

NIETZSCHE E O DEBATE SOBRE A ALETHEIA GREGA

NIETZSCHE AND THE DEBATE ON THE GREEK ALETHEIA

Dagmar Manieri ¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo um estudo dos embates interpretativos sobre a *aletheia* na Grécia antiga. Utilizamos as teorizações de Nietzsche, Heidegger e Detienne que trazem os conceitos de transvaloração, apropriação e secularização, respectivamente. Neste campo de confronto, *mythos*, *lógos* e *veritas* surgem como termos que disputam o valor de verdade. Segundo o historiador Marcel Detienne, a *aletheia* sofre um processo de transformação de sentido no contexto histórico da formação da *pólis* grega, onde o poeta é substituído pelo filósofo como agente portador do discurso de verdade. O pensamento de Nietzsche parece concordar, em parte, com esse argumento da secularização; já Heidegger situa a transformação do conteúdo da *aletheia* no *Imperium* romano.

Palavras-chave: *Aletheia*; *mythos*; filosofia; transvaloração; valor de verdade.

¹ Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto III do Colegiado de História (Araguaína) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Mestrado Profissional em Ensino de História da UFRJ (PROFHISTÓRIA), na Instituição Núcleo da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Programa de Pós-Graduação “Estudos de Cultura e Território” da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: dagmarmanieri@bol.com.br.

ABSTRACT

This article aims a study on the interpretative clashes on *aletheia* in ancient Greece. We use the theories of Nietzsche, Heidegger and Detienne that bring the concepts of revaluation, appropriation and secularization, respectively. In this confrontation field, *mythos*, *logos* and *veritas* appear as terms vying for the true value. According to historian Marcel Detienne, the *aletheia* undergoes a sense transformation process in the historical context of the formation of the Greek *pólis*, where the poet is replaced by the philosopher like real speech carrier agent. The thought of Nietzsche seem to agree in part with this argument of secularization; Heidegger already located the transformation of *aletheia* content in the roman *Imperium*.

Key-words: *Aletheia*; *mythos*; philosophy; revaluation; real value.

INTRODUÇÃO

Mas Heidegger insiste em equiparar a história com a história da metafísica, bem como em rejeitar a moderna substituição da metafísica pela antropologia. Protágoras, Descartes e Nietzsche são exemplos de um de pensamento que toma “o homem agora pela medida de todas as coisas, de distingui-lo como o ponto central de todo ente e de colocá-lo como o senhor de todas as coisas” (HEIDEGGER, 2014, p. 549). Na conversão objetivista promovida por Heidegger a metafísica não é desterrada. Se ela “é a verdade sobre o ente na totalidade, então o homem também pertence certamente ao ente na totalidade” (Idem). Isto explica a utilização frequente por Heidegger da expressão “a metafísica da vontade de poder em Nietzsche”.

O jovem Nietzsche, pensador entusiasta do mito trágico grego, não se interessa pela *aletheia* grega. Isto explica a ausência do termo em seus escritos desta fase. O período da Grécia arcaica é representado por Nietzsche como uma fase marcada pelo mito. O grego desta época vivia sob o influxo dos princípios apolíneo e dionisíaco. Se Apolo referia-se ao *principium individuationis*, já Dioniso repousava “no jogo com a embriaguez,

com o arrebatamento” (NIETZSCHE, 2005c, p. 8). O jovem Nietzsche de *A visão dionisiaca do mundo* e de *O nascimento da tragédia* olhava para este período e se entusiasmava com a profundidade da visão de mundo que comportava esta perspectiva. O trágico, através do mito e da música, conduzia o grego a uma postura, assim descrita pelo pensador alemão: “Na consciência do despertar da embriaguez ele vê por toda parte o horrível ou absurdo do ser humano (...)” (Ibid., p. 25). O modelo ideal para Nietzsche é o homem dionisiaco, o ator que representa o “poeta-cantor-dançarino”. Ele ultrapassa a beleza, mas não quer chegar à verdade: “Fica pairando no intermédio de ambos. Não aspira à bela aparência, mas à aparência; não à verdade, mas à verossimilhança” (Ibid., p. 26).

Este período arcaico grego onde o mito representa a própria essência da vida pode ser revivido? A aproximação de Nietzsche com relação a Wagner e sua música mostrava que o pensador ansiava por uma retomada de uma música poderosa, profunda, rigorosa. Mas este primeiro momento findou-se por volta de 1876. Safranski comenta sobre o “desengano” em Nietzsche; em 1875, este último lamenta-se por ter-se enganado com um “delírio consciente” (Wagner, no caso), com enormes prejuízos para sua honradez intelectual. Desta data em diante, o ceticismo toma conta do pensamento de Nietzsche, fazendo-o crer que nesta fase precoce de seus estudos havia uma “metafísica artística” (nas palavras de Safranski).

