

A respeito da “marginalidade” da meditação de sentido (*Besinnung*) ou da in-utilidade da ciência para a vida

About the “marginality” of the meditation of meaning (*Besinnung*) or about the in-utility of the science for life

Prof. Dr. Leonardo Mees

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF-GV¹

RESUMO

Vivemos sob o domínio da “objetivação”, mas este esquema reducionista dificulta o acesso a realidades espirituais. Hermógenes Harada foi um pensador “marginal” na torrente do niilismo ocidental, nesta situação tornou-se um sábio guerreiro no confronto intelectual com os “idiotas da objetividade”. Este artigo continua este confronto, pensando a origem histórico-filosófica da objetivação e, com ajuda de Nietzsche, reportará esta origem ao surgimento da filosofia socrática, que não apenas queria conhecer, mas principalmente “corrigir a vida”, com a crença na existência de um mundo metafísico. Os “conceitos metafísicos” constituem a base das “ciências úteis”, aquelas ciências que, corrigindo a vida, pretendem “salvar-nos” dos perigos, do sofrimento e da morte, neste mundo aparente, agitado e inseguro. A confiança excessiva depositada nas “ciências úteis” à “correção da vida” tem como consequência uma doença na cultura ocidental: todos os valores superiores se desvalorizaram, o niilismo bate à nossa porta. Como se “curar” desta doença? Nietzsche encontrou na “meditação de sentido” (*Besinnung*) uma forma de convalescença do niilismo: “na marginalidade” da torrente do niilismo meditar o sentido (*besinnen*) das experiências históricas. “Na marginalidade” da meditação de sentido é possível “valorar” (perspectivar) a “in-utilidade” da ciência para a vida.

PALAVRAS-CHAVE

Metafísica; Ciência; Utilidade

ABSTRACT

We live under the “objectification” domain, but this reductionist scheme makes it difficult to access spiritual realities. Hermógenes Harada was a “marginal” thinker in the torrent of Western nihilism, in this situation he became a wise warrior in the intellectual confrontation with the “idiots of objectivi-

¹ E-mail: leonardo.mees@ufjf.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7767-5247>

ty". This article continues this confrontation, thinking about the historical-philosophical origin of objectification and, with Nietzsche's help, will report this origin to the emergence of Socratic philosophy, which not only wanted to know, but mainly "to correct life". "Metaphysical concepts" form the basis of "useful sciences", those sciences that, correcting life, intend to "save us" from dangers, suffering and death. The excessive trust in the "useful sciences" for the "correction of life" has the consequence of a disease in Western culture: all highest values have been devalued, nihilism knocks at our door. How to "cure" yourself of this disease? Nietzsche found in the "meditation of meaning" (*Besinnung*) a form of convalescence of nihilism: "in the marginality" of the torrent of nihilism to feel the sense/meaning (*besinnen*) of historical experiences. "In the marginality" of the meditation of meaning it is possible to "value" (to perspective) the "in-utility" of science for life.

KEYWORDS

Metaphysics; Science; Utility

INTRODUÇÃO

*Multi nescientes natate intraverunt in aquas,
ut adiuverent pereuntes in eis,
et cum pereuntibus perierunt;
prius eram unum dannum,
postea fuerunt duo.
(Aegidius Assisiensis)*

Logo que fui contatado para fazer parte deste estudo comemorativo do pensamento filosófico de Frei Hermógenes (Dai) Harada (1928-2009), de pronto, respondi que participaria com imensa gratidão ao convite e muito mais ainda ao homenageado. Imediatamente também já apontei o tema de minha contribuição: a ciência útil e inútil. Isso na verdade, por dois motivos: primeiro porque ele foi, em 1989, o orientador de meu TCC na graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia São Boaventura, no qual tentei esboçar, ainda que com muita insegurança na leitura e interpretação dos textos em alemão, a compreensão heideggeriana do "conceito existencial de ciência" e segundo porque sempre fiquei intrigado com os textos de Frei Egídio, em especial pelo "*De scientia utile et inutile et de praedicatoribus verbi Dei*" (1939, p. 55-59), que também conheci no grupo de estudos hermenêuticos dos textos franciscanos, rigorosamente preparados e orientados também por Frei Hermógenes. Resumindo: para mim, a principal provocação filosófica de Frei Hermógenes consiste em pensar "com radicalidade" as diversas implicações históricas da significação e contribuição da "ciência" para o próprio existir espiritual do homem. O pensamento radical é aquele que desce à raiz, penetra e funda-se no chão, no solo de alimentação e sustentação da própria existência. Recobrir a raiz histórica da ciência talvez só seja ainda possível, na atualidade, de forma "marginal". Na "marginalidade" da mobilização delirante dos empreendimentos de "objetivação" da ciência e da técnica modernas, talvez seja possível descobrir a vantagem de ficar à margem meditando o sentido

(*besinnen*) da utilidade e inutilidade da ciência para a vida. Neste artigo tentamos acompanhar o confronto “marginal” de Frei Hermógenes com os “idiotas da objetividade” (tópico 1). A objetivação mobiliza as tecnociências, que se apresentam como “ciências úteis” para, com seus sistemas de controle, salvar o homem dos perigos deste mundo: doenças, epidemias, catástrofes, inseguranças, etc. (tópico 2). Com ajuda das considerações histórico-filosóficas e genealógicas de Nietzsche, pretendemos reportar a origem da promessa de “salvação da vida” das tecnociências ao surgimento da filosofia socrática no Ocidente, que não apenas queria conhecer, mas principalmente “corrigir a vida”, com a crença na existência de um mundo metafísico (tópico 3). Os “conceitos metafísicos” constituem a base das “ciências úteis”, das tecnociências, que corrigindo a vida, pretendem “salvar-nos” dos perigos, do sofrimento e da morte, neste mundo aparente, agitado e inseguro. A confiança excessiva depositada nas “ciências úteis” à “correção da vida” tem como consequência uma doença na cultura ocidental: todos os valores superiores se desvalorizaram, o niilismo bate à nossa porta (tópico 4). Como se “curar” desta doença? Nietzsche encontrou na “meditação de sentido” (*Besinnung*) uma forma de cura do niilismo: ficar “junto à margem” (*be-*), “na marginalidade” da torrente do niilismo, sentindo o sentido (*sinnen*) das experiências históricas (tópico 5). Na “marginalidade” da meditação de sentido é possível “valorar”, perspectivar as condições de conservação e intensificação da vida, ou seja, a “in-utilidade”, a utilidade e inutilidade da ciência para a vida.

