

1 Introdução

“Só agimos sob a fascinação do impossível”

Emil Cioran

Preâmbulo:

Na ânsia de concluir e/ou iniciar um trabalho acadêmico, muitas vezes nos apressamos em apresentar respostas, sempre da maneira mais completa, detalhada e bem fundamentada possível. Trazemos à cena os conceitos fundamentais que servirão de guia ao nosso percurso, chamamos em nosso auxílio os grandes pensadores envolvidos em sua concepção, traçamos relações, operamos classificações, elaboramos definições e, quando possível, exploramos as condições de aplicabilidade de nossos construtos teóricos na realidade, através dos mais variados exemplos que possam nos ocorrer. Procedendo dessa maneira, não estamos certamente incorrendo em erro, nem cometendo alguma falta metodológica, epistemológica ou ética. No entanto, quando levados pela ânsia e pela pressa apresentamos respostas e propostas, acabamos perdendo de vista as questões e os problemas fundamentais para os quais nosso trabalho pretende ser uma resposta possível. Ainda que o objetivo do nosso trabalho seja criticar, desconstruir, questionar – pôr em questão – alguma configuração de pensamento estabelecida, essa atitude crítica que desconstrói e põe em questão não deixa de ser já uma resposta possível a alguns problemas e inquietações fundamentais que a antecedem e a impulsionam.

No entanto, nos deixando levar pela ânsia e pela pressa, privaríamos o leitor – correndo ainda o sério risco de afastarmos, nós mesmos, a vista – dos problemas e inquietações fundamentais que estão em jogo nesse título, nessa investigação, nessa proposta, nesse percurso. Percurso que não pretende ser resposta, resposta definitiva, absoluta, que encerra a questão, que apazígua a inquietação, que oferece – como oferta – à pulsão-pergunta seu objeto de desejo num gozo-resposta definitivo. Este trabalho preferiria antes pôr em curso um agravamento da crise, um aprofundamento do problema, um reavivamento das questões. Mas, antes da ânsia, antes da pressa, que crise? Que problemas? Quais questões?

Tudo começa com o estar – ou mal-estar – aí, com o haver-aí, com o haver haver, ou, simplesmente, com o haver. Que fazer com isso? Que pensar disso? Que esperar disso? Como lidar com isso? Isso... Mas, o que é Isso? No âmbito dessa última questão se move a metafísica tradicional. Nessa pergunta característica por “isso”. Pergunta cheia de respostas, na qual já se decidiu que o que há é “isso” e que isso é “algo”. Com a resposta metafísica que supostamente encerra a questão sobre “isso”, dando a definição definitiva da essência disso – Isso é... – já se respondeu também à questão “por que o haver?”. Quer dizer: Pelo quê, através de quê o que há chega a haver? E isso significa também: Qual a causa de existência e fundamento de sustentação do que há? É a essência, é a determinação essencial disso, que, ao ser fixada enquanto tal, já se colocou “para além” – *metá* – do que há como causa anterior e fundamento de sustentação estável, seguro, fixo, que permanece o mesmo em sua estabilidade e segurança absolutas, não importando por quantas transformações acidentais aquilo de que é causa e fundamento de sustentação possa passar. Aqui tem início a “divisão do mundo em dois” tal como denunciada pela filosofia do martelo de Nietzsche. Aqui tem início o apagamento impossível da diferença ontológica – aquela entre Ser e ente –, no processo de entificação do Ser, que, representado tal como se fosse um ente, já se retraiu, já restou esquecido enquanto Ser. E aqui nos referimos obviamente à “destruktion” heideggeriana que atravessa as diversas “épocas” da metafísica ocidental.

Mas, não nos apressemos ainda. Como dissemos, tudo começa com o estar – ou mal-estar – aí – algo entre “ser-aí”, “estar-lançado”¹ aí e um “mal-estar na civilização”². Em seguida, vieram as questões: Que fazer com isso? Que pensar disso? Que esperar disso? Como lidar com isso? Ou as questões mais apropriadas seriam: O que é que isso faz com a gente? O que é que isso nos faz fazer? O que é que isso nos provoca a pensar? O que isso espera de nós? Que lida é essa na qual nos relacionamos com isso?