No Nietzsche maduro, niilismo e vontade de poder representam os conceitos-chave. Em seus fragmentos póstumos, compilados em *Sabedoria para depois de amanhã*, há uma anotação correspondente aos anos 1885 e 1886. Aqui, o pensador enfatiza que o “valor do mundo está na nossa interpretação”; tais interpretações são “avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de poder,

de crescimento de poder; (...)" (2005d, p. 223). O mundo dado ao homem é um mundo falso, já que ele "não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção e do arredondamento de uma escassa soma de observações; (...)" (Ibid., p. 223, 224). Por trás deste "mundo" há uma realidade que "se encontra "no fluxo" como algo que se transforma". Tal realidade "nunca se aproxima da verdade: pois não existe "verdade" alguma" (Ibid., p. 224). Nesta passagem fica evidente a forma como Nietzsche concebe a "verdade": ela está configurada no campo interpretativo, fundamentada pela vontade de poder.

TRANSVALORAÇÃO E APROPRIAÇÃO: NIETZSCHE E HEIDEGGER

O jovem Nietzsche de *Considerações intempestivas II - Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida* ainda não havia desenvolvido sua ideia sobre uma forma de história que apreendesse o "verdadeiro" sentido das coisas. Em outra obra da juventude, *O nascimento da tragédia*, o filósofo enaltece uma forma de viver sob o poder do mito. Foi, segundo ele, o "espírito histórico-crítico" que matou essa "força natural sadia e criadora". O mito, para Nietzsche, comporta imagens:

[que são os onipresentes e despercebidos] guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas (NIETZSCHE, 2007, p. 133).

Desde essa decadência do mito, valoriza-se o "homem teórico". Aquele ser que trabalha a serviço da ciência e que tem em Sócrates seu ancestral.

Desde então, esse “homem teórico” criou seu próprio deus, o das “máquinas e crisóis, vale dizer, as forças dos espíritos naturais conhecidas e empregadas a serviço do egoísmo superior; (...)” (Ibid., p. 105).

Mas foi só na *Genealogia da moral* que o pensador alemão desenvolveu a tese de uma história genealógica. Nesta obra, seu intento é estudar a moral de uma nova perspectiva. No Prólogo, há todo o cuidado na constituição desse campo de estudos. Isto ocorre porque o objeto – a moral – aparentemente está situado em um terreno que Nietzsche qualifica de “campo religioso”. As tradicionais obras sobre a origem da moral são de ordem teológica: Nietzsche as denomina de “preconceitos teológicos do moral”. Assim, esse falso campo de estudo, no entender do pensador, refere-se na verdade a uma forma de metafísica. Foucault em *Nietzsche, a genealogia e a história* explica que estudar a origem (*Ursprung*) de algo é uma tarefa metafísica; implica em crer em uma “identidade primeira”. As coisas, de fato, não possuem origem, nem essência. Elas são construídas “peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1979, p. 18).

Rejeitado o falso campo da teologia, Nietzsche procura um campo mais concreto. O início dessa inquirição é encarar a moral como um valor. Os valores morais apresentam como fundamento a ideia de que o valor é algo produzido pelo homem. Nasce, desse modo, novas interrogações e uma nova perspectiva. Nietzsche comenta que isto é “descobrir” uma região. O filósofo anseia por uma “efetiva história moral”, ao configurar esse objeto em um campo tão particular.

Radicalidade epistemológica de Nietzsche. No exemplo deste último, a moral é objeto de seu estudo crítico no sentido de se verificar como o valor foi produzido. Isto surge na Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*, onde o valor aristocrático em declínio é suplantado pelo que Nietzsche qualifica

de “plebeísmo”, “instinto de rebanho”, “visão sacerdotal”. Se na valoração aristocrática havia uma marca de superioridade e um dirigir-se à vida, na valoração sacerdotal ocorre uma reação, um ressentimento:

(...) a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e externo para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede-se no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2005a, p. 29).

Nietzsche localiza na passagem da era aristocrática ao período de predomínio da mentalidade judaico-cristã uma transformação no valor da moral. A *arete* (virtude, excelência) nobre é suplantada por uma “moral” que o pensador denomina de “preconceito”. Como afirma em *O anti-Cristo*:

A moral não é já a expressão das condições de vida e de desenvolvimento de um povo, não é já o seu mais singelo instinto vital, senão que se tornou abstrata, contrária à vida: a moral, como perversão sistemática da imaginação, como o “mau olhar” para todas as coisas (NIETZSCHE, 1978, p. 44).

Na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, encontra-se uma passagem importante com relação à transvaloração. Para Lawrence Hatav, na Segunda Dissertação há uma reflexão de Nietzsche que indica que com relação aos valores não há uma simples “mudança”, mas uma “estrutura agonística”. Nesse confronto, há “uma luta entre as forças vitais ascendentes e descendentes” (HATAV, 2010, p. 111).