1 CONFRONTO COM OS “IDIOTAS DA OBJETIVIDADE”

A obra de Frei Hermógenes, tanto a publicada como aquela que ainda se encontra em várias apostilas “mimeografadas” e destinadas originariamente à formação dos frades e dos futuros padres franciscanos, está comprometida com o rigor científico, com a “honestidade intelectual” (*Redlichkeit*) de leitura e interpretação da experiência religiosa franciscana. Podemos dizer que a maioria dos seus escritos consiste, como ele costumava dizer, em “comentários” (*cum-mentis*) fenomenológico-hermenêuticos do sentido da espiritualidade franciscana, empenhos concretos, e cada vez bem situados espaço e temporalmente, de superação dos preconceitos históricos que nos distanciam primeiramente do vigor de qualquer tipo de experiência “espiritual” originária e conseqüentemente da possibilidade de viver e reviver o modo de vida evangélico franciscano. Ele sempre dizia que a maior dificuldade que nós temos hoje para compreender qualquer tipo de texto “espiritual”, seja bíblico, religioso, filosófico, artístico, etc., elaborado em qualquer momento histórico seja contemporâneo, moderno, medieval ou antigo, não consiste em nossa “falta de conhecimentos”, ou seja, não deixamos de compreender as obras espirituais porque sabemos pouco, porque “somos burros!”, porém, porque “sabemos demais”, porque estamos “muito cheios de tudo”. Numa apostila mimeografada sobre o modo de estudar os textos da espiritualidade, de 1972, encontramos explicitamente uma descrição desta situação hermenêutica prévia de acesso a todo estudo “espiritual”.

Iniciar um estudo não é pois fácil. Não é fácil, não porque sabemos pouco, mas porque sabemos demais. O quer dizer isso? Isto quer dizer: nós, ao abordamos uma realidade, estamos já ocupados de antemão, i.é, pré-ocupados com objetivos bem determinados. Não temos assim a limpidez do espelho que consegue re-fletir a presença das coisas de tal maneira que deixa ser a realidade ela mesma. Por estarmos ocupados com muito saber preestabelecido, interferimos com a nossa ob-jecção na revelação da realidade, distorcendo de antemão a sua manifestação. Há diversas distorções. Pessoais e coletivas. Mas, há uma distorção fundamental tão arraigada no nosso modo de ser moderno que dificilmente dela nos damos conta. É a objetividade. A dominação da objetividade é tal que ela se constitui hoje o valor supremo do saber e da verdade. O que mais impede iniciarmos na espiritualidade é a objetividade. (HARADA, 1972, p. 3)

Frei Hermógenes tinha uma preocupação tremenda (de fazer tremer) diante desta distorção fundamental da objetividade, tão arraigada em nosso modo de ser moderno e sempre dominante em nossas conversas, como se sempre já detivesse a verdade sobre qualquer tema... Tenho a tentação de dizer, de forma generalizante e, sem dúvida, também simplista, que a “chave de leitura” para compreender o empenho fenomenológico-hermenêutico dos textos filosóficos de Frei Hermógenes é o conceito de “objetividade”. “A dominação da objetividade é tal que ela se constitui hoje o valor supremo do saber e da verdade”. (HARADA, 1972, p. 3) Não percebemos o domínio da objetividade porque ela está embutida em tudo que é “óbvio ululante”, em tudo que dizemos ser enfaticamente “fato!” ou “fake!”, tudo quer nos convencer que não há mais dúvida ou questionamento sobre isso ou aquilo. Vamos tentar exemplificar. Quando Nelson Rodrigues, p. ex., considerava Garrincha “a maior figura do futebol brasileiro desde Pedro Álvares Cabral”, (RODRIGUES, 1993, p. 103) os “idiotas da objetividade” logo diziam que se tratava de uma consideração “subjetiva”, que carecia de “objetividade” e comprovação quantitativa. A afirmação poderia ser “objetiva”, se, p. ex., Garrincha fosse mais alto que o goleiro dinamarquês Simon Kristian Bloch (com 2,10 m de altura), se tivesse jogado mais partidas pelo Botafogo que o Rogério Ceni pelo São Paulo (1.237 partidas), se tivesse feito mais gols que Pelé (1.284 gols), etc. Objetividade se tornou sinônimo de valoração quantitativa, de matemática, de exatidão, de verdade numérica. “Quando eu dizia que Garrincha era varado de luz como um santo de vitral, os idiotas da objetividade torciam o nariz”. (RODRIGUES, 1993, p. 103) Os “idiotas da objetividade” não levavam em consideração que o autor deste comentário era um cronista de futebol, que por anos acompanhava presencialmente e descrevia os próprios “fatos” futebolísticos. Sua longa experiência profissional lhe conferiu uma capacidade “objetiva”, toda própria, para analisar os “fatos”, os fenômenos futebolísticos. Segundo Nelson Rodrigues, havia também na sua época uma “onda nos jornais”, por parte da figura dos novos *copy desk*, de exigir que os redatores das matérias primassem pela descrição “objetiva”, enxuta, fotográfica. Para ele, esta pretensa objetividade das matérias jornalistas não permitia que os próprios fatos aparecessem como são, ficavam assim aviltados,

desvirtuados, impotentes, perdendo o efeito patético, que até uma simples fotografia seria mais capaz de despertar. “E assim o patético da fotografia não existe no texto. Uma objetividade idiota arranca do fato as suas entranhas ou, se preferirem outra imagem, castra todas as potencialidades do fato”. (RODRIGUES, 1993a, p. 181) Nelson Rodrigues exemplifica mostrando que até mesmo as mais terríveis catástrofes, como o “fuzilamento de um menino”, são descritas com um “tom impessoal, sumário, desumano”, que na sua compreensão, “seria apropriado para noticiar um atropelamento de cachorro”. (RODRIGUES, 1993a, p. 181) A “objetividade” opera uma castração nos próprios fatos, extrai sua força patética e persuasiva, por meio de homogeneização, padronização, rotulação, igualação, numeração... Os “fatos” são castrados quando as pretensas informações “objetivas” são julgadas como mais “verdadeiras” que as “subjetivas”. Tornou-se óbvio e inquestionável, então, afirmar que a “objetividade” encontra-se fora dos indivíduos, nos fatos dados diante de todos nós, mensuráveis e calculáveis quantitativamente e que a “subjetividade” encontra-se dentro dos indivíduos, como uma opinião pessoal, um valor qualitativo representado, projetado e atribuível às coisas também internas como às externas. O grande perigo desta castração, operada pelo esquema da objetivação, está em achar que tudo que é “espiritual” (religião, arte, pensamento, literatura, interpretação, etc.) é subjetivo e, portanto, é “relativo”, depende de um ponto de vista interno, de uma perspectiva e que, portanto, não possui “objetividade”, mensurabilidade matemática, imparcialidade, neutralidade. Deste modo, todos os fenômenos “espirituais” tornam-se impotentes, ficam castrados em sua fecundidade transformadora, como se neles não houvesse “objetividade”, certeza, evidência, verdade. Os textos e o próprio Frei Hermógenes travam um combate incessante na luta especialmente contra este preconceito da “objetivação”, que ofusca o dimensionamento de cada fenômeno nele mesmo. “Assim, o nosso olhar se atrofia cada vez mais, tornando-se insensível à novidade e à nascividade da dimensão que na sua originalidade, no seu vigor e na sua grandeza, está por assim dizer aquém do nosso medir e calcular”. (HARADA, 1972, p. 7) A obra do Harada é rica em referências histórico-filosóficas a respeito do processo de incorporação da objetivação ao nosso cotidiano. Suas descrições fenomenológicas deste fenômeno da “objetivação”, presentes na vida cotidiana, sempre nos faziam “ver” o quanto “sabemos demais” e como ficamos assim reféns dos preconceitos históricos, incapazes de acolher, com menoridade e pobreza de espírito, a riqueza dadivosa, despretensiosa e silente do desabrochar de cada fenômeno. A fenomenologia pretende nos alertar a respeito destes juízos fáceis e precipitados, instalados em nossa atitude natural, despreocupada com o processo de evidenciação da verdade nascente dos conhecimentos. O melhor caminho para o ajuizamento, p. ex., acerca da afirmação acerca da “maior figura do futebol brasileiro”, continua sendo o “retorno aos fenômenos eles mesmos” das crônicas de futebol de Nelson Rodrigues. Somente quem “nada nas águas” das crônicas de futebol “sabe” discernir quem sabe “operar” bem ou mal um ofício. “Tanta sapiência tem o homem, quanto é operado de bem, não mais”. (AEGIDIUS, 1939, p. 56)