Na lida diária com isso – à qual parecemos estar desde sempre condenados, sem saber por quem ou pelo quê, mais ou menos como no “processo” de K., – surgem ciências, técnicas, artes, religiões, as mais diversas instituições sociais, políticas, culturais e todas elas, cada uma à sua maneira, tentam nos dizer quem ou que nós somos, o que é isso com o que estamos lidando, como, enfim, lidar com

1 Clássicas expressões heideggerianas.

2 Título de uma das mais famosas obras de Freud.

isso – o que devemos ou não fazer, o que podemos ou não fazer – o que pensar disso, o que esperar disso, ou seja, as ciências, técnicas, artes, religiões e instituições não cessam de tentar enquadrar no âmbito da sua própria moldura, aquela lida da qual elas mesmas são fruto. O resultado geralmente observado é que, por mais que possamos nos sentir seguros e bem fundamentados, enquanto enquadrados numa moldura pré-estabelecida qualquer, vez por outra sobrevém um abalo, um tremor, uma decepção, uma desilusão, uma reconfiguração radical de circunstâncias – uma catástrofe natural? Uma catástrofe sociopolítica? – e nos vemos novamente, quase como numa freudiana situação primordial de desamparo, diante disso.

Talvez haver-aí não incomodasse tanto e não gerasse tantas questões se não fosse o Mal. O mal que já causou tantos problemas ao próprio Deus da Filosofia cristã – por que um Deus onipotente permite que haja o mal? – O “mal” aqui ainda não é o mal moral. É um mal, digamos, pré-moral, um mal originário que nem o próprio Deus – como constam em seus autos de acusação sob o título de “o problema do mal” – foi capaz de extirpar. Um mal mais “radical” do que aquele que tantos problemas causou à prevalência da “lei moral” kantiana³. Só depois este “mal” originário é moralizado, isto é, enquadrado numa economia moralística como fruto do “livre-arbítrio” pecador ou do desvio moral do cidadão responsável e como castigo divino ou social que se segue ao erro. O mal pré-moral é o “mal-estar” que sobrevém, ou, para dizer de maneira bastante compreensível, é o sofrimento, ao qual estamos todos submetidos, sofrimento que, segundo Nietzsche, não causa revolta “em si”, mas por “sua falta de sentido”⁴. Dar sentido ao sofrimento: não poderia ser descrita dessa maneira a trama principal da tragicomédia humana sobre a Terra? Não poderia ser esse o nome daquele único minuto – “o mais mentiroso e hipócrita da história universal”⁵ – em que alguns “animais astuciosos inventaram o conhecimento” e a ele se dedicaram? Este “mal” é a “soberana crueldade”⁶ que atravessa todas as relações – estas mesmas atravessadas pela radicalidade da *différance*. Estar-lançado-aí, em meio ao sofrimento e à soberania da crueldade: nossa suprema condenação. E com isso não nos resta nem ainda a simpática – pois

3 O “mal radical”, a tendência inata do ser humano a ignorar a “lei moral” agindo de acordo com seus apetites e inclinações é enfrentada por Kant em *A religião nos limites da simples razão*, que tem como título da primeira parte “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”. KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*.

4 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, § 7

5 NIETZSCHE, F. *Sobre a Verdade e Mentira em sentido extramoral*, p. 25

6 DERRIDA, J. *Estados de alma da psicanálise*.

desperta no outro a simpatia e a compaixão – posição de vítimas, pois a condenação, não nos enganemos, não recai sobre a vítima, mas sobre o culpado. Mas, culpados de quê, se não há crime? Culpados por quem, se não há vítima? Condenados sem julgamento a uma condenação sem crime, sem culpa, sem vítima... Condenados à condenação, estamos-lançados aí, “há o haver” (Magno) – “por que não antes o nada?” (Heidegger). A “questão fundamental da metafísica”, diz Heidegger.

Mas, bem o sabemos, nem tudo são espinhos no jardim da existência, nem só de lágrimas é feito este nosso vale. Há também gozos, prazeres e momentos de uma alegria afirmativa digna do aristocrata ideal nietzschiano. No entanto, o prazer alcançado é efêmero e fugidio como uma brisa de verão e logo em seguida nos vemos novamente submersos na inquietação e de volta ao mal-estar. Se nos esforçamos para prolongar indefinidamente um estado de coisas prazeroso, o dispêndio de energias é tão desgastante que o prazer dá lugar ao desprazer. Se, por outro lado, uma situação inicialmente agradável ou simplesmente estável insiste em permanecer vigente por si mesma, somos pouco a pouco invadidos pelo tédio, até que o antes agradável se torna insuportável. “Nada mais difícil de suportar do que uma sucessão de dias belos” – Freud cita Goethe para ilustrar este último exemplo. Assim, nos vemos sob os rigores da lei do pêndulo schopenhaueriano, que oscila “da direita para a esquerda”, do “sofrimento” para o “aborrecimento”⁷, entre a decepção de um desejo insatisfeito e o tédio advindo de uma satisfação aquém das expectativas.