Para Nietzsche, ao constataremos os “fins” ou a “utilidade” de algum objeto, temos que ter em mente que tudo são “indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (NIETZSCHE, 2005a, p. 66). Por isso, toda a história de uma “coisa” se resume, assim:

(...) [É] uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas sem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual (Ibid., p. 66).

Não há progresso nessa história genealógica. Há uma “sucessão de processos de subjugamento”, que podem dar margem para a reação e a contrarreação. Constata-se, nesse pensamento nietzschiano a abertura para a contingência. Além do mais, tal estudo é complexo na medida em que no transcurso desse “processo”, ocorreu uma síntese de sentidos. No exemplo do estudo do castigo, Nietzsche enfatiza que seu sentido “cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável, (...)” (Ibid., p. 68).

Essa dificuldade ocorre, pois em cada caso singular, “os elementos da síntese mudam a sua valência e, portanto, se reordenam, de modo que ora esse, ora aquele elemento se destaca e predomina às expensas dos outros” (Ibid., p. 68). História minuciosa, cuidadosa, sutil, sondando os momentos onde valores, representações e significados são deslocados, inferiorizados ou ascendem como superiores. Michel Foucault destaca que nessa forma de estudo histórico o acontecimento se traduz como “uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma que faz sua entrada, mascarada” (FOUCAULT, 1979, p. 28).

Transvaloração que representa um acontecimento para a história genealógica. Mas um acontecimento de difícil apreensão, pois é algo complexo na medida em que expressa formas de luta que se apagaram, vitórias e derrotas silenciadas por valores. Uma realidade histórica complexa porque composta de minúsculas batalhas. Uma realidade, portanto, eternamente movente e maximamente diferenciada (Cf. MARQUES, 2003, p. 77).

Em Heidegger, ocorreu um apagamento do “significado fundamental” da *aletheia*. Em sua forma originária, tal “significado fundamental” da *aletheia* corresponde ao “encobrimento e a luta com este, [que] permanece decisivo para esta essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 42). Após a “remodelação”, o *alethes* é compreendido como *verum*, *certum* (como verdadeiro, certo). Heidegger situa esta transformação no período histórico do *Imperium* romano. Em linhas gerais, a postura ante a verdade é de dominação:

Nenhum deus dos gregos é um deus comandante, mas um deus que dá sinais, acena. Os deuses romanos, ao contrário, são designados pela palavra latina “*numem*”, que significa “ordem”, “vontade” e têm um caráter de comando (Ibid., p. 66).

Nesta remodelação da *aletheia*, o próprio significado de *pseudos* sofre uma modificação. Como Heidegger enfatiza, “o *pseudos* grego como o que dissimula, e a partir daí também “engana”, não é mais experimentado e interpretado a partir do ocultar, mas do enganar” (Ibid., p. 68). Nesta transformação, perde-se a experiência grega primordial do *pseudos*.

Diante deste quadro pessimista, Heidegger comenta que a *aletheia* parece ter se retraído da história da humanidade. Sobre a *aletheia* não há simplesmente um “entulho”; encontra-se “um enorme bastião da essência da verdade” determinado ao sentido romano:

Além disso, o bastião consolidado – a essência da verdade como *veritas*, *rectitudo* e *iustitia* – não se lançou ante a *aletheia*, mas nas paredes desse bastião a própria *aletheia* está encaixada, depois de primeiramente ter sido reinterpretada como uma das pedras de construção corretamente esculpidas para isso (Ibid., p. 84).

Esse apagamento da *aletheia* faz Heidegger interrogar se ainda há possibilidade de se experimentar a essência primordial da *aletheia*. Com isso, percebe-se um profundo pessimismo do pensador alemão. A latinização da cultura grega não foi só uma “apropriação”, mas uma “remodelação” da *aletheia*. Assim, não ocorre um trabalho de tradução relativamente eficiente. São dois mundos distintos; nas palavras de Heidegger, “a experiência, o pensamento, a organização e expansão, a construção e o trabalho romanos não se movimentam jamais, desde o seu início essencial, no âmbito da *aletheia* e do *pseudos*” (Ibid., p. 68).

A ALETHEIA NO PENSAMENTO MÍTICO

No *Parmênides* de Martin Heidegger podemos constatar a força de verdade que comportava o *mythos* nos tempos arcaicos. Embora Heidegger minimize a ruptura empreendida pelos filósofos, apreende com exatidão a força de verdade do *mythos* na era arcaica.

Período histórico onde a Cidade (*pólis*) ainda não se constituía como comunidade política, os tempos heroicos era, socialmente, composto por tribos e centralizado na figura do rei. Em *O mundo de Ulisses*, Finley incursionou por esse período. Aqui, o *oikos* paterno é uma entidade importante na preservação da coesão social: “Por ocasião de atos criminosos, era a família e não a classe social ou comunidade como um todo que era encarregada de fazer respeitar

as normas de conduta e de punir toda a infração” (FINLEY, 1982, p. 73). Era a prática da *themis*, um misto de tradição religiosa e força coativa. Como afirma Finley, ser um Senhor (*anassein*) é sinônimo de “governar” (Ibid., p. 79).