2 CIÊNCIA ÚTIL: A TECNOCIÊNCIA QUE “SALVA VIDAS”

Frei Egídio, – simples e iletrado frade hortelão, terceiro companheiro de São Francisco, logo no início da Ordem, em sua sapiência, cultivada na terra da experiência franciscana originária, – apresenta, no texto referido sobre “a ciência útil e inútil”, copilado por seus confrades, uma imagem assustadora de um afogamento. Diz ele, numa tradução mais literal:

Muitos que não sabiam nadar entraram na água, para ajudar aqueles que pereciam nela, mas pereceram junto com os que estavam perecendo; primeiro era apenas um dano, posteriormente foram dois. (A-EGIDIUS, 1939, p. 56)

Esta imagem, que descreve a situação de alguém se afogando em um rio caudaloso ou em uma torrente de enxurrada, como ultimamente temos visto muito acontecer em nossas cidades planificadas por cimento e asfalto, nos deixa, imediatamente atônitos com o desespero, comovidos por compaixão e, em seguida, preocupados com a solução da situação: o que fazer? A situação exige ação! Mas, o que fazer se não sabemos nadar? O envolvimento muitas vezes não permite nem tomar pé da profundidade e da periculosidade da torrente: “não há tempo a perder!” E assim, de repente, já são dois que estão se afogando, em seguida três, quatro, cinco..., todos estão se afogando! Que tipo de “ciência” pode estar mais bem preparada para “salvar” alguém? Que tipo de “ciência” é realmente “útil” para “salvar” a vida humana neste mundo perigoso?

Nossa leitura hoje em dia deste tipo de “ciência” prévia, que Frei Egídio parece requerer para aquele que quer ser “útil” e “salvar” alguém, reconhece imediatamente aqui o perfil da objetivação tecnocientífica da realidade: antes da ação o sujeito precisa planejar e projetar todas as condições metodológicas e os recursos técnicos necessários. Nossa resposta contemporânea a essa requisição medieval de Frei Egídio decorre igualmente de nosso “mundo objetivo”, da atitude usual de objetividade e, por isso, trata-se de uma resposta muito evidente e óbvia para todos nós. Essa resposta ficou ainda mais translúcida agora durante esta situação desesperadora que vivemos no mundo inteiro, por conta da pandemia do coronavírus (SARS-Cov-2) e da doença respiratória da COVID-19. As ciências biomédicas, em especial, a epidemiologia e a infectologia, são consideradas, no momento, as “ciências úteis” para prevenir e para controlar a propagação da epidemia. Mas, no momento das crises respiratórias da COVID-19, só quem pode salvar, quem sabe nadar profissionalmente neste rio, são os pneumologistas, os terapeutas respiratórios, ou todos os médicos e enfermeiros plantonistas que “sabem” como realizar a entubação do paciente, introduzir um “ventilador pulmonar”. Na verdade, os profissionais da saúde são os agenciadores e aplicadores dos “recursos técnicos”, aqueles que sabem fazer “funcionar” os aparelhos e os equipamentos hospitalares e, desta forma, podem salvar ou prolongar vidas. Nesta pandemia se evidenciou que a vida humana se encontra dependente da disponibilidade de recursos técnicos, depende de “respiradores artificiais”. A indús-

tria tecnológica de equipamentos hospitalares e a economia dos diversos países no mundo inteiro estão mobilizados para que não faltem estes aparelhos. Todavia, por conta da desigualdade social no mundo e da péssima gestão dos recursos públicos para a saúde, em especial nos países mais pobres, muitos seres humanos morrem por COVID-19, por total indisponibilidade de respiradores e de equipamentos hospitalares emergenciais. Ou seja, todos nós morreremos hoje por falta de “recursos técnicos” ou por ineficiência técnico-administrativa de nossos governantes. A morte tornou-se uma questão de “falha técnica”, um problema técnico para o qual se requer soluções técnicas. A visão técnica ainda é mais abrangente: se tudo fosse controlado por tecnociências o mundo seria melhor: mais racional, sem sofrimentos e morte. Sim, inclusive a morte está no campo dos “problemas e soluções técnicas”. As tecnociências ainda resolverão este problema. A “razão última” pela morte não será mais a “vontade divina”, nem os deuses serão mais “culpados” pelos males que se acometem sobre os seres humanos. A culpa se encontra, cada vez mais, — calcula o homem das tecnociências — em alguma falha técnica de gerenciamento dos sistemas de controle da vida.

Frei Egídio poderia retrucar, dizendo que não era bem disto que ele estava falando, que estava sim usando uma metáfora, não estava se referindo a esta salvação físico-biológica do corpo humano, por meio de ferramentas e instrumentos, mas que estava preocupado com a “salvação da alma”, com a “vida eterna”, com “felicidade plena” de cada um. Nossas tecnociências lhes responderiam dizendo que também há soluções para estes problemas “subjetivos” e “intersubjetivos”. No aspecto teórico, p. ex., não faltam ciências teológicas para prover a prosperidade de todos os fiéis, não faltam ciências sociais para reverter a desigualdade econômica, ciências administrativas para gerenciamento dos empreendimentos públicas e privados, ciências jurídicas para garantir os direitos de cada um, ciências psicológicas para prover a adequação comportamental do indivíduo, etc. E no aspecto prático, há uma imensa quantidade de técnicas de pastoral, de gerenciamento, de processo, de motivação, de autoajuda, de Programação Neuro-Linguística (PNL), de meditação transcendental, de coaching, etc.. Nossas ciências e técnicas têm como meta, como objetivo a ser alcançado a “melhoria das condições de vida”, de maneira que o homem seja “feliz” sobre esta terra, cheia de inseguranças, perigos e sofrimentos. Ciência e técnica são “úteis” à medida que atingem seus objetivos: “corrigir tudo aquilo que está errado na vida”.

