudo, se deram em função da questão norteadora da pesquisa e não incluíram, por exemplo, as diferenças filosóficas que guardam entre si, uma vez que o objetivo primeiro era, ao contrário, estabelecer uma conversa entre aqueles filósofos modernos de maneira a chegar, por meio dela, a conclusões convergentes acerca de uma fundamentação afetiva da metafísica. Nesta perspectiva, evitou-se também discutir as teses principais das filosofias de Nietzsche, Bergson e Heidegger, pois a finalidade era a de utilizar o instrumental destes filósofos apenas em função da tese a ser desenvolvida. Desta forma, não foi do interesse desta investigação adentrar o problema do Ser como exposto em *Ser e tempo* ou mesmo discutir a noção de *Ereignis* do chamado Heidegger tardio. Tampouco se ambicionou, nesta pesquisa, aprofundar a noção do *eterno retorno do mesmo* em Nietzsche ou de *duração* em Bergson, uma vez que nenhuma delas era objetivo desta investigação. Todos esses elementos só apareceram quando se articulavam à tese, ou seja, à defesa de uma fundamentação afetiva do pensamento metafísico. Do contrário, não foram tematizados. Afinal, este trabalho não versa *sobre* os pensadores supracitados, mas deles *se utiliza* para a edificação de uma posição possível acerca da origem da metafísica. O mesmo vale para os escritores e demais artistas utilizados para o mesmo fim nesta obra, como Bergman, Machado, Wilde e Dostoiévski.

Desta forma, e antes de contar propriamente com as contribuições de Nietzsche, Bergson e Heidegger, fez-se necessário precisar o que é metafísica. O primeiro passo para a consecução deste projeto foi investigar a origem da palavra, buscando uma conexão entre sua “escolha” e a conseqüente articulação ao que Aristóteles – a quem se imputa o aparecimento do termo via editores posteriores de sua obra – chamou de *ciência primeira, do ente enquanto ente e teologia*. Em seguida, a investigação se voltou para uma dimensão mais histórica do surgimento e do desenvolvimento da metafísica de forma retrospectiva, partindo de Aristóteles a Platão e, na sequência, para Parmênides, pitagóricos e órficos. Como resultado, chegou-se à conclusão de que a metafísica se constitui como um discurso de separação do real em duas instâncias opostas e separadas: a inteligível e a física. Na base desta cisão, a ação do *tempo*, motor do físico. Desta forma, a pesquisa demonstrou que a metafísica se apresenta como uma negligenciação do físico a partir do tempo e em função de uma ideia de Ser entendida como inteligível e transcendente.

Em seguida, e com o objetivo de encontrar o fundamento subjacente à posição metafísica sobre o tempo, a pesquisa passou em revista as principais teses metafísicas acerca da temporalidade em busca de um fio condutor que as amarrasse e revelasse alguma estrutura que possibilitasse justificar o fenômeno da exclusão do tempo do horizonte de compreensão da metafísica. Após discutir as posições de Parmênides, Zenão, Platão e Aristóteles, além daquela dos pensadores pré-metafísicos que também trataram da questão – notadamente Anaximandro e Heráclito – descobriu-se que em todos os metafísicos havia uma tendência a defender que o princípio que dispõe o real – o Ser – se dá em uma *presença permanente e atemporal* e que ela evolui da simples negação parmenídica do físico ao controle e manuseio do tempo via alma, presente em Platão e Aristóteles.