O *mythos* representava uma forma de epifania (*enárgeia*). Por isso, “Homero [ao expressar essas manifestações divinas] utiliza a palavra *enargés*: em plena luz, verdadeiramente” (HARTOG, 2003, p. 44). Heidegger realiza no *Parmênides* uma justa apreensão da importância do *mythos*. Em sua interpretação:

A essência do próprio *mythos* é determinada com base na *aletheia*. *Mythos* é o que revela, descobre e deixa ser visto; especialmente, ele deixa aparecer o que se mostra a si mesmo, previamente e em todas as coisas, como o que está presente em toda “presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 92).

Em sua hermenêutica, Heidegger descreve o *mythos* como uma saga, uma “fala essencialmente primordial”. Aqui, estamos em um período pré-filosófico, onde a “essência do encobrimento e do desencobrimento foi vivida de modo tão essencial, (...)” (Ibid., p. 94). Heidegger procura nos convencer de que a experiência grega da *aletheia* é de difícil apreensão, algo quase impossível.

Observar, neste caso, a importância do *mythos* na experiência da verdade (*aletheia*) grega. O *mythos* é esse espaço onde se sente a presença do divino. Heidegger acrescenta: “Por isso o divino, como a ação de aparecer, e como o que é percebido no aparecer, é o que há que ser dito e o que é dito na saga. Por isso o divino é o “mítico” ” (Ibid., p. 162). O *mythos* faz aparecer o *daimonion*. Na hermenêutica de Heidegger este último termo é interpretado como o caráter essencial do *theon* (divino). O *daimonion* nos permite, “olhando para o ordinário”, ver a partir do interior. É um ver a partir

do ser. Como afirma Heidegger, essa “exigência do divino, fundada no próprio ser é acolhida pelo próprio homem no dito e na saga, (...)” (Ibid., 165).

Em os *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Detienne descreve com exatidão o momento em que o pensamento mítico comporta a *aletheia*. Nesse universo social palaciano, três figuras sociais se destacam: o adivinho, o poeta e o rei justiceiro. Os termos que Detienne utiliza para caracterizar essa fase são: “mundo simbólico-religioso” e “discurso mágico-religioso”. É em Hesíodo que o helenista francês estuda essa forma de pensamento:

No entanto, teríamos na pessoa de Hesíodo o único e o último testemunho de uma palavra cantada destinada ao louvor da personagem régia, numa sociedade centrada na realeza, cujo exemplo parece ser-nos oferecido pela civilização micênica (DETIENNE, 2013, p. 18).

Em Hesíodo há uma representação de uma *aletheia* poética e religiosa. São as Musas que “reivindicam orgulhosamente o privilégio de “dizer a verdade (*alethea gerýsasthai*)” (...); de fato, as Musas são aquelas que “dizem o que é, o que será, o que foi”, são as palavras da Memória” (Ibid., p. 19). O jogo que se forma está em torno de Mnemosýne e Lethe, de memória e esquecimento. Como ressalta Detienne, “Aletheia não tem função diferente da Memória” (Ibid., p. 25).

No universo camponês de *Os trabalhos e os dias* o poeta é esse ser inspirado pelas Musas. Seu canto é uma memória, que expressa “a rigorosa observância das datas, a distribuição dos dias de trabalho e dos dias interditos”, denominados “por Hesíodo explicitamente de Aletheia” (Ibid., p. 27).

Também na *Teogonia* de Hesíodo a *aletheia* está presente, principalmente no Velho do Mar. Além de seu poder mântico, também há o

poder de “nunca esquecer a equidade” e de “só ter pensamentos justos e benignos” (Ibid., p. 35). O que Detienne destaca na análise da *Teogonia* é a conjunção de *aletheia* e justiça (*dike*). Neste horizonte, a *aletheia* é o que há de mais justo em todas as coisas. É em torno do rei que esse ato de justiça é pensado. O rei é esse ser que observa a justiça. É o próprio Minos, rei de Creta, que é evocado como “personagem histórico”. Zeus, rei justiceiro: eis a entidade de poder. Detienne evoca o termo *épios* que designa o “pai de família”, como a encarnação do princípio de autoridade. Ele é “brando”, “benevolente” e, ao mesmo tempo, apresenta o poder de chefe. Daí *epýein* na “língua grega conota a vibração da voz, a autoridade que emana de um chefe” (Ibid., p. 43).

A *Aletheia* do Velho do Mar é equiparada à *Mnemosýne* (memória). Como potência mântica, a *Aletheia* é assim descrita:

(...) é um dom de vidência; é uma onisciência, como a Memória, que engloba passado, presente e futuro: as visões noturnas dos Sonhos, chamadas de *Alethosýne*, abrangem “o passado, o presente, tudo o que deve ser para numerosos mortais, durante seu sono obscuro”, e a *Aletheia* do Velho do Mar é conhecimento de “todas as coisas divinas, do presente e do futuro” (Ibid., 51).