Todavia, por que os sistemas científicos e técnicos não atingem o seu objetivo de “correção da vida”? Por que não se atinge este objetivo, este ideal? Seria deficiência do “material humano”, da moral dos indivíduos, uma inadequação dos sistemas, que nunca atingem o todo? Por que, p. ex., o sistema de saúde, ao invés de curar o homem, o torna cada vez mais vulnerável, na medida que seus antídotos e antibióticos perdem eficácia e surgem parasitas, bactérias e vírus cada vez mais fortes e resistentes? “A medicina talvez torne o homem mais saudável em algumas situações específicas, porém, ele se torna cada vez mais doente em relação ao todo, de maneira que antigamente o homem tinha uma relação mais saudável com a doença”. (ROMBACH, 1993, p. 77) Desde quando estamos ficando mais vulneráveis e nossa “cura”

produz ainda novas doenças? Não precisaríamos descobrir qual o defeito e produzir um sistema mais amplo, mais poderoso, que controle todos os de sistemas subordinados? E, se este novo sistema de controle “quebrar”, não precisaríamos de um sistema com uma retroalimentação muito mais eficiente, um “sistema inteligente”, que seja capaz de se recriar, aprender com seus erros e assim afastar, em definitivo, todo perigo, toda insegurança, todo sofrimento, toda morte de dentro da vida? Um sistema que nos permita viver “fora” deste mundo de dor e sofrimento e “salvos dentro” de uma redoma programada, repleta de tudo que julgamos “fazer-nos felizes”. De onde vem esta “vontade” de “correção” presente hoje em nossas ciências e técnicas sistêmicas? Em que momento da vida que normalmente passamos a desejar viver em “outro mundo”, quando que passamos a entender que a utilidade da ciência e da técnica consiste na programação de sistemas de correção e controle da vida? Vamos deixar, por enquanto, Frei Egídio quieto e estupefato com nossos problemas tecnocientíficos, lá na horta dele, enquanto tentamos, com ajuda de Nietzsche, encontrar uma orientação histórico-filosófica e genealógica para o momento original, dentro da própria vida, deste tipo de ciência e técnica que quer “melhorar” o mundo, “corrigir a vida”, com as ideias de um “outro mundo”.

3 GENEALOGIA DA “CIÊNCIA ÚTIL” À CORREÇÃO DA VIDA

Em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia no espírito da música*, de dezembro de 1871, Friedrich Nietzsche (1840-1900), queria explicar filologicamente a origem da tragédia no mundo grego, porém, foi muito além disso, apresentando teses filosóficas tanto para a interpretação da origem da tragédia, com a inclusão de uma divindade (Dionísio), que estava sendo esquecida pelos filólogos clássicos, ocupados em encontrar formas apolíneas na literatura, como também para o surgimento da própria filosofia clássica com Sócrates. Posteriormente, em *Ecce Homo*, ele reconheceria as duas principais contribuições deste livro:

As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisiaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadend*. “Racionalidade” *contra* instinto. A “racionalidade” a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! (NIETZSCHE, 2004, p. 62)

Diferente dos pré-socráticos, em especial de Heráclito, que ainda enxergava o “jogo trágico” onde “todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários” (2018, p. 30), Sócrates é interpretado por Nietzsche como o ponto de inflexão para uma virada na compreensão tanto da filosofia como também da arte grega. Numa nova edição desta obra, em 1886, Nietzsche insere uma espécie de prefácio ou introdução à obra, fazendo um “ensaio de autocrítica” e mudando ainda o título da obra para “*O nascimento da Tragédia. Ou Helenismo e Pessimismo*”. Neste texto agora intro-

dutoário, Nietzsche enfatiza ainda mais sua tese a respeito da influência de Sócrates na destruição da tragédia, vendo no “socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos” (p. 14), sendo toda “ciência” socrática uma “escapatória do pessimismo” trágico.

O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria foi o *problema da ciência* mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (p. 15)

Pela primeira vez, na história da filosofia, alguém ousou perguntar quais “valores” o socratismo tinha em mente com a destruição da tragédia e a elevação da ciência e da filosofia, como critério de julgamento da boa arte e da vida boa. Segundo Nietzsche, Sócrates “não compreendia a tragédia antiga e por isso não a estimava” (p. 83), não entendia como os artistas trágicos podiam compor suas obras, sendo guiados “apenas “por instinto” (*nur aus Instinct*) e não por um saber conceitual (lógico). E não apenas os artistas trágicos, mas por influência desses, todas as celebridades de Atenas, desde estadistas, oradores e até artesãos, “não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto”. Por toda parte reinavam as ações meramente instintivas, sem método, sem ciência, sem projeto, sem cálculo... “A partir deste único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência” (*das Dasein corrigieren zu müssen*) (p. 85). Sócrates julgou que o pensar, “pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser” e que por isso, está em “em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” (p. 93). A sublime ilusão de Sócrates, julga Nietzsche, foi “aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites” (p. 93). A ciência socrática, seguindo o fio condutor da causalidade, pretende, a partir de então, não só conhecer “os abismos mais profundos do ser”, “mas inclusive de corrigi-lo”.

Relacionando esta interpretação histórico-filosófica de Nietzsche com aquilo que estávamos falando antes, a respeito da “salvação” da vida humana diante das águas turbulentas da vida, repletas de perigos, doenças, epidemias, sofrimentos e morte, temos a impressão que, em parte temos uma resposta, para aquela indagação sobre a origem da pretensão técnico-científica de “melhorar” e “corrigir” a vida, com sistemas mais seguros e mais estáveis. Desde Sócrates, o único “saber útil” e capaz de “nadar”, com segurança e perícia, nas águas mortais do mundo é a “ciência racional”, a filosofia metafísica, porque é o único saber que não se orienta por imagens ou fábulas, nem se deixa conduzir por instintos, mas pelos “conceitos lógicos”, pela definição das causas, para postular um mundo ideal, das “coisas em si”, perfeito, imaculado, correto, verdadeiro! A verdade, que nos é útil e nos salva, não se encontra neste mundo fenomenal e físico, mas em outro mundo, está além (*metá*) da física, é metafísica, é “em si mesma”. Sócrates e Platão, segundo Nietzsche, são “sintomas de declínio, instrumentos da dissolução grega” (2006, p. 18), revelam um momento de

cansaço com as contradições, enganos e mudanças deste mundo. O mundo sensível, repleto de sensações, impulsos e afetos, que desperta dor e cansaço, deve ser abafado, subjugado pelo pensamento, dominado pela razão, pelos conceitos. Não se sabe o que fazer com tanta falta de sentido. “A necessidade de um mundo metafísico é consequência de não se ter sabido deduzir nenhum sentido, nenhum para quê? a partir do mundo presente” (KSA 12, 9 [73]). A ilusão socrática, de “correção da vida, pelo fio condutor da causalidade”, é interpretada por Nietzsche como o momento genético de condenação do mundo, porque em momentos de sofrimento e cansaço, não se consegue encontrar sentido “neste mundo”. Quando Sócrates passa a postular a existência de um “bem por si mesmo” e um “conhecimento em si”, apartados dos diversos tipos de bens e conhecimentos, como o lugar lógico de toda sentença correta e verdadeira, estabeleceu as condições para que, cada vez mais, na história do Ocidente, desprezásemos o mundo fenomenal e sensível e vivêssemos projetando mundos ideais, sistemas “perfeitos”, livres da dor e da morte. O caminho de acesso ao mundo metafísico passa pela “moral”, pelo “dever ser”, que impõe sobre a multiplicidade a necessidade moral de uma unidade, sobre o dever transitório a necessidade moral de um ser permanente, sobre os efeitos uma causa, uma meta final.