Mas, exposto dessa maneira, o binômio Mal (sofrimento, crueldade) e Prazer (gozo, alegria afirmativa), que é muito bem reconhecido pela experiência própria da vida cotidiana de cada um de nós, não deixa entrever ainda as situações em que esse binômio é rompido, momento em que irrompe – para desespero de todo racionalismo, moralismo e humanismo – os inconfessáveis fenômenos do prazer na dor, do prazer na crueldade. E um prazer tão originário na crueldade que continua prazeroso mesmo no caso da crueldade autoinfligida, no sofrimento, na melancolia, na auto-tortura – estranho fenômeno que Nietzsche classificou como “uma espécie de loucura da vontade”⁸, e que obrigou Freud a reformular toda a sua metapsicologia diante da descoberta do prazer originário na compulsão à repetição

7 SCHOPENHAUER, MVR, § 57

8 NIETZSCHE, GM, § 22, p. 75

do desprazer numa auto-tortura psíquica até então inexplicável para o princípio de prazer – daí o “além”⁹.

Aqui se encontram alguns dos polos efervescentes de questões e inquietações que animam – como a alma –, permeiam e atravessam nosso trabalho. Schopenhauer dizia que há dois tipos de investigação filosófica. Aquelas que partem de questões surgidas do contato com a própria realidade, e aquelas que se formam a partir da leitura de livros, isto é, do estudo dos grandes autores e seus conceitos fundamentais. Até o momento elencamos questões problemáticas do primeiro tipo, a partir de agora, ainda que sem úbdilas de vista, começaremos a expor as da segunda categoria.

Superação da Metafísica:

A grande questão aqui em jogo é: pode a metafísica tradicional dar conta do nosso universo inicial de questões? Pode a metafísica tradicional abordar a experiência crua de um haver-aí anterior a qualquer princípio a partir do qual todo o haver, enquanto já fundamentado é já compreensível e explicável? Pode a metafísica tradicional conceber o fundo sem fundo da experiência abissal de um haver-aí anterior a qualquer fundamentação, somente a partir da qual pode então se dar toda e qualquer tentativa posterior de fundamentação? Pode a metafísica tradicional abordar de maneira inclusiva e não apenas pela negativa excludente e/ou recriminadora todo o Mal – o mal-estar, o sofrimento, o tédio, a decepção – incluídos ainda nesse Mal o prazer na crueldade e o estranho fenômeno da autotortura? E com isso, queremos tocar a questão mais ampla: pode a metafísica tradicional abordar, de uma maneira não meramente negativa – como erro de percurso, desvio do método ou julgamento moralizante recriminatório – tudo aquilo que escapa – que talvez tenha desde sempre escapado – ao domínio do *logos*, ao domínio da razão e, com isso, inclua-se aí: ao domínio da consciência, ao domínio da moralidade, ao domínio da “humanidade” do homem concebido enquanto ser racional, consciente e moral? Pode a metafísica tradicional dar conta do desejo sexual, da fantasia, da violência, da crueldade, da angústia, do sofrimento, ou, repetindo, de tudo aquilo que desde sempre escapou ao domínio da razão?

9 Referência ao clássico texto “Além do princípio do prazer”.

Não seria então o caso de recorrermos a uma crítica radical da metafísica? A uma postura que se mostre radicalmente anti-metafísica? Não seria o caso de deixarmos a metafísica de lado, ou para trás, num ultrapassamento, numa superação definitiva e inconteste? A Filosofia contemporânea, de maneira geral, move-se no âmbito dessas perguntas. O texto *Superação da Metafísica, realidade técnica e espanto* de Edgar Lyra, apresenta de maneira clara e concisa esse âmbito fundamental comum à Filosofia Contemporânea¹⁰. A proposta de superação da metafísica tradicional pode ser identificada como um dos fios condutores do pensamento contemporâneo, atravessando como um combustível comum, posições tão heterogêneas quanto o positivismo lógico do Círculo de Viena; a retomada heideggeriana da questão do Ser; o pragmatismo de Rorty; a arqueologia genealógica de Foucault; a filosofia da imanência de Deleuze; as filosofias pós-modernas, tendo em Lyotard, talvez, seu maior representante; a filosofia da desconstrução de Derrida – isso para citar apenas alguns exemplos.