É nesse sentido que além do poeta e do adivinho, o rei justiceiro, em nome dos deuses, “diz a verdade”, proclama a “verdade” como justiça. Detienne nos remete até ao mundo social da Grécia arcaica para justificar essas representações míticas (da *aletheia*): elas correspondem a funções sociais. São certos tipos de homens que apresentam como função, revelar e aplicar a *aletheia*.

Como enfatizou Heidegger no *Parmênides*, para a experiência grega dos tempos arcaicos, encobrimento e desencobrimento são formas vividas

de modo essencial. O verdadeiro como *aletheia* não é pensado como nos modernos, ou seja, como “dominação”. Em Descartes, acentua Heidegger, *veritas* se transforma em *certitudo*: “A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio*” (HEIDEGGER, 2008, p. 81). Já para a experiência primordial dos gregos, *aletheia* está sempre conjugada com o *pseudos* (falso, dissimulado). Para Heidegger, foi na própria tradução de *pseudos* para o latim que se perdeu o essencial da experiência grega:

O que aconteceu, quando o *pseudos* grego é pensado no sentido de *falsum* latino? O *pseudos* grego como o que dissimula, e a partir daí também “engana”, não é mais experimentado e interpretado a partir do ocultar, mas do enganar. O *pseudos* grego é transposto por meio da tradução para o *falsum* latino, para dentro do âmbito latino-imperial do “levar à ruína”. O *pseudos* dissimulação e encobrimento se torna agora o que faz cair, o *falsum* (Ibid., p. 68).

Portanto, na análise de Heidegger de *pseudos*, não há só o “encobrir”, mas também o “desvelar”: “A essência de *pseudos* encontra sua determinação a partir do domínio de encobrir, desvelar e deixar aparecer” (Ibid., p. 61). Se *pseudos* em Homero, segundo Heidegger, é um atributo dos sinais de Zeus, isto implica em dizer que os sinais (divinos) mostram e dissimulam, são *pseudos*. Não é um caráter enganoso em si, mas um “evento objetivo” que ocorre “no âmbito dos entes” (Ibid., p. 55).

Marcel Detienne também mostrou que em Píndaro, *Aletheia* além da conjugação com Memória e Esquecimento, também está associada à Dike, Pistis e Peitho. Proferir um discurso verdadeiro é ser justo (Dike); também é gerar confiança (Pistis) e fé em um discurso mágico-religioso. Além

dessas duas potências, o discurso verdadeiro também apresenta um poder de convencimento (Peitho). Detienne confirma a análise de Heidegger ao comentar que há sempre uma ambivalência nessas potências evocadas pelo discurso da verdade. Há forças benéficas e maléficas (Ate). Em Teógnides, por exemplo, “a malvada Peitho é inseparável das “palavras aliciantes (*haimýlioi lógoi*)”, que são os instrumentos do engodo, as ciladas de Apáte” (DETIENNE, 2013, p. 69).

Não há uma positividade da “verdade”, isolada das formas negativas do engodo, falsidade. Detienne, assim como Heidegger, afirma que a “Aletheia está sempre margeada de Lethe, guarnecida de Apáte” (Ibid., p. 78). Os “Mestres da Verdade”, como o rei justiceiro que aparece na *Teogonia* (Hesíodo), além de proferirem “a justiça em sentenças retas”, também possuem o dom de “encantar, seduzir como o poeta”. Detienne volta a afirmar a ambiguidade, implícita nesta prática, pois o “Mestre da “verdade” também conhece a arte de enganar” (Ibid., p. 79).

LÓGOS FILOSÓFICO E VALOR DE VERDADE

A transformação na *aletheia* ocorrera em uma fase anterior à “romanização” (como na interpretação de Martin Heidegger). Se utilizarmos o referencial teórico da genealogia de Nietzsche, percebe-se que uma nova potência se apodera da *aletheia* dos tempos arcaicos, deslocando o *mythos* para uma posição inferior.

Quando Werner Jaeger na *Paideia* comenta sobre a postura de Platão ante os poetas, salienta que o confronto entre filosofia e poesia “tem necessariamente de recrudescer” no exato momento em que a filosofia “ganha consciência de si própria como *paideia* (educação)” (JAEGER, 2011,

p. 980). O deslocamento do *mythos* é identificado por Jaeger; o poeta agora é um homem que cria um mundo de aparência. No ataque da filosofia ao pensamento mítico, fica evidente que o poeta é um criador de ídolos.