Na sequência, a investigação demonstrou, com Bergson, que este presente atemporal se funda, na verdade, no *passado*, na medida em que não passa do congelamento de um momento do real alçado ao status de eterno e tem Zenão e Platão como os principais artífices do recurso. Com este resultado, ficou claro que a metafísica se funda no passado tornado presença permanente e que a crítica ao tempo funda-se na vontade de controle do real cujo principal instrumento – a razão – não consegue compreender (Heidegger) ou mesmo simpatizar-se (Bergson) à mobilidade imposta pelo tempo no domínio dos entes. Esta vontade, que, de fato, move a metafísica, foi exposta pela pesquisa a partir de uma análise heideggeriana de sua instauração na transição do pensamento de Heráclito para o de Platão quando o ὁμολογεῖν originário – a comunhão do homem com a Cosmo – dá lugar ao Eros pelo saber, ou seja, pela ruptura da ligação de homem e todo em função de uma busca por conceitos, razões, causas e fundamentos. Na base desta vontade, observou-se a intensificação do *medo* do desconhecido e mais especificamente da *morte* para o qual a configuração pré-metafísica não dispunha de respostas racionalmente satisfatórias. A morte, no entanto, foi apresentada como um resultado da ação do tempo na figura do devir, uma vez que é a temporalidade que empurra os entes para o desaparecimento. De forma a adentrar esta configuração de forma mais originária, ou seja, sem a mediação de conceitos, a investigação lançou mão de momentos capitais da história da arte que versavam sobre a relação tempo e morte para mostrar como esta articulação se encontra naturalizada no imaginário humano e que a metafísica apenas dá vazão a este princípio ao se estruturar e preconizar o permanentemente presente, eterno, imóvel, incorruptível e inteligível em detrimento do temporal e fugaz. O marco de aparecimento desta configuração foi apresentado pela pesquisa como sendo o *Fédon*, diálogo de Platão sobre a morte e que, seguido a tradição órfico-pitagórica, cria uma saída para o drama da infinitude por meio da ideia da imortalidade da

alma. Este procedimento de Platão fez Nietzsche encontrar no desenvolvimento da metafísica e como desdobramento do medo da morte que suscita o pensamento metafísico, um afeto mais contundente: o *ressentimento*, que se volta não contra a finitude ou o desconhecido, mas contra o próprio tempo, motor de ambos. Destarte, o que se aduz da investigação precedente é o fato de que o medo da morte e seu consequente ressentimento com o tempo são afetos que fundam o pensamento metafísico clássico.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. 6. ed. Vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- ANAXIMANDRO. Fragmentos. In: *Pré-socráticos – Os pensadores*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- \_\_\_\_\_. Anaximandro. In: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ARISTÓFANES. As Nuvens. In: *Sócrates – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARISTOTE. De l'âme. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. In: ARISTOTE. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014b.
- \_\_\_\_\_. La génération des animaux. In: ARISTOTE. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014c.
- \_\_\_\_\_. Les parties des animaux. In: ARISTOTE. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014d.
- \_\_\_\_\_. *Métaphysique*. Paris: Éditions Les Échos du Maquis, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Métaphysique*. Tome 1. Paris: Vrin, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Métaphysique*. In: ARISTOTE. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014e.
- \_\_\_\_\_. *Physique*. 2. ed. Paris: Flammarion, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Traité de la génération des animaux*. Paris: Ladrangue, 1866.
- ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Lisboa: Edições 70, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tomo 2. São Paulo: Loyola, 2002b.
- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. 5. ed. Paris: PUF, 2009.
- BACHELARD, G. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1992.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1935.

- BERGSON, H. *Aulas de psicologia e de metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Cours sur la philosophie grecque. Vol. IV*. Paris: PUF, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Durée et simultanéité*. 2. ed. Paris: PUF, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 10. ed. Paris: PUF, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 2009.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. 12. ed. Paris: PUF, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Le rire*. 8. ed. Paris: PUF, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Le deux sources de la morale et de la religion*. 11. ed. Paris: PUF, 2013b.
- \_\_\_\_\_. *La pensée et le mouvant*. 17. ed. Paris: PUF, 2013c.
- \_\_\_\_\_. *Matière et mémoire*. 9. ed. Paris: PUF, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Campinas: Editora Unicamp, 2013d.
- BLANC, M. F. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- BOCAYUVA, I. Anais de filosofia clássica. A segunda navegação – um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão. Rio de Janeiro, Vol. 5, nº 8, p. 13-22, 2010.
- BORNHEIM, G. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2000.
- BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- BRANDÃO, J. S. *Teatro grego — tragédia e comédia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- BRISSON, L. Plato's natural philosophy and metaphysics. In: GILL, M.L; Pellegrin, P. (Ed.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-RJ, 2006.
- CAEIRO, A. *Poesia*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- COLLI, G. *A sabedoria grega III: Heráclito*. São Paulo: Paulus, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Zenón de Elea. Lecciones 1964-1965*. México: Editorial Sexto Piso, 2006.
- CORDERO, N-L. *By being, it is: the thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae – as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