Na verdade, a interpretação, que Nietzsche faz de Sócrates e da filosofia metafísica, está baseada em uma leitura genealógica que o próprio Nietzsche faz da ação humana nos momentos de cansaço, sofrimento e morte, a qual ele também só articulará melhor conceitualmente mais tarde, mas que já aplica neste caso em sua leitura da história da filosofia. O momento oportuno da postulação de um “mundo metafísico” ocorre justamente quando o homem se encontra cansado, esgotado, empobrecido, humilhado, impotente, sofrendo. Foi estudando o modo como pensam e agem os exauridos e esgotados, que Nietzsche percebeu que este estado fisiológico havia se infiltrado na valoração histórico-filosófica da imperfeição moral deste mundo e da perfeição do outro mundo. O esgotamento, segundo Nietzsche, “modifica o aspecto das coisas, o valor das coisas”. (KSA 13, 14[68]) Os esgotados e exauridos não se compreendem como esgotados, ignoram o seu estado e provocam mudanças e equívocos na ordem dos seus instintos. Na fraqueza e debilitação não se segue aquilo que é proveitoso à higiene do indivíduo, o instinto saudável recomenda “não agir” e não se percebe que “tudo o que é feito na fraqueza não dá certo”. Mas, o problema não está na fraqueza e na decadência em si, pois “o fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e progresso da vida: não está em nossas mãos suprimi-la”. (KSA 13, 14[75]) O problema reside, segundo Nietzsche, na “condenação da vida”, por parte do fraco e extenuado. Instintivamente a vida lhe sugere não agir, não julgar, não condenar sua própria vida e o mundo, só porque as coisas não estão dando certo. Todavia, ele despreza a si mesmo, seu corpo e seu mundo. Entende a fraqueza como um defeito que “não devia existir” nele e no mundo e, para suprir esta deficiência na ordem do mundo, cria instituições e sistemas que escondam e excluam do mundo a velhice, a doença, os vícios e os erros humanos, a morte dentro da vida.

4 CIÊNCIA ÚTIL: CAUSA DA TORRENTE DO NIILISMO

De acordo com a interpretação de Nietzsche, desde Sócrates estamos sobre uma “valoração” metafísica da existência, sob o domínio da “ciência útil”, por meio da qual os “conceitos metafísicos” são indicadores da “correção” e “verdade” do mundo físico, fenomênico, sensível, afetivo, emotivo, etc. Nesta ordem metafísica, os “conceitos” antecedem nossa relação sensível, perceptível do mundo, porque a intenção fundamental é corrigir (organizar) o mundo caótico, de acordo com um “dever ser”, de acordo com um ideal moral. Há um *a priori* moral dando suporte à percepção do mundo. Mas, e se esta pressuposição metafísica estiver baseada em um preconceito do senso comum e se este preconceito não passar de uma ilusão de ótica? A crença que os conceitos metafísicos não derivem deste “mundo fugaz, enganador e sedutor, desse turbilhão de insânia e cobiça” parte de nosso preconceito comum de achar que existem “valores opostos”: verdade/erro, fenômeno/coisa em si, desinteresse/egoísmo, bem/mal, claro/escuro, rico/pobre, deus/diabo, etc. Esta forma dualista e oposicionista de compreender os valores são “avaliações de fachada, perspectivas provisórias”, talvez vistas de baixo para cima sejam apenas “perspectivas de rã”. (p. 10) Para Nietzsche (2005), julgar o mundo desta forma é vê-lo de forma preconceituosa, a partir de uma crença: “a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores”. (p. 10) A fundamentação da metafísica nasce desta “perspectiva de rã”, que cinde o devir do mundo em partes opostas e que é óbvia para todos que coacham na mesma lagoa do esgotamento e cansaço. Este preconceito está na base de todos os conceitos metafísicos, porque o homem cansado se esquece de que “todo conceito surge pela igualação do não-igual”, (NIETZSCHE, 2008, p. 35) trata-se na verdade de “uma abstração das diferenças individuais”. (p. 35) Nunca, p. ex., encontramos uma “árvore” na floresta, apenas um pé de cedro, outro de canela, outro de peroba, etc. Os conceitos fornecem uma determinada garantia para a construção dos silogismos, porque há um esquecimento das diferenças existentes concretamente no mundo. Os conceitos encapsulam a realidade, vestem-na com um determinado uniforme, “mumificam” as unidades da multiplicidade complicada em devir. A “força mediadora” da construção metafórica primordial precisa ser esquecida, segundo Nietzsche, para que o mundo se apresente ao homem conceitual “com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência” (2008, p. 41). Todavia, quando as tranquilidades e seguranças conceituais das “ciências úteis” tornam-se caducas ou perdem sua significação, o mundo conceitual como um todo entra em colapso, revela-se como um nada, porque a realidade desigual, múltipla e diversa do mundo não se deixa prender e amarrar em definitivo pela “camisa de força” dos conceitos racionais.

A percepção de uma limitação nos conceitos racionais pode simplesmente incitar a continuação do projeto em busca de conceitos mais abrangentes ou pode, por um instante, ser tomada por um sentimento de desconfiança no próprio projeto. A experiência de frustração (“Não devia ser assim, todos deveriam ter acesso a respiradores!”, “Como pode acontecer isto em plena pandemia?”, “Por que ainda não temos vacinas?”) pode, por um lapso de tempo, despertar um sentimento de que todo o

projeto de “correção” metafísica é irrealizável, nunca atingirá seu objetivo de unidade e ser. Todo projeto ideal pode ser uma ficção! À medida que a confiança nas categorias racionais é abalada pela sempre surpreendente e inusitada realidade do mundo (diferenças sociais, econômicas, culturais, egoísmo, fascismo, etc.), ou melhor, quando o próprio mundo se mostra incontrolável e muito maior do que a medida ideal de igualação conceitual, que quer “corrigi-lo”, pode surgir um sentimento de que todo o empenho e tempo empreendido foi e sempre será em vão, sem sentido, um nada. “Será que ainda tem jeito?” – pensa o otimista desanimado. “Acho que não, foi uma ilusão!” – diz o pessimista, em sua busca desesperada por realismo. Tanto pessimistas como otimistas podem chegar à conclusão a respeito de seus ideais, podem se dar conta das bases de suas visões de mundo. “Resultado: a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo, – nós medimos o valor do mundo a partir de categorias que se referem a um mundo puramente fictício”. (KSA 13, 11[99])

O niilismo consiste numa experiência histórica de esvaziamento de todos os conceitos racionais, sejam eles produzidos no âmbito da religião, da filosofia, da lógica, da moral, da ciência, etc., por conta da interpretação metafísica do mundo. “Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do ‘suprassensível’ se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido”. (HEIDEGGER, 2007, p. 22) O início histórico-filosófico do niilismo coincide com a “petulância” e “representação ilusória” de Sócrates de querer não só “conhecer o ser em seus abismos profundos, mas também corrigi-lo”. O niilismo é a consequência histórica desta decisão de pautar a existência por conceitos metafísicos, quando a experiência histórica mesmo demonstra que não existe no devir do mundo uma razão última para todo acontecer, uma meta, uma unidade, um ser. “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizaram”. (KSA 12, 9 [35]) Todos os valores supremos do mundo metafísico se desvalorizaram. “O niilismo europeu. Sua causa: a desvalorização dos valores até aqui”. (KSA 12, 2 [103]). Os valores superiores se desvalorizam porque as coisas aparecem no mundo, cada vez com mais frequência, como sendo “sem sentido”, sem finalidade, unidade e ser. Mas, não deveria ser assim! Não precisaria “existir um sentido” racional em tudo que acontece? Partimos da “convicção de que todo acontecimento é sem sentido e em vão”, (KSA 13, 11[97]) todavia, ao mesmo tempo, julgamos que tudo “deveria ter um sentido”. A forma mais extrema de niilismo se manifesta quando a própria ciência vai evidenciando a relatividade dos conhecimentos, bem como a diversidade de teorias para explicar seus próprios fenômenos. “O fato de não haver nenhuma verdade: o fato de não haver nenhuma constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’ – isso é por si mesmo um niilismo, e, em verdade, o mais extremo”. (KSA 12, 9 [35]) Esta experiência histórica de confrontação entre um mundo metafísico, proposto racional e moralmente como um mundo que “devia ser” atingido pela humanidade, que “já devia” ter sido realizado por séculos de cultura ocidental, e a história efetiva da humanidade de inadaptação às exigências destes ideais, promove o sentimento niilista de desconfiança, de que tudo isso tem sido em vão, de que não chega e nem chegará a lugar algum. Todavia, a locomotiva,

que puxa os vagões de valores metafísicos, não pára em nenhuma estação, segue seu ritmo histórico acelerado e torrencial.

Numa anotação de 1887, Nietzsche descreve esta falta de sentido, decorrente da confiança nas categorias da razão, esta chegada e ascensão histórica do niilismo, servindo-se também da imagem de águas revoltosas e agitadas que se lançam sobre a história europeia e ocidental, uma espécie de tsunami ou, como ele diz, uma torrente [*Strom*] inquieta, violenta e precipitada, que vai se abater sobre toda história futura da cultura europeia.

O que narro é a história dos próximos 200 anos. Descrevo o que está por vir, o que já não pode se dar de outra forma: a ascensão do niilismo. Essa história já pode ser contada agora: pois a necessidade mesma está aqui em obra. Esse futuro fala já em mil sinais, esse destino se anuncia por toda parte; todos os ouvidos já estão aguçados para essa música do futuro. Toda a nossa cultura europeia já se movimenta há muito tempo com uma tensão torturante, que cresce de década a década, como que em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitadamente: como uma torrente, que quer chegar ao fim, que não medita mais, que tem medo de meditar. (KSA 13, 11 [411])

De acordo com essa previsão histórico-filosófica de Nietzsche, até o ano 2.087, o “niilismo estará batendo a nossa porta”, mas não está em nossas mãos o poder de abrir ou não a porta para hospedá-lo, porque “esse hóspede de todos o mais sinistro” (KSA 12, 2 [127]) já mora, há muito tempo, em nossas casas religiosas, filosóficas, morais, cristãs, científicas, culturais, etc. A tensão torturante cresce de década a década e o que a provoca é o conflito entre o que estas casas da cultura europeia e ocidental “deviam ser” e o que, de fato, “são”. A catástrofe se aproxima cada vez mais inquieta e violenta, porque mais e mais se evidencia um descompasso entre a vida vivida e a vida que “devia ser” vivida. A onda do niilismo vai se agigantando, como uma torrente que quer se precipitar sobre as rochas dos ideais morais. O niilismo revela aquilo que sempre houve em toda história da filosofia: a ineficiência dos conceitos metafísicos para “corrigir” a vida. Inclusive as ciências e técnicas modernas se mostram “inúteis” neste empenho, acertam e melhoram algumas situações particulares, mas erram e pioram no todo das relações. A utilidade das tecnociências é também algo ideal, metafísico, moral, ou seja, nunca se atinge, nunca é inteiramente útil para a vida e o viver, ainda que haja sobreposição de infinitos níveis de controle e poder sistêmico. Que ciência então pode ser útil à vida e aos viventes? Há algum tipo de ciência que possa salvar o homem das águas agitadas, da torrente histórica do niilismo? Há alguma maneira “científica” de encontrar sentido na própria vida, sem dependência de conceitos metafísicos? Como superar a torrente do niilismo, que já não só bate à nossa porta, mas já se invade toda nossa história?

5 DA “MARGINALIDADE” DA MEDITAÇÃO DE SENTIDO

Nietzsche afirma, em *Humano, demasiado humano*, que somente um “supremo esforço de reflexão (*Besonnenheit*) é capaz de superar a metafísica” (§ 20), para tanto é preciso “recuar alguns degraus, fazer um movimento para trás”, “compreender a justificação histórica” da metafísica. Somente um grande esforço de reflexão é capaz de reconhecer a amplitude e envolvimento de toda história humana com a metafísica de correção da vida. Se há uma possibilidade e uma ciência útil à “superação da metafísica”, ela não deve ser de “outro mundo”, mas deve ser encontrada no tesouro deste mundo humano, demasiado humano. Para Nietzsche, a experiência de niilismo constitui uma oportunidade histórica para compreender o próprio acontecimento de mundo, de como o tesouro “do” mundo é avaliado como sendo “do” mundo. Quem atribui “valor” ao mundo? De onde advêm os “valores” do mundo?

Tudo que chamamos de “mundo” corresponde ao tesouro (*Schatz*), avaliado (*geschätzt*) e acumulado no curso da história humana (2000, p. 27). Por toda parte e a qualquer tempo sempre já estamos dentro de algum jogo de valoração: tudo que fazemos ou deixamos de fazer decorre de uma avaliação valorativa, de uma interpretação valorativa do mundo. Os valores nunca começam do zero, sempre já pressupõem um grau prévio, uma cunhagem histórica em moedas e bens, em virtudes e vícios, em palavras e expressões, gestos e ações, etc. Da mesma forma, nunca começamos a valorar do zero, já estamos lançados no círculo historicamente constituinte de valores culturais, religiosos, artísticos, intelectuais, científicos, etc. Estamos sempre “vendo” o mundo por uma lente, uma ótica, um ponto de vista. Tudo que aparece no mundo é visto desde uma perspectiva, até mesmo os “valores metafísicos”. O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das condições de conservação e intensificação da vida, em vista das configurações complexas de duração relativa da vida no interior do devir. (KSA 13, 11[73]) A todo instante estamos lidando com “valores” (*Werthe*), que surgiram em diversas situações da história humana, não apenas nos momentos de dor e sofrimento, mas também nos momentos de prazer, alegria, contentamento, festa. Neste sentido, não há como superar o niilismo da metafísica, sem compreender “como e quem” confere “valor” ao mundo. Uma vez que a torrente do niilismo se abate sempre sobre nós, sempre quando pensamos de forma metafísica, então precisamos compreender o acontecimento de valoração de sentido à vida e aos viventes, de um modo não metafísico. Como?

Para começar, pensa Nietzsche, temos que compreender o processo de avaliação e valoração de mundo. O que é o mundo? Quem o valoriza? Quem “vê” valor? Tudo que agora nós chamamos de mundo externo, “que atua como um não-eu”, como “natureza”, na verdade, segundo Nietzsche, representam as “poesias” e as “pinturas” herdadas por nós no curso da história metafórica do homem. Na origem de tudo isto, que nós chamamos de mundo, há uma “majestosa generosidade”, uma vontade de presentear:

Minha tarefa: recobrar (*zurückfordern*) toda beleza e sublimidade que nós emprestamos (*geliehen*) às coisas e às imagens (*Einbildung*), como propriedade e testemunho do homem e como o mais belo adorno, a

mais bela apologia desse. O homem como poeta, como pensador, como deus, como poder, como compaixão. Oh! Além do mais, sua majestosa generosidade, com a qual ele presenteou as coisas para se empobrecer e se sentir miserável! Este é o modo de ser de seu maior “desprendimento de si-mesmo” (*Selbstlosigkeit*): ele se maravilha e reza e não sabe e não quer saber que ele criou isto que ele admira. (KSA 13, 11[87])

Todo esforço de interpretação deste aforismo pode fenecer, se ele for simplesmente considerado como um “fragmento sintomático” da loucura de Nietzsche. Levá-lo a sério o que está em jogo nesta “apologia do homem” significa, no mínimo, um assombro: como somos nós que criamos tudo isto? Quem é este nós? A “majestosa generosidade” humana, que, para esquecer-se de sua origem criativa, presenteia o mundo com nobres adjetivos! Há um assombro ainda maior, quando se entende que o inverso, ou seja, a própria negação desta “majestosa generosidade” humana e o simples menosprezo do papel do homem na valoração do mundo, é incapaz de fundar até mesmo um mundo “teocêntrico” ou “metafísico”, porque simplesmente elimina a possibilidade de “ver” e “reconhecer” os “mais supremos valores” ou, simplesmente, “o valor absoluto”. Por outro lado, a “apologia do homem” parece não consistir, para Nietzsche, na defesa deste ou daquele atributo ou qualidade do animal racional, não se trata de um discurso em prol da relevância da espécie humana no seio da natureza. A apologia nietzschiana do homem visa a pôr em relevo o momento genético da valoração “humana, demasiado humana” de mundo. Nietzsche busca “zurückfordern” (pedir de volta, solicitar novamente, recobrar, retomar, requerer) as condições genéticas de mundo. O “sujeito” avaliador não existe antes ou fora da avaliação do valor mundo. O “valor” do mundo depende de avaliação e o avaliador depende da avaliação. A avaliação valorativa (*Wertschätzung*) é o ato genético do valor “do” homem e do valor “do” mundo. Não existe homem nem mundo sem valoração, sem valor. Um exemplo simples disto é o caso do “valor” de uma obra-de-arte. O “valor artístico” não pode ser avaliado fora da “obra”, assim também como o “artista” não pode. Ainda que o mercado financeiro possa “valorar” uma obra-de-arte, esta “valoração financeira” certamente não é a mesma da “valoração artística”. O “valor” se mostra apenas “em” cada valoração. O “valor” é um modo de manifestação conjunta de mundo e homem. A vida do mundo e do homem só se mostram sob modos de valoração.

Na verdade, valor é sempre um modo possível (uma força, interesse, perspectiva) de vida aparecer e, por outro lado, vida é só, necessariamente, aparecer e mostrar-se, ou seja, ela precisa sempre aparecer e mostrar-se sob ou como um modo (= valor), um verbo ou uma possibilidade de ser. (FOGEL, 2010, p. 95)

A vida se mostra sob diversos modos de valor, mas ela mesma não é um valor que possa ser avaliado, não é possível “sair da vida”, entrar em um outro mundo,

um “mundo metafísico” para avaliar a vida. Os juízos de valor são apenas sintomas, partes, recortes, membros (-*tomâ*) que compõe juntas (*syn-*) o todo da vida, mas “o valor da vida não pode ser estimado”. (NIETZSCHE, 2008, p. 18)

O niilismo é um sintoma de uma longa e contínua doença no espírito ocidental. A “causa” do niilismo é a valoração metafísica do mundo. Como superar, como convalescer-se desta doença chamada metafísica? Basta levar ativamente todos ao contágio da mesma doença, sem “isolamento social”, sem máscara no rosto, provocando uma pandemia maior ainda e maior mortandade? Ou simplesmente ficando em casa passivamente e se entregando aos destinos que a doença e a pandemia assumem, obedecendo aos mandos da doença?

Seu máximo de força relativa é alcançado por ele como força violenta da destruição: como *niilismo ativo*. Seu oposto seria o niilismo cansado, que não ataca mais: sua forma mais célebre, o budismo: como *niilismo passivo*. (KSA 12, 9 [35])

Nem o niilismo ativo nem o passivo são formas adequadas para superar os sintomas da doença e prover convalescença do corpo todo. Nietzsche mesmo nos anuncia esta possibilidade de convalescença na continuidade daquele fragmento póstumo que citamos acima, onde descreve a torrente futura do niilismo. Esta torrente niilista, no entanto, nunca alcança o seu fim e continuamente cria novos impulsos para seguir sua marcha inquieta porque, segundo Nietzsche, tem receio de pôr-se à margem de seu fluxo desenfreado, tem medo de pôr-se à parte de seu curso histórico e sentir o sentido, de “meditar sentido” (*besinnen*). (KSA 13, 11 [411])

Para poder atravessar, descrever e pensar este movimento de irreflexão torrencial do niilismo, Nietzsche dirige na contramão deste fluxo e, somente indo ao encontro e, ao mesmo tempo, contra este fluxo, somente ouvindo o contramovimento desta torrente de irreflexão histórica, ele encontra uma possibilidade de pensamento, de meditação e ponderação daquilo que se sente e do que se deixa de sentir. Nietzsche afirma a respeito de si, que ficou para trás, “à margem” deste fluxo incontido do niilismo e que não tem feito “outra coisa até aqui senão pensar a destinação de sentido (*sich besinnen*)”. (KSA 13, 11 [411]) Qual é o modo de ser desta “marginalidade”, que medita sentido?

“Estar à margem” é propriamente diverso do “estar em cima do muro”. Pois “estar em cima do muro” significa uma posição, tomada, conscientemente de não se meter na encrenca de um engajamento por uma determinada causa. É, pois, uma neutralidade calculada, uma espécie de não partidarismo para não se comprometer. “À margem de” é diferente. É, de certa forma, parecido com dar apartes, apartear. Aparte é à parte. É o que um ator diz em cena ou numa entrecena como se fosse unicamente para ele. É algo como dizer e pensar algo, “com seus botões”, i. é, de si para si, consigo mesmo. (HARADA, 2003, p. 15)

O que é isto que Nietzsche tem feito nesta sua situação de “marginalidade” na torrente do niilismo? O que significa ficar à margem meditando sentido? No plano meramente vocabular, a palavra *besinnen* significa literalmente intensificar (*be-*) o sentir de sentido (*sinnen*). Esta intensificação de sentir sempre acontece concretamente junto de (*bei*) uma situação, de um lugar, de uma estadia (*bei uns*). O “lugar” de meditar sentido é a própria história da metafísica no Ocidente. Quem está “à margem”, quem está na “marginalidade” da torrente niilista, já se perdeu uma vez em seus labirintos, já experimentou o “em vão”, o “sem sentido”. A nossa palavra portuguesa “meditação” (*meditativo*) remete, em seu radical latino, à ação de cuidar e tratar de um doente (*medeor, -eri*), de medicar (*medico, -are*) e de encontrar o remédio (*remedium*) e não o veneno para determinados males. Neste sentido, “meditar sentido” significa cuidar atentamente da doença do niilismo, medicar a doença causada pela própria falta de meditação de sentido, ou seja, em dose certa a medicação da meditação pode curar. Não havendo este remédio ou sendo ministrado em doses exageradamente ascéticas, pode recrudescer a doença niilista, cujos sintomas são: inquietação, movimentação tensa e torturante, ansiedade por alcançar logo um fim e um ponto catastrófico de autodestruição.

Nietzsche mesmo apresenta (KSA 13, 11 [411]) as “ações ou não-ações” relacionadas com a “meditação de sentido” (*Besinnung*), com a “medicação” da doença do niilismo: 1) por instinto (*aus Instinkt*), ele se torna filósofo e eremita; 2) encontra vantagem na margem (*Abseits*), no fora, no ficar para trás; na paciência, na hesitação; 3) tem um espírito ousado (*Wage*) e experimentador (*Versucher*); 4) que já se perdeu uma vez naquele labirinto do futuro; 5) um espírito de pássaro vidente, que olha para trás, quando narra o futuro. A primeira “ação” ocorre de forma “instintiva”, ou seja, sem método, técnica ou ciência prévia, mas como uma instigação, um estigma (*-sting*) que provoca, estimula, atíça à solidão do pensar (filósofo) e do meditar (eremita). Por instinto foi levado à solidão da meditação de sentido. Esta solidão encontra, em seguida, sua vantagem na “marginalidade” (ficar de lado, fora, para trás) e, sem ressentimento, por ter ficado para trás na “marginalidade”, exercita as virtudes da paciência e da hesitação, dúvida, suspeita (*Verzögerung*). Mas, nesta solidão meditativa de sentido há algo de “pássaro vidente” que, como águia voa sobranceira, ousa e tenta avistar o sentido do próprio tempo (passado e futuro). A meditação de sentido parece apontar para um modo de pressagiar os rumos temporais da própria história, um modo de criar sentido para “todo foi” e “todo será”, a partir da visão do instante (*Augenblick*). Trata-se de uma “monumental automeditação de sentido”, que toma consciência e “pensa retrospectivamente”, seguindo “os pequenos e os grandes caminhos” percorridos tanto pelo “indivíduo como por toda humanidade”. (KSA 12, 9 [60])

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A IN-UTILIDADE DA CIÊNCIA PARA VIDA

Dissemos acima, direta e indiretamente, que a “marginalidade da meditação de sentido” consiste numa forma possível de atravessar, de convalescer da doença histórica do niilismo, que foi provocada pela proposta metafísica de “correção da vida” e aguçada pelas tecnociências contemporâneas. A meditação de sentido só tem sentido porque pensa sentindo e assim encontra sentido. Para Nietzsche, o sentido é sempre um “valor” e valor é “o ponto de vista das condições de conservação e intensificação da vida” (KSA 13, 11[73]). Meditar sentido é uma forma de transvalorização de todos os valores metafísicos vigentes até agora em nossa história, uma forma de perspectivar, na própria história, no tempo, “as condições de conservação e intensificação da vida”. A meditação de sentido perspectiva a utilidade da ciência, desde a perspectiva valorativa de conservação e intensificação da vida. A utilidade da ciência decorre da perspectiva interna (in-) do valor, trata-se assim de uma in-utilidade da ciência para a vida. “Na”, “dentro da” perspectiva de valor da vida que se descobre toda utilidade da ciência, ou seja, trata-se sempre de uma in-utilidade: de dentro da vida se pode “ver” o que é útil e o que é inútil.

Quem não “vê” as condições de conservação e intensificação da vida, não consegue “ver” a in-utilidade das ciências, está sempre aguardando que elas ofereçam verdades absolutas, certezas, garantias. Não consegue nem mesmo entender as coisas cotidianas ou, como dizia frei Hermógenes, “não consegue nem ver pra que serve o atum”. Lembro muito bem deste seu comentário de “sabedoria marginal”, quando, por ocasião de um lanchinho que fazíamos todos, depois de um seminário de leitura de *Ser e Tempo*, ele sentou-se junto à mesa, onde eu e outros colegas estávamos conversando, e comia, com satisfação e contentamento um patê de atum com biscoito cream craker. Um estudante de filosofia, meio dado a sabichão, chegou perto e lhe perguntou, com tom provocativo:

– “Por que os japoneses gostam tanto de atum?”

Frei Hermógenes respondeu:

– “Oras, porque é bom para a inteligência!”

O estudante imediatamente aproximou-se da mesa e disse:

– “Ah, então, passa pra cá, também vou comer!”

Frei Hermógenes prontamente retrucou:

– “Calma lá, só é bom, pra quem tem...”

Assim, aproveitando a “sabedoria marginal” de Frei Hermógenes, também podemos concluir este artigo, aplicando-a ao caso da utilidade e inutilidade da ciência para a vida.

– A ciência é boa, é útil para vida?

– Sim, pra quem tem...

REFERÊNCIAS

AEGIDIUS ASSISIENSIS. *Dicta beati Aegidii Assisiensis*. Quaracchi-Fizenne: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1939.

FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

- HARADA, Hermógenes. *Em comentando I Fioretti*. Reflexões franciscanas intempestivas. Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2003.
- _____. *A espiritualidade franciscana*. Apostila mimeografada, Petrópolis: CEFEPAL, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. G. Colli e M. Montinari (orgs.), 15 vols., New York/München: Walter de Gruyter, 1999. (KSA)
- _____. *O nascimento da tragédia ou Helinismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992. (NT)
- _____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Mara I. M. de Andrade, Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres I. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ROMBACH, Heinrich. *Strukturanthropologie*. "Der menschliche Mensch". Freiburg/München: Alber Verlag, 1993.
- RODRIGUES, Nelson. *O óbvio ululante*: primeiras confissões crônicas. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *À sombra das chuteiras imortais*: crônicas de futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1993a.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 8 de fevereiro de 2021