A filosofia nascente procura uma explicação racional para a origem (*arché*) das coisas. Como no exemplo de Anaximandro, que em sua expressão teórico-conceitual da *arché* inventa o termo *apeiron* (ilimitado). Como ressalta Spinelli:

Toda a filosofia se construiu de um ponto de vista crítico. Em vez de aceitar acriticamente a tradição do saber como algo inalterável, os sábios filósofos passaram a contestá-la, começaram a discutir todo tipo de explicação (da religião, do mito e das ciências disponíveis) e saíram em busca de novos modelos ou padrões de explicação (SPINELLI, 2006, p. 97).

Na crítica que Gilles Deleuze empreende a Platão, evidencia-se a atitude de selecionar, filtrar, de sua filosofia. O *lógos* filosófico em Platão deseja “distinguir a “coisa” mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (DELEUZE, 2009, p. 259). O platonismo como *lógos* filosófico pretende “distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico”, na expressão de Deleuze.

Para Deleuze, o que Platão exorcizou foi a própria realidade: “Cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro (...)” (DELEUZE, 2006, p. 107). Não conseguimos sair da caverna; além, há outra caverna e sempre outra onde se esconder. Portanto, o pensar através da Ideia-cópia não nos leva à coisa. O simulacro não deve ser entendido como imitação. A ideia de um modelo como posição privilegiada é subvertida pelo simulacro: “O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança

tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia (Ibid., p. 109).

É, nesse sentido, que Deleuze vê em Platão a instauração de uma “visão moral do mundo”. Neste último ainda não temos as “categorias constituídas da representação”, que só aparecem com Aristóteles. Exorcizado o simulacro, a diferença em Platão é subordinada ao mesmo e ao semelhante. Assim, há uma motivação moral em Platão, no desejo de eliminar os simulacros. Em afastar as “diferenças livres oceânicas”, as “distribuições nômade” e as “anarquias coroadas”.

Na genealogia de Nietzsche, temos que procurar a vontade de poder que realiza a transvaloração da *aletheia*. O pensamento racional do filósofo é essa potência. Mas como enfatizaram os historiadores, está em jogo nesta transvaloração da *aletheia* a formação da *pólis* grega. Uma ordenação social onde o campo jurídico (*nómos*) se liberta da tradição religiosa. Assim, que tipo de valor representa o filósofo? Ele se proclama no direito de mostrar uma nova verdade. Na perspectiva de Demócrito, “a *aletheia* também diz respeito ao modo de investigar, a partir do que se mostra, o que se oculta” (SPINELLI, 2006, p. 229). Em Heráclito a *aletheia* se relaciona ao caminho do saber:

Visto que Heráclito reconhece que “longo é o caminho da alma e profundo o *lógos* que ela retém”, conclui que a busca do saber é sem fim, e que, portanto, jamais encontraremos os seus limites (Ibid., p. 230, 231).

O filósofo com seu *lógos* deve “conter ou manifestar” a *aletheia*. Como na interpretação de Spinelli, “[o filósofo deve] fazer ver o que não se vê, mais precisamente o invisível que se oculta para além do que se vê” (Ibid., p. 231). Não mais o *mythos*, mas o *lógos* como a entidade que expressa a verdade.

Não mais a epifania do *mythos*, mas o discurso racional: “Apresentar [em Heráclito] um *lógos* ou um relato de algo é explicá-lo, dizer por que é assim; de modo que um *lógos* frequentemente é uma razão” (Ibid., p. 153).

Com o surgimento da figura do filósofo e sua postura ante a construção de uma *episteme* (ciência), o mito realmente entra em decadência? Sobre essa questão, Mircea Eliade apresenta uma importante argumentação. No ataque racionalista ao pensamento mítico, estava evidente que “um verdadeiro Deus não poderia ser injusto, imoral, ciumento, vingativo, ignorante, etc.” (ELIADE, 2011, p. 131). Assim, o que conta é uma espécie de moralização dos deuses e um questionar sobre a veracidade dos deuses dessa fase arcaica. O que a elite intelectual grega realiza é uma transformação no conteúdo mitológico:

A crítica aos mitos homéricos não implica, necessariamente em racionalismo ou ateísmo. O fato das formas clássicas do pensamento mítico terem sido “comprometidas” pela crítica racionalista não significa que esse pensamento tenha sido definitivamente abolido. As elites intelectuais haviam descoberto outras mitologias capazes de justificar e articular novas concepções religiosas (Ibid., p. 138).

Apreciação correta de Eliade: agora, com a filosofia, o *mythos* é operado por um pensamento racional que não deixa de utilizar o conteúdo mitológico. Outro detalhe importante que ressalta Eliade é que abaixo do nível erudito, havia as “mitologias populares” que sofreram pouca alteração: “Elas não sofreram a erosão das críticas racionalistas e, provavelmente, sobreviveram por muitos séculos à margem da cultura letrada” (Ibid., p. 132). Foi essa corrente da mitologia popular que sobreviveu, como “superstição”, “baixa mitologia” ou “religião popular”. Essas formas de pensamento mítico preponderam no meio rural, sobrevivendo mesmo após as ondas de

cristianização. Eliade, inclusive, indica que no “folclore religioso europeu” há uma preservação da herança mitológica.