- COSTA, A. O caráter trágico da sentença de Anaximandro. *Anais de Filosofia Trágica*. Rio de Janeiro. V. 3. n° 6, p. 72-84, 2009.
- DE ASSIS, M. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Editora Globo, 2011.
- DELEUZE, G. Bergson, 1859-1941. In: *A ilha deserta*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Le bergsonisme*. 3 ed. Paris: PUF, 2014.
- DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ENGELS, D. “*Dieu est la vraie mesure de toute chose...*” *Platon et le culte grec traditionnel*. Revue de l’histoire des religions [en ligne], 4, 2012. <http://journals.openedition.org/rhr/7543>.
- EURÍPIDES. Ifigênia em Áulis. In: \_\_\_\_\_. *Ifigênia em Áulis, As fenícias, As bacantes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FRANCO, I. F. Existe uma “teoria das ideias” *stricto sensu* nos diálogos de Platão? *Sképsis*. São Paulo. Ano VII. n° 10, p. 30-39, 2014.
- FREIRE, A. *A Catarse em Aristóteles*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.
- GAZZINELLI, G. G. (Org.). *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- GOLDSCHMIDT, V. *La religion de Platon*. Paris: PUF, 1949.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Éditions Albin Michel, 2002.
- HEGEL, G. W. *Hegel's lectures on the history of philosophy: volume two*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1955.
- HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Viaverita, 2012a
- \_\_\_\_\_. A teoria platônica da verdade. In: \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. Carta sobre o humanismo. In: \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, M. Introdução a “o que é metafísica”. In: \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008c.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. 2. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_. La parole d’Anaximandre. In: \_\_\_\_\_. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 2002b.

\_\_\_\_\_. Le mot de Nietzsche <<Dieu est mort>>. In: \_\_\_\_\_. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 2002c.

\_\_\_\_\_. L’époque des conceptions du monde. In: \_\_\_\_\_. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 2002d.

\_\_\_\_\_. Lógos (Heráclito, Fragmento 50). In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002e.

\_\_\_\_\_. Moíra (Parmênides, fragmento VIII, 34-41). In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002f.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche. V. one and two*. New York: Harper Collins, 1991a.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche. V. three and four*. New York: Harper Collins, 1991b.

\_\_\_\_\_. O que quer dizer pensar? In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002g.

\_\_\_\_\_. Os problemas fundamentais da fenomenologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Bragança Paulista; Petrópolis: Vozes, 2008d.

\_\_\_\_\_. *Plato’s sophist*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Qu’appelle-t-on penser?* Paris: PUF, 2012b.

\_\_\_\_\_. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002h.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Campinas; Petrópolis: Editora Unicamp; Vozes, 2012c.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2002h.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. Tempo e ser. In: *Heidegger – Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. Was ist das-die Philosophie? \_\_\_\_\_. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus editora, 2012.

\_\_\_\_\_. Heráclito. In: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. 3. ed Petrópolis: Vozes, 1999.

HERWITZ, D. *Estética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HOMERO. *Iliada*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

HOY, R. C. Heraclitus and Parmenides. In: HEATHER, D.; BARDON, A.(ed.) *A companion to the philosophy of time*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

\_\_\_\_\_. Parmenides' complete rejection of time. *The Journal of Philosophy*. New York. Vol. 91. nº 11, p. 573-598, 1994.

KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Leipzig: S. Hirzel, 1894.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1987.

LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

LEAR, J. *Aristotle: the desire to understand*. 21. ed. New York: Cambridge University Press, 2007.

LEYDEN, W. von. Time, number and eternity in Plato and Aristotle. *The Philosophical Quarterly*. Oxford. V. 14. nº 54, p. 35-52, 1964.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MAGNONE, P. La alegoría del carro del alma en Platón y en la Katha Upanisad. In: RODRIGUEZ, G. (Org.) *Textos y contextos (II): Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales*. Mar del Plata: EUDEM, 2012.

MORA, J.F. *Dicionário de filosofia*. Tomo III: K-P. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MORANGOS silvestres. Direção de Ingmar Bergman. São Paulo: Versátil Home Vídeo, 1957. 1 DVD (91min), son., p&b., legendado.

MORAUX, P. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos, Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Flammarion, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Lettres choisies*. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. *O anticristo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

O SÉTIMO selo. Direção: Ingmar Bergman. São Paulo: Versátil Home Vídeo, 1956. 1 DVD (95min), son., p&b., legendado.

PARMÊNIDE. Fragments. In: VOILQUIN, J. (Org.). *Le penseurs grecs avant Socrate — de Thales de Milet à Prodicos*. Paris: GF Flammarion, 1964.

PARMÊNIDES. Fragmentos. In: BORNHEIM, G. A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

\_\_\_\_\_. Fragmentos. In: *Pré-socráticos – Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. Parmênides. In: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

PIGLER, A. La théorie aristotélicienne du temps et sa critique plotinienne. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain. V. 101. N° 2, p. 282-305, 2003.

PINDAR. *Olympian Odes & Pythian Odes*. London: Harvard University Press, 1997.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. Carta VII. In: \_\_\_\_\_. 2. ed. *Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Belém: EDUFPA, 2007a.

PLATÃO. Crátilo. In: \_\_\_\_\_. 3. ed. *Teeteto, Crátilo*. Belém: EDUFPA, 2001a.

\_\_\_\_\_. Eutífrone. In: \_\_\_\_\_. 2. ed. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Belém: EDUFPA, 2007b.

\_\_\_\_\_. Fedão. In: \_\_\_\_\_. 2. ed. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. Fedro. In: \_\_\_\_\_. 2. ed. *Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Belém: EDUFPA, 2007c.

\_\_\_\_\_. Menão. In: \_\_\_\_\_. 2. ed. *Critão, Menão, Hípias maior e outros*. Belém: EDUFPA, 2007d.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. Timeu. In: \_\_\_\_\_. 3. ed. *Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias menor*. Belém: EDUFPA, 2001b.

PLATON. Cratyle. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011a.

\_\_\_\_\_. Euthyphron. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011b.

\_\_\_\_\_. Lettre VII. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011c.

\_\_\_\_\_. Lois. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011d.

\_\_\_\_\_. Ménon. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011e.

\_\_\_\_\_. Parménide. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011f.

\_\_\_\_\_. Phédon. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011g.

\_\_\_\_\_. Phèdre. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011h.

\_\_\_\_\_. République. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011i.

\_\_\_\_\_. Sophiste. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011j.

\_\_\_\_\_. Timée. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011l.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Tomo III. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000478.pdf>.

PUENTE, F. R., BARACAT JÚNIOR, J. (Orgs.). *Tratados sobre o tempo – Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Volume I. São Paulo: Edições, Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia Antiga*. Volume II. São Paulo: Edições, Loyola, 1994.

- REALE, G. *Metafísica. Vol. 1 – Ensaio Introdutório*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica. Vol. 3 – Sumários e comentários*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The concept of first philosophy and the unity of the metaphysics of Aristotle*. New York: State University of New York Press, 1980.
- REINER, H. Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Frankfurt Am Main. Bd 8, H.2, p. 210-237, 1954.
- RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson – temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.
- ROSS, W. D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- ROSSETTI, R. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- RUGGIU, A. Z. *Le forme del tempo: Aion, chronos, Kairos*. Padova: Il Poligrafo, 2006.
- SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- SÓFOCLES. Édipo Rei. In: \_\_\_\_\_. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- SORABJI, R. *Time, creation & the continuum*. London: Duckworth, 1983.
- SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- SPRAGUE, R. K. (ed). *The Older Sophists. A Complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by DIELS/KRANZ*. Columbia: University Carolina Press, 1990.
- STRABO. ed. H. L. Jones. *The geography of Strabo*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1924.
- STROBACH, N. Zeno's paradoxes. In: HEATHER, D.; BARDON, A.(ed.) *A companion to the philosophy of time*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- VERNANT, J-P. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- VOILQUIN, J. (Org.). *Le penseurs grecs avant Socrate – De Thalès de Milet a Prodicos*. Paris: GF Flammarion, 1964.
- WILDE, O. *The picture of Dorian Gray*. New York: Barnes & Noble, 2003.
- YARZA, F. I. C. (Org.). *Griego: diccionario griego-español*. Barcelona: Ramon Sopena, 1998.
- ZINGANO, M. Forma, matéria e definição na Metafísica de Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas. Série 3. v.13. n. 2, p. 277-299, 2017.