Já no fim do século XIX Nietzsche se empenhou no esforço de levar às últimas consequências a crítica da metafísica tradicional. Sob o peso – e a leveza – do seu martelo filosófico, todos os ideais (aqueles “ídolos de pés de barro”) foram despidos de suas vestes sagradas e reconduzidos, por um rigoroso procedimento genealógico à sua “origem baixa”, cuidadosamente denegada, inconfessável, “humana, demasiado humana”. Uma vez reconhecida a morte do Deus supremo da religião cristã, a crítica se estende também às suas “sombras”: aos deuses da ciência – o monopólio da verdade, o método, o sujeito do conhecimento; aos deuses da política – a justiça, o bem comum, a liberdade, a igualdade, o sujeito sede de direitos; e, atravessando todos esses domínios, à moral cristã: a moral do altruísmo e da abnegação que, não redutível aos domínios da religião, funda e permeia tanto a “vontade de verdade” a qualquer preço científica, quanto os fundamentos básicos da política moderna.

Para Nietzsche, é metafísica toda proposta ontológica, epistemológica ou ética que divide o real em dois, soerguendo, a partir de então, um sistema valorativo hierárquico que opõe o “mundo verdade” ideal ao “mundo aparente” no qual efetivamente vivemos, o que opera uma desvalorização do nosso mundo, em detrimento de um “outro” mundo, de um mundo “além”. A essa dinâmica

10 LYRA, Edgar. *Superação da Metafísica, realidade técnica e espanto*.

correspondem as oposições metafísicas ideal x real, essencial x acidental, supassensível x sensível, absoluto x relativo, incondicionado x condicionado, “em si” x fenômeno, uno x múltiplo, eterno x efêmero, perfeição x corrupção, ser x devir etc. Todo o esforço filosófico de Nietzsche é, portanto, no sentido de desfazer, ou “superar” essas dualidades metafísicas, sustentando afirmativamente a experiência abissal de um mundo-conflito, um mundo-tensão, um mundo-relação “além de bem e de mal” sem qualquer possibilidade de fundamentação absoluta ou referência segura a um “incondicionado” qualquer. Isso promove uma reavaliação geral, uma “transvaloração de todos os valores”, na qual o mundo da efetividade – o mundo efetivamente existente – não é mais relegado ao segundo plano. É neste contexto de “transvaloração”, isto é, de reconstrução do mundo sobre novas bases valorativas – agora já não mais absolutas, incondicionadas e, portanto, supostamente não mais metafísicas – que surgem os tão fascinantes quanto problemáticos conceitos de “vontade de poder”, “eterno retorno” e “além-do-homem”.

No entanto, se os chamados “mestres da suspeita”¹¹ do século XIX e início do XX – Nietzsche, Freud e Marx – tornaram no mínimo ingênua, quiçá mesmo caduca, qualquer tentativa de simples adesão a um projeto metafísico clássico, é notável que, a partir da filosofia de Heidegger – ao menos de maneira mais clara – a suspeita atinge um estágio reflexivo e, voltando-se contra si mesma, como suspeita da suspeita, torna igualmente problemática a adesão a qualquer projeto “antimetafísico” ou de “superação” da metafísica tradicional sem maiores exames e esclarecimentos.

Para Heidegger é metafísica toda a Filosofia ocidental, enquanto investigação que, pondo diante de si o ente em sua totalidade, pergunta-se pelo ser do ente, pela verdade fundamental do ente, pelo fundamento último do ente em sua totalidade. Nesse tipo de abordagem que insiste em perguntar-se “o que é” o ente, numa busca por sua verdade essencial, bem como “Por que” o ente é, ou seja, procurando extrair do ente sua “causa”, o fundamento último a partir do qual o ente vem a ser e se mantém enquanto ente, a metafísica representa o ser como “algo”, como algo que é. Nesse representar que põe o ser como “algo” (ideia; substância; Deus; objeto para um sujeito; e mesmo vontade ou vontade de poder), já se fixou um ente no lugar do ser, restando esquecido o Ser mesmo enquanto tal, que,

11 Expressão de Paul Ricoeur.

enquanto fundo originário de proveniência do ente, não pode ser ele mesmo um ente.

O Ser se revela no acontecer do ente, mas este revelar-se só se deixa compreender se exploramos o jogo significativo que a palavra propicia: no revelar-se (mostrar-se) enquanto acontecer do ente, o Ser já sempre se re-velou, ou seja, já sempre se escondeu novamente, restando velado por sua própria manifestação. Ao representar o Ser tal como um ente que se mostra em si mesmo, a metafísica negligencia a dimensão que resta velada no desvelamento do Ser. Essa entificação do Ser, sistematicamente repetida pela metafísica, faz com que ela se mova permanentemente no âmbito do esquecimento do Ser e, conseqüentemente no âmbito do esquecimento desse esquecimento fundamental. No que se representou o ser como “algo” dado, já se deu um esquecimento e, pela mesma razão, já se deu o esquecimento do esquecimento.

No entanto, após a chamada “virada” dos anos 30, essa definição de metafísica enquanto esquecimento do ser é radicalizada e aprofundada. É o próprio Ser que se envia como esquecimento, fundando e sustentando diferentes configurações epocais, isto é, horizontes temporais de manifestabilidade e compreensibilidade possíveis. O projeto metafísico filosófico esgota suas possibilidades, chegando a um acabamento na radicalização da metafísica da vontade, levada a cabo por Nietzsche. Completa-se a instauração da Época em que o Ser se envia como esquecimento maximal: a Época regida pela pura efetividade tecnocientífica, na qual todas as relações possíveis são mediadas e direcionadas pela calculabilidade, pela máxima disponibilização do ente para utilização eficaz segundo um projeto universal de racionalização calculadora (“maquinação”, “arraçoamento”).

Com essa “virada”, Heidegger impõe um grave problema a quem pretende seguir um caminho de “superação da metafísica”, de modo que há duas maneiras de lidar com seu pensamento: ou o ignoramos e fingimos que nada nos diz – utilizando, quem sabe, possíveis complicações de sua vida pessoal para desqualificar seu esforço filosófico – ou, somos obrigados a búbd-lo muito a sério e rever cuidadosamente nossas pretensões. “A metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode búbd-la para trás como se faz com uma doutrina

em que não mais se acredita ou defende”¹². Dessa maneira, “não devemos imaginar, com base num pressentimento qualquer, que podemos ficar fora da metafísica”. Mesmo após a superação, “a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente”¹³. Ainda que na configuração epocal do domínio irrestrito da técnica, essa diferença deva permanecer maximalmente esquecida.

Afinal, se levamos a sério o que se anuncia com essa “virada”, todo projeto filosófico em que o “devir” se apodera do “ser”, relegando este último à posição de mera configuração transitória – quiçá ilusória – que encontra pontos de emergência e decadência internos ao próprio devir; todo projeto filosófico em que a aparência passa a incluir em si a “verdade”, relegando esta última ao status de aparência essencialmente denegatória da sua natureza aparente; todo projeto filosófico que aposta na universalização do acidental, incluindo entre os acidentes toda e qualquer promessa de “essência substancial”; todo projeto filosófico em que a pura relatividade condicional abarca em si toda tentativa de fixação de um absoluto incondicional; enfim, todo projeto “anti-metafísico” dessa natureza, está já úbdito ao domínio da maquinação calculadora, da pura efetividade, da pura produtividade, da radical disponibilidade do ente e do máximo esquecimento do ser. A negação que invalida e desvaloriza o “ser” em nome de um devir da pura efetividade e da pura produtividade sem estabilidades fundamentais absolutas (não há “ser”, não há “essência”, o ser é uma “ilusão”. Tudo está imerso num processo eficientemente autoprodutivo) só pode se dar como replicação das possibilidades inscritas num horizonte epocal em que o Ser já se enviou como máximo esquecimento – em que o ser se deixa perceber, portanto, como “inexistente” ou “ilusório”. Eis a gravidade do pensamento heideggeriano, especialmente após a “virada”: todo projeto de “superação da metafísica” que se apresenta como “alternativo” à metafísica por ter supostamente ultrapassado ou negado com sucesso suas categorias fundamentais – “ser”, “essência”, “verdade”, “fundamento” etc. – apenas responde – e corresponde – à maneira de ser já instalada e em plena operação na Época da maquinação tecnocientífica.

Mas, qual será então a saída? Em primeiro lugar, vale considerar a ressalva de que a pergunta que anseia muito rapidamente por uma saída, por uma resposta

12 HEIDEGGER, M., *Superação da Metafísica*, p. 61

13 *Ibidem*, p. 62

definitiva, por uma estabilização segura do instável é característica marcante do pensamento metafísico tradicional. Talvez não se trate tanto de encontrar uma saída, mas de deixar vir ao encontro a experiência do impossível que nos envolve neste sem-saída. Deixar vir ao encontro a experiência do instável, do tremor, do abalo, do abismo. Permitir-se a experiência de deixar vir ao encontro daquilo que, sem pedir permissão, já nos encontrou. Permitir-se a experiência de deixar vir ao encontro daquilo que, porque sempre já nos encontrou, faz com que nos encontremos, vez por outra, perdidos.

A metafísica tradicional e a “outra” metafísica:

Tendo esta ressalva em consideração, podemos adiantar também que o pensamento que aqui se anuncia não consiste num simples retorno à metafísica tradicional. Na expressão “metafísica tradicional”, reconhece-se que está em jogo para nós, de alguma maneira, uma tradição. A palavra “tradição” tem sua origem no latim *traditio*.

“Do verbo *tradere*, que significa a ação de transmitir, entregar. Proveniente do direito romano, a expressão denotava originalmente a ideia de transmissão material (...) ou a transmissão de um poder ou um direito a outrem. (...) Mas além da acepção jurídica, o vocábulo *traditio* significava, já na Antigüidade, a transmissão de ideias, ensinamentos, práticas, normas e valores, podendo designar tanto a ação de transmitir (...) quanto o conteúdo transmitido”¹⁴

Quando nos referimos à “tradição metafísica”, ou à “metafísica tradicional”, portanto, estamos nos situando em relação a todo um material, um poder, um direito, mas também a uma constelação de ideias, ensinamentos, práticas, normas e valores que nos foi transmitido por outrem – já que o “outrem” a quem se transmite todo este legado, neste caso, somos nós.

Quando falamos em “tradição metafísica” falamos em uma herança, falamos em uma tradição da qual somos herdeiros. E “é perigoso ser herdeiros”, diz Zaratustra, pois “não apenas a razão dos milênios – também a sua loucura rompe em nós”.

A herança nunca é algo *dado*, é sempre uma tarefa. Permanece ante nós de modo tão indiscutível que, antes mesmo de aceitá-la ou renunciar a ela, somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros. *Ser* (...) significa herdar. (...) Todas as questões a propósito do ser ou no que há que ser (ou não ser: *or not to be*) são questões de herança. (...) Somos herdeiros, isso não quer dizer que tenhamos ou que recebamos isso ou aquilo, que tal herança nos

14 COUTINHO, E. *Os sentidos da tradição*. p. 2

enriqueça um dia com isto ou com aquilo, senão que o *ser* do que somos é, antes de tudo, herança, o queiramos e o saibamos ou não.¹⁵

Somos herdeiros enlutados da metafísica, do seu perigo, da sua razão e da sua loucura. Somos – e somente somos enquanto – herdeiros dessa tradição, queiramos ou não, saibamos ou não. E, como mais uma vez observa muito bem Derrida: “Não há herança sem chamada à responsabilidade. Uma herança é sempre a reafirmação de uma dívida, mas é uma reafirmação crítica, seletiva e filtradora”¹⁶. Chamados à responsabilidade pela tradição da qual somos herdeiros, respondemos a ela, respondemos por ela, com ela, através dela – que flui através de nós, respondendo por nós no que respondemos por ela – e também apesar dela, numa reafirmação crítica, seletiva e filtradora.

Quando falamos em “metafísica tradicional”, temos em mente, portanto, a interpretação que nos foi legada por uma tradição – e uma traição – que tem suas raízes em Nietzsche e Heidegger, segundo a qual a característica básica comum a tudo aquilo que se pretende reunir sob a expressão “metafísica tradicional” é a busca por fundamentos últimos, absolutos e incondicionados, ou melhor, não somente a busca, mas o já ter encontrado desde o princípio – como princípio – estabilidades fundamentais a partir das quais – à luz das quais – a totalidade do ente – e a totalidade da experiência humana de mundo – se mostra como compreensível e explicável.

Não se trata, portanto, como já dissemos, no pensamento que aqui se anuncia, de um simples retorno – como resgate e recuperação – da metafísica tradicional. Afinal, uma vez que “deixamos a terra firme”, “embarcamos” e “queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás!”, é preciso compreender que “já não existe mais 'terra!'”¹⁷. Recorrer à pureza de um fundamento absoluto nos moldes da metafísica tradicional seria apenas expressão de nostalgia. Uma espécie de “nostalgia da terra firme”, que se apresenta como possibilidade vigente na era da morte de Deus – ou na época da maquinação tecnocientífica – como que denunciando por si mesma justamente a falta daquilo que pretende recuperar.

15 DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, pp. 66-67

16 *Idem*, p. 106

17 GC, p. 147

Trata-se aqui, então, da tentativa de nos colocarmos no âmbito de uma “outra metafísica”¹⁸. Gostaríamos de chamar a atenção para a centralidade do *binarismo* que atravessa, funda e está mesmo inscrito na estrutura da metafísica tradicional. Ainda que partindo de uma experiência do logos como “reunião” do real pela postulação de um fundamento único, absoluto e incondicionado, este mesmo movimento traz consigo um binarismo de base entre fundamento e fundamentado, absoluto e relativo, incondicionado e condicionado, configurando um “mundo-verdade” e um “mundo-aparência”, o que, para Nietzsche, constitui a própria definição de “metafísica”.

Esse primeiro binarismo sustentado pela suposta presença de um fundamento absoluto funda e legitima toda uma série de binarismos lógicos nos quais o real será então enquadrado: essência x existência; substância x acidente; natureza x cultura; matéria/corpo x espírito/mente; humano x mundano/animal; sujeito x objeto; realidade/verdade x ficção/aparência/erro. Supõe-se em cada caso um par de opostos dados em si e por si, encerrados em si mesmos e rigidamente separados por uma fronteira intransponível, o que torna cada um deles perfeitamente determinável, discernível, classificável, explicável e definível. Operando numa lógica do ou/ou, esses binarismos não são apenas excludentes, mas, porque fundados e legitimados por um fundamento absoluto, são também hierárquicos: o polo supostamente mais próximo da essência fundamental recebe o sinal de +, o mais distante, o sinal de –. É o que Derrida ilustra com muita propriedade nesta passagem:

Em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o lugar mais alto.¹⁹

E “nosso discurso vive” e nossa “filosofia” “está construída” sobre “pares de oposição”²⁰.

Forçando o real a caber numa lógica centrada no princípio de identidade ($A=A$), não contradição ($A=A$ logo A dif. B) e do terceiro excluído, perdemos de vista toda a sua infinita complexidade, a qual insiste em não se deixar capturar por

18 Expressão consagrada por Pierre Montebello para se referir a uma Metafísica da “imanência”, da “natureza” e da “relação” em Tarde, Nietzsche, Bergson e Ravasson.

19 DERRIDA, J. *Posições.*, p. 48

20 DERRIDA, J., *Margens da Filosofia*, p. 50

nossos esquemas lógicos pré-fabricados. É o que Peter Sloterdijk deixa claro nesta passagem de *O homem operável*:

Devemos a Gothard Günther a prova de que a metafísica clássica, baseada na combinação de uma ontologia monovalente (o Ser é, o Não-Ser não é) e uma lógica bivalente (o que é verdadeiro não é falso, o que é falso não é verdadeiro, *tertium non datur*) leva à incapacidade absoluta para descrever em termos ontologicamente adequados fenômenos culturais tais como ferramentas, signos, obras de arte, máquinas, leis, usos e costumes, livros, e todo outro tipo de artefato, pela simples razão de que a diferenciação fundamental de corpo e alma, espírito e matéria, sujeito e objeto, liberdade e mecanismo, não conseguem lidar com entidades deste tipo: são por sua própria constituição híbridos com uma “componente” espiritual e outra material, e toda intenção de dizer o que são “autenticamente” no registro de uma lógica bivalente e uma ontologia monovalente conduz inevitavelmente à redução sem esperança e à abreviatura. Se consideramos, ao modo platônico, que as Formas são o autêntico, então a matéria só poderá ser entendida como um tipo de não-ser; se substancializamos, por outro lado, a matéria, são desta vez as Formas as inautênticas, um não-ser. Estes erros não são, naturalmente, simples malentendidos atribuíveis a pessoas, mas mostram muito mais os limites da gramática. Os erros são, neste sentido, como destinos e épocas. Desde essa perspectiva, o extravio ou errância não seria mais que a impressão histórico-mundana do programa platônico-aristotélico (ou, em termos mais gerais, civilizado e metafísico) do domínio da totalidade dos entes por meio da bivalência.²¹

Pierre Montebello é quem chama a atenção para a emergência, entre o fim do século XIX e início do século XX, de uma “outra metafísica” que escapa aos binarismos onto-epistemológicos da metafísica tradicional. “Outra metafísica” forjada por Ravaisson, Nietzsche, Tarde e Bergson. Apesar de tão singulares, “eles têm em comum” o fato de ter

substituído ao substancialismo idealista ou materialista a concepção do ser como relação e enfim, de opôr o testemunho da vida ou da consciência (em um sentido bem diferente da fenomenologia) à inteligência analítica. Filósofos da vontade ou do desejo, com eles o intelecto foi destituído de seu lugar preeminente.²²

Estes “filósofos da vontade ou do desejo”, isto é, da *dimensão pulsional*, trazem ao primeiro plano da filosofia e da experiência humana de mundo não uma substância ideal ou material, mas este *terceiro excluído* – vontade, desejo – que não se deixa capturar pelos binarismos metafísicos tradicionais.

Não partindo de um fundamento absoluto ou de uma unidade e de uma mesmidade transcendentais, esta “outra metafísica” corrói os binarismos tradicionais, inscrevendo-se no liame impossível entre unidade e multiplicidade,

21 SLOTERDIJK, Peter. *El hombre operable.*, p. 12

22 MONTEBELLO, P., *L'autre métaphysique.*, p. 12

mesmidade e diferença. Está em jogo para ela tanto uma reunificação do cosmos, uma nova cosmologia, quanto uma diferencialidade radical que se expressa numa *ontologia da relação*²³. Por um lado, para além ou aquém dos binarismos metafísicos, a experiência de pensamento de Nietzsche, Ravaisson, Tarde, Bergson, logra “recuperar a unidade do cosmos”²⁴, “refundar a experiência, inteiramente partida, da unidade originária do homem e do cosmos”²⁵.

Enquanto a tradição moderna é marcada pelos binarismos sujeito x objeto; homem x natureza; fenômeno x coisa-em-si, a “outra metafísica” se propôs a “encontrar o fluxo criativo das forças que percorrem as coisas e poder colocar o homem em uníssono com uma potência que fulgura no mundo”²⁶. A filosofia moderna penou para enquadrar o humano numa classificação satisfatória, por tratar-se o humano de um estranho “híbrido”, dividido em três registros heterogêneos: o físico (regido pela mecânica newtoniana), o orgânico (regido pelo evolucionismo darwiniano) e o psíquico (marcado pela razão e pela capacidade de autodeterminação). A “outra metafísica” compreende, por outro lado, que

nós somos, enquanto viventes e pensantes, a conjunção dos estratos físico, orgânico e psíquico (...) e esses estratos se comunicam porque nós somos. O único método coerente é encontrar então um processo comum, transversal, universal, sem o qual não compreenderemos a interpenetração destas expressões da natureza.²⁷

Este processo “comum, transversal, universal” é a dimensão pulsional que Schopenhauer chamou de vontade e Nietzsche de vontade de poder.

No entanto, ainda contra os binarismos da razão ocidental, está em jogo para a “outra metafísica” uma experiência radical da multiplicidade e da diferença que a metafísica tradicional não pode conceber. Para esta última, fundada no princípio de identidade, cada polo da oposição binária é compreendido como algo essencialmente auto-idêntico dado em si e por si mesmo. Sendo assim, a multiplicidade e diferença aparecem apenas como variedade de entes auto-idênticos previamente dados. Já para a “outra metafísica”, “*a verdade absoluta* do ser se apreendeu no fato mesmo de que *o ser é relação*. Não relativamente a nós, mas em sua estrutura mesmo: heterogeneidade pura, nem substância, nem um”²⁸. “Na falta

23 *Ibidem*, p. 6

24 *Ibidem*, p. 4

25 *Ibidem*, p. 3

26 *Ibidem*, p. 6

27 *Ibidem*, p. 7

28 *Ibidem*, p. 5

de encontrar na explicação substancialista uma concordância com aquilo que nos anima e nos move, essas filosofias são orientadas para uma concepção de ser como relação (o ser como esforço, diferença, vontade de poder, duração)”²⁹.

Uma ontologia da relação tem de se deparar com um grande desafio: para que haja relação, é preciso que haja algo em comum – ou os termos em questão seriam in-comun-icáveis. Mas, também, para que haja relação, é preciso que haja diferença – ou os termos em questão seriam já de saída o mesmo. Portanto, como, para além ou aquém dos binarismos tradicionais, pensar uma unificação cosmológica que não sufoque ou dissolva as multiplicidades e diferenças? Como pensar a radical diferencialidade e multiplicidade expressas numa ontologia da relação sem perder de vista o elemento comum que atravessa e faz possíveis as relações? Como pensar a um só tempo a mais radical unicidade e a mais radical multiplicidade, a mais radical mesmidade e a mais abissal diferença?

Tentaremos ao longo desta tese investigar em que medida a metafísica da vontade, ao trazer ao primeiro plano a dimensão pulsional, esta espécie de terceiro excluído entre matéria e espírito, sujeito e objeto, comunidade e singularidade, constitui uma “outra metafísica”, num sentido que se aproxima daquele de Pierre Montebello. Isto é, uma metafísica com pressupostos, possibilidades e horizontes radicalmente diferentes daqueles da metafísica tradicional.

Levada às últimas consequências, a metafísica da vontade pode configurar uma “Outra Metafísica” que, para nós, poderia ser bem nomeada como uma “Metafísica do Impossível”, de vez que para “além” do mundo, vigente como fundo sem fundo do mundo, como abismo fundante do mundo, como presença da ausência e ausência da presença, resta sempre a marca indelével do Impossível, que, um pouco como o “nada” heideggeriano, não se deixa eliminar por uma caracterização meramente negativa – e que assim como o Ser heideggeriano, não se deixa capturar por alguma caracterização meramente positiva. *Metafísica do Impossível* diz: o “além” é realmente impossível, mas o Impossível está realmente “além”, fundando e fundamentando mundo – qualquer mundo possível – no sem-fundo abissal da impossibilidade de fundamentação.

29 *Ibidem*, pp. 5-6