Nesse sentido, a tese de Eliade corrobora com a perspectiva da história genealógica na medida em que afirma que o *mythos* não desaparece (como na falsa ideia da criação de um “vácuo religioso”), mas é reinterpretado, ressignificado em uma lógica de dominação operada, agora, pelo pensamento racional. Como bem afirma Nietzsche em *A vontade de poder*:

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão, trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor. Nisso são iguais – Na verdade, interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo (NIETZSCHE, 2008, p. 328).

Nesse sentido, nos séculos VII e VI a.C. ocorre uma transvaloração da *aletheia* que implica, também, em uma nova significação para termos como *sophos*, *sophistes*, *physiologos*, *mythologos*. São personagens, figuras do saber que estão envolvidas na disputa em torno da *aletheia*. Como na típica argumentação dos historiadores, J-P. Vernant associa as transformações do *mythos* (ele comenta sobre o surgimento da “positividade”) ao aparecimento de “uma ordem igualitária”. A *pólis* com seu “quadro geométrico” e novas instituições faz nascerem novas “estruturas mentais” (VERNANT, 2008, p. 481).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Parmênides* de Heidegger é um bom exemplo da forma como a transvaloração de Nietzsche é aplicada parcialmente, sem o fundamento

da vontade de poder que implica o conflito entre forças históricas, concretamente determinadas. Nesta obra de Heidegger, os momentos em que a modificação da aletheia é apreendida – como, por exemplo, quando anuncia que a “*veritas romana*” ocupa o lugar da *aletheia* grega – transparece na hermenêutica heideggeriana uma espécie de ação do tempo que remodela a essência da *aletheia*. Por isso a afirmação de Heidegger de que “história “é” a transformação da essência da verdade” (2008, p. 85). Como afirma Paulina Weber, Heidegger se inquieta ante a perda da experiência do Ser em proveito de uma postura técnica: “Já não ouvimos mais os deuses, como nos antigos inspirados, (...)” (WEBER, 2004, p. 88). A técnica assinala que há outra representação sobre o homem. Como o próprio Heidegger comenta: “A decisão, no sentido moderno, não está fundada, metafisicamente, na *aletheia*, mas na autocerteza do homem como sujeito, isto é, na subjetividade” (2008, p. 113).

Em outra obra de destaque que tratou do tema da *aletheia*, *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Detienne assinala o momento histórico da decadência do pensamento mítico. Tal momento situa-se por volta do século VII a. C., onde o espaço social caracterizado pela ordem palaciana (centrado na figura do “rei justiceiro”) cede espaço à formação da *pólis*. Está em curso, nesse processo histórico, um amplo trabalho de secularização de diversas esferas da vida social. Mas embora localize os fundamentos históricos que justificam a alteração do antigo sentido da *aletheia*, Detienne indica que há duas formas de *aletheia*: do poeta e do filósofo. Isto explica que em algumas passagens, o historiador se refira ao “declínio de *aletheia*” (2013, p. 120). Em Detienne está presente, de forma implícita, a noção de processo (como “declínio”, “ascensão”, “desgaste”). Ou seja, o princípio causal da transformação da *aletheia* está no próprio processo histórico (compreendido

como “secularização”), sem uma ênfase no confronto em torno do valor de verdade da *aletheia*. Para a genealogia de Nietzsche, não são duas formas de *aletheia*, mas dois modos de valoração que se confrontam em um único “espaço” da palavra-signo. Uma interpretação que foi vencida, derrotada; outra, que conquistou o direito de impor um valor de verdade através de uma nova interpretação. Tal “valor” é produto de uma luta vitoriosa e não, como muitas vezes transparece em Detienne (ou Vernant), resultado do processo histórico, como um desgaste motivado pelo processo temporal. Assim, a “desvalorização de *aletheia*” (DETIENNE, 2013, p. 114) no historiador implica não a ação do tempo (como uma espécie de desgaste, enfraquecimento), mas o término do confronto entre o poeta e o filósofo.

A nova ordenação do espaço social que se verifica na Grécia antiga após o século VII a. C. presencia uma figura que está ao lado do legislador como ente responsável pela boa organização da *pólis*. O filósofo e o legislador passam a representar essas figuras responsáveis pela ordem saudável da Cidade, representantes do pensamento racional. Secularização da lei, de *temis* (a lei da tradição religiosa) para *nómos*; secularização do conceito de verdade, agora localizada no *lógos* do filósofo. O rei justiceiro e o poeta inspirado já não apresentam o poder de impor a ordem do mundo. Como enfatiza Vernant, “apagou-se a recordação do rei criador da ordem e fazedor do tempo; não se vislumbra mais a relação entre o feito mítico do soberano (...) e a organização dos fenômenos cósmicos” (2008, p. 448).

Mas a relação do filósofo com a *pólis* (no período clássico) não deixa de apresentar novos contornos conflituosos. Como indica o *Protágoras* e o *Sofista* de Platão, o sofista representa, nesse instante histórico da consolidação democrática da *pólis*, o mais novo inimigo do filósofo. O sofista, na perspectiva de Platão, é a própria figura da má ordenação da

pólis. A execução de Sócrates mostrou que entre a ordenação da *pólis* e o pensamento racional (do filósofo) iniciara uma nova etapa de confronto em torno da *aletheia*. Derrotado o pensamento mítico como princípio educativo e fundador do valor de verdade, agora o *lógos* do filósofo se confronta com outra potência: o modo de valoração da sofística. Neste caso, não podemos incorrer no equívoco de Detienne que afirma que são dois *logoi*. O *lógos* do sofista ameaça o valor de verdade da *aletheia* sob a hegemonia do filósofo. Um novo confronto, uma nova luta se avizinha e nessa nova batalha, a *doxa* (opinião) e a *apáte* (ilusão) são elementos linguísticos que ingressam neste jogo conflituoso. Elas irão compor o quadro da nova disputa sobre a *aletheia*: valorizar ou depreciar uma determinada perspectiva de verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito* (I – Salvar os mitos). 2ª Ed. Tradução José C. Baracat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.
- BURNETT, Henry. *Para ler “O nascimento da tragédia” de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (70 p.)
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009. (127 p.)
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2ª Ed. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006. (437 p.)
- _____. *Lógica do sentido*. 5ª Ed. Tradução de Luiz R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009. (342 p.)
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013. (174 p.)
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011. (179 p.)
- FINLEY, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. 2ª Ed. Tradução de Marylene P. Michael. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013. (366 p.)

- _____. *O mundo de Ulisses*. Tradução de Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982. (143 p.)
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3ª Ed. Tradução de Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1987. (239 p.)
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. (296 p.)
- GAZOLLA, Rachel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- GORDON, Haim; GORDON, Rivca. *Heidegger on truth and myth: a rejection of postmodernism*. New York: Peter Lang Publishing, 2006. (305 p.)
- HAAR, Michel. *Nietzsche et La métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu, José O. Guimarães. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003. (205 p.)
- HATAB, Lawrence J. *Genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução*. Tradução Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010. (304 p.)
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio M. Wrublewski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2008. (238 p.)
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2ª Ed. Tradução Marco A. Casanova. Forense Universitária, 2014. (817 p.)
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011. (1413 p.)
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003. (205 p.)
- NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo I*. Tradução de Vasilis Politis e John Connolly. São Paulo: Paulus, 2012a. (414 p.)
- NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo II*. Tradução de Vasilis Politis. São Paulo: Paulus, 2012b. (543 p.)

- NIETZSCHE, Friedrich W. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes, Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008. (513 p.)
- _____. *Escritos sobre a História – Fatum e História/ Considerações intempestivas II/ Fragmentos póstumos e aforismos*. Tradução de Noéli C. de M. Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005b. (360 p.)
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 8ª Ed. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. (177 p.)
- _____. *O anti-Cristo*. 5ª Ed. Tradução de Carlos J. de Menezes. Rio de Janeiro: Livraria Camões; Lisboa: Guimarães Editores, 1978. (118 p.)
- _____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (175 p.)
- _____. *A visão dionisiaca do mundo*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria C. dos S. de Souza. São Paulo: Martins fontes, 2005c. (93 p.)
- _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005d. (303 p.)
- RUTHVEN, K. K. *O mito*. Tradução de Esther E. Horivitz. São Paulo: Perspectiva, 2010. (120 p)
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de su pensamiento*. Barcelona: Fabula Tusquets Editores, 2004. (408 p.)
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (375 p.)
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª Ed. Tradução de Haignanuch Sarian. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2008. (504 p.)
- ZUBARAN, Luiz C. *A gênese do conceito de verdade na filosofia grega*. Canoas: Editora da ULBRA, 2004. (

WEBER, Paulina R. (et. al.). *Entre hermenêuticas*. México: Facultad de Filosofía y Letras, 2004. (196 p.)

Revistas

FRANCALANCI, Carla. Considerações sobre a *doxa* no Livro III da *República*. *Revista de Filosofia Antiga*. Vol. 4 n.1, 2010. Departamento de Filosofia da USP. (retirado em 01/11/2015 de www.revistas.usp.br/filosofiaantiga).

PEREIRA, Miguel B. O regresso do mito no diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger. *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 4 n. 7 março de 1995, p. 3-66. (Retirado em 25/10/2015 de www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes)

SOARES, Lucas. Esbozo de uma discrepância: Platón y La poesia tradicional. *Kléos – Revista de Filosofia Antiga*. Vol. 7-8 n. 7-8, Julho 2003-Julho 2004, p. 71-93. Programa de Estudos em Filosofia Antiga/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. (retirado em 01/11/2015 de www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos).