UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL - UFRGS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

GABRIEL LOUREIRO PEREIRA DA MOTA RAMOS

A FORMA DO PARADOXO: GIACOMO LEOPARDI, METAFÍSICO ROMÂNTICO

RECIFE
2026

GABRIEL LOUREIRO PEREIRA DA MOTA RAMOS

A FORMA DO PARADOXO: GIACOMO LEOPARDI, METAFÍSICO ROMÂNTICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientadora: Profa. Dra. Kathrin Holzermayr Lerrer Rosenfield.

RECIFE
2025

CIP - Catalogação na Publicação

Loureiro Pereira da Mota Ramos, Gabriel
A Forma do Paradoxo: Giacomo Leopardi, metafísico romântico / Gabriel Loureiro Pereira da Mota Ramos. -- 2026.
609 f.
Orientadora: Kathrin Holzermayr Lerrer Rosenfield.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2026.

1. Metafísica. 2. Filosofia Italiana. 3. Giacomo Leopardi. 4. Teoria Literária. 5. Schelling. I. Holzermayr Lerrer Rosenfield, Kathrin, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Gabriel Loureiro Pereira da Mota Ramos

A FORMA DO PARADOXO: GIACOMO LEOPARDI, METAFÍSICO ROMÂNTICO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Porto Alegre, 23 de fevereiro de 2026.

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

_____

Eduardo Melo França
Departamento de Letras
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

_____

Federico Croci
Departamento de Filosofia
Università Vita San Raffaele (UniSR)

_____

Felipe Gonçalves Silva
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

_____

Kathrin Lerrer Rosenfield
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Questo umile lavoro é dedicato a colui con cui ho imparato le prime parole della lingua di Dante e di Leopardi. Colui che, svelandomi il suolo di *quell'umile Italia,* forse è stato anche causa di qualcosa di più: a Francesco Giorni, il Professore, dedico, *in memoriam,* queste pagine – metafora poetica del canto Filosofico.

AGRADECIMENTOS

Como ocorre em tudo na vida, também um texto possui sua história – caminho que é. Caminho, sim, e singrado por muitos pés diferentes, cujas marcas imprimem seu perfil ao solo e desenham, aos poucos, o traçado de um movimento – de uma viagem. Os alemães possuem a bela palavra *Wanderung* para descrever a errância que, ao primeiro olhar destituída de propósito, revela, à medida em que se seguem os passos e se distribuem as paisagens, um estranho objetivo, antes inexistente mas enfim, à luz do poente que demarca o final da jornada, miraculosamente posto sob luz: Apar-essente. A história humana é formada por frases. É necessário esperar séculos para que maturem e abram os olhos à luz. O cristal hegeliano é uma destas: e a coruja, se é de Minerva, só alça voo ao final do dia.

A história deste texto é tecida por nomes, aos quais chegou o tempo de agradecer. Agradeço, primeiro e de novo e de novo, à família em cujo círculo me foi dado aparecer: a meu pai, Gerardo Pereira Ramos, que, em minha memória, está sempre dando ala; à minha mãe, Doralice Loureiro da Mota, cujo riso é aurora; à minha tia, mãe também, cuja biblioteca me abrira a estrada do pensar; à Pi, poesia e involuntária Metáfora do Tudo. Agradeço, depois, à família que ganhei: a Dona MaDia, com quem aprendi a dialogar filosoficamente; a Don Noro, que me revelou a identidade de Platão; a Binha, que me ensinou a fisólofar; a Breno, amigo e parceiro invencível no dominó. E, claro, àquela ante cujos olhos marrons todos os livros já escritos e por escreverem-se restam insuficientes – a Jess: minha mulher, minha melhor amiga, o móvel de meus dias e a contínua voz de minha atmosfera – minha Σοφία.

A dissertação foi resultado de duas estadias algo desastrosas, em duas cidades que aprendi a amar. Em Bonn, li por primeira vez Emanuele Severino e entendi restar ali o milagre, esparsado por séculos, do renascimento da Filosofia. É que a filosofia renasce, todo dia, em cada diálogo animado pela chama da Saudade que os gregos denominavam θαύμα. Abandonei Bonn para tratar-me de um câncer no cérebro – e a reencontrei em Porto Alegre, cidade de um Rio Grande que nunca sonhei em conhecer e cuja catástrofe tive a algo irônica fortuna, no sentido antigo da palavra, de viver. Em Porto Alegre conheci muitos nomes cruciais ao texto que ora se apresenta, e aos quais agradeço. Aos amigos do CTG 35, Igor, Arthur, Sid, Bruna, Cris, Kleydson, Lucas Martini, parceiros de uma tragédia que me fez amar apaixonadamente o Rio Grande do Sul, agradeço profundamente. A Hermann, amigo que me respondia em ídiche o que eu lhe dizia em alemão, agradeço. Aos professores com quem pude dialogar e aprender, também *gratias ago*: Ricardo Crissiúma, Felipe Silva, Silvia Altman, Alfredo Storck. E, pois

que sua importância é crucial, agradeço ao Maestro José Pinheiro Pertille, em quem reencontrei a paixão filosófica por aquele distante seminário de Tübingen.

Agradeço, também, aos amigos filósofos, cuja presença, ainda que distante, relembram-me que Filosofia é, como a pensaram os românticos, Synphilosophie: a Lucas Branco, general de filosóficas conversas, que entende os encantos das ruas de Porto Alegre com a mesma profundidade poética de quem lê Guimarães Rosa e cuja amizade iluminou meus dias difíceis na capital gaúcha; a Gabriel Cruz, o GAQ, companheiro paradoxista cujas contínuas objeções são responsáveis por significativos avanços conceituais a que cheguei; a Aleph, cuja astúcia especulativa ilumina meus caminhos; a André Vaillant, Deco, com quem sempre redescubro a grandeza de Heidegger e do simples dar-se metafórico dos essentes. A meu amigo Tales Rands, filósofo à guisa de si e com quem aprendo tanto, vão meus sinceros agradecimentos – por mostrar-me, ao assustar-se num de nossos longos diálogos filosóficos, que Matemática é Filosofia. A Giovanni Garabini, por haver retornado de Portugal a Palmas, quando tínhamos só 8 anos.

Agradeço à minha orientadora, Kathrin Rosenfield, pela ajuda indispensável. Aos membros da banca, por escolherem participar e contribuir a este trabalho. Havendo já agradecido ao professor Felipe, aproveito para agradecer ao professor Federico Croci, cujo trabalho dedicado à tradição neoplatônica e a Schelling foi não só importante, do ponto de vista da pesquisa bibliográfica, mas já, o que não é pouco, *pensante.* No trabalho do professor Croci reencontro a força do pensar italiano a que tenho dedicado minhas forças intelectuais.

Ringrazio, dunque, anche ai maestri lontani, che non ho mai conosciuto ma le cui voci si mi fanno presenti, persino quando penso e parlo con me stesso. Non so se mai potrò dir loro che, forse, son diventato filosofo a causa di quel che hanno pensato, scritto e pro-fessato: a Emanuele Severino, a Massimo Cacciari, a Massimo Donà, a Vincenzo Vitiello agradeço pelo estranho diálogo à distância que proporcionam.

Por fim, agradeço à CAPES e ao CNPq pelas bolsas concedidas à realização desta pesquisa.

Die Behauptung einer absoluten Erkenntnißart führt unmilttelbar die einer alleinigen Philosophie mit sich, welche dann, weil sich diese Überzeugung doch durch ein Individuum ausprechen muß, von der Unphilosophie als ein Vorgeben des Individuums gedeutet wird, daß seine Philosophie als seine die alleinige sey, als ob nicht mit der Idee der alleinigen Philosophie schon alle Vorstellung einer besonderen Philosophie vernichtet, und in diesem Sinn von der Philosophie eines Menschen zu sprechen ebenso lächerlich wäre, als wenn der Geometer die Geometrie seine Geometrie nennen wollte
Schelling, Fernere Darstellung aus meinem System der Philosophie, p. 352

Il pensiero non è il gesto e il lampo, ma la ferma volontà del cielo, gli eterni astri del Sentiero della Notte e, se è necessario che si manifestino, gli eterni astri del Sentiero del Giorno.
Emanuele Severino, La Struttura Originaria, p. 91

Che se poi il piano cui si riferisce l'allusione è veramente dimostrato, se cioè si dimostra veramente che esistono convinzioni diverse dalla mia, questa dimostrazione si appoggia proprio su quella struttura originaria che costituisce il contenuto della mia convinzione. In altri termini, la meraviglia e il malizioso stupore per il fatto che i filosofi pensano diversamente l'uno dall'altro, viene, anche per questo lato, a mostrarsi inconsistente: appunto perché, originariamente, si deve dire che io sono l'unico filosofo e la mia è l'unica filosofia.
Emanuele Severino, La Struttura Originaria, p. 128

Il saliscendi del sentiero è nel suo insieme un'ascesa, un arricchimento infinito e quindi una conservazione totale del passato; non una discesa e un impoverimento irreversibili. "Silvia, rimembri ancora,/ quel tempo della tua vita mortale, / quando beltà splendea/ negli occhi tuoi ridenti e fuggitivi". - senza il punto interrogativo che nei versi di Leopardi equivale a una negazione; e dove il rimembrare non è la semplice permanenza dell'immagine di una cosa che è andata nel niente, mas è la presenza della cosa stessa.
Emanuele Severino, La Gloria, p. 134

И если время, ветром разметая,
Сгребет их все в один ненужный ком…
Скажите так… что роща золотая
Отговорила милым языком.
Serguei Iessienin

RESUMO

A dissertação possui por objeto de investigação a filosofia de Giacomo Leopardi, desenvolvida no *Zibaldone di Pensieri* e desenvolvida como longa resposta à pergunta acerca das condições de possibilidade do *canto poético*. Para apreender as articulações lógicas entre a malha conceitual leoapardiana, reconstruímos a longa tradição hermenêutica constituída pelo paradigma de leitura denominado niilista-materialista, que encontra nos seminais trabalhos de Rensì (1906) e Tilgher (1940) sua primeira sistematização, para ser filosoficamente fundamentado por Emanuele Severino (1997, 2008, 2015), cujas aporias exploramos à luz dos novos estudos acerca da filosofia de Leopardi (cf. GIVONE, 2005; GARCÍA, 2015; BOHRER, 2008; DONÀ, 2013, 2024). Posto que os novos estudos iluminam ser o pensamento leopardiano tensionado pela pergunta acerca da *metáfora* e de seu Referente metafísico, concluímos pela natureza metafísica da filosofia do poeta de Recanati. Diante disso, três exigências emergem: 1) estabelecer um conceito rigoroso de metafísica para 2) fundamentar a *metáfora,* de modo a 3) responder ao paradoxo do canto poético, uma ilusão *verdadeira*. As duas exigências são preenchidas respectivamente pela reconstrução histórica da tradição antimetafísica pela análise das críticas de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Jacques Derrida, às quais segue a reconstrução da metafísica de Schelling, cuja tentativa de garantir a realidade da dialética coincide com a afirmação do Referente da Metáfora. Na primeira parte do trabalho, tornamos inteligível a pergunta de pesquisa e apontamos para a coerência interna de um novo paradigma, ainda não sistematizado. Na segunda e na terceira, construímos o conceito de Metafísica Romântica, primeiro negativamente, pelo diagnóstico da forma com que a bibliografia contemporânea e especializada no tema modula a carga semântica do termo (GABRIEL, 2013, 2014, 2022; HARMAN, 2011, 2018, 2019; FERRARIS, 2014; BENSUSAN, 2021), e em seguida positivamente, através de nossa exegese da metafísica schellingiana, sobre a qual avançamos uma perspectiva hermenêutica condicionada pela distinção entre ontologia (filosofia negativa) e metafísica (filosofia positiva), de modo a contribuir criticamente com os estudos dedicados à obra de Schelling (CROCI, 2016; CORRIERO, 2020; MÜLLER-BERGEN, 2006; GABRIEL, 2006; SCHUBACK, 1998, 2013; SCHMIED-KOWARZIK, 2015). Por fim, aplicamos os ganhos conceituais obtidos na terceira parte aos pontos chaves do pensamento leopardiano, tornados aporéticos pelo primeiro paradigma e resolvidos pelas ferramentas conceituais obtidas.

Palavras-chave: Giacomo Leopardi. Schelling. Metafísica Romântica. Emanuele Severino. Filosofia italiana.

RIASSUNTO

Questa tesi indaga la filosofia di Giacomo Leopardi, così come sviluppata nello *Zibaldone di Pensieri*, e come una lunga risposta alla questione delle condizioni di possibilità del canto poetico. Per comprendere le articolazioni logiche all'interno del quadro concettuale di Leopardi, ricostruiamo la lunga tradizione ermeneutica costituita dal paradigma di lettura nichilista-materialista, che trova la sua prima sistematizzazione nelle opere seminali di Rensì (1906) e Tilgher (1940), ed è filosoficamente fondata da Emanuele Severino (1997, 2008, 2015). Esploriamo le aporie di questa filosofia alla luce di nuovi studi sull'opera di Leopardi (cfr. GIVONE, 2005; GARCÍA, 2015; BOHRER, 2008; DONÀ, 2013, 2024). Dato che questi nuovi studi illuminano il fatto che il pensiero di Leopardi è messo a dura prova dalla questione della metafora e del suo referente metafisico, concludiamo che la filosofia del poeta di Recanati è di natura metafisica. Da qui emergono tre esigenze: 1) stabilire un concetto rigoroso di metafisica per 2) fondare la metafora, così da 3) rispondere al paradosso del canto poetico, una illusione paradossalmente vera. Le prime due esigenze sono soddisfatte rispettivamente dalla ricostruzione storica della tradizione antimetafisica attraverso l'analisi delle critiche di Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Jacques Derrida, seguita dalla ricostruzione della metafisica di Schelling, il cui tentativo di garantire la realtà della dialettica coincide con l'affermazione del Referente della Metafora. Nella prima parte del lavoro, rendiamo intelligibile la domanda di ricerca e indichiamo la coerenza interna di un nuovo paradigma, non ancora sistematizzato. Nella seconda e nella terza parte, costruiamo il concetto della Metafisica Romantica, prima negativamente attraverso una propedeutica discuzione sulla ontologia contemporanea (GABRIEL, 2013, 2014, 2022; HARMAN, 2011, 2018, 2019; FERRARIS, 2014; BENSUSAN, 2021) e poi positivamente, con l'esegesi della metafisica di Schelling, su cui avanziamo una prospettiva condizionata dalla diferenza tra ontologia (filosofia negativa) e metafisica (filosofia positiva), sì cotribuire criticamente alle interpretatizione della filosofia schellingiana (CROCI, 2016; CORRIERO, 2020; MÜLLER-BERGEN, 2006; GABRIEL, 2006; SCHUBACK, 1998, 2013; SCHMIED-KOWARZIK, 2015). Infine, applichiamo i concetti ottenuti nella terza parte del lavoro ai punti chiave del pensiero di Leopardi, resi aporetici dal primo paradigma e risolti dagli strumenti concettuali così ottenuti.

Parole-chiave: Giacomo Leopardi. Schelling. Metafisica Romantica. Emanuele Severino. Filosofia Italiana.

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio de financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 88887.932234/2024-00.

Sumário

INTRODUÇÃO À INTRODUÇÃO 13

INTRODUÇÃO 15

PARTE I: LA SILVA SILVESTRE 22

1. Esclarecimento do problema: o estatuto de Giacomo Leopardi como filósofo e o formular-se de sua pergunta fundamental 22

1.1 Decisão metodológica: a história do paradigma niilista-materialista **22**

1.2 A gênese do paradigma dominante: o veto idealista ao pensamento leopardiano e seu reconhecimento por Rensì e Tilgher **24**

1.3 Da fenomenologia do prazer à *ultrafilosofia*: a estrutura originária do paradigma materialista e seus elos conceituais **32**

1.4 A condição da crítica à Modernidade: língua da ciência e língua da poesia **39**

1.5 O Nada e a Poesia: a fundamentação filosófica do paradigma materialista-niilista em Emanuele Severino **72**

1.6 Gênese da Aporia: da Contradição Parcial à Contradição Absoluta, desta ao Paradoxo do canto poético **93**

1.7 Forma última da Contradição Absoluta e emergir da aporia imanente à exegese severiniana: A Existência [inexistente] da Inexistência da Existência 109

1.8 A aporia explode: o Paradoxo do canto poético como limite da interpretação severiniana 120

1.9 Últimos desenvolvimentos da leopardianística: passagem para o Inferno 135

1.9.1 A descoberta da meontologia de Giacomo Leopardi e a primeira identificação da mímesis metafórica 135

1.9.2 O conteúdo Da Mímesis Metafórica: A Sombra E A Luz Do Aparecer 153

1.9.3 A metaforicidade originária e o fundamento de Deus: Massimo Donà, allievo di Severino 160

1.11 Passagem concreta ao Inferno e rememoração do já percorrido: súmula da parte I **182**

PARTE II - INFERNO: A TRADIÇÃO DA RUPTURA 187

2. Tradição da ruptura e o *frisson* da *Überwindung*: a forma negativa da metafísica 192

2.1 Exórdio: constatação da relevância do debate atual e apresentação das duas vias de indagação: histórico-sistemática e especulativo-sy-stemática. 192

2.2 No olho do redemoinho: ontologia ou metafísica? 194

2.3 Último passo ante o pórtico: Ferraris e a redução de ontologia à epistemologia 207

2.3.1 Última hesitação ante o pórtico e o vislumbre de uma inesperada esperança: a metafísica paradoxal de Hilan Bensusan 212

2.4 NIETZSCHE e a nota metodológica ante o pórtico: a estrutura do drama e por quais razões se escreverá uma tragédia 217

2.4.1 – : As origens da tradição da ruptura e de seu timbre trágico-irônico: Nietzsche a superação da metafísica como *inversão do platonismo.* 219

2.4.2 A autocontraditória fundamentação nietzschiana da crítica à Metafísica..... 227

2.4.3 Nietzsche entre antirrealismo e antimetafísica: pode um antimetafísico ser realista?..... 234

2.4.4 De Sófocles a Édipo: a aporética da ontologia da vontade de potência 239

2.4.5. Da Vontade de Potência ao Perspectivismo: as aporias da *Überwindung* nietzschiana.... 253

2.4.5 A aporia de Nietzsche: a dependência da verdade pragmática desde a verdade conceitual ou a contradição do conceito não-conceito 261

2.4.6 Ato final da tragédia: o Esquecimento da Diferença como redução do Infinito ao finito e a primeira superação da superação..... 266

2.5 HEIDEGGER 278

2.5.1 A fundamentação da metafísica desde a liberdade de *Dasein*..... 280

2.5.2 - Da ontologia fundamental à *Seinsgechichte*: a constituição onto-teo-lógica da metafísica 294

2.6 JACQUES DERRIDA..... 308

2.6.1 A inexistência do centro e a liberdade do jogo: a radicalização da lei da diferença e suas primeiras consequências..... 308

2.6.2 *Il n'y a pas hors texte*: a crítica a Heidegger e o retorno de Nietzsche 320

2.6.3 O Destino da Linguagem: o apagar-se de todo signo como seu instituir-se ou para Testemunhar a forma do Testemunho 337

2.6.4 - O Erro e o Testemunho: a isomorfia entre os discursos de Hegel e Jacques Derrida 362

2.6.5 A segunda isomorfia: Hegel e Derrida como duas formas de correlacionismo e a necessidade de os superar..... 373

2.6.6 *E quindi uscimmo a riveder le stelle*: Bontadini e a estrutura concreta da Demanda Metafísica 388

III PARTE PURGATÓRIO:..... 406

A Metafísica Romântica em sua primeira formulação histórica 406

3.1. Schelling-1 406

3.1.1 Introdução metodológica: a problemática da filosofia juvenil de Schelling ou a garantia da realidade de A = B como garantia da Leitura..... 406

3.1.2: Sistema do Idealismo Transcendental: O Leitor do Aparecer..... 415

3.1.3 Naturphilosophie: A Arena do Aparecer ou as Páginas do Livro 429

3.1.4 Identität: o Fundamento de Livro e Leitor ou a Biblioteca. 445

3.2. SCHELLING II..... 459

3.2.1 Redescrição da Identidade e primeiro Testemunho da Alteridade Real do Início: o *Freiheitschrift*..... 459

3.2.2 A Alteridade Real do Início nas *Weltalter* e a forma do Paradoxo. 472

3.2.3 Determinação indeterminante do indeterminável: a racionalidade da metafísica nas *Erlangenvorlesungen.* 485

3.2.4 A Arena como signo do Início: construção final do Juízo Infinito 501

3.2.5 O Juízo Infinito e a Metáfora Absoluta. 523

3.2.6 As duas pontas da Filosofia e a validade concreta do Juízo Infinito: a Mímesis Especulativa como articulação do Eterno no Temporal 536

3.2.7 Súmula da Parte III ou Saída das terras germânicas e retorno a Recanati: a malha teorética da Metafísica Romântica e sua contribuição à ontologia contemporânea 545

PARTE IV *LA SIEPE* OVVERO RECANATI REVISITADA: LEOPARDI, METAFÍSICO ROMÂNTICO 549

4.1 Rememoração ante o pórtico. **550**

4.2 A teoria do prazer e da imaginação: a reconfiguração da pergunta fundamental *por que há o canto poético?* **552**

4.3 Crítica à Modernidade: demonstração da impossível existência solitária do finito. **559**

4.4 Ler o espetáculo do Mundo: pensar metaforicamente o *sistema della natura* **567**

4.5 O Nada afinal redescrito e a liberdade do Paradoxo: a meontologia leopardiana e a estrutura fenomenológica originária **576**

4.7 *L'Ultima volta*: a estrutura ética do juízo estético. **581**

4.7 o Reino do Genitivo e a teoria do espírito: obra do gênio e a flor do deserto. **586**

CONCLUSÃO 596

REFERÊNCIAS 599

INTRODUÇÃO À INTRODUÇÃO

São três as teses defendidas nesta dissertação, entre si intima e logicamente articuladas, de forma que a intelecção de uma supõe e implica a das outras: 1) estabeleço um conceito próprio de Metafísica, por mim denominada Romântica, para o que 2) atualizo a estrutura especulativa, objetiva e historicamente verificável na forja da metafísica tardia de Schelling, de modo a 3) demonstrar como a teoria literária elaborada no *Zibaldone di Pensieri*, de Giacomo Leopardi, implica a circunscrição de sua metafísica, cuja estrutura é romântica. Forjar um novo conceito de metafísica, fazê-lo por meio da exegese da obra tardia de Schelling e afirmar a estrutura romântica da filosofia de Giacomo Leopardi – eis os três passos que, uns aos outros enlaçados, esta dissertação realiza.

O ideal de um rigor metodológico, cujo objetivo é o de fornecer acurácia ao estudo realizado, de forma a elaborar uma hipótese hermenêutica e apreender sua eficácia elucidativa diante de um problema textual – este ideal, conquanto necessário e louvável, deve ser subordinado ao empenho autônomo que, de Platão a Severino e Badiou, caracteriza a filosofia como exercício do pensar radical. A proposição de três teses, por isso, pode sugerir violação das regras áureas da assim dita pesquisa acadêmica, e, se explica por um lado a desarrazoada quantidade de páginas da dissertação, por outro oferece ao olho que, tendo lido o sumário, agora lê as primeiras linhas impressão de estranho e emaranhado labirinto, como se de coisas díspares se tratasse – como se o autor, de um assunto dispondo, quisesse tratar de todos.

Ocorre que o objetivo desta dissertação não é nem nunca foi produzir comentário singular sobre problema específico do pensamento de Giacomo Leopardi, exposto e desenvolvido no *Zibaldone di Pensieri*. Exatamente conforme já expunha o projeto aceito, a dissertação avança a tese conforme a qual a filosofia leopardiana é, por força de sua mesma estrutura, instância da Metafísica Romântica. Porque a circunscrição da Metafísica Romântica não existe, nem do ponto de vista histórico-sistemático muitíssimo menos do sy-stemático, foi o autor obrigado a realizá-la, e apresentar o conceito, que noutros trabalhos seu já iniciou a expor. Ora, para compreender o pensamento leopardiano enquanto Metafísica Romântica, necessário era dispor do conceito. Mas – porque o conceito de Metafísica ele mesmo é historicamente complicado e contemporaneamente disparatado, admitindo os mais diversos projetos especulativos e uma miríade de por vezes contraditórios significados, uma terceira obrigação apresentou-se-me: a de forjar o conceito de Metafísica apropriado à Metafísica Romântica e, por aí, ao pensar de Giacomo Leopardi ele mesmo. Explica-se assim a aparente pletora caótica de nomes citados e analisados, que forneceriam à dissertação, se lida às pressas,

ar de caldeirão de feijoada, em que tudo se coloca sem muito critério. As incursões em nomes e obras que, por si, justificam dissertações e teses à parte encontram sua razão na falta de rigor com que a fundamental palavra Metafísica, que Andrônico de Rodes cunhou para trabalho e suor de cérebros pelos milênios por vir, é contemporaneamente utilizada.

Por fim, explica o tamanho um pouco exagerado da dissertação o verdadeiro objetivo com que, desde o começo, fora concebida: é que se prepara por aqui o caminho para o verdadeiro problema da Metafísica Romântica, com cujo anúncio finda o último capítulo.

INTRODUÇÃO

Embora mais conhecido como poeta, já há algum tempo, sobremodo na Itália, o *Zibaldone di Pensieri* tem-se tornado objeto de escrutínio de robustas análises filosóficas. Iniciada por De Sanctis (1869), que resolvera conjugar ao já conhecido *pessimismo cósmico* expresso nos poemas leopardianos certas passagens do *Zibaldone* para em Leopardi entrever um Schopenhauer italiano, a tradição exegética italiana dedicada encontrou seu primeiro *topus* incontornável: Giacomo Leopardi, antes exímio poeta e talvez maior estilista da língua de Dante, passa a ser visto como pensador de calibre considerável, responsável por formular uma crítica à modernidade forjada sob o panorama mais amplo de um schopenhaueriano pessimismo cósmico. À exposição literária e estilisticamente brilhante dos *Canti* e das *Operette Morali* são adicionadas e correlacionadas as passagens do *Zibaldone* em que se expressam os dois tópicos, doravante considerados verdadeiros eixos filosóficos, do pensamento leopardiano: a crítica à modernidade, tempo responsável por desfazer *le antiche ilusioni* apenas para forjar uma *ilusione* muitíssimo pior e incapaz de assim ver-se, implica como seu pressuposto a ontologia devastadora do Nada como fim a que se destinam todos os entes. O "*secol superbo e sciocco*" só pode ser criticado à luz deste essencial desconhecimento, que o pensador-poeta tão ávida e astutamente captura: a impotência da razão moderna reside no Nada contra cuja omnipotência ela, em batalha vã, luta.

Caberia a Rensì (1906) e Tilgher (1940), no começo do século XX, fornecerem a primeira tentativa de sistematização à proposta hermenêutica de De Sanctis. Até lá, muitos trabalhos surgiram dedicados à expansão deste primeiro paradigma interpretativo, ou pela análise dos passos do *Zibaldone,* ou pela estrita exegese literária, mas apenas com as duas grandes obras de Emanuele Severino, *Cosa arcana e Stupenda* (2008) e *Il Nulla e la Poesia* (1997)*,* encontramos o primeiro encontro de um filósofo com um outro filósofo – por isso o primeiro esforço que pode interessar a um terceiro filósofo. A gigantomaquia que se anuncia, quando Emanuele Severino, o último calígrafo da Verdade – para empregar a bela fórmula de Donà (2024) –, dedica sua pena e volta seus olhos às páginas do *Zibaldone* traz a lume o ponto de inflexão responsável por a um só tempo firmar com rigor quase irrefutável o paradigma niilista e por permitir, às aporias nele latentes, a emergência. Para Severino, Giacomo Leopardi é, mais do que muitos pensadores contemporâneos, o verdadeiro articulador da Loucura sobre que se funda o Ocidente: a crença na identidade ontológica entre Ser e Nada. Neste sentido, Severino confirma o *topus* anterior, cuja emergência primeira identificamos em De Sanctis e a

primeira expansão do qual Rensì (1906/2018) e Tilgher (1940/2018) realizam, demonstrando ser o *Zibaldone di Pensieri* uma imensa meditação acerca da equação ontológica que enuncia ser o Ser dos entes a ruptura entre essência e existência, vale dizer entre o que os medievais denominaram *quidditas* e *quoddita*s. Levada às últimas consequências, o pensamento lepardiano teria, assim Severino, articulado o *inconsciente* do Ocidente: o ser Nada do Ser e o *ser* (*existentia*) do Nada agora não para diante de nenhum dos anteriores inflexíveis do Ocidente, de sorte que, se na metafísica grega a *epistême* identificava ainda à ideia platônica ou ao motor inamovível de Aristóteles o ente a que se pode atribuir eternidade por nele identificarem-se *essentia* e *existentia*, a articulação leopardiana do Nada como fundamento de Deus traz à luz, autêntico maiêutico do Ocidente, o fundamento *malatto* da civilização ocidental – a absoluta cisão do Ser de seu *ser-si-mesmo* (*l'esser sé*) como idêntica à exclusiva existência do Nada. O *pessimismo cósmico*, antes apenas enunciado como um *topus* e no máximo identificado em diversas passagens quando muito correlacionadas a poemas dos *Canti* e a trechos das *Operette Morali,* é agora articulado em suas premissas ontológicas fundamentais.

Conquanto dê continuidade ao paradigma *niilista*, Severino é um filósofo, e constatá-lo não é detalhe ou coisa de somenos. Enquanto filósofo, Severino lê Leopardi, outro filósofo, submetendo-o à própria malha conceitual, falando a linguagem leopardiana com o sotaque de sua própria linguagem – Severino, dir-se-ia, fala o dialeto de Recanati sem deixar de lado o ritmo e o acento de sua Brescia natal. Por tal simples razão, qualquer trabalho que se dedique à intelecção da filosofia leopardiana não pode ignorar duas tarefas preliminares: 1) deve, depois de constatar a formação do paradigma niilista, apreender a sua metamorfose de mero conjunto de enunciados a sólida determinação filosófica, *o que implica dedicar-se à apreensão crítica do discurso filosófico de Emanuele Severino, cujo sotaque nunca cessa de estar presente, baixo relevo que é, em cada linha e em cada página de seus trabalhos dedicados à articulação da filosofia leopardiana*; 2) lendo atentamente o paradigma anterior, deve perguntar-se se ele abarca *todos os eixos do sistema leopardiano*[1], e, caso identifique aporias, deve articulá-las devidamente, para, após circunscrever os *limites* e as *insuficiências* do paradigma responsável por engendrar tais aporias, propor uma outra perspectiva, quiçá um paradigma novo. Pois bem, é o que tentaremos fazer.

[1] Não falamos aqui, claro está, de *todas as passagens*, que é coisa impossível, dado o tamanho e a errância, em termos de organização textual, do *Zibaldone*. Há, contudo, outra razão para falarmos de *eixos* do filosofar: com efeito, veremos ao final de nosso trajeto que a reflexão estética leopardiana, fundamentalmente vinculada à pergunta acerca da realidade da metáfora e de seu fundamento, articula uma ontologia capaz de enuclear a estrutura ética do juízo estético, cujo talhe epistemológico é assim justificado. Ontologia, epistemologia, ética e estética são os eixos do pensar leopardiano que a Metafísica, erguida à sua face Romântica, permite sistematizar.

O percurso realizado nesta dissertação pode parecer tortuoso e, à luz dos critérios acadêmicos do bem delimitado recorte metodológico, a bem dizer cego, quase como se mar revolto em copo d'água. Por bem da síntese e por respeito à paciência do leitor e da leitora, desenho-lhe aqui a estrutura do percurso, enucleando-lhe a interna necessidade do caminho. O objetivo da dissertação é a correta inteligência da filosofia leopardiana, cujo problema fundamental recuperamos no mistério, já por Leopardi descrito como um *Paradoxo*, do canto poético: Paradoxo, pois a visão da nulidade absoluta, que a poesia canta, produz uma inesperada *forza* lá onde deveria, ao contrário, levar ao mais abalado dos estados d'alma. Entender e formalizar a estrutura especulativa da filosofia leopardiana coincide, portanto, com a tentativa de corretamente responder à pergunta acerca da *causa* do Paradoxo que no canto emerge. Este o primeiro passo, que nos leva diretamente ao segundo. Ora, para responder à pergunta é imprescindível possuir o instrumental teorético adequado à intelecção da estrutura epistêmica do *canto poético*, responsável pela *forza* e, portanto, pelo Paradoxo. Pois bem, sabe-se há muito, e Leopardi não constitui a isso exceção, ser a metáfora talhe próprio ao que, desde os gregos, denominamos poesia. Parece, assim, residir na razão para a forma da metáfora a buscada causa do Paradoxo produzido pela *forza*. Supõe-se, por isso, que a pesquisa pelo princípio da metáfora preenche o requisito metodológico posto para inteligirmos a filosofia leopardiana. Desde a definição aristotélica (cf. COSTA LIMA, 2015), sabe-se que a metáfora repousa sobre a identificação de dois *diversos*, aproximados subitamente por uma regra imprevisível de predicação. Ocorre que a identificação de dois *diversos* descreve, formalmente, uma contradição (cf. SEVERINO, 1995), forma mesma do *devir*, pelo qual A se torna B – em termos poéticos: *o leão é o rei da selva*. Se a metáfora verte a forma do devir, não é absurdo supor ser ela, a metáfora, a forma mesma da evidência originária, daquilo que denominaremos o Aparecer da Arena. Buscar a causa da metáfora faz sistema, pois, com pesquisar a causa do *devir*. Por este passo, torna-se-nos possível explicar a relação, doutro modo obtusa, entre a primeira e a segunda parte deste trabalho.

Por que afinal dedicar-se a uma longa reconstrução genética da crítica à metafísica sob os nomes de Nietzsche, Heidegger e Derrida? A resposta sintética assim se enuncia: primeiro, porque o debate contemporâneo filosofante – isto é, o conjunto de obras sob as quais se constata a ânsia e o projeto por realizar um sistema metafísico para além dos comentários exegéticos historicizantes – não oferece nenhuma distinção clara entre ontologia e metafísica; por conseguinte, torna-se necessário garimpar a carga semântica do termo, *especulativamente*, fazendo da exegese momento necessário, porém não suficiente, para a solda do significado da Metafísica. Neste sentido, a tradição N-H-D oferece uma excelente estratégia metodológica,

porque nela a crítica à metafísica se enuncia como *oblívio progressivo da Diferença Metafísica* entre ontologia e metafísica, imprescindível para correta apreensão da causa da metáfora e, portanto, do Paradoxo.

Dissemos acima haver coincidência entre metáfora e devir, donde segue ser o oblívio da Diferença igual à hipóstase do *devir* como horizonte intranscendível, isto é, não fundamentado. Em Nietzsche (1967, 1999, 2005, 2006, 2008, 2011), a ontologia da *Wille zur Macht* demarca, enquanto premissa da crítica à metafísica *qua* platonismo, a primeira formalização do nexo de implicação lógica entre Oblívio da Diferença Metafísica e Hipóstase da Dialética. Com Heidegger (1951, 1971, 1976, 1997, 1957) a tentativa de pensar a Diferença Ontológica entre Ser e ente aponta para o Princípio da metáfora, mas resta incapaz de o formalizar e o testemunhar logicamente. Em Jacques Derrida (1971, 1972, 1973, 1988), por fim, observamos um renascimento radicalizado de Nietzsche através da tese da textualidade geral, enraizada na intranscendibilidade da *différance*. O leitor encontrará, na seção dedicada a Derrida, o esforço por demonstrar uma isomorfia entre o discurso filosófico derridiano e o de Hegel, o que é relativamente fácil de antever já por esta breve introdução, posto que a dialética hegeliana possui o mesmo resultado a que chega a textualidade geral de Derrida: num como noutro, a hipóstase do horizonte diacrítico da dialética/différance implica a intranscendibilidade do *devir* e, pois, da metáfora, cuja causa, por nós buscada, é inexistente. Ora, superar o resultado derridiano significa, à luz da isomorfia assim estabelecida, superar a dialética hegeliana, não todavia para simplesmente negá-la, mas para *fundamentá-la.*

A premissa do movimento teorético reside, pois, na distinção essencial entre uma *dialética autofundamentada,* a que corresponde a opção por um realismo antimetafísico, e uma *dialética fundamentada numa Alteridade Real,* de que é *pendant* uma Metafísica realista. A diferença entre realismo anti-metafísico e Metafísica realista, soldada pela diferença entre as operações conceituais de uma hipóstase da dialética e de uma dialética dialetizada, possui por escopo e problema a necessidade de explicar o Absurdo originário: a Contradição originária entre o *principium firmissimum* de nosso lógos, o Princípio de Não Contradição, e a evidência fenomenológica do variar da experiência, isto é, o *devir.* Testemunhar logicamente a Alteridade Real do horizonte dialético, que em Derrida se explicita enfim como horizonte da *linguagem*, sem reconduzir a Alteridade Real do Início à Lei do horizonte (isto é: à dialética) – eis a tarefa que se ergue, por força, como se verá, de uma aporia provocada pela insuficiência da própria perspectiva de um realismo imanentista e antimetafísico. A aporia é denominada Raiz Quádrupla da Alteridade, e possui por resultado positivo a exigência de um domínio metafísico que não possua por Lei a dialética. Este domínio, que denominamos o Início seguindo por aí a

tradição italiana (CACCIARI, 1990; CROCI, 2016), constitui o Referente Real da dialética. Referente, pois a dialética, vertendo a forma da linguagem, desvela, ao apontar por virtude de sua insuficiência à Alteridade Real de si, ser o horizonte metafórico do Aparecer um Signo, cujo destino é apontar ao seu Início. Com este passo, chegamos à terceira parte.

A primeira parte conduz-nos, após a reconstrução da pergunta acerca do estatuto de filósofo atribuído a Leopardi, à concreta configuração de nossa pergunta de pesquisa, relativa à *razão* para o Paradoxo da metáfora, cuja origem, residindo além do horizonte do manifesto, jaz além da physis, condicionando assim uma impostação meta-física. A segunda parte ilumina a falta de clareza do debate contemporâneo, que não distingue ontologia de metafísica, através da história mais recente da crítica à metafísica, e possui por resultado a exigência de uma ultrapassagem da dialética por sua fundamentação. Na história da filosofia, há particularmente um filósofo cuja vida fora toda dedicada ao Testemunho Lógico – isto é: à lógica apreensão – do Princípio da dialética, por ele entendido como o Princípio do Saber humano. O nome deste filósofo é Friedrich W. von Schelling. Para o *Wunderkind* germânico, o problema filosófico primeiro e último residia no fato da Legibilidade Manifesta, que ele denominava Saber (*Wissen*). Em seus primeiros textos, Schelling equacionara a possibilidade da filosofia em geral (note-se: não a possibilidade da filosofia política, da ética, da estética ou da epistemologia – mas da filosofia *tout court*) à apreensão do Princípio do Saber, em que forma e conteúdo se identificam, isto é, em que a identidade entre Ser e Pensar garante a *realidade* da multiplicidade manifesta e *inteligível*. Garantir a realidade ao Saber humano é, claro está, um intuito realista. Fazê-lo elegendo como forma do Princípio a Autoconsciência descreve, todavia, movimento idealista. Se a eleição unilateral de uma das perspectivas é insuficiente, a superação desta insuficiência implica um Ideal-Realismo. Este o passo que separa Fichte de Schelling e que, ao segundo, garante o primeiro vôo filosófico próprio. O primeiro – mas não o último.

A história do pensamento schellingiano é a história da angustiada e progressiva consciência da insuficiência correspondente às respostas fornecidas à pergunta inicial: qual o Princípio do Saber humano, isto é, da dialética? A transição da Filosofia da Identidade à madura metafísica, iniciada com a meditação teológica do *Freiheitschrift* (1809) e elevada ao grau de máxima consciência com a divisão das duas filosofias, é tudo menos a "educação feita ante o público" de que fala Hegel. Melhor: é, sim, uma educação feita ante o público, pois apresenta, segundo disse Tilliette (1992), um "*pensée en devenir"*. A grande tarefa da juventude se ilumina por completo, nos últimos anos de Schelling, ao apresentar-se como a necessária ultrapassagem da perspectiva hegeliana, cuja logificação do Ser (cf. FRANK, 1998) leva à aporética intranscendibilidade da dialética, que, infundamentada, nega a si mesma. À necessária

superação de um Ser logificado, inclausurado por isso no Juízo (cf. GABRIEL, 2006), corresponde a divisão das duas filosofias, a transição da negativa à positiva formalizando a exigência de uma Alteridade Real da dialética. As pontas entre as três partes de nosso trabalho parecem, assim, ganhar solda: o fim da segunda parte apresenta a exigência do Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início como caminho para ultrapassar a aporia representada pela Raiz Quádrupla da Alteridade, ultrapassagem realizada historicamente por Schelling ao descrever a transição da filosofia negativa (ontologia *qua* lógica) à positiva (metafísica *qua* Testemunho Lógico da Alteridade-do-Lógico), do que resulta o conjunto de conceitos próprios à Metafísica Romântica, com os quais, por fim, é possível pensar e testemunhar o Princípio da dialética – isto é, o Referente da metáfora, tarefa enunciada pela primeira parte do trabalho.

Após a viagem, podemos enfim retornar a Leopardi e, o aparato conceitual às mãos, analisar todas as passagens do *Zibaldone di Pensieri* de cuja exegese materialista-niiilista decorreram as aporias identificadas na primeira parte. A exegese niilista-materialista, dissemos, possui início na leitura *anti-metafísica* e *anti-realista,* isto é: cética, de Rensì (1906) e Tilgher (1940), encontrando em Emanuele Severino (1997, 2008, 2015) seu *apex*. Embora infinitamente além da mediocridade especulativa de Rensì e de Tilgher, a exegese severiniana possui por resultado elevar à última potência a figura do pensamento leopardiano como um *anti-realismo anti-metafísico*, cuja operação basilar repousa sobre a hipóstase do *devir* como o intranscendível transcendental. Ora, esta era a operação derridiana-hegeliana, a que foramos conduzidos a fim de entender, *ex negativo* e por *modus tollens*, a forma da metafísica, por fim enucleada na schellingiana superação do idealismo absoluto hegeliano, realizado pelo Testemunho Lógico do Início. O resultado é claro, portanto: a isomorfia entre o pensamento de Schelling, uma metafísica realista, e o de Leopardi permite-nos descrever a tarefa da leopardianística, a fundamentação da *metáfora* e a conseguinte intelecção do Paradoxo do canto poético, como a necessária construção de uma metafísica realista. É o que começamos a fazer, na parte final do trabalho, ao resolvermos as aporias engendradas pelo paradigma anterior pela aplicação de nossos conceitos: Juízo Infinito, Mímesis Especulativa, Testemunho Lógico da Alteridade Real, metaforicidade originária e Metáfora Absoluta – com eles, aproximamo-nos do mistério da *forza*. Fica claro, por aí, que o final do longo percurso enuncia o início de uma nova viagem, a que a primeira apontava desde seu primeiro passo.

Uma última palavra: tenho toda consciência do quão monstruoso e anormal é o texto que o leitor tem ante os olhos. Do ponto de vista do rigor e padrão acadêmicos, a ambição é desproposital, grande demais e, talvez, ingênua. Ao menos no Brasil, o gênero dissertação demanda, segundo se sabe, a eleição de um problema de pesquisa, em geral identificado ao

estatuto de um certo conceito no interior da evolução intelectual de um certo filósofo ou a isomorfia entre dois pensadores. Em seguida, o objeto, bem circunscrito pela eleição de um *corpus* analítico privilegiado, é iluminado pela discussão da bibliografia mais recente, que permite ao escritor chegar a uma conclusão exegética acerca do tópico. Quanto disso é filosofia? A pergunta em parte resta sem resposta, pois mais importante é levantá-la. Ante o enquadramento de gênero apenas delineado, a dissertação presente é, positivamente, um monstro. É-o, já por força de seu objeto e do *corpus* analítico em que se o busca: a filosofia de Giacomo Leopardi é, há tempos, um autêntico mistério, e o desejo de domesticá-lo aplicando-lhe o taxo de materialista pessimista é um dos mais graves pecados intelectuais que se podem cometer. Depois, o *corpus* em que esta filosofia está exposta é, também ele, monstruoso – o *Zibaldone di Pensieri* é um diário de mais de quatro mil páginas, em que as mais dispersas reflexões estão desenvolvidas, cristais de fino pensar, em cujas estruturas de escondida geometria residem, invisíveis ao apressado olhar, o corajoso pensamento do Início. O pensamento do Início – talvez resida aqui a resposta à pergunta levantada. Leopardi é, antes de tudo, o nome desta coragem, o nome desta ousadia – e por isso o ensaio de uma resposta à pergunta mesma que a Filosofia é.

O Ser da Filosofia – este é o outro objeto desta dissertação, que alça os olhos à altura do pensamento de Emanuele Severino, o pensador do *Destino dell'esser sé dell'essente*. Este pensar voa perto do Sol, e é por isso difícil manter nele os olhos fincados. Ícaro de asas inquebrantáveis, o verbo de Emanuele Severino é o maior desafio à filosofia contemporânea, com uma considerável parte da qual o texto busca conversar, ao revisitar a metafísica tardia de Schelling e, assim, forjar o aparato conceitual a que *Saudade do Infinito* (LOUREIRO, 2024) fazia simples signo. Anuncia-se, nas quatro partes deste monstro acadêmico desproposital em seu propósito e em seu tamanho, o que caberá a'*O Ser e o Milagre* realizar. Ao lado de *Saudade do Infinito*, este *A Forma do Paradoxo* representa a tentativa de manter-se fiel à grandeza de Emanuele Severino – também à de Giacomo Leopardi e à tradição de pensadores italianos a que o poeta pensador de Recanati dá, como a misteriosa *siepe,* infinito nascimento.

PARTE I: LA SILVA SILVESTRE

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita.

Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinova la paura!

Tant'è amara che poco è più morte;
ma per trattar del ben ch'i' vi trovai,
dirò de l'altre cose ch'i' v'ho scorte.

1. Esclarecimento do problema: o estatuto de Giacomo Leopardi como filósofo e o formular-se de sua pergunta fundamental

1.1 Decisão metodológica: a história do paradigma niilista-materialista

A história do leopardianismo é fonte de interesse imenso, não já por seu início banal e conceitualmente medíocre, antes pelo escândalo que, nele vindo a lume, marca a imensa família de pensadores denominada *filosofia italiana*. É como se o *mot de passe* para tornar-se filósofo de relevo na pátria de Dante encontrasse na exegese, sempre polêmica, da obra leopardiana sua mesma condição. Introduzir o leitor ao nosso problema, relativo à estrutura concreta desta malha especulativa denominada *filosofia de Giacomo Leopardi*, supõe traçar uma breve história de suas mais importantes interpretações, que, não à toa, foram empreendidas pelos pensadores mais importantes da Itália. Daí uma escolha metodológica prévia, que cabe esclarecer: não nos ocuparemos de *todos* os estudos dedicados a Leopardi, já por ser tarefa impossível a uma só mente, já por constituir o mundo da leopardianística imenso oceano caótico, constituído por arquipélagos cujo perfil é traçado ora pela crítica literária (cf. CUNHA, 1980; CAMPOS, 1996; BINNI, 1997; SAINT-BEUVE, 1844), ora pela história (cf. MELCHOR, 2013; ALLOCA, 2020), aqui pela antropologia filosófica (FABRINI, 2018; SIGNOLFI, 2024; FABRINI, 2021), ali pela teoria literária informada por algumas propostas filosóficas mais recentes (BOHRER, 2008; SINGH, 1964; HEROLD, 2017). Conquanto a cada um destes arquipélagos, para continuar com a metáfora náutica, venhamos a fazer cá e lá referência e de quando em vez neles realizar incursões, ser-nos-á sempre objetivo fundamental a atenta leitura das obras *filosóficas*

dedicadas à filosofia leopardiana. A escolha metodológica é o leme que nos permitirá navegar pelo revolto mar, sem nos perder no fascínio das infindas ilhas. Vale, por isso, explicitar melhor, à guisa de prolegômeno, nossa primeira grande razão metodológica, que fornece à primeira parte de nossa jornada o traçado de seu caminho.

O nosso problema se delinea, antes de tudo, pela tentativa de responder à pergunta, à primeira vista aparentemente simples: é Giacomo Leopardi, ao lado de Dante para os italianos o único digno da alcunha de *il sommo poeta,* filósofo? Ao longo do século XX, foram várias as respostas oferecidas pelas mais distintas obras, as quais aparecem interessantemente marcadas pela seguinte tendência pendular: ou bem a interpretação do pensamento leopardiano é vetada ante a exclusiva consideração de seu estatuto como filósofo, caso dos primeiros nomes com que nos confrontaremos em 1.2; ou bem o assim dito pensamento leopardiano é interpretado por críticos literários que ao máximo veem nas reflexões do *Zibaldone* ensejo a considerações poetológicas entremeadas de algumas opiniões antropológicas pessimistas, como é o caso de Singh (1964), o de Antonio Prete (1993) e sobremodo o de Walter Binni (1997, 1984, 2000), cujos estudos sobre a poética leopardiana fizeram escola. Entre os dois lados do pêndulo, interpõem-se outros trabalhos de menor monta, como o famoso *Leopardi Progresivo,* de Cesare Luporini (1947), que visam atribuir a Giacomo Leopardi herança de pensador secular, materialista e, *in limine*, marxista. Por tais razões, é o caso de destrinchar a já mencionada importante escolha metodológica que aqui nos guia na reconstrução da história, não da leopardianística *tout court*, senão que de um seu específico problema: enquanto o teor filosófico da lírica leopardiana ou sua teoria da literatura podem ser considerados, ao lado de outros núcleos temáticos como o caso de sua herança iluminista, tendo-o de fato sido por estudos como os de Gatti (1906) e Porena (1923), a determinação do estatuto de Leopardi como filósofo demanda uma fundamentação filosófica ela mesma, capaz de fornecer solda à perspectiva exegética, retirando-a do nível da simples opinião hermenêutica para elevá-la ao nível em que Leopardi se apresenta ao lado de Platão, Aristóteles, Kant e Hegel – isto é, na qualidade de quem busca testemunhar "*l'apparir del vero*".

Por isso, tomamos a importante decisão metodológica de enfrentar a maior tentativa hermenêutica de circunscrever, *filosoficamente*, a filosofia de Leopardi, exposta nos dois tomos severinianos *Il nulla e la poesia* (1997) e *Cosa arcana e stupenda* (2008). Emanuele Severino é, além de o mais sistemático intérprete pensante do pensamento leopardiano, o ponto culminante de uma significativa tradição hermenêutica, que denominaremos *niilista-materialista*. Tal tradição é de particular relevância por representar, mesmo em suas intermitências e em seus trabalhos menores, a mais antiga contínua perspectiva hermenêutica

que se coloca por tarefa a *filosófica* determinação da filosofia leopardiana, para tal elegendo a grande montanha de anotações constituída pelo *Zibaldone di Pensieri*. É importante sublinhar que, em sua primeira recepção, o *Zibaldone di Pensieri* é visto como atestado da inabilidade filosófica de Leopardi, por razões a serem logo abaixo explicitadas mas cuja sistemática refutação é o primeiro gesto do paradigma niilista-materialista. Neste sentido, o paradigma niilista-materialista possuiu a virtude histórica de trabalhar contra o veto idealista, a fim de reabilitar o estatuto filosófico de Leopardi e do *Zibaldone*, razão por que todo trabalho cujo escopo reside em apreender a filosofia leopardiana deve retraçar a história de tal paradigma, atendo-se às suas obras mais significativas e ignorando, por natural consequência, outras cuja análise, conquanto de relevo para consideração de específicos problemas não *filosóficos*[2], antes prejudicam do que contribuem. Esta, a primeira razão metodológica, que cumpre deixar clara ao leitor, responsável pela seleção das obras eleitas para a análise. A outra, já adiantada na Introdução, relaciona-se ao fato de ser esta nossa exegese da filosofia leopardiana uma tentativa de dar início ao diálogo com a obra de Emanuele Severino, tarefa para cuja realização se faz de especial relevo esmiuçar, à guisa de propedêutica, os pontos aporéticos da leitura por ele empreendida acerca da filosofia leopardiana. Como esta leitura coincide com o estabelecimento mesmo do paradigma niilista-materialista, circunscrever-lhe os pontos cegos leva-nos a superar o próprio paradigma dominante, a história de cujas gênese e constituição passamos agora a narrar.

1.2 A gênese do paradigma dominante: o veto idealista ao pensamento leopardiano e seu reconhecimento por Rensì e Tilgher

A primeira recepção séria do pensamento de Giacomo Leopardi é obstruída pela opinião de três nomes que marcam profundamente a cultura italiana do final do XIX e início do XX: De Sanctis (1869), Benedetto Croce (1923) e Giovanni Gentile (1939/2014). O primeiro realiza, na condição de mais respeitado historiador da literatura italiana, uma leitura fraquíssima do pensamento leopardiano, não por isso menos importante, dado que responsável por fixar um dos *topus* quase irrevogáveis na leopardianística, notadamente o pessimismo cósmico de Giacomo Leopardi. De Sanctis (1869), imbuído de Schopenhauer, lê as *Operette Morali* e os

[2] É o caso, conforme já fizemos notar ao leitor, de problemas antropológicos ou históricos, a análise dos quais é encontrada em trabalhos de interesse, como os de Melchoer (2013) e Alloca (2020), aos quais, entretanto, resta obscurecida ou simplesmente destituída de interesse a fundamentação filosófica da filosofia leopardiana.

Canti como se se tratasse de versões literárias, estilizadas em prosa e em verso, de alguns axiomas e teoremas do autor de *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Além de ignorar quase por completo o *Zibaldone*, reputado obra menor por assistemática, a De Sanctis sequer parece possuir importância uma prévia reflexão acerca das relações entre filosofia e literatura, coisa que, conquanto em nível especulativo ainda muitíssimo a desejar, encontraremos nas leituras seminais de Tilgher (1940) e Rensì (1906)[3].

O segundo grande nome, Benedetto Croce, merece menção menos por alguma original tese que tenha formulado sobre o pensar leopardiano e mais pelo simples e bruto fato do *veto* a qualquer indagação acerca de uma possível filosofia formulada por Leopardi[4]. Para Croce, não há sequer a possibilidade de falar-se em filosofia ou pensamento leopardianos, e isso por força das categorias de sua *Estetica come Linguistica Generale* (1902), a cuja luz pensa e segundo as quais a arte é expressão estética de prévia impressão exercida pelo mundo sobre o sujeito, cabendo ao pensamento conceitual, formulável em proposições, o desenvolvimento de toda e qualquer filosofia. Poeta lírico, Leopardi se exercita sobre aquele domínio que Croce denomina o do conhecimento intuitivo, marcado pelo predomínio do individual bruto, cujo correspondente é a *imagem* e não, como soe ocorrer com o conhecimento e portanto com a filosofia, o conceito, a que corresponde o universal. Um dos dois maiores representantes da formulação italiana do idealismo alemão, Croce prepara, com seu *veto* condicionado pela distinção abstrata e adialética entre arte *qua* conhecimento intuitivo formulável por *expressão de impressões* e filosofia *qua* conhecimento conceitual, a sob este aspecto muitíssimo coerente posição de Giovanni Gentile, para quem o *Zibaldone di Pensieri* não apresenta sequer remota possibilidade de tomar-se por obra filosófica, visto seu caráter fragmentário e por completo assistemático:

---

[3] Citamos sempre, ao longo do texto, as datas relativas às edições consultadas, mas vale deixar claro ao leitor quando foram publicadas originalmente cada uma das obras a que fizemos referência neste primeiro parágrafo. O livro de De Sanctis data de 1869, o de Gentile de 1939, enquanto Croce publica seu importante texto em 1923. Em relação a Tilgher e Rensì, o primeiro dá a lume *La Filosofia di Leopardi* em 1940, portanto logo após a publicação do livro de Gentile, enquanto o segundo nunca publicou um livro sobre Leopardi, sendo sua exegese do pensamento leopardiana recuperável em textos esparsos, felizmente recolhidos por edição publicada em 2018, que consultamos sempre.

[4] Vale atentar às palavras de Antonio Prete, dedicadas a relembrar a influência nociva que Croce exercera sobre a primeira recepção leopardiana: "La provocazione di Croce - provocazione non produttiva, ma miope nella falsa chiarezza - non generò, allora, risposte di consistente riacquisto del pensiero leopardiano: l'egemonia crociana, e l'attentzione estenuata alla 'lirica', congelarono ogni attenzione eventuale alla teoria. Quel capitolo crociano oggi appare finalmente per quel che è: uno dei punti più bassi della critica leopardiana, il luogo più esplicito della superficialità fluente e bonaria con cui Croce rivisitava talvolta i classici. La teoria ridotta a 'proiezione raziocinante del proprio stato infelice', le *Operette* accomunate ai *Dialoghetti* del conte Monaldo, nello 'spirito angusto, retrivo, reazionario, nell'antipatia pel nuovo e vivente', lo *Zibaldone* liquidato perché composto di 'sparse osservazioni, non approfondite e non sistemate', la poesia rigettata nell'alveo rassicurante della malattia: un'incomprensione che non è un infortunio, ma l'*experimentum* di un'estetica. (PRETE, 2021, p. 85)

> Croce, de fato, não reconheceu nenhum valor filosófico em Leopardi, limitando sua apreciação da obra ao seu aspecto lírico-idílico; quanto a Gentile, embora propusesse uma importante leitura filosófica das Operette morali, negava qualquer valor especulativo ao Zibaldone. Leopardi não era considerado um verdadeiro filósofo pelos idealistas porque seu pensamento era considerado excessivamente rapsófico, contraditório, fragmentário e, portanto, assistemático.[5]

Na aurora do século XX, a Itália ainda desconhecia por completo um de seus maiores pensadores, cuja redescoberta começa, enfim, com as obras seminais, ainda contudo eivadas de limites, de Rensì e Tilgher. Deles nos ocuparemos rapidamente, e apenas na medida em que são responsáveis, como já o fora De Sanctis, por aprofundar o tema do *pessimismo cósmico,* agora apreendido no *Zibaldone di Pensieri*, aliás por primeira vez valorizado como principal *corpus* em cujos labirintos dormita o tesouro leopardiano. Importante contudo é em verdade perceber que, além de aprofundarem o *topus* do pessimismo cósmico, tanto Tilgher quanto Rensì buscam fundamentá-lo filosoficamente com razões e argumentos auferidos ora do *Zibaldone*, ora dos poemas leopardianos. Um rápido olhar sobre as novas edições de todos os textos de Tilgher e Rensì dedicados a Leopardi, ensina-nos muito acerca de alguns limites conceituais que, conforme ainda veremos com calma, parecem erguer-se à condição de autênticos bastiões da leopardianística. Comecemos por Rensì.

Os textos de Rensì sobre Leopardi, publicados erraticamente, foram recolhidos em 2018 em volume intitulado *Su Leopardi*. Neles se revelam os dois eixos da exegese de Rensì: o ceticismo estético de Leopardi e a identidade entre metafísica e lírica. Bastante errática e destituída de rigor, a leitura de Rensì é guiada pela convicção da natureza cética do pensamento leopardiano, maximamente expressa pelo ceticismo estético, cujo vetor é a *assuefazione.* Trata-se, no caso de Rensì, de um *parti pris* que encontra no *Zibaldone* abundantes ensejos. Para percebê-lo, basta ler estas linhas dos *Linementi di Ceticismo filosofico*:

> Leopardi afirma com propriedade que somente o ápice da filosofia é útil, pois nos liberta e nos desvencilha da filosofia. O ápice da filosofia é o ceticismo

[5] Croce, infatti, non riconobbe a Leopardi nessun valore filosofico, limitando il suo apprezzamento per l'opera leopardiana al solo versante lirico-idillico; quanto a Gentile, pur proponendo una importante lettura filosofica delle *Operette morali*, negò ogni valore speculativo allo *Zibaldone*. Leopardi non era considerato un vero filosofo dagli idealisti perché il suo pensiero veniva giudicato troppo rapsofico, contradittorio, frammentario e, quindi, asistemaico. (BRUNI, 2018, p. 5)

> que nos liberta do vã ídolo da filosofia como verdade, sem, contudo, nos privar da alegria da filosofia como arte.. (RENSÌ, 2018, p. 25)[6]

Cético ele mesmo e obstinadamente oposto ao idealismo croceano e gentiliano deste começo de século XX, Rensì começa seu estudo com uma tão convicta asseveração que, para apreciar seus limites hermenêuticos, vale a pena citá-la. Para ele, Leopardi é o:

> *Um cético desesperado, um irracionalista implacável*. É, portanto, natural que os dogmáticos contemporâneos neguem a Leopardi, um irracionalista, um obstinado destruidor de todo absoluto em todos os campos, um relativista, um cético, a qualidade de filósofo. Ele não se encaixa nos preceitos de sua "estilística" especulativa. Se Leopardi fosse filósofo, o desenvolvimento da história da filosofia prosseguiria fora das estruturas estabelecidas para ela. Devido à sua progressão regular, devido ao desenvolvimento normal e academicamente prescrito do espírito em sua história, *Leopardi é um daqueles que não devem ser filósofos*. (RENSÌ, 2018, p. 28, tradução nossa, grifos nossos)[7]

Observem-se aqui os dois passos correlatos: à peremptória assunção de um Leopardi cético, irracionalista e relativista faz par necessário a polêmica com o idealismo de Croce e Gentile. Esta correlação expressa-se, enfim, na tessitura do argumento maior de Rensì, que vê na teoria estética antes de tudo uma busca por destruir uma concepção absoluta do belo, independente da história e por isso de suas variadas individuações. O mecanismo do hábito, da *assuefazione*, faria de Leopardi, na leitura rensiana, um estranho Hume italiano a quem interessam mais as questões estéticas do que epistemológicas. Por outro lado, a assunção da relatividade do conceito de belo, correspondente necessário de uma concepção filosófica antiidealista, leva ao segundo dos eixos da interpretação de Rensì, isto é, à identidade entre metafísica e lírica, estabelecida não como consequência de um caminho especulativo que conferiria à lírica a capacidade de apreender verdades dignas de denominarem-se metafísicas, e isso porque, muito ao contrário, tal identidade é forjada pelo ceticismo radical de Rensì, para quem a metafísica deve ser compreendida como um conjunto de individuais e subjetivas visões de mundo, todas entre si incomensuráveis e de igual validade. Para observar como os dois eixos

[6]Profondamente dice il Leopardi che solo è utile la sommità della filosofia perché ci libera e disinganna dalla filosofia. La sommità della filosofia è lo scetticismo che ci libera dall'idolo vano della filosofia-verità: senza privarci però della gioia della filosofia-arte.

[7] Scettico disperato, l'irrazionalista implacabile. È naturale quindi che al Leopardi, irrazionalista, demolitore ostinato d'ogni assoluto in ogni campo, relativista, scettico, i dogmatici contemporanei neghino la qualità di filosofo. Egli non entra nei precetti della loro 'stilistica' della speculazione. Se Leopardi fosse filosofo, lo svolgimento della storia della filosofia procederebbe fuori dai quadri prefissigli. Per il regolare andamento di esso, per il normale e cattedraticamente prescritto svolgimento dello spirito nella sua storia, Leopardi è uno di quelli che non devono essere filosofi.

temáticos se encadeiam, vejamos como a construção rensiana do ítalo Hume, autor de uma impossível *Kritik der Urteilskraft,* se elabora através de uma significativa distorção do significado concreto de "metafísica", a que é correlato um não menos fácil e distorcido "platonismo":

> A teoria de Leopardi sobre a origem da ideia de beleza em nós é resolutamente empírica. Para ele, a ideia de beleza não é inata (e ele adverte, com razão, que não há meio-termo entre aceitar a relatividade da beleza e da bondade e retornar às ideias platônicas e inatas, "pois, uma vez removidas estas, não há outra razão possível para que as coisas devam ser absolutamente assim e assim, da mesma forma como isto é bom e dest'outra é ruim"). Não existe uma infalibilidade absoluta da síntese estética em nós, mas sim a ideia de beleza surge unicamente da observação, da comparação, da opinião e do hábito. (RENSÌ, 2018, p. 38, tradução nossa)[8]

É interessante notar que a citação do *Zibaldone*, tão famosa como chave para a fácil identidade entre Nietzsche e Leopardi ainda hoje fortíssima (cf. CARRASCO, 2016)[9], é, uma vez retirada do contexto especulativo maior a que pertence, fácil ponte a conjugar uma nietzschiana "reversão do platonismo" ao ceticismo estético, o mecanismo do qual é o empírico e por completo contigente hábito, único responsável pela ideia do belo e, por aí, pela experiência estética. Note-se que o ceticismo estético, tal como armado e explicado por Rensì, *decorre* da ausência de uma *"via di mezzo"* entre a postura cética e as ideias platônicas, o tolhimento das quais implica *eo ipso* o relativismo estético. Como, então, emerge deste simples e rápido raciocínio, apenas expandido e detalhado sem substanciais argumentos por pouco mais de 15 páginas, a tese que identifica lírica à metafísica? A resposta jaz à mão: dada a ausência de uma qualquer possível síntese transcendental, responsável por esquematizar e assim constituir de acordo com categorias necessárias a experiência manifesta, todo esforço por compreender o Todo do Manifesto através de palavras, ritmadas ou não, haverá de ser metafísica, a qual, por força da sempre individual e irrepetível síntese transcendental, formula-

[8] La teoria del Leopardi circa l'origine in noi dell'idea del bello è risolutamente empirica. Per lui l'idea del bello non è nulla di innato (e giustamente egli avverte che tra l'accettare la relatività del bello e del buono e il tornare alle idee platoniche ed innate, non c'è via di mezzo, 'giacché, tolte queste, non v'è altra possibile *ragione* per cui le cose debbano assolutamente essere così e così, buono queste e cattive quelle'; non v'è in noi nessuna assoluta infallibilità della sintesi estetica, bensì l'idea del bello ci nasce unicamente dall'osservazione, dal confronto, dall'opinione e dall'assuefazione.

[9] Ver-se-á como tal identidade é, além de problemática, o nó mesmo ao redor do qual orbita a aporia maior do paradigma niilista-materialista, apresentado primeiro em § 1.4. A domesticação do paradoxo do canto poético supõe, segundo se demonstrará, a introdução do conceito de vontade de potência, cuja ontologia, explicitada na segunda parte de nosso trabalho, é responsável pela aporia ela mesma.

se a cada vez diversa, numa miríade de diferentes formulações conceituais incomensuráveis entre si. Nas palavras de Rensì:

> Entre a intuição assim entendida e o conceito, isto é, entre lirismo e metafísica, não há distinção de substância, nenhuma distinção que não seja fruto de um cinzelamento do escolasticismo verbal. Ao dizer que a poesia é "a expressão da imagem" e a prosa "a expressão do juízo ou do conceito", mas que até mesmo obras de filosofia e história são obras de um poeta, porque nelas "há tanta paixão e tanta força lírica e representativa quanto em qualquer soneto ou poema", não há base confiável nem para distinção nem para unificação. [...] Não para unificação, porque o fato de o filósofo ser poeta não reside no fato de haver nele tanta paixão e força lírica e representativa quanto no compositor, mas sim no fato de que mesmo o filósofo não expressa um conhecimento que seja necessariamente comum a todas as mentes sob pena de não serem mentes, como talvez o fosse o conhecimento matemático; mas expressa, como dizem os alemães, sua Welt und Lebensanschauung, sua visão pessoal do mundo e da vida, portanto ainda uma intuição. (RENSÌ, p.81-82, tradução nossa)[10]

Alongamo-nos um pouco na consideração da obra de Rensì porque, nela, vem à frente uma importante operação hermenêutica, nem sempre de todo explicitada mas, segundo haverá de restar claro, fundamental à correta intelecção dos limites do paradigma de leitura que, em Rensì, encontra sua primeira clara formulação: a postura cética supostamente atribuída a Leopardi, decorrente de forma imediata de seu "antiplatonismo", leva a um relativismo epistêmico que, se por um lado parece generosamente reconhecer à lírica força e dignidade metafísicas, em verdade apenas equaciona-as por ter retirado à metafísica qualquer acepção forte, aliás submetendo-a a um embaraço semântico de que apenas nossa ulterior viagem pelo Inferno da Tradição da Ruptura, a ser empreendida na segunda parte, poderá libertar-nos. Por outro lado, cabe não deixar passar como o ceticismo radical é muitíssimo solidário a um outro eixo hermenêutico, notadamente o *materialismo leopardiano*, mencionado contudo não por completo explorado por Rensì e que haveria de ser desdobrado por Tilgher, à análise de cuja obra agora devemos dedicar-nos.

[10] tra la intuizione così intesa e il concetto, ossia tra la lirica e la metafisica, non c'è alcuna distinzione di sostanza, alcuna distinzione che non sia dovuta a una cesellatura da scolasticismo verbale. Nel dire che la poesia è 'espressione dell'immagine' e la prosa 'espressione del giudizio o concetto', ma che anche le opere di filosofia e di storia sono opere di poeta, perché in esse 'c'è altrettante passione e altrettante forza lirica e rappresentativa, che in qualsiasi sonetto o poema', non v'è un fondamento attendibile né di distinzione, né di unificazione. [...] Non di unificazione, perché l'essere il filosofo poeta non sta nel fatto che in lui ci sia altrettanta passione e forza lirica e rappresentativa che in chi compone vrsi, bensì nel fatto che anche il filosofo non esprime già conoscenza che sia necessariamente comune a tutte le menti sotto pena di non essere menti, quale sarebbe forse la conoscenza matematica; bensì esprime, come i tedeschi efficacemente dicono, la sua *Welt und Lebensanschauung*, la sua visione personale del mondo e della vita, dunque ancora un'intuizione.

Muito mais rigoroso e lúcido do que Rensì, Tilgher emerge como um passo à frente na formalização do paradigma materialista-niilista. No volume dedicado a Leopardi, Tilgher divide seus esforços interpretativos através de quatro grandes blocos, correspondentes aos supostos quatro livros constituídos pelo *Zibaldone*, analisados por sua vez em pequenos capítulos tematicamente intitulados. Enuncia-o Tilgher: "Lo *Zibaldone di Leopardi* contiene i materiali più o meno elaborati di almeno quattro libri: una *Teoria del Bello e dell'Arte,* una *Teoria della Società*, una *Teoria del Piacere* e un'*Arte della Felicità*" (Tilgher, 2018, p.1). Importante, para surpreender os mecanismos conceituais responsáveis pela edificação do paradigma hermenêutico hoje ainda senhor, é perceber ser, do estudo de Tilgher, o *topus* pessimista premissa maior – e isso porque, dos quatro livros elencados acima, note-se serem todos eles guiados pelos temas do prazer e da felicidade. Eis por que Tilgher começa seu estudo com a famosa teoria do prazer do *Zibaldone*, aproveitando-a qual ensejo para firmar a imagem de um Leopardi pessimista:

> O ser prejudica o homem; aqueles que vivem, vivem por erro de cálculo. Visto que uma única dor não é contrabalançada nem mesmo por um prazer no sentido pleno e rigoroso da palavra, segue-se que o Ser prejudica o ser individual e o ser em geral, que a existência é má, que o Não-Ser é preferível ao Ser. E quanto mais excelentes as almas, mais sentem a vida e mais sentem a infelicidade: porque mais se amam, e essa 'maioria do amor-próprio implica um maior desejo de felicidade e, portanto, maior descontentamento e angústia por serem privados dela, e maior dor diante das adversidades que surgem'. E não apenas os humanos, mas também os animais são mais infelizes quanto mais elevados forem na escala dos seres. O mais infeliz de todos os seres vivos é o homem. Leopardi é um pessimista, e toda tentativa de transformá-lo em um otimista foi, é e sempre será em vão. (TILGHER, 2018, p.5-6)[11]

Já se vê o binômio central, Ser x Não-ser, enucleado para melhor consolidar a interpretação da teoria do prazer leopardiano, um dos tópicos preferidos das futuras leituras materialistas, que Tilgher aqui já aprecia corretamente ao considerar o peso teorético da finitude do objeto e, como um seu correlato, da infinitude do desejo, de que se ergue, inevitável consequência, a constitutiva insatisfação existencial por que é marcado todo e cada essente. As

[11] L'essere nuoce all'uomo; chi vive, vive per errore di calcolo. Un unico dolore non avendo per contrappeso nemmeno un piacere nel senso pieno e rigoroso della parola, ne segue che l'essere nuoce all'esistente singolo e all'esistente in generale, che esistere è male, che il non-essere è da preferire all'essere. E più le anime sono eccellenti, più sentono la vita e più sentono l'infelicità: perché più si amano, e questa 'maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e affanno di esserne privi, e maggior dolore delle avversità che sopravvengono'. E non solo gli uomini ma gli animali tanto più sono infelici, quanto più in alto situati nella scala degli esseri. Il più infelice di tutti i viventi è l'uomo. Leopardi è pessimista, e ogni tentativo di farne un ottimista fu, è e sarà sempre vano.

passagens do *Zibaldone* a que Tilgher faz referência são as 165-183, 378-90, 532-5, 1017-8[12]. Mérito de sua exegese é ter sistematizado a relação entre a fenomenologia do prazer, cuja identidade com a dor repousa sobre a relação entre a *finitude* do objeto e a *infinitude* do desejo, a as categorias ontológicas de *Ser* e *Não-ser*, de modo a fundamentar o pessimismo cósmico para além das vagas e diletantes considerações acerca de um eu-lírico marcado pela profunda tristeza ou, o que é pior, pelas explicações de teor biográfico, caso do deplorável estudo de Mariano Patrizi (2017). Começamos a ver aqui uma estrutura que será retomada por praticamente todos os exegetas, aos quais o tema do pessimismo cósmico passa a imediatamente implicar a reflexão acerca da Natureza como *matrigna,* de sorte que toda ulterior consideração da fenomenologia do prazer e da dor fará uso imediato do problema da existência, compreendida como um absurdo ontológico em que ao Ser é preferido o Não-ser. O que Tilgher, entretanto, não vê é como e por força de quais razões emerge, desta paisagem árida de angústia existencial, *o fato do canto poético*, capaz de cristalizar a dor e, pronunciando-a, torná-la júbilo. Não é este um limite exclusivo de Tilgher, pois que mesmo em Emanuele Severino, o maior pensador com quem ainda conversaremos, a relação entre poesia e existência não encontra uma resposta satisfatória. Mais ainda, a interessante aporia que já em Tilgher começa a emergir diz respeito à capacidade epistêmica da poesia para apreender relações *ontológicas* que, a outros discursos condicionados por outras faculdades intelectuais, restam obliteradas. Dizê-lo supõe observar a primeira tentativa de, séria e rigorosamente, fundamentar a validade epistêmica do verbo poético, enlaçando-lhe a intuição ontológica central de Leopardi, demarcada pelo binômio Ser e Não-Ser.

De certa forma, o complexo exegético forjado por Tilgher, incomparavelmente superior ao de Rensì cuja tentativa de equacionar lírica e metafísica decorria de seu ceticismo radical e desembocava em relativismo epistêmico bastante preguiçoso, passa a constituir toda uma malha argumentativa praticamente apenas *repetida* pelos intérpretes ulteriores, com a exceção, no que diz respeito à perspectiva estritamente filosófica, de Emanuele Severino, único a ver no pensamento leopardiano um rigor metafísico inaudito, de Karl Heinz Bohrer (2008) e Antonio Prete, em cujos trabalhos a relação entre lírica e filosofia se sutiliza, por primeira vez desestabilizando o complexo forjado por Tilgher. Por ser assim importante à constituição e estabilização do paradigma materialista, vale observar com calma como se erguem os passos de Tilgher, que, partindo do pessimismo cósmico, deduz daí a teoria da história leopardiana, as

[12] Seguiremos a convenção própria aos estudos leopardianos que citam o *Zibaldone* por suas páginas originais. A fórmula de citação é a seguinte: cita-se a página do manuscrito, grafada *Zib*-Número de entrada. Quando se tratar de citação de terceiros, citaremos apenas o número de entrada, para que o texto reste mais límpido.

conseguintes teoria das ilusões e a crítica à modernidade, para enfim, chegando ao conceito central de *ultrafilosofia*, estabelecer a teoria da *imaginação* qual corolário máximo do pensamento leopardiano. Vejamos como estes passos são instituídos, pois que, uma vez estabelecidas tais relações, torna-se muitíssimo mais fácil a tarefa de analisar os trabalhos ulteriores, aliás reduzidos àquelas obras cujo impacto resta em direta proporção às novidades conceituais que instituem no interior do paradigma materialista. Tais novidades hão de revelar-se-nos autênticas *tensões* e, no limite, verdadeiras aporias.

1.3 Da fenomenologia do prazer à *ultrafilosofia*: a estrutura originária do paradigma materialista e seus elos conceituais

Acabamos de observar como Tilgher colhe da teoria do prazer leopardiano uma importante consequência ontológica, formulada na precedência do Não-Ser ante o Ser. A esta conclusão chega apreciando como, dada a disjunção entre a constitutiva *finitude* dos objetos de prazer e a *infinitude* do desejo ele mesmo, segue daí uma eterna dor por que é marcado todo vivente. Por decorrência, a leopardiana teoria do prazer possui como corolário o império do desprazer e da dor. Ora, ocorre que Tilgher faz seguir ao primeiro capítulo de seu estudo a já mencionada *Doutrina da Felicidade*, cujo título parece, quando não sarcástico, ao menos paradoxal, face aos raciocínios apenas delineados. Como pode, com efeito, haver possível felicidade, se o vivente é, enquanto desejante, marcado pela dor?

> Dito assim, o problema é insolúvel. O homem não pode ser completamente feliz, porque para isso teria que sê-lo infinitamente, o que é impossível. As soluções da Arte da Felicidade nada mais são do que compromissos, soluções alternativas. E existem muitas delas.(TILGHER, 2018, p. 8, tradução nossa)[13]

A palavra de ordem é, aqui, *solução de compromisso*, porquanto de felicidade, plena e absoluta, é o homem incapaz, sobremodo porque, dos viventes o mais perfeito por dotado de *consciência*, não só *sente* sua infelicidade condicionada pela permanente insatisfação que lhe é a dor mesma da vida, senão que a *vê*, *sabe-a e sabe-lhe o gosto mesmo por pensá-la.* Como nos versos do *Canto di un pastore errante dell'Asia*, o homem é para Leopardi o ente cujo destino é o de experienciar o máximo sofrimento, pelo fato mesmo de ser a manifestação da dor

[13] Posto così, il problema è insolubile. L'uomo non può essere *interamente* felice, poiché per esserlo dovrebbe esserlo infinitamente, cosa impossibile . Le soluzioni dell'*Arte della Felicità* non sono che *compromessi,* ripieghi. Ce ne sono parecchi.

universal, ente ao qual a disjunção entre *finitude* e *infinitude* se manifesta qual estrutura do Todo:

O greggia mia che posi, oh te beata,
Che la miseria tua, credo, non sai!
Quanta invidia ti porto!
Non sol perchè d'affanno
Quasi libera vai;
Ch'ogni stento, ogni danno,
Ogni estremo timor subito scordi;
Ma più perchè giammai tedio non provi.
Quando tu siedi all'ombra, sovra l'erbe,
Tu se' queta e contenta;

A possível arte da felicidade é, para este ente a cuja constituição ontológica pertence compreender a disjunção entre *finito e infinito* por que é marcado o Todo, demarcada por algumas possíveis soluções de compromisso: 1) a morte, responsável por fazer cessar todo desejo e por aí toda dor, neste sentido vista como a solução lógica e mais racional para todo vivente; 2) a ausência de consciência, dado ser ela a razão mesma da *dor*, vez que esta decorre da disjunção sabida pelo homem entre *finito e infinito*, de sorte que, quanto mais bruto for e por tal mais semelhante à *greggia* de que falam os versos citados acima, menos infeliz o homem;[14] 3) a quantidade mínima de desejos, obtida sobretudo pelo homem natural e pelas crianças, aos quais a indefinição mesma do mundo oferta contínuas ilusões com que se aprazem a todo momento. Com este último ponto damos dois passos importantíssimos, pois que a *teoria das ilusões*, correspondente à *teoria da história* leopardiana, condiciona a *crítica à modernidade* e *à filosofia parva*, levando-nos por fim ao tema da *ultrafilosofia*, cuja tese central é a da *imaginação.* Eis, pois, conjunto de encadeamentos conceituais forjados por Tilgher: fenomenologia do prazer → teoria da felicidade (impossível) → teoria das iluões → teoria da

[14] Haveremos de retornar aos versos, aos quais ofertarmos uma leitura a nosso ver inédita, acompanhada da exegese da *teoria do espírito*, importantíssimo eixo da metafísica leopardiana recuperável no *Zibaldonei.* Já aqui, entretanto, baste-nos mencionar ao leitor ser o tema da infelicidade, conquanto sempre facilmente assimilável ao *topus* do pessimismo cósmico, ferramenta fenomenológica de que se serve Leopardi para investigar a constituição ontológica do humano, que, definido como manifestar-se da disjunção universal, é manifestar-se, conforme veremos, do próprio Manifestar-se.

história → crítica à modernidade → ultrafilosofia → *teoria da imaginação* e fundamentação da validade epistêmico-ontológica da poesia.

Acabamos de ver que a teoria da felicidade leopardiana era toda formada por soluções de compromisso, dada a impossibilidade constitutiva, para todo vivente e sobremodo para o homem, de ser feliz. A última das soluções mencionadas decorre da perspectiva, neste sentido essencialmente romântica, que Leopardi construíra sobre o mundo antigo, visto por ele qual tempo poético ainda não infestado pelos frios raciocínios da ciência moderna. Como bom moderno, Leopardi cultiva a mesma idealizante visão acerca da Antiguidade que, de Winckelmann ao Hegel da *Fenomenologia do Espírito* e ao Goethe da *Reise in Italien*, seria a marca da crítica consciência moderna, à qual o mundo antigo aparecia em todo esplendor de uma vida infantil, destituída das fissuras e tensões que a modernidade, marcada por uma fundamental *Entzauberung der Welt* (cf. WEBER, 1919) e pela fragmentação das esferas de valor outrora tão unificadas no bojo da religião (cf. HABERMAS, 1985), sente como seu irremediável destino. Trata-se daquela situação espiritual comum aos grandes intelectuais europeus do oitocentos e novecentos, formulada paradigmaticamente nos textos schlegelianos *Brief über den Roman* (SCHLEGEL, 2000) e *Gespräch über den Mythos* (SCHLEGEL, 2000), a que fazem igual par o schileriano *Über naive und sentimentalische Dichtung* e o famosíssimo *Das alteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (SCHELLING, 1998). O novo regime de historicidade próprio ao moderno, demarcado pela consciência de uma fratura entre a experiência do passado e o horizonte de expectativas do futuro (cf. KOSELLECK, 2003), permite por primeira vez uma apreciação da história como domínio do absolutamente novo, novidade intelectual comprada, contudo, por uma retrospectiva construção bastante ingênua do Antigo como simples e imediato antônimo do Moderno. Deste hábito intelectual Leopardi não constitui exceção, e sua *teoria das ilusões* decorre imediatamente de uma concepção de história cuja primeira etapa, constituída pelo mundo antigo, é pensada em analogia à infância, tempo a que falta a consciência e, com ela, a *fratura* e a *disjunção* entre *finito e infinito.* Ora, tal disjunção é, conforme vimos na apreciação fornecida por Tilgher acerca da *fenomenologia do prazer*, o mecanismo mesmo responsável por instituir a infelicidade estrutural dos viventes e, *in primis,* do humano. Aqui, há duas considerações preliminares a serem tecidas: a teoria das ilusões possui dupla valência, por designar, por um lado, um erro fenomenológico característico da *infância* individual e histórica[15]; por outro, faz referência a uma necessidade imanente ao

[15] Por infância histórica designar-se-á, sempre, a Antiguidade. A analogia constitui um *topus* intelectual tão comum na história européia do Oitocentos ao Novecentos que é possível reencontrá-lo numa argumentação perfeitamente rigorosa e senhora de si como a de Freud, em *Totem und Tabu* (1913). Da ânsia freudiana por conferir seriedade

que Leopardi denomina "*sistema della natura umana*", a que é inextirpável a crença nas ilusões, as quais passam a ganhar consistência ontológica uma vez demonstrada a identidade entre Ser e Nada[16]. Por ora, haveremos de ater-nos à primeira acepção, a fim de compreendermos seu enlace estrutural à *crítica à modernidade*, inexistente sem a *teoria das ilusões* e sem as prévias *teoria da felicidade* e a *fenomenologia do prazer*.

Que diz Leopardi das ilusões, enquanto erro fenomenológico próprio à infância histórica? Leiamos a propósito a seguinte passagem das *Operette Morali*:

> As ilusões são fantasmas das formas mais excelentes e sobre-humanas, às quais foram concedidos governo e poder em grande medida [...]. Eram chamadas de Justiça, Virtude, Glória, Amor Patriótico e outros nomes semelhantes. Fantasmas maravilhosos que os homens consideravam, às vezes, gênios, às vezes deuses, e que seguiam e cultivavam com inestimável ardor e com vasto e prodigioso trabalho por longas eras; poetas e nobres artesãos, por sua vez, inflamavam-nos com infinito esforço; tanto que um grande número de mortais não hesitava em doar e sacrificar seu sangue e sua vida a um ou outro desses fantasmas. (LEOPARDI, 2014 p. 634, tradução nossa)[17]

Enquanto fantasmas de semblante excelentíssimo e supra-humanos, as ilusões põem-se como o absolutamente desejável aos homens, capazes de conferir-lhes o máximo prazer e a máxima felicidade. À luz da por nós já conhecida *fenomenologia do prazer*, sabemos ser o único possível (in)objeto de desejo do homem o *infinito*. Se as ilusões se ofertam ao homem antigo qual máximo objeto desejável é porque, conquanto finitas, são por ele reputadas infinitas. Eis então o erro categorial cometido: as ilusões, abstrações a que a imaginação antiga oferta vestes metafóricas, são reputadas infinitas, sendo contudo finitas. Com o avanço da história e do humano saber, este erro categorial é posto à prova, com a consequente morte das ilusões e o império da dor, à qual apenas o antigo mundo imaginário podia oferecer resistência. Surgem aqui, postas lado a lado, a teoria das ilusões *e* a teoria da história leopardiana, dividida em dois momentos fundamentais: o antigo, reino das ilusões e cujo modo epistêmico é a poesia, e o moderno, a que são próprias a ciência moderna e, com ela, a decadência das ilusões,

---

e todo possível verniz de objetividade científica aos seus textos, nos quais se expõem os frutos de uma pesquisa rigorosa, convencem-nos os trabalhos biográficos e os de reconstrução estritamente teóricos, relativos à história epistêmica da psicanálise, como os de Peter Gay (1988), Roudinesco (2018), Mezan (1982).

[16] Demonstraremos, na última parte deste nosso trabalho, como a imagem da Antiguidade em analogia à infância é estruturalmente necessária à forja da teoria das ilusões/imaginação em sua amplitude metafísica. Para ser vir de mapa ao leitor, adiantamos que esta operação se cumpre em § 4.3.

[17] Le illusioni sono fantasmi di sembianze eccellentissime e sopraumane, ai quali permise in grandissima parte il governo e la potestà [...]. Furono chiamati Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio, e con altri sì fatti nomi. Meravigliose larve le quali dagli uomini furono riputate ora geni ora iddii, e seguite e culte con ardore inestimabile e con vaste e portentosa fatiche per lunghissima età; infiammandoli a questo dal canto loro con infinito sforzo i poeti e i nobili artefici; tanto che un grandissimo numero di mortali non dubitarono chi all'uno e chi all'altro di quei fantasmi donare e sacrificare il sangue e la vita propria.

corroídas por uma fria razão geométrica. Eis por que ao homem moderno, destituído de ilusões, resta apenas uma última, paradoxal porque racional, ilusão: a do progresso.

Entramos aqui em cheio na crítica leopardiana à modernidade, estudada minuciosamente no Brasil por Fábio Rocha Texeira (2015). O sentido íntimo desta crítica reside no restabelecimento contraditório da situação anterior, própria ao homem antigo. Se tivermos presente à mente que característico do homem antigo é a crença em ilusões que, finitas, são reputadas infinitas, perceberemos que o progresso da razão, por Leopardi denominada geométrica, implica a *apreensão mecânica e por isso finita* das relações responsáveis por tornar inteligíveis os entes. O erro categorial antigo consistia em confundir o estatuto do *finito*, marcado por sua pertença ao sistema de relações em que cada ente é sempre já relacionado à totalidade do Outro de si, com o do *infinito*, assim dito por escapar ao sistema de relações e restar fora de toda e qualquer determinação – donde designar-se como negação do finito: in-finito, precisamente. Ocorre, contudo, que este mesmo erro reemerge na Modernidade, ainda mais crucial e estridente porque, época caracterizada por haver superado as ilusões compreendidas em seu primeiro aspecto semântico, reintroduz entretanto, no mundo delas por completo destituído, uma única e última ilusão: a do Progresso, cuja lógica aliás é a da *infinita repetição irracional* do *finito.* O Progresso, com efeito, demanda o repor-se do finito imediatamente excluído, a fim de o excluir novamente, apenas para o recolocar, para o excluir, para o recolocar… *De acordo, portanto, com a estrutura da fenomenologia da dor que é o conteúdo de verdade da teoria do impossível prazer, marcado pelo repropor-se infinito de uma infinita frustração:* aquela entre o desejo e seu impossível objeto. Segue daí que a única das ilusões ainda cultivada pela modernidade, o Progresso, é ele próprio uma ilusão que *não se reconhece enquanto tal*, portanto uma ilusão contraditória e absurda. Reside aqui o núcleo de uma das mais importantes distinções teoréticas do *Zibaldone di pensieri*, que sofre significativas metamorfoses semânticas ao largo dos anos, notadamente aquela entre *razão* e *natureza*, a que correspondem, respectivamente, a *língua da ciência* e a *língua da poesia.*

Sob esta perspectiva, a Modernidade aparece a Leopardi como tempo contraditório, incapaz de perceber a reintrodução, por ela operada, do erro categorial sobre que repousavam as ilusões antigas. O que constitui, contudo, tais ilusões, por que são elas tão próprias da antiguidade? Para entendermos bem o quarto e o quinto níveis do complexo exegético forjado por Tilgher e herdado pelos autores a serem ainda estudados por nós, cabe retornar a um dos passos hermenêuticos mais inteligentes de Tilgher, que fora capaz de, após enuclear a fenomenologia do prazer *qua* dor infinita, entrever a constituição mesma das ilusões. Estabelecida a natureza infinita do desejo e a correlata impossibilidade do prazer, segue daí que

o maior possível prazer seria aquele capaz de emular a natureza do impossível objeto do desejo, isto é, o infinito. Ocorre todavia ser todo objeto, enquanto objeto, finito, de forma que um tal por nós buscado objeto, capaz de emular o infinito, teria de estranhamente imitar-lhe os predicados. Ora, finitude diz distinção, portanto fronteiras e perfil, de sorte que, quanto mais distinto um objeto, maior sua finitude. Aplicando ao raciocínio uma proporção inversa, temos que, quanto mais indistinto e vago for o fenômeno, menos *finito* e, por analogia, mais próximo ao infinito será ele. É, pois, o predicado do *vago*, a que Leopardi dedica tantas páginas do *Zibaldone*, a constituir a chave para obtenção deste prazer paradoxal que, minuciosamente analisado, só pode resultar ser um prazer *ilusório*, pois que todo fenômeno, vale dizer todo *ob-jectum*, por mais vago e indistinto, é sempre, enquanto ob-jeto, de-finido, portanto não in-finito. Ora, a *ilusão* corresponde exatamente a um tal objeto, cuja falta de total clareza e distinção ofertadas pela força de um claríssimo conceito cede-lhe a estranha e *ilusória* aura de infinitude, a ele contudo constitutivamente negada. Vejamos os passos de Tilgher:

> Para Leopardi, o prazer nunca pode ser nada além de aparente, porque — como vimos — para eles, o verdadeiro prazer teria que ser infinito, sendo o infinito o desejo de prazer que constitui a essência de nossa alma. Mas o prazer infinito é impossível porque os objetos para os quais o desejo de prazer tende são todos, sem exceção, limitados e finitos. O infinito é um sonho, uma ideia, talvez contraditória. Parece que apenas aquilo que não é pode ser ilimitado. Parece que a existência significa individualidade, portanto não infinita, já que um ser individual sem limites não pode ser concebido. Para que o prazer seja prazer, ele deve ser infinito; sendo isso impossível, só podemos desfrutar de um prazer aparentemente ilusório. Mas como surge em nós essa aparência de prazer? Existe em nós uma faculdade que tem o poder de criar objetos que não são verdadeiramente infinitos (um objeto infinito é um absurdo, porque um objeto é sempre finito e limitado), mas indefinidos (isto é, finitos, mas cujos limites não podem ser vistos), cuja aquisição e posse dão ao homem uma aparência de prazer, um prazer aparente. (TILGHER, p. 15, 2018, tradução nossa)[18]

Além da vagueza necessária à constituição do absurdo objeto paradoxal que as ilusões são, sublinhe-se a proximidade da ilusão, objeto e portanto um *ente*, ao *nada*. Esta estranha

[18] Il piacere per Leopardi non può esser mai che apparente, perché - come abbiam visto - per esse reale dovrebb'esser infinito, infinito essendo il desiderio di piacere che costituisce l'essenza dell'animo nostro. Ma un piacere infinito è impossibile perché gli oggetti a cui tende il desiderio di piacere sono tutti *senza eccezione alcuna* limitati e finiti. L'infinito è un sogno, un'idea, forse contraddittoria. Pare che solo ciò che non è possa esser senza limiti. Pare che esistere voglia dire individualità, dunque non-infinito, poiché un ente individuo che non abbia limiti non pare si possa supporre. Un piacere per esser piacere dovvrebb'essere infinito; ciò essendo impossibile, non possiamo godere che in apparenza illusoriamente. Ma come nasce in noi quest'apparenza di piacere? C'è in noi una facoltà che ha la forza di creare oggetti non veramente infiniti (un oggetto infinito è un assurdo, perché un oggetto è *sempre* finito e limitato) ma *indefiniti* (cioè finiti, ma di cui non si vedono i limiti) il cui acquisto e possesso dà all'uomo un'apparenza di piacere, un piacere apparente.

capacidade humana de forjar objetos não-objetos, finitos in-definidos, é condicionada pela *imaginação*, neste momento do pensamento leopardiano vista em direto contraste com a *razão.* Reside aqui a ponte que, da teoria das ilusões, leva-nos à segunda crítica à Modernidade, vista como tempo e império da razão científica, cujo apanágio é o de tornar claros e distintos os fenômenos pela articulação de suas leis e relações – *com isso destruindo a ilusória felicidade garantida pela vagueza fenomênica assegurada pelas ilusões mítico-poéticas.* A crítica à Modernidade é, sob esta perspectiva, preparada pela anterior tentativa de estabelecer uma diferença epistêmica entre a ilusão, condicionada pela imaginação e cujo fautor é o poeta, e a razão, o meio epistêmico da qual repousa sobre a língua capaz das definições, pelas quais o *verdadeiro* é afinal apreendido:

> Ai de nós quando a razão, o conhecimento da verdade, revela que esses objetos são pura ilusão! O homem então cai do reino da ilusão para o da verdade e da realidade e descobre que esta é uma só com a sua própria pele; mas a verdade que ele segura em suas mãos, sendo finita e limitada, não pode deixar de torná-lo infeliz. Em suma, para Leopardi, o homem é um ser vivo que anseia pelo infinito, e quando não consegue alcançá-lo, nem mesmo ilusoriamente, nada o salva da infelicidade. (TILGHER, 2008, p. 18, tradução nossa)[19]

À luz desta citação, torna-se bastante claro como, do pessimismo cósmico enucleado de forma peremptória e convicta desde a fenomenologia do prazer, Tilgher passa à teoria das ilusões e, desta, à filosófica divisão da história em dois momentos, o Antigo, reino das ilusões e portanto da felicidade possível apesar de irreal, e o Moderno, cuja língua é a da *ragione*, que, em seu trabalho de progressivo esclarecimento dos fenômenos e de suas relações nomológicas, destrói afinal a única possível proteção contra a infelicidade absoluta. Testemunhamos, assim, o coerentizar-se do paradigma de leitura, a incrível resistência do qual emerge quando observamos o mesmo complexo argumentativo reaparecer nas obras importantíssimas de Antonio Prete (2021), que ainda consideraremos a seu tempo na qualidade de terceiro momento do paradigma materialista. É-nos útil continuar garimpando a malha articulada do paradigma soldado por Tilgher, cuja estrutura víamos consistir no encadeamento *fenomenologia do prazer qua dor → crítica à modernidade → teoria das ilusões → ultrafilosofia → validade ontológica do verbo poético*, observando agora como este mesmo sistema de relações, cujos elos são

[19] Guai quando la ragione, la conoscenza del vero, svela che quegli oggetti sono puramente illusori! L'uomo allora ricade dal regno dell'Inganno in quello della Verità e della Realtà e scopre che questa fa tutt'uno con la propria pelle; ma la verità che stinge in mano essendo finita e limitata non può che renderlo infelice. Insomma, per Leopardi, l'uomo è un vivente che anela all'infinito, e quando non può stringerlo, sia pure illusoriamente, in pugno, nulla lo salva dall'infelicità.

deduzidos quase *more geometrico*, vai-se instituindo em estudos mais recentes, como os de Texeira (2015) e os de Prete (1993, 2021). Mencionamos acima como Tilgher aponta ser a contraposição epistêmica *ilusão* e *razão* gestada por Leopardi à luz da fenomenologia do prazer, e de fato suas reflexões acerca da relação entre linguagem da filosofia e linguagem da poesia passam por uma longa metamorfose conceitual, em cujo primeiro momento à poesia são reservados os direitos sobre as ilusões, donde serem as épocas antigas todas elas caracterizadas pelo domínio do mítico sobre o filosófico, ao passo que à filosofia, identificada ao Iluminismo francês e à apologética das ciências naturais, resta a tarefa de descobrir o *vero*, finitizando assim o mundo. É este o horizonte em que se desdobra a crítica à Modernidade, realizada apenas por uma *ultrafilosofia* a que a *imaginação* não é alheia. Cabe-nos agora, afastando-nos de Tilgher e realizando incursões em autores contemporâneos, perceber a articulação das peças finais do mosaico materialista.

1.4 A condição da crítica à Modernidade: língua da ciência e língua da poesia

Na configuração dos dois seguintes elos por nós estudados, possui imenso relevo a longa metamorfose semântica por que passam os conceitos de *natura* e *ragione*, com o correlato complexo formado pela *ilusão* e pelo *verdadeiro*. Na primeira fase de sua meditação, Leopardi vislumbra unilateral contraste entre a natureza, que dispõe os homens ao exercício imaginativo e lhes assegura confortáveis ilusões, e a razão, responsável por obter o conhecimento do verdadeiro, por aí subtraindo à humanidade o único possível parco prazer. Neste primeiro momento, o problema do *moderno* é ruminado através de uma longa reflexão acerca de duas possíveis *línguas*, a distinção epistêmica entre as quais é condicionada, por um lado, pela estrutura ontológica de seus objetos, marcada esta, por outro, pelo regime *histórico* que a condiciona. Falamos de *estrutura ontológica historicamente condicionada,* por força do sistema de correspondências montado por Leopardi, no interior do qual ao *belo*, apanágio da poesia, corresponde a sensibilidade *antiga,* cujas ciência e filosofia não se cindiam por completo das ilusões poéticas, enquanto ao *verdadeiro* faz par a filosofia *moderna*, de talhe francês e britânico, cujos nomes de maior relevo – Locke, Hume, Helvétius, Voltaire, Diderot, Descartes – são fautores do que Leopardi denomina a *linguagem geométrica da ciência.* O contraste assim estabelecido é, pois, aquele entre as línguas da *filosofia* – palavra sob que Leopardi entende, neste primeiro momento de seu ruminar filosófico, sobremodo a ciência da natureza e seus apologistas franceses – e da *poesia*. É útil, para esclarecer por completo o

sistema de correspondência que fornece o subsídio mesmo à crítica ao Moderno, visitar a famosa passagem do *Zibaldone*, de 21 de junho de 1821:

> La bella letteratura, e massime la poesia, non hanno che fare colla filosofia sottile, severa ed accurata, avendo per oggetto in bello, ch'é quanto dire il falso, perché il vero, cosí volendo il tristo fato dell'uomo, non fu mai bello. Ora, oggetto della filosofia qualunque, come di tutte le scienze, è il vero: e perciò, dove regna la filosofia, quivi non è vera poesia. La qual cosa **(1229)** molti famosi stranieri o non la vedono o adoprano (o si conducono) in modo come non la vedessero o non volessero vederla. E forse anche cosí porta la loro natura fatta piuttosto alle scienze che alle arti ec. Ma la poesia, quanto è piú filosofica, tanto meno è poesia. (LEOPARDI, *Zib*, 1228-1229, tradução nossa)[20]

Apesar do tom algo categórico, a divisão entre as línguas se revela de teor *histórico*, e isso pelo fato, já observado, conforme o qual a filosofia antiga não se cindia por completo da poesia. É a *moderna* filosofia, por vezes identificada à ciência, que se oferece aos olhos de Leopardi como língua geométrica, estranha à poesia e cujo exclusivo trabalho é o esclarecimento dos fenômenos pela apreensão de suas leis, coisa realizada pela forja de uma linguagem o mais clara e distinta possível, isto é, *finita.*[21] Ocorre que o sistema de correspondências forjado entre *poesia* e *antigo*, de um lado, *ciência* e *moderno*, de outro, é sutilizado quando Leopardi introduz um segundo binômio, notadamente o da *natureza* e *razão,* sobreposto aos já estabelecidos, procedimento que torna sutis as relações e possibilita o preparo à verdadeira indagação acerca do eixo fundamental responsável por modular a crítica ao

[20] As belas letras [a literatura] e sobremodo a poesia não têm nada em comum com a filosofia sutil, severa e exata, ao contrário possuindo por objeto o belo, o qual coincide com o falso, pois que o verdadeiro, assim desejando o triste destino do homem, nunca foi o Belo. Pois bem, objeto de qualquer filosofia, assim como de todas as ciências, é o verdadeiro: e por isso, onde reina a filosofia, lá não se encontra a poesia. Coisa que muitos famosos estrangeiros ou não vêem ou distorcem, comportando-se como se não a vissem ou não a quisessem ver. E talvez ainda assim sua natureza permaneça mais afeita às ciências do que às artes. Mas a poesia, quanto mais filosófica for, tanto menos é poesia.

[21] Não é nunca demais reler as linhas cruciais à filosofia moderna: "Et quidem priusquam inquiram, an aliquae tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas quatenus sunt in mea cogitatione, et videre quaenam ex iis sint distinctae, quaenam confusae". (DESCARTES, 1641). Já Isaiah Berlin (2013), em *Three critics of Enlightenment,* reconstruíra historico-sistematicamente o importante elo entre Giambattista Vico e as reflexões dos germânicos Herder e Harmann, cujas filosofias da linguagem são fundamentais à configuração da perspectiva da filosofia germânica, romântica como idealista, enquanto contraposta à unilateralidade do racionalismo cartesiano e do empirismo inglês. Na *Scienza Nuova*, já Vico apontava para a insuficiência da perspectiva cartesiana para pensar a historicidade humana, a *silva ingens* ante a qual a finitude do distinto deve depor suas armas. Para uma clara reconstrução do filão hermenêutico que liga Vico a Herder e este à crítica empreendida por Hegel à concepção instrumental da linguagem, recomendamos a leitura de *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel*, de Foster (2014). Se o leitor deseja aprofundar-se na história das influências e heranças conceituais, a fim de compreender como o diálogo Vico-Descartes chega até Heidegger e à crítica cartesiana empreendida desde *Sein und Zeit,* remetemo-lo ao competente *The language animal* (2016), de Charles Taylor.

moderno, vale dizer o problema do *esquecimento do poético* e, por ele, *a ausência de uma verdadeira filosofia capaz de, entrevendo os limites constitutivos da filosofia moderna*, *alcançar o estatuto da ultra-filosofia.*

Vimos que os primeiros dois binômios estabelecem, cruzando-se, um sistema quádruplo de correspondências, no qual o primeiro eixo *poesia-ilusões* se contrapõe ao segundo eixo *filosofia (moderna)-verdadeiro.* Vale lembrar ao leitor que, como já tivemos ocasião de aprender com Tilgher, o significado ontológico das ilusões relaciona-se ao paradoxo do (in)objeto infinito, decorrente de um erro categorial que a ciência moderna deveria resolver, pelo esclarecimento da finitude do objeto, à natureza finita reconduzido pela apreensão nomológica de suas relações constitutivas. Relembramos tais relações apenas para melhor esclarecer que, lá onde Leopardi menciona a *poesia*, pensa ele imediatamente o paradoxo da *ilusão*, absurda apresentação finita do *infinito*, ao passo que, ao contrário, quando menciona a filosofia de talhe moderno tem em mente sempre a constitutiva finitude do universo discursivo desvelado *pela historicidade do regime filosófico moderno.* Eis, então, como o terceiro eixo de contrastes pode somar-se aos dois eixos já constituídos, dividindo-os e fixando entre eles uma fronteira tanto mais firme quanto sutil: à *natureza* Leopardi, reconhecendo-lhe carácter ahistórico, faz corresponder a *disposição às ilusões*, de sorte a instituir no seio mesmo do verbo poético uma capacidade ontológica ainda não de todo clara; à razão, por sua vez, fornece como correspondente a *história*, donde ser ela responsável pela Modernidade e por seu sistema de consequências, dos quais a decadência das *ilusões* e o esquecimento do poético, levados a cabo ambos pela filosofia de talhe moderno, são os fenômenos mais relevantes. Vejamos a entrada que nos explica o sistema de correspondências agora complexificado pela introdução do terceiro binômio:

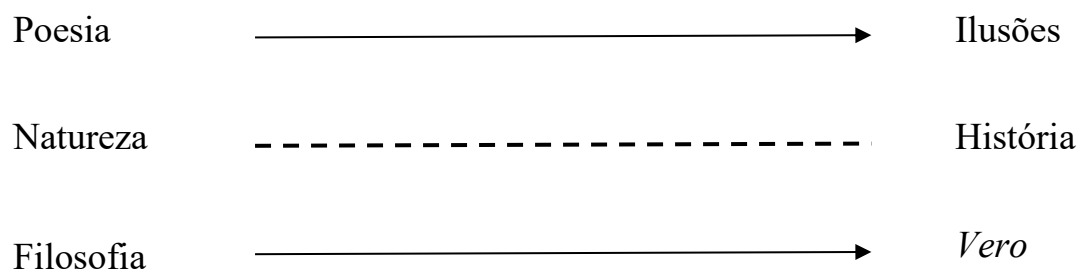
> Um esplêndido exemplo de precisão aliada à elegância é o estilo de Celso e, entre nós, de Galileu. Acima de tudo, a simplicidade (tão admirada no primeiro desses autores) é apropriada para a escrita didática, que, dentro dos limites do que é apropriado, é sempre elegante, porque é natural. Digo, porém, que a filosofia e as ciências, que são obras humanas, podem ser moldadas e adaptadas à bela literatura e à poesia, que são obras da natureza, e não o contrário. *E por isso afirmei que onde reina a filosofia [i.e, exclusivamente analítica e racional], não há poesia. A poesia, onde quer que esteja, deve reinar e não se adaptar, porque a natureza, que é sua fonte, não varia conforme os tempos, os costumes ou o conhecimento dos homens, como varia o reinado da razão.* (LEOPARDI, *Zib.* 1312-13, tradução nossa, grifos nossos)[22]

[22] della precisione coll'eleganza è splendito esempio lo stile di Celso e, fra' nostri, di Galileo. Soprattutto poi conviene allo scrivere didascalico la semplicità (che si ammira massimamente nel primo di detti autori), la quale,

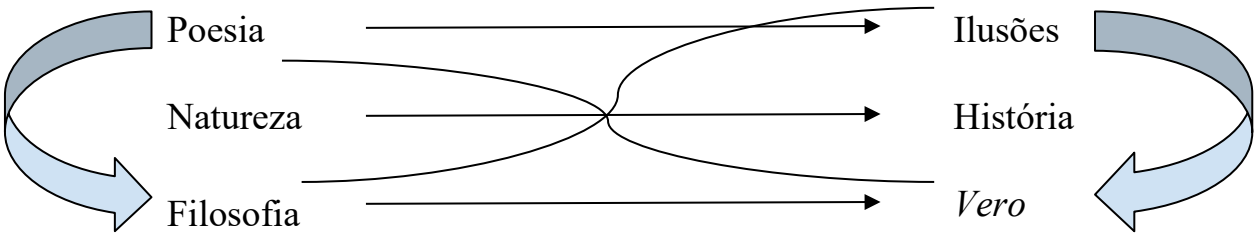
Observe-se como a introdução do terceiro binômio não implica uma simples e unilateral *fronteira* a reforçar a divisão, já antes estabelecida, entre os dois eixos *poesia-ilusões* X *filosofia-verdadeiro*. A entrada tem início com uma reflexão acerca do estilo de Celso e Galileu (!), o último dos quais é, enquanto responsável por significativa revolução paradigmática por força da qual a antiga física aristotélica e sua premissa metafísica fundamental – notadamente a explicação teológica cujo corolário era o motor imóvel – são postas de lado em prol da matematização mecânica da natureza, decisivo representante daquela *filosofia* que, descobrindo o *verdadeiro*, destrói as ilusões. Poucas linhas antes, em Galileu reconhecera Leopardi um grande estilista, exemplo por isso de uma estranha síntese entre *filosofia* e *poesia*. É à luz deste fato inesperado, notadamente o encontro paradoxal dos contrapostos polos da filosofia e da poesia, que Leopardi medita e introduz o *terceiro eixo*, fronteira que, como já dissemos, é tanto *limitante* quanto *libertante*. Limitante, pois que traça uma segunda diferença entre filosofia e poesia, por intermédio da diferença entre o *histórico* e o *natural*. Igualmente contudo libertadora, porquanto, se a poesia é natural e por isso sempre atualizável, a historicidade da razão e da filosofia tornam-na abertas à inesperada acolhida da *poesia*, da qual, embora sob um aspecto opostas, podem ser partícipes. Para tornar visíveis as relações, cabe introduzir um pequeno diagrama, que nos será muito útil, à medida que formos avançando na apresentação de nosso problema, e isso porque, não é nunca demais relembrar, a pergunta com que começamos esta primeira parte de nosso estudo, relacionada ao estatuto de filósofo reconhecido a Leopardi, coincide com sua única verdadeira e autêntica pergunta filosófica, ao redor da qual orbita o *Zibaldone*: *como pronunciar, por meios sempre finitos da humana linguagem, o Infinito?* A esta pergunta só podemos chegar pela formulação de uma pergunta anterior, não menos importante: *é a poesia capaz de pensar?* O que é dizer: *é possível um pensamento, portanto uma filosofia, poética, vale dizer uma filosofia que, ultra-passando os limites constitutivos de uma linguagem geométrica, seja capaz de acolher o poético, em que se desvela o sentido para o Infinito?* Ao esquema, pois:

---

dentro i limiti del conveniente, è sempre eleganza, perch'é naturalezza. Bensí dico che piuttosto la filosofia e le scienze, che sono opera umana, si possono piegare e accomodare alla bella letteratura ed alla poesia, che sono opera della natura, di quello che viceversa. *E perciò ho detto che dove regna la filosofia, quivi non è poesia. La poesia, dovunque ella è, conviene che regni e non si adatta, perché la natura, ch'é sua fonte, non varia secondo i tempi né secondo i costumi o le cognizioni degli uomini, come varia il regno della ragione*



A seta do meio, em que se observam porosidades, indica o limite cuja articulação desarticula toda contraposição unilateral e não dialética. O ano de 1821 demarca no *Zibaldone* o decisivo momento em que Leopardi passa a sutilizar o seu importante conceito de *ilusão* redescrevendo-o através de uma importante teoria do estilo que se desenvolve de par em par com uma reflexão acerca do estatuto das línguas da *poesia* e da *filosofia*. Lembremos que é do *stile di Galileo* que Leopardi está a falar, na entrada anteriormente citada. A teoria do estilo possibilita, assim vista, a síntese entre *poesia* e *filosofia*, que é, igualmente, uma inesperada relação a condicionar um outro imprevisível sistema de correspondências: relacionando-se à filosofia, a poesia relaciona-se igualmente ao *verdadeiro*, apanágio da filosofia que, agora, pode relacionar-se também com as *ilusões,* as quais, por sua vez, admitem uma inesperadíssima e não menos paradoxal relação com o verdadeiro. O sistema final de correspondências é representado pela seguinte versão, robustecida, do diagrama:



Agora que montamos o importante sistema de correspondências conceituais, tornando-o visível pelo diagrama final, acompanhemos o curso do leopardianismo e do encadeamento dos elos por nós buscados. Neste momento ainda introdutório de nosso estudo, não podemos já observar como as ilusões, em seu segundo aspecto semântico que as define como emergentes

de forma necessária do sistema da natureza[23] e as enlaça, por intermédio do terceiro binômio, ao Outro de si que é o verdadeiro (*Vero*), constituem peça essencial na montagem da metafísica leopardiana, e isso por ofertarem aquela paradoxal síntese de *finito* e *infinito*, em primeiro momento excluída como simples erro categorial, apenas para ser reestruturada, uma vez concretamente soldado o conceito da *imaginação* em sua essencial correspondência ao de Nada, em superior nível teorético. É este, precisamente este, o passo crucial que nos levará à inteligência adequada da famosa *ultra-filosofia* de Giacomo Leopardi, o eixo da qual, já aqui o estamos vendo de si dar os suaves acenos, é a indagação acerca de um possível *pensar poético.* Mas não apressemos demais as coisas, e retornemos à montagem da malha conceitual sobre que repousa o paradigma materialista, cuja gênese estamos ainda recuperando em seus representantes fundamentais – dos quais Antonio Prete, maior dos críticos literários italianos com verve filosófica, agora começa a falar, comentando a passagem do *Zibaldone* por nós antes citada e da qual extraímos a construção do diagrama:

> A interpretação desta passagem é, portanto, adiada, devido ao surgimento em cena das duas grandes figuras teóricas da natureza e da razão, para um tempo e uma perspectiva que considerem essas figuras como personagens decisivos no teatro filosófico de Leopardi. Enquanto isso, na mesma página, datada de 20 de julho de 1821, juntamente com a reiterada distinção entre filosofia e literatura, surge um primeiro elemento de desarticulação da própria oposição, um movimento em direção a uma suposição pluralista da noção de filosofia, uma determinação histórica de suas aptidões, e a crítica da filosofia toma seu primeiro esboço: não é a filosofia como campo do conhecimento que é 'incomparável' com a literatura e a poesia, mas sim é apenas a filosofia contemporânea que reduz a metafísica, a moral, etc., a uma forma e condição 'quase matemática'. Forma e condição 'quase matemáticas': o espaço irrestrito e em expansão da filosofia 'moderna', que antes era observado do ponto de vista de sua hegemonia, na proporção paradoxal entre abstração e familiarização, agora se define por meio de sua forma dominante, e a cientificação recebe o nome de uma ciência específica, a matemática. (PRETE, 2021, p. 90-91, tradução nossa)[24]

[23] Adiantando um teorema que só se tornará inteligível após a dura passagem por nosso Inferno e por nosso Purgatório, diremos ao leitor que, no diagrama, não é sem razão que a Natureza corresponde à História. Com efeito, veremos que o *sistema della natura*, cujo sentido se torna mais preciso à luz da ulteriormente construída Arena do Aparecer, possui talhe histórico pois que, nela, o Aparecer de cada essente é eventural, isto é, *Geschehen.* A Natureza é História (*Geschichte*) por ser a Arena de um contínuo Evento (*Geschehen*): o do Aparecer ele mesmo.

[24] L'interpretazione di questo passaggio è dunque rinviata, per l'apparizione sulla scena delle due grandi figura teoriche di *natura* e *ragione,* a un tempo e uno sguardo che assuma queste figura come personaggi decisivi nel teatro filosofico leopardiano. Intanto, nella stessa pagina, del 20 di luglio 1821, insieme con la ribadita distinzione tra filosofia e letteratura, compare un primo elemento di disarticolazione della stessa opposizione, un passaggio verso un'assunzione plurale della nozione di filosofia, una determinazione storica delle sue attitudini, e prende una prima delineazione la critica della filosofia: non è la filosofia come campo di sapere ad essere 'incomparabile' con la letteratura e la poesia, ma è solo l'*odierna filosofia che riduce la metafisica, la morale ec. a forma e condizione quase matematica.' Forma e condizione quasi matematica*: lo spazio non recintato e in espansione della filosofia 'moderna' che prima era osservato dal punto di vista della sua egemonia, nella paradossale

O comentário é decisivo, já por haver compreendido que a assim dita *distinção* entre filosofia e poesia implica, de si e paradoxalmente, uma "desarticulação da própria oposição", por força do qual somos levados a um outro núcleo semântico recuperável sob a palavra *filosofia*. Prete entrevê com clareza como a suposta oposição entre natureza e razão, não-histórico e histórico, é chave para a *dialética* redeterminação do conceito mesmo de filosofia, o reconhecimento da unilateralidade do qual é, já, *crítica ao Moderno compreendido como domínio da matematização, portanto da total finitude, do Mundo.* Trata-se aqui de uma surpreendente formulação daquilo que o Hegel da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* denominara o *abstrato* em sua oposição ao *concreto*. A contradição - não o paradoxo (!) - do Moderno, lembremos, repousa precisamente sobre o fato de que, única ilusão admitida pela racionalidade moderna, a *ilusão*[25] do Progresso, além de não saber-se enquanto ilusão, supõe possível a obtenção do *infinito* pela infinita, precisamente por isso contudo irracional, reposição e destruição do finito: *pois que o pôr-se do finito é sempre já um seu destruir-se incapaz de conservar-se em termo maior, um tal pro-gressus não o é, porquanto cada passo dado na Escada da História em direção ao Infinito possui por condição de possibilidade o destituir-se do anterior finito - o pro-gressus revela-se, isto é, re-gressus, da mesma exata forma por que, já na malícia de Ulysses a ensurdecer-se para melhor escutar as sereias, a ratio era mythos* (cf. ADORNO & HORKHEIMER, 1985). Quando Prete observa haver Leopardi entrevisto na *matemática* o paradigma mesmo da ciência natural dominante, à justificativa de cujos procedimentos a filosofia moderna, tomada enquanto exclusiva epistemologia[26], veio a reduzir-se, está circunscrevendo-nos o ponto nevrálgico sobre que

proporzione tra astrazione e familiarizzazione, ora è definito attraverso la sua *forma* dominante, e la scientifizzazione ha il nome di una scienza determinata, la matematica

[25] Os importantes críticos da ideologia moderna, isto é, de uma abstrata autocompreensão da modernidade incapaz de manter-se fiel à dialética a ela imanente, falariam aí de *mito* do Progresso. É surpreendente notar que, pelo desdobrar-se paultatino e aqui ainda tão fresco da pergunta acerca de um possível pensar poético e de uma possível poesia filosófica, Leopardi dialoga com Adorno e Horkheimer, e não apenas no nível das fáceis e diletantes ressonâncias temáticas, senão que no nível, único de interesse à Filosofia, da malha conceitual. O reestruturar-se incessante do finito como coincidente com sua própria destruição é a forma mesma daquela *schlechte Unendlichkeit* que, vista sob o ponto de vista ético-histórico, leva ao abandono da *dialética do Iluminismo,* a fidelidade à qual apenas, a confiar na lição de Habermas (1985), é única forma de manter lúcido e vivo o projeto filosófico da Modernidade.

[26] É útil revisitar os estudos de Rorty (1979) e Habermas (1968) para compreender como o fundamental problema da filosofia moderna, aquele da Síntese e do Encontro entre Sujeito e Objeto, possui por efeitos a transformação da filosofia primeira em epistemologia (Rorty) e, o que é pior, o decaimento desta em mera, quando não apologética vulgar, metodologia da ciência (Habermas). Apesar dos muitos limites de *Philosophy and the mirror of Nature*, acerca dos quais já me expressei em *Saudade do Infinito: ensaios de metafísica romântica I* (LOUREIRO, 2024), a reconstrução desenvolvida por Rorty acerca do constituir-se da filosofia analítica como herdeira da filosofia moderna, reduzida à epistemologia, é bastante útil e bem informada. Conceitualmente mais

incidirá a leopardiana crítica à Modernidade, prolegômeno indispensável à constituição do que a torna possível: a *ultrafilosofia.* Consultemos, uma vez mais, o intérprete:

> A conclusão nos reconduz ao âmbito da divisão das línguas, mas com um ganho: a separação entre filosofia e literatura não é constitutiva, não diz respeito aos estatutos do seu saber, mas sim a práticas "históricas": a divergência é recente, a distância e o estranhamento são impostos "pela necessidade e pela natureza do tempo". Um olhar sobre essa divergência e essa necessidade é o primeiro fragmento de uma *crítica ao moderno*. [...] A distinção se dá, portanto, entre ciência e escrita. A filosofia, que antes, no horizonte da comunicação e da univocidade semântica, se apresentava separada da literatura, agora também coloca a questão da escrita. E se distancia do território das ciências exatas, para o qual um processo de "matematização" também a reconduzirá, quando o ponto de vista retornar à crítica da razão iluminista, à crítica do moderno, em nome das "ilusões", da imaginação, das "fábulas antigas". (PRETE, 2021, p. 95-6, grifos do autor)[27]

Sutilizada a relação entre as duas linguagens, Leopardi entrevê a possibilidade de uma sua síntese, que, se obtida, estabeleceria a perspectiva mesma desde a qual os impasses e entraves do Moderno podem ser superados. Não se trata, bem entendido, de um retorno simples e imediato às ilusões antigas, marcadas pelo erro categorial insciente de si mesmo e, portanto, incapaz de ao menos começar a pensar de modo concreto o Infinito – único objeto de desejo autêntico aos homens. Neste sentido, a intuição leopardiana dos limites mesmos da filosofia moderna veta qualquer ingênua crença na ilusão do Progresso, cuja natureza contraditória já apreciamos, assim como qualquer retorno, ele também ingênuo, ao momento histórico caracterizado pelo erro categorial, isto é, pela compreensão *abstrata* do Infinito e do estatuto das ilusões. Assim visto, Leopardi pertence com todo direito de cidadania à *pólis* dos pensadores que se mantêm fiéis à natureza dialética do discurso filosófico da Modernidade (cf. HABERMAS, 1985), porquanto a crítica formulada à razão, por ocasião da qual é capaz de

robusto, *Erkenntnis und Interesse* (HABERMAS, 1968) possui a virtude de oferecer, ao lado da reconstrução do curso trágico da filosofia moderna de Kant a Hegel, uma crítica ao decaimento da crítica transcendental a mera metodologia da ciência, com isso forjando um conceito bastante original de *crítica.*

[27] La conclusione riporta nel recinto della divisione dei linguaggi, ma con un acquisto: la separazione tra filosofia e letteratura non è costitutiva, non riguarda gli statuti del loro sapere, ma attiene alle pratiche 'storiche': la divaricazione è recente, la distanza e l'estraneità è imposta 'per necessità e per natura del tempo'. Lo sguardo su questa divaricazione e su questa necessità è il primo frammento di una *critica del moderno.* [...] La distinzione è dunque tra scienza e scrittura. La filosofia, che prima, nell'orizzonte della comunicazione e della univocità semantica, appariva separata dalla letteratura, si pone anch'essa, ora, la domanda sulla scrittura. E s'allontana dal territorio delle scienze esatte, cui pure un processo di 'matematizzazione' la riaccosterà, quando il punto di vista tornerà ad essere la critica della ragione illuminista, la critica del moderno, in nome delle 'illusioni', della immaginazione, delle 'favole antiche'

perceber-lhe os limites, força-o a criticar o Moderno de forma imanente, isto é, pela racionalidade moderna que condiciona a crítica:

> Trata-se, portanto, de não simplificar, com ambições exaustivas, a complexidade do processo de produção poética e a complexidade dos modos de conhecimento da filosofia: qualquer fixação em faculdades exclusivas tem como primeiro resultado a insuficiência na interpretação da natureza. Pois é precisamente a interpretação da natureza que está em jogo, tanto na filosofia do Iluminismo quanto na filosofia de Leopardi: é nesse horizonte que se definem o discurso poético e o problema do conhecimento. *Nesse sentido, Leopardi está inserido na modernidade e aborda suas questões mais perturbadoras. Nela, ele segue a constituição da crítica como o lócus a partir do qual se fala*. (PRETE, 2021, p. 101, grifos nossos)[28]

A intensa reflexão leopardiana acerca da distinção epistêmica das duas línguas é dialetizada, não cansa lembrá-lo, precisamente pelo eixo *natureza-razão*. Ora, tarefa da ciência é, precisamente, compreender a natureza, pensada como sistema, portanto como o Todo a que todos os entes pertencem. Se as ilusões pertencem à natureza ela mesma, eis que a abstrata contraposição *filosofia* x *poesia,* própria à *filosofia moderna* de talhe iluminista francês, revela-se insuficiente, razão por que Leopardi é levado a formular a diferença entre os discursos noutros termos. A aparente abstrata distinção entre ciência e poesia, razão e natureza deve ser correlacionada à malha conceitual maior a que pertence, sob pena de manter-se incompreendida ou vítima de leituras unilaterais, que vejam em Leopardi um apologeta irracionalista das antigas ilusões ante o progresso científico.

Trata-se, ao fim e ao cabo, seja na poesia seja na ciência, da *interpretação da natureza*[29], compreendida como sistema. A crítica ao Moderno só se deixa compreender quando lida à luz

---

[28] Si tratta dunque do non semplificare, con ambizioni esaustive, la complessità del processo di produzione poetica e la complessità dei modi di conoscenza tenuti dalla filosofia: *ogni fissazione in facoltà esclusive ha come primo risultato quello di scoprirsi insufficiente nell'interpretazione della natura.* Poiché è proprio l'interpretazione della natura che è in gioco, nella filosofia dell'Illuminismo e nella filosofia leopardiana: è in questo orizzonte che si definiscono sia il discorso poetico sia il problema della conoscenza. *In questo senso Leopardi è nel moderno, e di esso assume le domande più inquietanti, in esso segue il costituirse della critica come luogo da cui si parla*.

[29] Mais tarde, a partir da Terceira Parte deste trabalho, o leitor haverá compreendido que a forma da natureza, denominada Arena do Aparecer, é a metáfora. Neste momento, o sintagma "interpretação da natureza" transforma-se-á em "interpretação da metáfora", equivalente, pois que toda interpretação apreende o Referente a que aponta o Signo interpretado, ao "Testemunho Lógico [do Outro] da metáfora". Vale dizer: da metáfora como Testemunho Lógico de seu Princípio. Dizemo-lo para, de novo, insistir na sistematicidade com que as partes, doutro modo tão destituídas de relação, enlaçam-se umas às outras. Não à toa, o leitor deverá antes colher o fato da metaforicidade originária, ganho especulativo maior da tradição da ruptura, a que chegará pelos tortuosos caminhos do Inferno. Depois, entenderá ser tal metaforicidade originária Lei da Arena, dita, no primeiro Schelling, encontro de Livro e Leitor – Leitura, isto é. Eis por que a exigência leopardiana de uma ultra-filosofia se realiza em termos exegéticos: trata-se, ao fim e ao cabo, de indagar-se pela correta Leitura, nunca realizada sem imaginação, faculdade do verdadeiro filósofo. Mas calma, leitor e leitora, adiantamos demais as coisas – a estrada foi feita para ser percorrida.

da pergunta maior, que pode com todo direito e rigor denominar-se tecnicamente ontológica, pois relacionada às estruturas generalíssimas dos entes e ao Todo ele mesmo. Vejamos como a perspectiva se formula no *Zibaldone,* pela leitura de uma longa entrada de 4 de outubro de 1821 que formula pela primeira vez de forma rigorosa a saída para o impasse conceitual forjado quando, apontados os limites da ideologia do progresso e a impossibilidade de um retorno ingênuo às ilusões antigas, Leopardi designa o perfil do *filósofo perfeito*, síntese buscada daquele cujo verbo é filosófico por ser poético:

> Aquele que não possui, ou nunca possuiu, imaginação, sentimento, capacidade de entusiasmo, de heroísmo, de ilusões vívidas e grandiosas, de paixões fortes e variadas; aquele que desconhece o imenso sistema da beleza; aquele que não lê nem ouve, ou nunca leu nem ouviu, não pode, de forma alguma, ser um grande, verdadeiro e perfeito filósofo. Na verdade, jamais será algo além de um filósofo incompleto, míope, com uma visão muito fraca, de escassa penetração, por mais diligente, paciente, sutil, dialético e matemático que seja. Jamais conhecerá a verdade; persuadirá a si mesmo e provará, com possíveis evidências, as coisas mais falsas, etc., etc. Não porque o coração e a imaginação muitas vezes falem com mais verdade do que a fria razão, como se afirma, assunto no qual não entrarei, mas porque até mesmo a fria razão precisa conhecer todas essas coisas se quiser penetrar no sistema da natureza e desenvolvê-lo. A análise das ideias, do homem, do sistema universal dos seres, deve necessariamente recair, em grande medida e principalmente, sobre a imaginação, sobre as ilusões naturais, sobre a beleza, sobre as paixões, sobre tudo o que é poético em todo o sistema da natureza. (LEOPARDI, *Zib.* 1833, tradução nossa)[30]

Imediato é o impacto: a imaginação interpõe-se como a faculdade necessária, central, sem cuja intervenção o filósofo perfeito, a quem é objeto a natureza determinada *qua* sistema, é incapaz de realizar sua tarefa. Ora, tarefa é-lhe a apreensão do sistema da natureza, sutilíssimo horizonte fenomênico em que os entes aparecem relacionados uns aos outros por intermédio de leis que lhes fixam a identidade e o sentido. Por isso, o filósofo perfeito deverá ser capaz de apreender as relações entre os entes. A pergunta é, então: mas como poderá ser-lhe de utilidade uma faculdade tal como a imaginação, a que parece ser de interesse apenas o belo e, com ele,

[30] Chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo d'illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, anzi non sarà mai se non un filosofo dimezzato, di corta vista, di colpo d'occhio assai debole, di penetrazione scarsa, per diligente, paziente, e sottile e dialettico e matematico ch'ei possa essere; non conoscerà mai il vero, si persuaderà e proverà colla possibile evidenza cose falsissime ec. ec. Non già perché il cuore e la fantasia dicano sovente piú vero della fredda ragione, come si afferma, nel che non entro a discorrere, ma perché la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuol penetrare nel sistema della natura e svilupparlo. L'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere in grandissima e principalissima parte sulla immaginazione, sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura.

as ilusões? Como poderá, o verdadeiro filósofo, conhecer o por definição *falso?* A resposta vem aos olhos quando recordamos o estatuto técnico da ilusão como um objeto paradoxal, finito-infinito, capturado pela imaginação, definida como faculdade capaz de apreender tal objeto absurdo por força de sua capacidade para cultivar o vago e o indefinido. Que é, contudo, o *in-definido*? É talvez o por completo destituído de contornos e por isso ao sentido elusivo completamente? Ora, já vimos que a ilusão é caracterizada por ser um objeto que *parece* ser muitos, capaz de evocar diversos outros objetos, com os quais mantém relações inesperadas, por força de sua mesma indeterminação, cultivada pela imaginação, que, além de nele introduzir o indeterminado, colhe no objeto ilusório suas múltiplas inesperadas relações. Eis, assim, a resposta primeira: a imaginação é a faculdade das *relações*, e só por isso pode ser igualmente a capacidade para cultivar o indefinido. A natureza, vimos, é sistema, e por sê-lo apresenta-se na condição de um manancial de relações articuladas: manancial de metáforas, vale dizer. O sumo filósofo, se deve conhecer tal sistema, deve ser capaz de apanhar relações inesperadas, de modo a possibilitar, à razão, seu mesmo exercício:

> Esta parte da natureza não é apenas útil, mas necessária para conhecer a outra; de fato, uma não pode ser separada da outra nas meditações filosóficas, porque a natureza é feita dessa maneira. A análise mencionada, para ser filosófica, deve ser feita não pela imaginação ou pelo coração, mas pela razão fria que penetra os segredos mais ocultos de ambos. Mas como pode alguém que não conhece todas essas coisas perfeitamente por experiência própria, ou que quase nada as conhece, fazer tal análise? A razão mais fria, embora inimiga mortal da natureza, não tem outro fundamento ou princípio, nenhum outro objeto de meditação, especulação e exercício senão a natureza. Quem não conhece a natureza nada sabe e não pode raciocinar, por mais racional que seja. Ora, quem ignora a poética da natureza ignora uma grande parte dela; na verdade, não conhece a natureza de forma alguma, porque não conhece seu modo de ser. (LEOPARDI, *Zib*. 1885, grifos nossos)[31]

Colocamo-nos diante de uma das mais cruciais passagens do *Zibaldone*, à qual fomos conduzidos pela necessidade de compreender a autêntica relação entre as duas línguas, da *filosofia* e da *poesia,* o comércio e autêntica síntese entre as quais fora apontado, mas não ainda

[31] Questa parte della natura non solo è utile ma necessaria per conoscer l'altra, anzi l'una dall'altra non si può staccare nelle meditazioni filosofiche, perché la natura è fatta cosí. La detta analisi, in ordine alla filosofia, dev'esser fatta non già dall'immaginazione o dal cuore, bensí dalla fredda ragione che entri ne' piú riposti segreti dell'uno e dell'altra. Ma come può far tale analisi colui che non conosce perfettamente tutte le dette cose per propria esperienza o non le conosce quasi punto? *La piú fredda ragione, benché mortal nemica della natura, non ha altro fondamento né principio, altro soggetto di meditazione, speculazione ed esercizio che la natura.* Chi non conosce la natura, non sa nulla e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia. *Ora colui che ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi non conosce assolutamente la natura, perché non conosce il suo modo di essere.*

por completo fundamentado, por nosso diagrama e pelos comentários de Prete. Lembremos, a esta altura chegados, que, enquanto Rensì se contentava com um francamente parvo ceticismo estético a que seguia a equação entre lírica e metafísica condicionada pela desvalorização relativista da própria filosofia, em Tilgher a imaginação era considerada é bem verdade por primeira vez de modo apropriado, sem contudo ser relacionada ao problema *por excelência* do pensar leopardiano: aquele do estatuto e da condição mesma de um *pensar poético* e de uma *poesia pensante*. É com Antonio Prete que o *topus* do *pensiero poetante* ganha uma primeira consideração, desenvolvida entretanto, e este é o ponto que gostaríamos de sublinhar, no interior do quadro materialista soldado por Tilgher. Disto é máximo índice o movimento hermenêutico realizado quando Prete, tendo determinado o problema da síntese entre poesia e filosofia como o ápice do pensar leopardiano, reconduz o problema da unilateral preponderância da razão a uma nietzschiana tentativa de Leopardi por recuperar os direitos do corpo:

> Se existe, na obra de Leopardi, algum traço de estética, ele não segue a direção já marcada por Baumgarten e depois adotada pelo sistema hegeliano, mas percorre os caminhos da questão iluminista sobre o lugar da "beleza" na interpretação da natureza. Uma variante de outra questão: o que acontece com a imaginação nesse processo de interpretação (na verdade, em Leopardi não há uma estética, mas uma teoria do prazer; não uma metafísica [!], mas uma teoria do corpo; não uma política, mas uma crítica das relações existentes). (PRETE, 2021, p. 101)[32]

É incrível como num intérprete tão informado por leituras filosóficas e de olhar tão sutil como Prete possamos, não obstante, encontrar uma afirmação que, lida à luz das passagens do *Zibaldone* por ele mesmo comentadas, ignora por completo exatamente o por ele sublinhado: com efeito, trata-se, para Leopardi, de surpreender na faculdade da imaginação o sentido ontológico para a *interpretazione della natura*, isto é, para apreender a íntima constituição do assim dito sistema da natureza. Posta em termos heideggerianos, trata-se precisamente de indagar qual a estrutura – que em Heidegger ganhava o nome de *Daseinsanalytik* – responsável por instituir, no homem capaz de *imaginar*, a compreensão – a *interpretação,* vale dizer – do Aparecer dos entes todos, que, sustidos e entrelaçados uns aos outros, permite a Leopardi falar

[32] Se c'è, nella scrittura leopardiana, il tracciato di un'estetica, esso no va nella direzione già segnata da Baumgarten e poi raccolta dal sistema hegeliano, ma si muove lungo i sentieri della domanda illuminista su qual è il posto della 'belleza' nell'interpretazione della natura. Variante dell'altra domanda: che ne è dell'imaginazione in questo processo di interpretazione (di fatto non c'è in Leopardi un'estetica, ma una teoria del piacere, non una metafisica [!], ma una teoria del corpo, non una politica, ma una critica dei rapporti esistenti

em um *sistema della natura.* Uma tal contradição vem a lume quando encadeamos, à citação acima, parágrafo encontrado algumas páginas à frente, que comenta a passagem do *Zibaldone* acerca da imaginação:

> Declarar a insuficiência da razão no conhecimento da natureza não é apenas escolher um ponto de vista capaz de olhar além das superficialidades do novo escolasticismo cartesiano e newtoniano, mas implica a abertura de um conflito que tem no seu centro a defesa do simbólico, dos direitos do simbólico, aqueles direitos que, no âmbito do conhecimento moderno, estão contidos no nome da poesia, para além da sua redução a um 'género' de escrita, ou a uma atividade específica do papel social do homem de letras-poeta. (PRETE, 2024, p. 103)[33]

Estamos insistindo e explicitando uma tal contradição porque ela é paradigmática a fim de percebermos uma primeira clara aporia que se vai formulando desde o interior das fronteiras do paradigma materialista, anunciado sem rigor já no ceticismo de Rensì e forjado pelos encadeamentos conceituais de Tilgher, de que Prete, escrevendo em 2021, é, talvez à guisa de si, herdeiro. A aporia a que fazemos referência consiste precisamente na defesa dos direitos do simbólico como conclusão da crítica à Modernidade, cuja apologia ideológica do progresso e da racionalidade científica foracluía a especificidade do discurso poético, contudo a ela necessária. Como, entretanto, pode Leopardi – o Leopardi de Prete – formular uma tal crítica *sem uma metafísica?* A busca pela perspectiva capaz de, desde o interior das fronteiras da racionalidade moderna, formular uma crítica às unilaterais tendências do moderno possui por condição de sua mesma possibilidade o diagnóstico da faculdade capaz de "*interpretar o sistema da natureza*". Se o simbólico possui alguma validade, não reside ela decerto na narcísica autorreferência de uma linguagem sempre em busca de si mesma, que certas tradições intelectuais, sobremodo a derridiana a que daremos ainda devida atenção, nele buscam vislumbrar[34]. De novo, a busca pela distinção das duas línguas supõe uma reflexão acerca do

[33] Dichiarare l'insuffizieza della ragione nella conoscenza della natura non è soltanto scegliere un punto di vista in grado di guardare oltre le secche del nuovo scolasticismo cartesiano e newtoniano, ma implica l'apertura di uno scontro che ha al centro la difesa del simbolico, dei diritti del simbolico, quei diritti che nella topica del sapere moderno sono contenuti nel nome della poesia, al di là della sua riduzione a 'genere' di scrittura, o ad attività propria del ruolo sociale del letterato-poeta.

[34] Anuncia-se já aqui a operação fundamental que justifica nossa fidelidade à genial designação, inconsciente embora das consequências a que dava lume, de Alexandre de Rodes. Com efeito, à retomada da metafísica em sua distinção ante a ontologia (cf. segunda parte, 2.2) exige, para realizar-se em toda sua concretude, a semantização do referente do Metá, realizada pelo Testemunho Lógico do Juízo Originário. Enquanto herdeiro do festejo pós-estruturalista dos direitos da *langue*, Prete é incapaz de testemunhar o referente próprio ao verbo poético, razão por que é levado a eleger o corpo, nome para uma racionalidade pré-teorética e pré-linguística, como tal referente. O corpo é, assim, o resultado da tentativa, aporética ela mesma, de resolver a aporia própria ao paradigma materialista: se a língua da poesia evita a finitude da racionalidade científica, eis que o corpo se oferece como o

enlace estabelecido entre elas e seus objetos específicos. Tal reflexão impõe, quando filosoficamente potencializada, a desarticulação da mesma distinção (abstrata), conforme vimos e expusemos com o diagrama. A síntese entre filosofia e poesia deve, pois, ser entendida desde um horizonte no qual a *terceira língua*, composta pelo concreto encontro das duas anteriores, relacione-se com um *terceiro objeto*, capaz de abarcar os supostos outros dois, superando-os enquanto abstratos pela sua integração concreta. É à luz do próprio discurso leopardiano que a aporia própria ao paradigma dos intérpretes materialistas se faz mais estridente, levando-a ao ponto de culminância em que o primeiro grande limite deste paradigma se formula:

> A ciência natural nada mais é do que a ciência das relações. Todo o progresso da nossa mente consiste em descobrir relações. Ora, além do fato de a imaginação ser a descobridora mais fecunda e maravilhosa das relações e harmonias mais ocultas, como já disse em outro lugar, é evidente que quem ignora uma parte, ou melhor, uma qualidade, uma faceta da natureza, relacionada a qualquer coisa que possa constituir objeto de raciocínio, ignora uma infinidade de relações e, portanto, não pode deixar de raciocinar mal, ver falsamente, descobrir imperfeitamente, deixar de ver as coisas mais importantes, mais necessárias e até mesmo mais evidentes. Desmonte uma máquina muito complexa, remova grande parte de suas rodas e coloque-as de lado sem pensar mais nelas; então, remonte a máquina e comece a raciocinar sobre suas propriedades, seus meios, seus efeitos: todo o seu raciocínio será falso, a máquina não é mais a mesma, os efeitos não são os que deveriam ser, os meios mudaram, enfraqueceram ou se tornaram inúteis; você continua contorcendo esse composto, tenta explicar os efeitos da máquina dividida ao meio, como se ela fosse inteira; Você especula minuciosamente sobre todas as engrenagens que ainda a compõem e atribui a esta ou àquela um efeito que a máquina não produz mais e que você a via produzir em virtude das engrenagens que você removeu, etc., etc. É isso que acontece no sistema da natureza, quando o mecanismo da beleza, que foi projetado e identificado com todas as outras partes do sistema e com cada uma delas, é removido e completamente separado. (LEOPARDI, *Zib.* 1835-1837, tradução nossa)[35]

nome mítico para o estado pré-simbólico do universo simbólico ele mesmo, que a poesia, paradoxalmente, articularia.

[35] La scienza della natura non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti. Ora, oltre che l'immaginazione è la piú feconda e maravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le piú nascoste, come ho detto altrove, è manifesto che colui che ignora una parte, o piuttosto una qualità, una faccia della natura, legata con qualsivoglia cosa che possa formar soggetto di ragionamento, ignora un'infinità di rapporti, e quindi non può non ragionar male, non veder falso, non iscoprire imperfettamente, non lasciar di vedere le cose le piú importanti, le piú necessarie ed anche le piú evidenti. Scomponete una macchina complicatissima, toglietele una gran parte delle sue ruote e ponetele da parte senza pensarvi piú; quindi ricomponete la macchina e mettetevi a ragionare sopra le sue proprietà, i suoi mezzi, i suoi effetti: tutti i vostri ragionamenti saranno falsi, la macchina non è piú quella, gli effetti non sono quelli che dovrebbero, i mezzi sono cambiati, indeboliti, o fatti inutili; voi andate arzigogolando sopra questo composto, vi sforzate di spiegare gli effetti della macchina dimezzata, come s'ella fosse intera; speculate minutamente tutte le ruote che ancora la compongono ed attribuite a questa o quella un effetto che la macchina non produce piú e che le avevate veduto produrre in virtú delle ruote che le avete tolte ec. ec. Cosí accade nel sistema della natura, quando l'é stato tolto e staccato di netto il

Como já enucleáramos acima, Leopardi vê na imaginação uma faculdade capaz de duplo procedimento, tornando vagos os objetos e assim indefinido-os, mas apenas porque, antes, fora capaz de estabelecer identificações "*escondidas*" entre objetos. Que significa, com efeito, esta produção de identidades? Já sabemos que todo objeto é determinado por uma essencial finitude, que repousa, primeiro, sobre as fronteiras dentro das quais ganha sua estável identidade, as quais se lhe fixam, segundo, pelas relações que mantêm com todos os outros objetos de que se distingue. Lição antiga esta, colhida no *Sofista* platônico e na grande dialética dos grandes gêneros que lá se formula, tornada autêntico adágio na fórmula spinoziana conforme a qual *omnis determinatio est negatio.* Todo objeto, por determinado, é negado e, por negado, finito, vale dizer relacionado, pois que toda determinação supõe a relação entre o objeto e a totalidade do Outro de si, mímesis quase daquela primordialíssima relação entre o Mesmo e o Outro que o estrangeiro de Eleia ensinara a Teeteto. Dizer de um objeto ser ele *idêntico* ao Outro de si significa, pois, aparentemente quebrar uma das leis áureas do pensar – aquela do princípio de identidade e, mais profundamente ainda, o do de não contradição. Não cabe aqui ainda expor o significado concreto desta passagem do *Zibaldone*, a que voltaremos apenas forjadas todas as ferramentas conceituais da Metafísica Romântica. De certa forma, sentimo-nos como o Sócrates da *República* que, perante Agatão, pede-lhe paciência, por ser inevitável o imenso περιόδος. Assim também pedimo-lha ao leitor e lhe prometemos voltar à passagem para dela enuclear o autêntico significado. Por ora, apenas apontemos, a fim de prosseguir em nossa discussão da gênese do paradigma materialista através da enucleação de seus cinco elos conceituais, ser a faculdade da imaginação capaz de transformar cada objeto em receptáculo de inesperadas relações com a totalidade do Outro de si, a qual, possuindo por nome o *sistema della natura,* torna possível, ao pensador dotado de imaginação e dela magnífico virtuoso, estabelecer as relações necessárias à intelecção da natureza – necessárias, portanto, ao desdobrar-se da ciência.

Ocorre que Leopardi não para aí. Não só a imaginação é agora apresentada como faculdade capaz de apreender relações *invisíveis* – o termo leopardiano é *nascoste*, escondidas, mas veremos ainda toda a carga semântica que a palavra invisível terá para nós, uma vez constituída a malha da Metafísica Romântica[36] –, bastante além por tal daquela ainda incipiente

meccanismo del bello, ch'era congegnato e immedesimato con tutte le altre parti del sistema e con ciascuna di esse.

[36] Ao leitor apressado, fornecemos o antegosto da paisagem: o significado concreto do invisível, que sob o termo "*relazioni nascoste*" vai pensado, emerge uma vez construído o Juízo Infinito como Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início. A função do Juízo Infinito, em que o invisível se torna visível sem perder sua

descrição de Tilgher, senão que é a faculdade que permite ao pensador apreender o íntimo da natureza, apresentado pela metáfora da máquina decomposta e, não obstante, incompreendida. Continuemos na metáfora, a ver aonde ela nos leva. A máquina é constituída, já nô-lo diz o nome, de relações mecânicas, que se deixam decompor quando lhe separamos, por um lado, as diversas peças e, por outro, suas leis de encadeamento. Em tese, seria possível, portanto, exaurir intelectualmente a máquina, se nos fosse dado compreender todas as suas peças, distintas umas das outras e precisamente assim identificáveis, e observar-lhe os respectivos encadeamentos, sobre os quais temos maestria pelo conhecimento das regras, de sorte a sermos capazes de reconstituir a gênese da máquina pela ciência de suas peças e das regras segundo as quais se enlaçam umas às outras. A este experimento mental, responde Leopardi: *tutti i vostri ragionamenti saranno falsi, la macchina non è più quella.* Há uma diferença entre a máquina decomposta e a máquina antes da decomposição. Onde resta? A resposta é encontrada num outro importante fragmento:

> Quem examina a natureza das coisas com pura razão, sem auxiliar a imaginação ou o sentimento, nem lhes dar qualquer espaço — procedimento de muitos alemães na filosofia, assim como na metafísica e na política — pode, de fato, fazer o que a palavra "analisar" significa, isto é, resolver e desvendar a natureza, mas jamais será capaz de recompô-la; ou seja, jamais será capaz de extrair uma grande e geral conclusão de suas observações e análises, nem de condensar e conduzir tais observações a um grande resultado; e, ao fazê-lo, como invariavelmente acontece, enganará a si mesmo; e assim realmente lhes ocorre. Quero supor também que, com sua análise, chegam a decompor e resolver a natureza em seus elementos menores e mais fundamentais, e que conseguem conhecer cada uma das partes da natureza de forma independente. Mas a totalidade disso, o fim e a relação mútua dessas partes entre si, e de cada uma para com o todo, o propósito desse todo, e a verdadeira e profunda intenção da natureza, o que ela destinou, a causa (deixemos de lado a eficiente agora), a causa final de seu ser e de seu ser como é, por que ela assim organizou e formou suas partes, no conhecimento das quais o objetivo do filósofo deve consistir, e em torno das quais, em suma, giram todas as grandes e importantes verdades gerais, essas coisas, eu digo, são impossíveis de encontrar. (LEOPARDI, *Zib*. 3237, grifos nossos, tradução nossa)[37]

---

invisibilidade pelo mesmo ato com que o visível se deixa invisibilizar, reside em verter a racionalidade da Metafísica. Seu talhe é o de uma *determinação in-determinante do indeterminável.* Em 3.1.1.2.3 colherá o leitor o fruto do que aqui vai *pensado* mas ainda não de todo fundamentado.

[37] Chiunque esamina la natura delle cose colla pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione né del sentimento, né dar loro alcun luogo, ch'è il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire nella metafisica e nella politica, potrà ben quello che suona il vocabolo analizzare cioè risolvere e disfar la natura, ma e' non potrà mai ricomporla, voglio dire e' non potrà mai dalle sue osservazioni e dalla sua analisi tirare una grande e generale conseguenza; né stringere e condurre le dette osservazioni in un gran risultato; e facendolo, come non lasciano di farlo, s'inganneranno; e cosí veramente loro interviene. Io voglio anche supporre ch'egli arrivino colla loro analisi fino a scomporre e risolvere la natura ne' suoi menomi ed ultimi elementi, e ch'egli ottengano di conoscere ciascuna da se tutte le parti della natura. *Ma il tutto di essa, il fine e il rapporto scambievole di esse parti tra loro,*

O ponto é tão simples quanto sutil, porque entre a máquina decomposta e a máquina operante, antes de sua decomposição, jaz a simples diferença de seu ser uma Totalidade, a que cada uma das partes faz referência como um Outro que *não é um outro outro* como lhes são, a cada uma e a todas, as outras partes. A segunda entrada, já de um período mais maduro, retoma a problemática anunciada na metáfora da máquina agora sob uma perspectiva mais sutil, tratando aliás da natureza de forma direta e ainda no contexto da carga epistêmica a ser reconhecida à imaginação na tarefa constituída pela inteligência do Todo. Os filósofos alemães, a que Leopardi ironicamente faz irônica referência[38], são incapazes de conhecer a natureza de forma autêntica, por tratarem-na como uma máquina que podem conhecer decompondo-a conforme o modelo antes descrito, isto é, supondo ser a cognição das partes e de suas leis de encadeamento suficiente método para apreenderem o Todo. Assim procedendo, erram, contudo, por faltar-lhes a intuição do *scopo* deste mesmo Todo, que, entrando na definição do Todo, nem é o Todo ele mesmo, o qual não é um *pequeno outro* como o são as partes umas às outras e as leis elas mesmas umas diante das outras, tampouco uma outra parte do todo, pois que seu estatuto é por completo diverso. Com efeito, fosse o *fim da natureza* uma sua outra parte, conhecê-la-íamos – nós e os filósofos alemães mencionados por Leopardi – através do método de decomposição, perfeito avatar irônico da abstrata filosofia moderna cuja crítica Leopardi aqui está elaborando. Por isso, e exatamente por isso, o *fim* não pode ser apreendido pela fria racionalidade analítica, capturável apenas pela imaginação, faculdade capaz de apreender as relações invisíveis[39]. Mas se assim estão as coisas, deve haver algo, no sistema da natureza ele mesmo, responsável por gerar as relações inesperadas e o testemunho que, delas, a imaginação colhe. Este algo é apreendido, constitutivamente, na indagação do Todo, na pergunta acerca do Todo, de sua existência ou inexistência, de sua coincidência ou não com a Totalidade fenomenologicamente manifesta – é colhido, isto diz, apenas na metafísica, a

e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto, e l'intenzion vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione (lasciamo ora star l'efficiente) la cagion finale del suo essere e del suo esser tale, il perché ella abbia cosí disposto e cosí formato le sue parti, nella cognizione delle quali cose dee consistere lo scopo del filosofo, e intorno alle quali si aggirano insomma tutte le verità generali veramente grandi e importanti, queste cose, dico, è impossibile il ritrovarle.

[38] Não há pleonasmo, note-se bem: a referência é irônica, mas que Leopardi a realize é mais irônico ainda, porque, segundo veremos, o desdobrar-se de seu pensamento revela íntima consonância com o pensar *tedesco*, sobremodo com o de Schelling. Pedimos ao leitor que decore bem estes passos citados e agora comentados, pois a eles retornaremos, ao final de nosso percurso.

[39] O argumento será retomado em § 4.4 e § 4.5. À diferença do que aqui se realiza, nos itens apontados a reencenação do argumento será definitiva, pois nutrida das ferramentas conceituais que, conquanto supostas por ora, lá terão sido assimiladas pelo leitor.

despeito do que diz Prete. Aliás, se os direitos do simbólico se reduzissem à recuperação do corpo ante a abstrata razão, não haveria sequer diferença autêntica entre o *simbólico* e o *corporal*, ao qual convém, no interior do paradigma materialista, a simples função de desejar cegamente, sem apreender seu desejo *qua* sofrimento, isto é, *qua* disjunção abstrata entre *finito* e *infinito*. Ora, mas eis que com estas considerações entramos em cheio numa das aporias máximas do paradigma materialista, da qual o próprio Tilgher parecera tomar consciência, formulando-a sem entretanto fornecer-lhe resposta alguma que não vagos acenos a um mistério sem aparente solução:

> Leopardi era um materialista. Mas seu materialismo era mais sutil, mais complexo e mais profundo do que a maioria das pessoas acredita. [...] Se é um fato inegável, embora misterioso, que a matéria pensa, não se pode negar a priori que a função do pensamento possa continuar de alguma forma após a crise da morte, ligada à matéria de uma maneira que nós, seres vivos, não podemos definir. Depois disso, talvez o significado de um dos poemas mais belos de Leopardi, "Sobre o Retrato de uma Bela Mulher", fique mais claro. É uma meditação sublime sobre o mistério do ser humano, cuja força tênue é suficiente para desintegrar a estrutura material e, assim, reduzir a nada os outros pensamentos e as sensações sublimes que foram geradas por ela. Entre a causa (matéria disposta de uma certa maneira) e o efeito (pensamentos elevados e sensações sublimes) há uma inadequação absoluta, um abismo se abre. E, no entanto, que essa causa produza esses efeitos é um fato. Como? Por quê? O eterno mistério do nosso ser! O materialismo de Leopardi leva ao mistério. (TILGHER, 2018, p. 79, tradução nossa)[40]

A citação aparece em capítulo dedicado ao materialismo de Leopardi e se desenvolve como exegese do passo 4252 do *Zibaldone*, a que ainda voltaremos e cujo núcleo temático gira em torno de um diálogo entre os espiritualistas e um materialista radical, que Tilgher identifica sem mais à posição de Leopardi ele mesmo. No diálogo, a objeção dos espiritualistas consiste em fazer ver ao materialista a impossibilidade de reduzir à matéria faculdades e atividades a ela opostas, notadamente o pensar e o sentir, ao que o materialista objeta ser um *fato da experiência* que os corpos pensam. Tilgher, identificando a posição de Leopardi à do materialista *tout court*, deixa passar a imensa ironia da passagem, recuperável quando

[40] Leopardi fu materialista. Ma il suo materialismo fu più sottile, più articolato e profondo che di quanto dai più si crede. [...] Se è un fatto innegabile benché misterioso che la materia pensa, non si può negare a priori che la funzione del pensiero possa continuare in qualche modo dopo la crisi della morte, legata alla materia in un modo che noi viventi non possiamo definire. Dopo di che sarà forse più chiaro il significato di una delle più belle poesie di Leopardi *Sopra il ritratto di bella donna.* È un'alta meditazione sul mistero dell'essere umano, di cui *lieve forza* basta a scomporre la compagine materiali e per ciò stesso a ridurre in nulla gli altri pensieri e i sublimi sensi che da quella si generavano. Tra la causa (materia disposta in un certo modo) e l'effetto (alti pensieri e sublimi sensi) c'è inadeguazione assoluta, si spalanca l'abisso. E pure che quella causa produca quegli effetti è un fatto. Come? Perché? *Mistero eterno dell'esser nostro!* Il materialismo di Leopardi sbocca nel mistero.

percebemos que ambas as posições são marcadas por uma absurda e irônica abstrata unilateralidade, soldada por argumentos tautológicos apenas em aparência opostos - tenhamos pequena prova da ironia, a fim de perceber com mais rigor como o próprio Tilgher, ao final da passagem citada, parece tomar consciência dos limites de sua própria proposta hermenêutica e das conclusões a que ela o leva, as mesmas por nós encontradas em Antonio Prete:

> [Espiritualista] Prove-me que a matéria pode pensar e sentir. - [Materialista] O que eu tenho que provar? O fato prova. Vemos corpos que pensam e sentem; e você, que é um corpo, pensa e sente. Não preciso de mais provas. - [Espiritualista] Não são esses corpos que pensam. - [Materialista] E o que é? - [Espiritualista] É outra substância que está neles. - Quem lhe diz isso? - Ninguém: mas é necessário supor, porque a matéria não pode pensar. - Prove-me primeiro isso, que a matéria não pode pensar. - Ah, a coisa é evidente, não precisa de prova, é um axioma, é autoevidente: a coisa é suposta e tomada como certa sem mais delongas. (LEOPARDI, *Zib.* 4252)[41]

Se agora trocarmos os termos *matéria* e *espírito,* passíveis de fácil engano e aos quais haveremos ainda de fornecer uma técnica carga semântica, por *finito* e *infinito*, tornar-se-á bastante clara a ironia e, por aí, a própria intuitiva autocorreção de Tilgher. Com efeito, unilaterais e idênticas tornam-se as posições quando, ante os pedidos de prova e demonstração, respondem tanto o materialista como o espiritualista pela confissão de sua ignorância: *"que devo eu provar? O fato o prova*", objeta o materialista quando convidado a desenvolver sua tese; "*ah, a coisa é evidente, não tem necessidade de provas, é um axioma, demonstra-se por si mesmo: a coisa se supõe e se toma por demonstrada sem mais*", diz o espiritualista, instado pelo materialista a fornecer as razões da tal substância *invisível*. Para melhor aprofundarmos a ironia, estabeleçamos uma correlação entre finito e visível, de um lado, e infinito e invisível, de outro, de sorte a assim inteligirmos com mais facilidade a dicotomia estabelecida entre o domínio da evidência fenomenológica, aquele dos entes aparecentes cuja visibilidade lhes é fixada pela corporalidade, e aquele da invisibilidade, cuja marca é a ausência de contornos que a torna alheia ao domínio da evidência fenomenológica. Pois bem, a unilateral natureza de ambas as posições e, por conseguinte, a potência da ironia leopardiana vêm à frente quando consideramos o tema maior, autêntica causa profunda, do pessimismo cósmico leopardiano, que, como vimos, demarca o primeiro elo na malha conceitual do paradigma materialista,

[41] [Espiritualista] Provatemi che la materia possa pensare e sentire. - [Materialista] Che ho io da provarlo? Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono; e voi che siete un corpo, pensate e sentite. Non ho bisogno di altre prove. - [Espiritualista] Quei corpi non sono essi che pensano. - [Materialista] E che cos'è? - [Espiritualista] È un'altra sostanza ch'è in loro. - Chi ve lo dice? - Nessuno: ma è necessario supporla, perché la materia non può pensare. - Provatemi voi prima questo, che la materia non può pensare. - Oh la cosa è evidente, non ha bisogno di prove, è un assioma, si dimostra di se: la cosa si suppone e si piglia per conceduta senza piú

formulado através da teoria do prazer *qua* fenomenologia da inevitável dor universal, *da qual o humano é a manifestação transcendental*. Dizê-lo, contudo, já supõe perceber a importantíssima *disjunção entre finito e infinito* que na teoria das ilusões, premissa crucial à teoria da história leopardiana e assim à crítica ao Moderno, fixava a tarefa mesma de um pensar capaz de reconhecer na imaginação a faculdade desejada no sumo filósofo, cujo pensamento seria, pois que capaz de criticar a abstrata ilusão (ideológica) do Progresso típica de uma moderna filosofia esquecida da poesia, uma *ultra-filosofia.* É exatamente isso que Tilgher quase intui, inconscientemente embora e sem dedicar-lhe ulterior explicitação conceitual, ao mencionar que "entre a causa e o efeito há inadequação absoluta", porquanto da matéria, domínio da visibilidade garantida pela finitude própria às relações entre os entes fenomenologicamente manifestos, não parece ser possível deduzir imediata e *evidentemente* – como ao contrário desejava o materialista, ao enunciar o despropósito de auferir provas à tese defendida, dado seu caráter de absoluta *evidência*: "os fatos o provam!" – o misterioso emergir do *invisível*, demarcado nos versos de *Sopra un rilievo sepocrale di una bella donna:*

Così riduce il fato
Qual sembianza fra noi parve più viva
Immagine del ciel. Misterio eterno
Dell'esser nostro. Oggi d'eccelsi, immensi
Pensieri e sensi inenarrabil fonte,
Beltà grandeggia, e pare,
Quale splendor vibrato
Da natura immortal su queste arene,
Di sovrumani fati,
Di fortunati regni e d'aurei mondi
Segno e sicura spene
Dare al mortale stato:
Diman, per lieve forza,
Sozzo a vedere, abominoso, abbietto
Divien quel che fu dianzi
Quasi angelico aspetto,
E dalle menti insieme
Quel che da lui moveva
Ammirabil concetto, si dilegua.

Do mistério eterno de nossa existência faz signo o absurdo aparecer, através da *beltà* que grandiosa reina, daquilo que constitutivamente nunca aparece por completo na condição de um *corpo*, conquanto apareça por intermédio do *corpo* e sobre sua superfície aparente: referimo-nos aos *excelsos, imensos pensamentos e sentidos*, dos quais são irmãos os "*fortunados reinos e áureos mundos*", que fornecem ao "*estado mortal"* o *"signo e segura*

esperança". Ora, é a beleza do corpo da moça bela, contemplado pelo eu-lírico no relevo sepulcral a que entoa os versos agora lidos, a sugerir-lhe os infinitos pensamentos e sublimes, infinitos desejos, verdadeiro "*mar delicioso, arcano*" no qual navega, errante, o "*espírito humano*", de forma a ser o corpo outrora aparecente da moça bela, hoje reduzida a cinzas, a fornecer ao eu-lírico contemplante o mistério de uma manifestação fenomenológica do que, através do corpo aparecente embora, constitutivamente não pode aparecer na condição de um *outro* corpo: os pensamentos e sublimes infinitos desejos, mar arcano no qual navega o espírito humano. Tocamos, com o rápido e tão ainda simples comentários destes versos, no tema fundamental da poesia pensamente de Leopardi, capturada no agudo estudo de Helena Parente Cunha (1980), a quem, lendo-o sob perspectiva heideggeriana e buscando entender a poética dos *Canti* por intermédio da equação *nulla* leopardiano = *Sein* heideggeriano, o pessimismo cósmico de Leopardi deve ser apreendido sob uma perspectiva filosófica mais sutil, capaz de nele colher a trágica tentativa de presentificar, vale dizer tornar *aparecente*, o por definição ausente:

> Leopardi fala a partir da ausência da Linguagem, que se faz presença no poema e na força palpitante de seu Silêncio. O Silêncio do *Nulla*, a voz inaudita do Ser. O pessimismo de Leopardi decorre justamente da tentativa frustrada de presentificação da ausência. Ele anseia pela impossível Presença ausente. (CUNHA, 1980, p. 30-31)

O último sintagma é essencial para retornarmos à análise do paradigma materialista através da apreciação de uma de suas aporias mais importantes, e, pois que é oportuno retirar ao leitor toda impressão de vago diletantismo favorecido por ausente rigor metodológico, por fim desdobrarmos a relação entre *a crítica ao Moderno* e a *ultrafilosofia*. Permita-se-nos antes melhor sublinhar que os termos heideggerianos empregados por Cunha aludem ao problema por excelência do pensar poético de Giacomo Leopardi, por nós descrito como o *Problema do Aparecer do Não-Aparecente*[42], metafórica e poeticamente formulado nos versos pela angústia sentida ante o mistério de um corpo que, outrora aparecente de *forma bela*, agora é signo enigmático do fato de que, a todo aparecer, corresponde um desaparecer, isto é, um Não do

[42] Por primeira vez aparece este sintagma, que enuncia, sob outra configuração linguística, a problemática sublinhada quando da Introdução: indagar-se acerca do Princípio da Metáfora faz sistema com a pesquisa acerca do Aparecer do Não-Aparecente, que denominamos, a partir de 3.1.2.1.3 *determinação indeterminante do indeterminável*. Quando a metaforicidade originária se torna índice de seu Princípio, a que aponta, cumpre ela o destino da Linguagem, que é o de tornar-se Metáfora Absoluta, Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início. A introdução do estudo de Cunha, que relê o *Nulla* leopardiano correlacionando-o ao Ser de Heidegger, sublinha por primeira vez como em Heidegger se faz patente a exigência de um pensamento da Alteridade Real. Heidegger a batiza, ainda, como *diferença ontológica*. Veremos, porém, que a *diferença ontológica* encontra na Diferença Metafísica sua condição e sua raiz.

Aparecer. Que é este Não do Aparecer? É acaso o espírito ou a alma tal como enunciados de forma abstrata e unilateral pelo espiritualista vulgar? Dizem-nô-lo os versos: o corpo, aparecente, não mais aparece, em seu lugar aparecendo o retrato da bela mulher, de sorte que, embora o aparecer do quadro possua como condição de possibilidade o cessar de aparecer do corpo enquanto belo, não por isso cessam ambos de possuírem um elemento de identidade, recuperável no fato, este sim enigma imenso, de serem ambos receptáculos aparecentes do que, contudo, *não aparece – não aparece, isto é, como um enésimo outro aparecente*.

O quadro é, agora, o aparecente receptáculo da outrora fulgurante beleza do corpo, o qual, aparecendo enquanto não-aparecente através da beleza do quadro, era, antes e enquanto aparecia, receptáculo ele também dos infinitos desejos e sublimes pensamentos elusivos a qualquer simples aparecer. Eis o sentido do sintagma de tom heideggeriano a falar da ânsia "pela impossível Presença ausente", que reverbera ao largo de todo o livro de Cunha e reaparece na análise final dedicada ao par amor e morte, através do qual a estrutura da poética leopardiana, lírica e trágica a um só tempo, permite a formulação radical da crítica ao Moderno como simples esquecimento da Floresta em cujo bojo se mantém o infinito enigma do Aparecer:

> Emmanuel Carneiro Leão pergunta sobre o que seria dos homens numa clareira, sem os sonhos da Floresta. 'Ainda seriam homens? Nós não dormimos apenas para descansar. Nós dormimos sobretudo para sonhar. Pois sonhar é ser homem.' O sonho do amor de Leopardi, sua mais alta afirmação humana, é um fechar os olhos à realidade da clareira, para ele odiosa, no insopitável desejo de encontrar as raízes da Floresta. A clareira se lhe afigura mesquinha demais para os seus mais recônditos anseios, a que só a Floresta escondida pode corresponder. Só a fantasia consegue abrigar, de longe, o 'mistério doloroso', diante do qual a inteligência emudece, pois o conceito lógico não chega até lá. (CUNHA, 1980, p. 100)

Os elos que nos permitem o retorno às posições de Prete e Tilgher vão-se formulando, aqui já visíveis quando Cunha alude à odiosa unilateralidade de uma vida exclusivamente cingida à Clareira, termo técnico heideggeriano cuja função terminológica é a de circunscrever a Arena do fenomenologicamente manifesto em relações esquadrinháveis logicamente, através do procedimento dialético denominado circunscrição dianotética meontológica exposta no *Sofista* quando da dialética dos quatro grandes gêneros.[43] O ponto é que, se a Clareira

[43] Não é ainda o momento de debater com maior atenção e minúcias técnicas o vocabulário heideggeriano próprio ao que se convencionou chamar seu pensamento após a *Kehre*, ao qual o termo *Lichtung* é próprio. Fazemos notar ao leitor já aqui, porém, que as imensas presença e influência da malha conceitual neoplatônica é fortíssima em Heidegger, a despeito de suas contínuas queixas acerca da metafísica ocidental *qua* onto-teo-logia, de que seu próprio *Denken* seria a ultrapassagem. Remetemos, por isso, aos competentíssimos *Dell'Uno e dei Molti*, de Frederico Croci (2022) e a *Das Seyn und das Eine*, o útlimo dos quais em particular mapeia as influências neoplatônicas em Heidegger, sem descurar das diferenças regentes entre a tradição e o pensador da floresta negra.

corresponde ao fenomenologicamente manifesto e portanto ao visível, e se, ademais, já vimos ser o princípio de visibilidade correspondente ao da finitude das relações racional e logicamente estabelecidas, segue daí ser o exclusivo domínio da Clareira coincidente com aquela progressiva geometrização do mundo de que fala Leopardi para construir uma crítica ao Moderno compreendida como unilateral domínio da *razão* sem a *imaginação*, faculdade necessária não apenas à construção das antigas ilusões, senão que, e isto sim é crucial, à inteligência e interpretação do *sistema da natureza*, tarefa das ciências. Se Prete fala da recuperação dos direitos do simbólico no contexto de uma exegese da crítica leopardiana ao Moderno, não pode ele olvidar serem uma tal crítica e uma tal correspondente recuperação mediadas pela faculdade da *imaginação*, irredutível ao corpo unilateralmente compreendido, ainda quando se lhe busque, segundo faz Prete, atribuir o papel de fonte da negatividade identificando-a a um saber da morte[44] capaz de resistir à ilusão ideológica do Progresso:

> Contra a "filosofia da civilização" que elimina a pluralidade dos modos de conhecimento, incorporando-os todos à razão progressiva, e estende o suntuoso véu das ideologias otimistas (das ideologias) sobre a miséria universal da condição humana, e faz do prazer não um desejo, mas um objetivo, da crise não uma condição, mas uma "transição", contra essa filosofia devemos afirmar a possibilidade do entrelaçamento entre conhecimento e ilusões, logos e pathos, teoria e imaginação. E se essa afirmação for subjugada pelo poder de uma restauração que transforma a felicidade em um projeto político, a paixão em um imaginário, a imaginação em uma estética, então o exemplum de Teofrasto será substituído pela figura de Tristão, o conhecimento da filosofia por uma linguagem corpórea, uma crítica que "salva" ilusões, uma crítica que opõe a promessa social da felicidade a uma relação simbólica com a morte. O único conhecimento que pertence ao corpo, e que gera vida, será... (PRETE, 2021, p. 125, tradução nossa)[45]

---

[44] As fontes intelectuais da associação do corpo à estrutural negatividade da morte, compreendida como resistência ao domínio representativo, são por demasiado evidentes para merecerem desenvolvimento. Registramo-las, não obstante, aqui, em rápida lembrança do quão importante se torna, a partir da psicanálise sobremodo de matriz lacaniana, o papel desempenhado pelo corpo, espaço mítico de uma carne anterior à incidência do significante. Deve-se, igualmente, mencionar como, para Adorno e Horkheimer, a primeira *Verdrängung* do desejo imediato introduz a longa marcha da razão instrumental. O motivo da negatividade do corpo ante o domínio da representação é comum à psicanálise, às gerações da Teoria Crítica e ao pós-estruturalismo francês.

[45] Contro la 'filosofia della civiltà che rimuova la pluralità dei modi di conoscenza assumendoli tutti nella ragione progressiva, e stende sulla universale miseria della condizione umana il velo sontuoso delle ideologia ottimistiche (delle ideologie), e da del piacere non un desiderio, ma un obiettivo, della crisi non una condizione, ma una 'transizione', contro questa filosofia va affermata la possibilità dell'intreccio tra conoscenza e illusioni, tra *logos* e *pathos*, tra teoria e immaginazione. E se questa affermazione sarà travolta dal potere d'una restaurazione che farà della felicità un progetto politico, della passione un immaginario, dell'immaginazione un'estetica, allora all'*exemplum* di Teofrasto si sostituirà la figura di Tristano, al sapere della filosofia una lingua corporale, ad una critica che 'salva' le illusioni, una critica che oppone alla promessa sociale di felicità un rapporto simbolico con la morte. Sola conoscenza che appartiene al corpo, e che genera la vita

A citação é salutar e nos ajuda a complexificar a aporia na sua emergência. Note-se que o problema não consiste em recuperar o corpo e sua imanente negatividade ante toda racionalização, sobremodo se esta negatividade é lida e pensada como um "luogo originario che è al di qua della nascita stessa del pensiero" (PRETE, 2021, p. 124). A fim de desdobrar-se, a crítica ao Moderno, *qua* crítica à unilateral estrutura epistêmica de uma razão para a qual o único digno de conhecimento e existência é o passível de testemunho lógico por leis e relações dianoeticamente apreensíveis, demanda um *outro* saber, cuja estrutura epistêmica seja capaz de entrar em contato dialético e concreto com a razão de sorte a expandir-lhe os confins, potencializando-a. Eis, precisamente, a palavra chave: relação dialética e concreta, por força da qual nem a negatividade de um saber anterior à gênese do pensamento reduz a razão a si nem a racionalidade científica a si reduz a imaginação, tolhendo-lhe os direitos e destruindo as por ela engendradas ilusões, único refúgio ante a dor universal do existir. Neste sentido, a crítica ao Moderno é, no fim dos fins, crítica ao *esquecimento do poético* por parte da razão, crítica, por isso, precisamente ao *materialismo unilateral, de que a apologética iluminista das ciências da natureza e do mito do Progresso a ela correspondente são os máximos estandartes.* Ocorre que, para isso, é absolutamente indispensável apreciar como a necessidade de uma síntese entre *razão e imaginação*, entre *ilusões e verdade*, portanto entre *poesia e filosofia*, reside inscrita no *sistema da natureza* ele mesmo, porquanto, conforme já vimos e precisamos de forma mais clara com nosso diagrama, à natureza pertencem as ilusões, engendradas pela imaginação que, já o vimos também, é a faculdade mesma com que as relações inesperadas e inusitadas, pelas quais o sy-stema da natureza é composto, são apreendidas. *A ironia do trecho citado pelo próprio Tilgher e por ele incompreendida conduz-nos a ver, bem ao contrário do primeiro dos intérpretes materialistas, a necessária gênese de uma relação dialética entre finito e Infinito, entre visível e invisível, vale dizer entre corpo e espírito, como modo apropriado por que o mistério imenso de nosso existir pode deixar aproximar-se.*

Mas o mistério de nosso existir, eis o que nos dizia o primeiro elo da malha materialista recuperável na teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor universal, consiste em ver, por isso manifestar, a dor universal marcada pelo paradoxo de um necessário Aparecer, na Arena da Finitude, do In-finito, daquilo que, na condição de Não do finito, é igualmente negação de todo Aparecer – portanto, dito de forma concreta, o Não-Aparecente. O mistério de nosso existir é, pois, o testemunho, que ainda denominaremos lógico, do Aparecer do Não-Aparecente, formulado em termos clássicos e aliás leopardianos como o problema de um objeto não-objeto,

de um finito cujas finitas fronteiras se venham a tornar tão vagas e indefinidas que, d'algum modo ainda para nós desconhecido e ele mesmo vago, nelas o Infinito apareça.

Este problema, já se nos tornou claro ao menos isto também, só a imaginação o pôde tornar possível, só ela, talvez, poderá resolvê-lo. É esta, enfim, a tarefa da *ultra-filosofia*, única que pela síntese concreta de imaginação, faculdade do Invisível, e razão, faculdade do Visível, é capaz de apreender os limites contraditórios do Moderno a fim de os superar:

> Contra a unilateralidade do procedimento da *razão abstrata* na experiência humana moderna, Leopardi recupera certa *integralidade antropológica* como busca de um conhecimento mais concreto da realidade. [...] Nesse sentido, Leopardi alerta contra a nova barbárie, aquela da sociedade, em um século incapaz do poético, em que o homem se tornou artificioso, e a imaginação perdeu toda a sua força. O vigor do seu pensamento se apresenta na busca de recuperar a integralidade antropológica humana. (TEIXERA, p. 169-183)

A formulação deste conhecimento concreto no qual se deixa timbrar a "integralidade antropológica" de que fala Teixeira coincide com a instituição da *ultra-filosofia* – é, aliás, a *ultra-filosofia* ela mesma, cujo apanágio não se restringe à crítica ao Moderno por ser-lhe objeto, desde já e sempre, o Todo que Leopardi incansavelmente denomina, de novo e de novo, o *sistema della natura.* É possível negar a esta ultrafilosofia a dignidade do saber metafísico, como o faz Prete repetidamente? Para além do ausente rigor terminológico, aliás imputável ao próprio Leopardi, não nos parece seja possível falar de uma dicotomia simples segundo a qual "aos modos do conhecimento 'metafísico' Leopardi opõe o conhecimento pela experiência e o conhecimento simbólico: Newton, não Leibniz, os poetas, e não a filosofia moderna" (PRETE, 2021, p. 114). Os termos entre aspas são empregados pelo próprio Leopardi, de quem Prete toma emprestada a palavra metafísica e seu uso destituído de rigor semântico. Torna-se contudo sempre importante sublinhar que a Prete interessa sobremodo deduzir, desta oposição à metafísica compreendida na acepção de sistema fechado, a autêntica postura leopardiana, identificada a uma blanchotiana e pós-estruturalista ontologia negativa, avessa a todo sistema, cuja unidade nega através da assunção de uma negatividade estrutural reconduzida ao corpo, em sua *absoluta* diferença ao pensamento conceitual:

> A recusa de Leopardi em "geometrizar toda a vida" antecipa nossa própria recusa em transformar a vida em uma administração, uma política. Por trás dessa recusa, incessantemente expressa no Zibaldone, reside o que Blanchot chamaria de "exigência de descontinuidade", um apego à "palavra plural", uma desconfiança daquela linguagem que não se engaja. Há uma desconfiança na linguagem oficial da filosofia que, sob a "ilusão" de dominar o corpo do saber, afirmou primeiro a coerência lógica (o princípio da identidade, da não

> contradição, do terceiro excluído), depois o movimento da dialética, garante da continuidade da história e aspirante ao triunfo institucional da síntese. A queda do sonho de um sistema, a mobilidade da pesquisa, a noção de discurso como inacabado, interrompido, exterior ao Todo, outro que não a Unidade, a experiência da escrita como fragmento, do pensamento como interrogação permanente, tudo isso coloca Leopardi no campo aberto do pensamento negativo e faz de sua crítica à filosofia [moderna] uma das formas de crítica da restauração. (PRETE, 2021, p. 117, tradução nossa).[46]

O problema não jaz em sublinhar a estrutura aberta e não-total do pensar leopardiano, cuja natureza fragmentária é retoricamente clara e manifesta, antes relacionando-se ao fundamento desta mesma descontinuidade louvada banchotianamente por Prete, para quem a crítica leopardiana à filosofia moderna não pode não implicar uma ontologia negativa. A pergunta verdadeira reside, então, no estatuto mesmo desta filosofia negativa, na qual o Nada, e por força dele a validade ontológica do princípio de não contradição e de seus dois corolários, possui novo e importantíssimo papel. Aqui, interessa-nos entender como a ontologia negativa, ainda a ser desdobrada e cuja intelecção possui por necessário momento o diálogo com a grande interpretação severiniana (SEVERINO, 2018, 2006), supõe uma relação abstrata entre o negativo, resistente à visibilidade e por isso correspondente ao invisível em nossos termos, e o positivo conceitual e logicamente enunciável - relação responsável por eleger o corpo, erguido a autêntico mecanismo transcendental da negatividade, como fonte da ontologia anti-sistemática leopardiana, de que depende sua crítica ao Moderno e, pois, a própria constituição da ultra-filosofia. Se, contudo, responsabilizamos apenas o *corpo,* embora reconhecendo-lhe um saber outro ou mesmo nele enxergando o *lugar* de um saber anterior ao pensar, pela negatividade e, pois, pela resistência à matematização do mundo, estaremos responsabilizando o visível pela emergência do invisível – com isso, portanto, levando a cabo aquela redução abstrata, marcada pela morte de um dos termos reduzido a sombra de seu Outro. Esta operação, que em Tilgher provocava a estranha tomada de consciência de um afinal contraditório materialismo "misterioso", vem a lume numa das fontes de Antonio Prete, o estudo de De Angelis (1987), citado por Prete em nota de rodapé e para quem o antagonismo entre natureza

[46] Il rifiuto leopardiano di 'geometrizzare tutta la vita' è l'anticipazione del rifiuto nostro di fare della vita un'amministrazione, una politica. Dietro questo rifiuto, modulato incessantemente nello *Zibaldone,* c'è quella che Blanchot chiamerebbe una 'domanda di discontinuità', un attaccamento alla 'parola plurale', una diffidenza per quel linguaggio che non mette in gioco se stesso. C'è la diffidenza per il linguaggio ufficiale della filosofia che ha affermato, nell''ilusione' di dominare il *corpus* del sapere, prima la coerenza logica (il principio di identità, di non contraddizione, del terzo escluso), poi il movimento della dialettica, garante della continuità della storia, e teso al trionfo istituzionale della sintesi. La caduta del sogno d'un sistema, la mobilità della ricerca, la nozione di discorso come il non-compiuto, l'interroto, il fuori dal Tutto, l'altro dall'Unità, l'esperienza della scrittura come frammento, del pensiero come permanente interrogazione, tutto questo colloca Leopardi nel campo aperto *del pensiero negativo*, e fa della sua critica alla filosofia [moderna] una delle forme di critica della restaurazione

e razão seria mitigado por uma ontologia negativa que "haverá de suprimir o antagonismo entre os dois sistemas aceitando a corrupção do sistema humano e transformando-se em ontologia negativa; a tal conduzirá a mediação materialista, que será o ápice mais potente da superação do dualismo" (DE ANGELIS, p. 48 *apud* PRETE, 2021).

Em jogo está o significado mesmo da ultra-filosofa, de sua forma e de sua constituição, decidindo-se por aí não apenas a pergunta sobreposta ao subtítulo desta primeira seção, pela qual saberemos se Leopardi é ou não filósofo, senão que já formulando-se a pergunta acerca do verdadeiro problema de fundo do pensar leopardiano, capaz de decidir a própria forma deste pensar. Ora, mas este problema – já o compreendera, e como poucos, o próprio Antonio Prete, intérprete até o momento privilegiado por sintetizar uma aguda sensibilidade poética ao domínio da mais recente filosofia continental, que maneja com facilidade para circunscrever o pensamento de Leopardi, não sob um dado esquema conceitual (idealista, realista, empirista), mas fundamentalmente na condição de um pensamento poético que é, *eo ipso*, uma poesia pensante: o problema de Leopardi é o da estranhíssima e paradoxal relação entre finito e Infinito. A teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor, a teoria das ilusões e da imaginação, a teoria da história, a crítica à Modernidade são todos elos cujo sentido repousa sobre a busca, desesperada, pela *forma* da *ultrafilosofia*, coincidente com o concreto formular-se da pergunta leopardiana: *como o Finito se torna Infinito, como mesclam-se, dança suave, Finito e Infinito?* ou, dito na nossa linguagem, *como pode o Não-Aparecente aparecer pelo contínuo* μεταφορείν *que leva o Finito a ultrapassar-se em direção ao Infinito?* Esta fora não só a grande e maior contribuição de Prete, já formulada em seu grande livro de 1988 ao dedicado ao problema do Infinito, *Finitude e l'Infinito,* senão que ressurge no prefácio por ele escrito para uma das mais recentes coletâneas de seus ensaios sobre Leopardi traduzidos ao português:

> Leopardi é a experiência de um severo desencanto diante da pretensão de conhecer a filosofia, e, ao mesmo tempo, é a travessia incessante do pensamento, livre e arriscada, entre alturas e depressões, entre saberes e silêncios. Uma travessia que atinge o ponto extremo em que o pensamento olha para si mesmo como pensamento, vê o próprio limite e o próprio vazio, percebe a própria impotência para dizer o infinito. Mas avista, naquele mesmo instante, uma canoa capaz de recolher e proteger do azar essa aventura extrema. Essa canoa que surge no naufrágio do pensamento - no naufrágio da língua poética em si - é o corpo: 'E o naufragar me é doce neste mar'. Um *sentimento* do corpo que é apenas reconhecimento de um ritmo do ser vivo, talvez de acordo com o ritmo do universo. O resto que sobrevive ao naufrágio do pensamento, o 'me é doce' do último verso de 'O infinito', é figuração da poesia em si. O mar que fecha o verso - ou que o abre em direção ao limitado silêncio - pertence à ordem da figuralidade, da visibilidade: não se pode dizer o infinito senão por aproximação. A única relação possível com o infinito é a

> que passa através de sua figuralidade sensível, não através do seu conhecimento. Porque do infinito, assim como do nada, não há conhecimento: o infinito e o nada, equivalentes entre si, estão além do conhecimento (PRETE, 2016, p.4)

O trecho é de uma força memorável, razão por que nos permitimos citá-lo na íntegra. Prete colhe com precisão e lucidez louváveis o articular-se da pergunta leopardiana no seu sumo e máximo poema, na máxima realização, vale dizer, de seu pensar poetante: n'*O Infinito* Prete vislumbra ser a experiência de pensamento leopardiana o intenso e doloroso confronto da finitude, pela qual somos marcados nós e a humana linguagem de cujos ritmos se servem os poetas e de cuja rigorosa sintaxe os filósofos, com o Infinito, a que podemos chegar apenas através e pelo rigor da finitude que somos. É a sensibilidade a revelar, assim Prete intérprete de Leopardi poeta-filósofo, pelo regime da visibilidade o Invisível de que só o silêncio do corpo, pura fonte de negatividade por oposto à abstração etérea do conceito, pode ser signo. Este o paradoxo, esta a tarefa, e o seu ser atribuída por Prete ao corpo deve ser compreendido desde o interior de um regime conceitual em que a sensibilidade, de que o corpo é metonímia, apresenta-se como figura do visível, reino do fenomenologicamente manifesto e do conceitualmente apreensível. Mas o ponto de maior envergadura reside na equação final entre Infinito e Nada, a identidade entre os quais é fornecida por sua constitutiva elisão à evidência fenomenológica e à conceitual estabilidade, visto serem ambos negação do que, na Arena do Manifesto ou sob a guarida do Conceito, é do Aparecer apanágio e por ele marcado. São, o Infinito e o Nada, identificados por postarem-se ante a Arena do Aparecer como o Não-Aparecente, que devem entretanto a este mesmo Aparecer entregarem-se, a ele paradoxalmente destinados.

Estamos afinal entrando no segundo momento decisivo da formulação do paradigma majoritário, que na Introdução o leitor lembra-se de termos nós definido materialista-*niilista,* e é o próprio Leopardi a nô-lo sugerir:

> Não conseguimos concebê-los; acreditamos que sejam infinitos; aquilo que é incomparavelmente maior do que nós e do que as nossas coisas, que são mínimas, acreditamos ser infinito, como se acima de nós existisse apenas o infinito; somente isso não pode ser abarcado pela nossa conceitualização, somente isso poderia ser maior do que nós. Mas o infinito é uma ideia, um sonho, não uma realidade: ao menos não temos provas da sua existência, nem mesmo por analogia, e podemos dizer que estamos a uma distância infinita do conhecimento e da demonstração de tal existência: poderíamos até mesmo discutir bastante se o infinito é possível (algo que alguns modernos de fato negaram), e se essa ideia, fruto da nossa imaginação, não é autocontraditória, isto é, falsa em metafísica. Certamente, segundo as leis da existência que podemos conhecer, isto é, aquelas deduzidas das coisas existentes que

> conhecemos, ou que sabemos que de fato existem, o infinito, isto é, uma coisa sem limites, não pode existir; somente aquilo que não existe não seria uma coisa; A negação do ser, o nada, poderia ser ilimitada, e o infinito é essencialmente o mesmo que o nada. Acima de tudo, parece que a individualidade da existência implica naturalmente algum tipo de circunscrição, de modo que o infinito não admite individualidade e esses dois termos são contraditórios; portanto, não se pode supor um ser individual que não tenha limites. (LEOPARDI, *Zib.* 4178)[47]

A identidade entre Infinito e Nada introduz agora a estrutura originária que demarca a indagação de Leopardi, e isso sem rodeios ou equívocos, porque o Infinito é aberta e univocamente definido enquanto o *impensável,* in-ek-sistente no sentido profundo do étimo, isto é, como aquilo que não (in) se sustém e sai (ek-sistere) da Noite profunda, por tal o Invisível por excelência. Sua definição implica a ausência de todo e qualquer contorno, razão por que, dado ser todo ente existente demarcado pelos contornos para ele fixados por suas infinitas relações (os *rapporti* conhecidos pela ciência natural), o Infinito é o antônimo mesmo do ente, é, por tal, idêntico ao Nada: "o infinito vem a ser em substância o mesmo que o nada." Esta identidade entre Infinito e Nada, agora formulada nesta página do *Zibaldone*, fora já encontrada por nós quando, ainda comentando a constituição da malha conceitual do paradigma materialista, estudáramos a estrutura das ilusões como objetos *falsos*, isto é, inexistentes, apesar de aparecentes (!). Já lá, víramos serem as ilusões, uma vez superadas enquanto erro categorial próprio à idade Antiga, fenômenos forjados pela imaginação que, quando exercitada pelo poeta pensante ou pelo pensador poético, logra expandir as fronteiras dos entes de forma a estabelecer insuspeitas identidades, e isso pela *i-limitação dos limites*. Eis o ponto: expandir as fronteiras que é senão negar o limite, ultrapassá-lo ao identificar um ente limitado a um outro ente que, igualmente limitado, residia, antes da inesperada identidade produzida, manente no interior de suas próprias fronteiras, agora contudo suspensas pela imprevista identificação com um outro

[47] non possiamo concepire, noi le abbiam credute infinite; quello che era incomparabilmente maggior di noi e delle cose nostre, che sono minime, noi l'abbiam creduto infinito, quasi che al di sopra di noi non vi sia che l'infinito, questo solo non possa esser abbracciato dalla nostra concettiva, questo solo possa essere maggior di noi. Ma l'infinito è un'idea, un sogno, non una realtà: almeno niuna prova abbiamo noi dell'esistenza di esso, neppur per analogia, e possiam dire di essere a un'infinita distanza dalla cognizione e dalla dimostrazione di tale esistenza: si potrebbe anche disputare non poco se l'infinito sia possibile (cosa che alcuni moderni hanno ben negato), e se questa idea, figlia della nostra immaginazione, non sia contraddittoria in se stessa, cioè falsa in metafisica. Certo secondo le leggi dell'esistenza che noi possiamo conoscere, cioè quelle dedotte dalle cose esistenti che noi conosciamo, o sappiamo che realmente esistono, l'infinito cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla. Pare soprattutto che l'individualità dell'esistenza importi naturalmente una qualsivoglia circoscrizione, di modo che l'infinito non ammetta individualità e questi due termini sieno contraddittorii; quindi non si possa supporre un ente individuo che non abbia limiti

ente cujas fronteiras, também elas, agora foram i-limitadas[48]. Na teoria das ilusões já operava, sub-repticiamente e sem por completo tematizado enquanto tal por força do veto materialista, a identidade entre o Infinito e o Nada. Aliás, é esta mesma identidade a potencializar a aporia materialista por excelência já por nós entrevista, e isso quando o Infinito, identificado ao Nada por estabelecer-se como negação de todo ek-sistente, é ao mesmo tempo e por força do mesmo movimento conceitual determinado *qua* princípio mesmo da *poesia*. Numa passagem crucial do *Zibaldone*, a imaginação, faculdade capaz de tornar indefiníveis os fenômenos e assim os infinitizar, é vista em correlação ao in-visível, isto é ao que não corresponde ao plano da visibilidade material manifesta:

> A razão é a mesma, isto é, o desejo pelo Infinito, porque, então, no lugar da vista trabalha a imaginação, e o fantástico substitui o real. A alma imagina o que não vê, que aquela árvore, aquela sebe, aquela torre lhe esconde, e vai errando em um espaço imaginário, imagina coisas que não poderia se sua vista se estendesse por toda parte, pois o real excluiria o imaginário (LEOPARDI, *Zib.* 171, tradução nossa)[49]

Digníssima de nota é a observação final, que estabelece ser a negação do real, o qual é negação do imaginário, afirmação deste último, a que vimos corresponder o Infinito na condição de verdadeiro impossível objeto da imaginação. Numa antecipação surpreendente de Wolfgang Iser, cujos termos inclusive usa num sintagma que bem poderia ser reencontrado em *Das Fiktive und das Imaginäre* (ISER, 1996)*,* Leopardi sabe ser o real, estabelecido como o reino dos entes manifestos em necessária finitude por virtude das infindas finitas relações em que se encontram, reino do Finito, o absoluto domínio do qual implicaria, por necessidade, a exclusão do imaginário, portanto da possível inesperada porta através da qual irrompe o Infinito. Há mais: é a "alma" a imaginar o que *não* vê, de sorte a ser-lhe o in-visível único objeto de visão possível. Vem-nos à mente a passagem já lida do *Zibaldone*, em que o diálogo irônico entre o materialista e o espiritualista levara Tilgher a aperceber-se quase espantosamente do estranhíssimo materialismo de Leopardi, sem que a essa percepção fizesse par uma igualmente necessária e imprescindível tomada de consciência da contradição entre

[48] Esta, conforme se demonstrará ainda logica, ontologica e fenomenologicamente, é a estrutura da metáfora e do que denominaremos, na condição de corolário do Aparecer do Não-Aparessente, *a metaforicidade originária de todos os essentes.* A metaforicidade originária parece-nos ser o sentido concreto da grande tese severiniana da eternidade de todos os essentes, o que será demonstrado propriamente em *O Ser e o Milagre.*

[49] La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe, se la sua vista si estendesse da per tutto, perché il reale escluderebbe l'immaginario

este enigmático materialismo, cujo mistério jaz na disjunção absurda entre a finitude da matéria e o Infinito dos pensamentos que através do *corpo* aparecem sem a ele se reduzirem, e sua simples definição por parte do próprio Tilgher. Cônscio ou não da aporia, fato para nós fundamental é o seu, da aporia, subsistir – o seu, isto é, explodir agora com toda potência: são a alma e o espírito a serem destinadas à paradoxal visão do Invisível[50], coisa que se lhes torna possível quando o In-finito, dito Não-Aparecente por ser negação da finitude, condição de possibilidade de todo Aparecer, contudo *aparece*. A final equação entre o Infinito e o Nada que Prete nos sugere, tão importante à revolucionária apreciação do *pensamento poético* leopardiano por Prete introduzido qual autêntico novo *topus* hermenêutico da leopardianística, leva-nos a por fim compreender como o paradigma materialista, a pedra de toque do qual repousava sobre o pessimismo cósmico de Leopardi e sobre a teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor enucleada por primeira vez por Tilgher, evolui para tornar-se paradigma materialista-*niilista*, no qual à fundamental função da matéria e sobretudo do *corpo* como lugar de um saber pré-conceitual, de que decorre a negatividade *qua* resistência à matematização do universo empreendido pela Modernidade, junta-se a intuição filosófica leopardiana conforme a qual *"tutto è nulla"*, *pois que material*.

Dado não haver senão matéria, a qual está submetida ao tempo e portanto ao infinito devir cego e despropositado – o devir do *fanciullo* de que Leopardi, herdando-o de Heráclito, fala a fim de descrever a natureza na sua figura de *matrigna* –, segue daí serem todos os entes e o Todo do ente ele mesmo destinados ao Nada, a bem dizer *sempre já* Nada. Se entretanto todas as coisas são Nada por serem matéria, donde o pessimismo cósmico radicado na originária intuição a manifestar que "per Leopardi la vita è Tutta e solo dolore e appunto per questo è, nel suo intimo, un fallimento senza rimedio", como explicar o fato da poesia, fenômeno paradoxal em que a paradoxal constituição dos fenômenos imaginários vem à frente? Já em Tilgher as tensões são claras, e sua exegese do *Infinito* expõe o embaraço ocasionado pela aporia. Para o intérprete, o Infinito poeticamente figurado no poema – não no *Zibaldone* (!) – é:

> A experiência de um inefável que transcende o plano ordinário da vida e que atrai e assusta, fascina e horroriza, convida e repele simultaneamente; a experiência de uma realidade que está além da superfície do empirismo e, em

[50] Esta *visio invisibilis* demarca o Paradoxo do canto poético, que encontra na metáfora sua forma e seu sentido. Ora, veremos que a *visio invisibilis* descreve a exigência metodológica da dialética, corporificada na famosa *intelektuelle Anschauung.* Demonstrar a insuficiência da dialética implicará, mais à frente, demonstrar que o Paradoxo da metáfora encontra no talhe lógico de seu Referente, a que o μετα-φορείν aponta, a garantia de sua forma interna. Se o invisível se faz visível na metáfora, tal ocorre porque o invisível não é mero erro categorial, nunca a ser substituído por uma correção de vista. A metáfora exige, para constituir-se, a Alteridade Real dos termos de cujo encontro ela é a Pronúncia.

> oposição a este profano, pode ser chamada de sagrada. [...] Uma experiência tipicamente numinosa, mas, acrescento imediatamente, vivida artística e poeticamente: e se a arte, a poesia, é, como me parece, amor vitae, um movimento da vida que se ama como esse movimento da vida que é, uma experiência de numinosidade vivida artisticamente não pode ser uma experiência de numinosidade pura e simples, mas uma experiência de numinosidade amada, e, portanto, feita uma oferenda de satisfação, esvaziada daquilo que nela é esmagador e despedaçador, como o é naqueles que a vivem para amá-la. (TILGHER, 2018, p. 133, tradução nossa)[51]

A aporia se formula aí a claros olhos quando Tilgher, apontando ser a experiência do Infinito a da inefabilidade, iguala-a à numinosidade para logo depois reduzi-la ao puro "comprazimento" tornado possível pela poesia. O mistério não repousa para Tilgher no fato absurdo de ser possível dizer, isto é de-finir e portanto finitizar, o Infinito por uma língua que, pronunciando-o, não por isso o reduz à malha simples da finitude, senão que na simples experiência *numinosa,* tornada depois objeto de um dizer poético cujo escopo é produzir mero *prazer vital*, e isso num horizonte em que a vida se ama a si própria[52]. Tilgher não entrevê o paradoxo de um dizer que, finitizando o Infinito, afirma-o pela sua própria negação, pois que o diz, portanto de-fine, sem anular-lhe a Infinitude, ao contrário identificando-se-lhe e tornando-se, enquanto dizer *finito*, ele próprio *in-finito*[53].

Para Tilgher, a poesia não é outra coisa além de mera distração, capaz de iludir os homens protegendo-os ante a miséria universal de uma matéria que, temporal e finita, está condenada ao Nada – o niilismo é consequência necessária de um materialismo cuja palavra de ordem é a finitude, erguida a transcendental que exclui a possível existência concreta de um

[51] l'esperienza di un ineffabile che è oltre il piano ordinario della vita e che attrae e impaura, affascina e inorridisce, invita e respinge *insieme*, esperienza di una realtà che è oltre la superficie dell'empiria e in opposizione a questa *profana* si può chiamar *sacra*. [...] Esperienza tipicamente *numinosa* ma, aggiungo subito, artisticamente e poeticamente vissuta: e se l'arte, la poesia è, come pare a me, *amor vitae,* moto di vita che ama sé stesso come quel moto di vita ch'è, un'esperienza di *numinosità* vissuta artisticamente non può essere una esperienza di *numinosità* pura e semplice, ma un'esperienza di *numinosità* amata, e perciò stesso fatta offerto di compiacimento, svuotata di ciò ch'è in essa di schiacciante e di frantumante come è in chi la vive amarla.

[52] Essa será precisamente a estratégia adotada por Emanuele Severino para domesticar o Paradoxo do canto poético. Como veremos em seguida, ao final da próxima seção, ela supõe a assimilação da Vontade de Potência nietzschiana, que explicaria supostamente a *forza* oriunda da terrível visão do nada universal ao correlacioná-la à intensificação das potências vitais. A aporia, que já aqui em Tilgher observamos formulada, será levada em Severino a um patamar teorético tão sofisticado quanto insustentável: ao rigor teorético da exegese severiniana corresponde a intensidade da explosão da aporia e, com ela, do paradigma niilista-materialista ele mesmo.

[53] O sentido deste dizer que, de-finindo o Infinito e assim tornando-o visível, não lhe anula a infinitude tampouco o submete à Lei da total visibilidade, só será enucleado uma vez obtido a formalidade do Juízo Infinito como *determinação in-determinante do Indeterminável*. Por este passo, realizado em § 3.2.3, a metaforicidade originária se erguerá à Metáfora Absoluta, com o que restará provada a impossibilidade da existência exclusiva do finito. Provado restará, igualmente, que Leopardi é qualquer coisa menos um pensador da finitude hipostasiada: a pergunta acerca do canto faz sistema com o autêntico Testemunho Lógico do Infinito, segundo se verá em § 4.4.

Infinito, ilusão e mero erro categorial este também. Invisível resta ao campeão do paradigma materialista que visível é, para a alma, apenas o In-visível. Incompreendida resta por ele ser a lírica leopardiana o testemunho poético da potência do Nada, conforme já víramos com Cunha (2013). O paradigma obsta-lhe esta possível visão, que todavia vimos ser presente em Prete (2021) e por ele aprofundada, conquanto em contexto teórico no qual o materialismo mais simples de Tilgher (2018) é revestido por influências pós-estruturalistas francesas e heideggerianas. Assim postas as coisas, vemos que, no momento mesmo quando se nos formula com vigor a pergunta fundamental sobre que se ergue o pensar leopardiano – como e por que o Infinito se diz no finito? –, o paradigma materialista possui por premissa originária a *finitude* de todas as coisas, demarcada por uma definição do Nada como necessária consequência da temporalidade dos entes cuja constituição é sempre *material*, portanto finita, de sorte que, quando um intérprete de peso como Prete visa medir forças com o problema da ultrafilosofia e de sua forma interna, identificando-a na possível síntese entre filosofia e poesia por ele recuperada sob a égide do *pensiero poetante*, a aporia do paradigma explode: se tudo é matéria e por isso finito, então a identidade concreta entre Infinito e Nada decai, por ser este reconduzível, por intermédio da temporalidade, à finitude, e o fato leopardiano do *pensar poético* – isto é da ultrafilosofia ela mesma através da qual a crítica ao Moderno se torna possível em primeiro lugar – vem a ser impensável, inconceptualizável. Se o Nada é, *in verità*, mera e simples finitude, então o Infinito, ao Nada identificado, é simples avatar da universal e material finitude de todas as coisas. O domínio do finito impede o reconhecimento da Alteridade Real do Infinito – e com isso torna inexplicada a poesia.

Prete *vê* estes limites e visa superá-los recorrendo à ontologia negativa cujo mecanismo é constituído pelo corpo, domínio de uma sensorialidade irredutível ao conceito e capaz de expandir-lhe os limites. O saber do corpo é, para Prete, o saber imaginário, único que sabe o Infinito, dizendo-o nos ritmos e nas imagens do poema. E, contudo, subsiste a última pergunta: como e por que há, no Todo do ente por Leopardi denominado *sistema della natura*, a possibilidade inútil e ao primeiro olhar aliás contrária à natureza ela mesma de produzir um tal dizer? Sob quais condições ontológicas podem a língua da poesia e a língua da filosofia, depois de serem diferenciadas, imprevisivelmente unirem-se para *dizer o indizível*? Com a formulação desta pergunta entramos, enfim, no segundo grande momento de nosso diálogo com a leopardianística, até aqui mero preparo ao verdadeiro caminho, longo, ainda a ser por nós trilhado: torna-se-nos agora necessário medir forças com a primeira grande leitura filosófica, sistemática e ela própria condicionada pela ontologia robusta de seu intérprete, que o pensamento de Giacomo Leopardi recebe, agora sim visto como um sistema de altíssima

coerência a alcançar o ápice mesmo da filosofia ocidenta. Com Emanuele Severino, o paradigma materialista, por nós estudado em seus elos conceituais que lhe demarcam a estrutura profunda, ganha a valorização filosófica que o transforma em paradigma materialista-*niilista.* Recebendo atenção do maior dos filósofos italianos do século XX e XXI, os dois nós cegos que demarcam os dois momentos da aporia – formulada nas duas perguntas *como de um universo material e exclusivamente finito pode o Infinito aparecer de forma concreta através do canto poético?* e *sob quais condições ontológicas emerge a poesia?* –, o paradigma materialista-niilista torna-se afinal filosófico, exatamente por isso digno da máxima atenção e do mais minucioso olhar.

1.5 O Nada e a Poesia: a fundamentação filosófica do paradigma materialista-niilista em Emanuele Severino

A tentativa de ver em Giacomo Leopardi um filósofo digno de consideração, de forma a ultrapassar o veto idealista de Croce e Gentile, obteve nas leituras anti idealistas de Tilgher (2018) e Rensì (2018) um saldo positivo, pago todavia ao preço de transformar Leopardi em um cético radical (Rensì) cujo pirronismo humiano, anti-metafísico por excelência, tê-lo-ia levado a um materialismo radical (Tilgher). Se ao largo do tempo a valorização autenticamente filosófica do pensar leopardiano teve de esperar até Prete para que o problema de Giacomo Leopardi viesse a lume, seu formular-se como pergunta acerca do Infinito implica a correlação entre Infinito e Nada, movimento conceitual que explicita uma tendência já própria à primeira versão do paradigma, que valorizava a ontologia materialista leopardiana embora é bem verdade concedendo alguma atenção ao tema do Nada, sem porém fornecer-lhe exposição sistemática. Prete o faz enquanto grande crítico literário e um dos mais respeitados leopardianistas, buscando formular a ontologia negativa leopardiana através da função crucial do *corpo* como *topus* de uma sensibilidade resistente a toda síntese conceitual. Mas é apenas com Emanuele Severino que o estatuto de filósofo de Giacomo Leopardi cessa de ser justificada com anteriores considerações de um seu teor anti-sistêmico, expresso na preferência pelo fragmento e pelo tom ensaístico que lhe permite um pensar errante contrário às sínteses absolutas. Com o pensador do Destino[54], o poeta de Recanati passa afinal a ser descrito na

[54] Assim referimo-nos a Emanuele Severino, em alusão a um de seus volumes fundamentais, *Destino della Necessità* (1980)

condição de um dos maiores filósofos do Ocidente, ao lado não apenas de Nietzsche ou Montaigne, mas já compartilhando a mesa com Hegel, Kant e Heidegger. Desdobrada em três volumes, o primeiro dos quais, *Il Nulla e la Poesia* (1990), é publicado dez anos depois de *Il Pensiero Poetante* (1980) e oito antes de *Finitudine e Infinito* (1998), a interpretação de Emanuele Severino enuncia já nas primeiras páginas da Introdução o peso inédito que visa conferir ao pensamento de Giacomo Leopardi, compreendido não como *um* dos vários filósofos cuja obra compõe a por nós denominada tradição ocidental, mas como o sentido último desta mesma tradição:

> Pode-se dizer também deste livro que não é um ensaio sobre Leopardi, nem mesmo sobre um dos maiores pensadores modernos. Certamente, apesar das reavaliações, continuamos a ignorar que Leopardi é um dos maiores pensadores ocidentais. Mas, acima de tudo, perdemos de vista o fato de que ele abre o trecho final do "Caminho da Noite" e vislumbra para onde esse caminho leva. Não damos ouvidos ao grande diálogo de Leopardi com toda a civilização e cultura do Ocidente e com o próprio futuro do Ocidente. Pascal, Rousseau, Schiller e até Schopenhauer ainda olham para o passado. Leopardi, por sua vez, abre o caminho que a cultura contemporânea tem trilhado. Ele indica a direção essencial da estrada. Hoje, continuamos a falar do "pensamento poético" de Hölderlin e Heidegger. Hölderlin, como Leopardi, também se engaja em um grande diálogo com os gregos; mas ele também olha para o passado, na esperança de que os deuses que fugiram retornem. Leopardi, meio século antes de Nietzsche, sabia que os deuses não eram fugitivos, mas mortos. O conteúdo de seu pensamento poético é essencialmente diferente, e o entrelaçamento de poesia e filosofia abre a última possibilidade do homem, no fim da era da tecnologia. [...] (SEVERINO, 2018, p. 5)[55]

Antes de tudo é necessário relevar com máxima atenção o seguinte: a interpretação que Emanuele Severino (1990, 1997, 2015) oferece da filosofia de Giacomo Leopardi é indissociável da profunda estrutura especulativa constituída por seu próprio discurso filosófico, que, gestado originalmente a partir da publicação de *La Struttura Originaria* (1957), é desdobrado com fôlego espantoso ao largo de toda a segunda metade do século XX, através de obras fundamentais cuja abrangência sistemática e força especulativa rivalizam com a

[55] Anche di questo libro si può dire che non è un saggio intorno a Leopardi, e nemmeno intorno a uno dei più grandi pensatori moderni. Certo, nonostante le rivalutazioni, si continua a ignorare che Leopardi è uno dei più grandi pensatori dell'Occidente. Ma soprattutto si perde di vista che egli apre l'ultimo tratto del «sentiero della Notte», e vede dove il sentiero conduce. "Non si ascolta il grande dialogo di Leopardi con l'intera civiltà e cultura dell'Occidente e con il futuro stesso dell'Occidente. Pascal, Rousseau, Schiller, lo stesso Schopenhauer sono ancora rivolti al passato. Leopardi apre invece la strada percorsa poi dalla cultura contemporanea. Indica la direzione essenziale della strada. Si continua oggi a parlare del «pensiero poetante» di Hölderlin e di Heidegger. Anche Hölderlin, come Leopardi, dialoga in grande con i Greci; ma anche lui guarda al passato, spera che gli Dèi fuggiti abbiano a ritornare. Leopardi, mezzo secolo prima di Nietzsche, sa che gli Dèi non sono dei fuggitivi, ma dei morti. Il contenuto del suo pensiero poetante è essenzialmente diverso e l'intreccio di poesia e filosofia apre l'ultima possibilità dell'uomo, alla fine dell'età della tecnica.

Wissenschaft der Logik e *Sein und Zeit*, quando as não superam. De *Essenza del Nichilismo* (1972) e *Destino della Necessità* (1988) até *La Gloria* (2001) e *Storia, Goia* (2016), desdobra-se a complexa malha especulativa severiniana, cujo eixo é fornecido pela síntese entre a validade lógica ontológica do princípio de não contradição e a imediaticidade fenomenológica da totalidade manifesta, à qual a validade do PND é aplicada de forma a fazer decorrer daí um imenso sistema de consequências. Não nos cabe, neste trabalho, expor todo o sistema severiniano, ação para a qual estas páginas não oferecem senão os prôlegomenos, exercício mental necessário à futura verdadeira disputa com o pensador do Destino. Para melhor inteligência de nossa exegese da interpretação severiniana acerca do pensamento de Leopardi, é-nos suficiente fazer notar ao leitor que, se a parte *construens* do discurso filosófico de Emanuele Severino possui por premissa o que ele denomina síntese absoluta entre F-imediato e L-imediato, do que decorre a forma do Destino *qua* forma do "*essersé dell'essente*" e, por aí, a tese da eternidade de todos os entes, a parte *destruens* deste mesmo discurso possui por necessário corolário, quase uma demonstração por *modus tollens* que Donà (2024) já observara ser essencial ao procedimento construtivo do discurso que testemunha o Destino, a interpretação da totalidade da história ocidental, portanto da tradição filosófica, como história do erro, vale dizer qual história do niilismo. O niilismo de que fala Severino não possui talhe nietzschiano tampouco heideggeriano, porquanto o esquecimento que para o filósofo de Brescia jaz ao fundamento mesmo da civilização do Ocidente não é o da Vontade de Potência, obliterada por um platônico e cristão *Hinterwelt* cuja falsa luz obscurece *este* mundo corpóreo e sensível; muito menos o da experiência do Ser qual Desvelamento retirado (*entzogen*) cuja diferença ante os entes é obliterada por sua onto-teo-lógica determinação ôntica *qua* Ideia ou ousia. O niilismo de que Severino é o arauto corresponde à loucura originária que, no Ocidente e hoje no mundo, faz do fato do *aparecer* e do *desaparecer* dos entes um *aparecer do anular-se deste mesmos entes*, interpreta-os, este aparecer e este desaparecer, como um absurdo sair do Nada e retornar ao Nada, neste mesmo Nada supondo a *origo* arcana dos entes. A evidência fundamental e inegável do *devir*, da variação da experiência fenomenologicamente manifesta, de cuja negação Aristóteles falava descrevendo-a precisamente como *loucura* (Metafísica, livro X), leva o Ocidente a pensar o ente como cindido de sua mesma verdade, *quidditas* a que pode ou não convir *quoddita*s, como uma indiferença entre Ser e Não-Ser ou, segundo lemos em *Destino della Necessità* (1988), qual εμπαφοτερίζειν, indecisão entre Ser e Não-Ser:

> O εμπαφοτερίζειν — a luta de uma coisa entre o Ser e o Nada, que competem por ela — já é, no pensamento de Platão, a essência da coisa na medida em que ela é um não-nada. Para encontrar essa essência, não precisamos esperar

> que o texto platônico use a palavra εμπαφοτερίζειν para designar coisas em processo de devir (πράγματα; 475c), que constituem o conteúdo da opinião. As coisas que se tornam – o μεταξύ que participa do Ser e do Sada – aparecem incontestavelmente (ανάγκε φανηναι; 479 h) – esta 'necessidade' não indica a necessidade de que as coisas que se tornam apareçam, mas a necessidade de afirmar que as coisas que se tornam aparecem; mas a própria coisa já é pensada por Platão como indecisa entre o Ser e o Nada. (SEVERINO, 1980, p. 23, tradução nossa)[56]

Para Severino, a estrutura fundamental cunhada por primeira vez pelo pensamento grego, responsável por testemunhar o sentido filosófico do ente e, por aí, do Nada ele mesmo à luz do thauma representado pelo *devir*, encontra sua expressão máxima na metafísica platônica, a quem Severino faz referência neste trecho de *Destino della Necessità* e a quem já dedicara as decisivas páginas de *Essenza del Nichilismo* (SEVERINO, 1972), nas quais a invenção do *mundo* como *terra isolada do Destino* se erguia qual consequência irremediável da platônica teoria das ideias e do domínio ontológico absurdo que com ela se instaura: enquanto apenas às idéias convém a validade lógica ontológica do princípio de não contradição, aos entes temporais, marcados pelo *thauma* do aparecer e do desaparecer, corresponde uma absurda validade *parcial* do PNC, razão pela qual são eles tomados por Platão como uma indecisão completa entre Ser e Nada, isto é, como εμπαφοτερίζειν. Tal indecisão, entretanto, demarca haverem-se os entes, denominados *essentes* por convir-lhes *ex essentia* o *esse,* sempre já identificado à possibilidade absurda do Não-Ser. O essente, definido como negação do Nada, identifica-se, por forca da validade *parcial* do PNC pronunciado na expressão εμπαφοτερίζειν, ao Outro de Si. A metafísica ocidental, cuja forma originária é para Severino recuperável na filosofia platônica, apresenta-se como formulação conceitual decorrente da loucura originária que *acredita* ver no θάυμα do Aparecer, sempre um aparecer *e* um desaparecer dos entes, o aparecer do anular-se do ente. O sentido grego da coisa, vale dizer do ente, descrito como não Nada, portanto não-não-Ser, é pensado por Platão e depois por Aristóteles como uma indiferença entre sua própria identidade e o Outro de si – entre ser Ser (não-não-Ser) e ser Nada:

> A metafísica concebe a oposição extrema da coisa ao nada. E, no entanto, a coisa é um ser, isto é, encontra-se em oposição extrema ao nada, somente quando, em sua oscilação, isto é, no εμπαφοτερίζειν entre o Ser e o Nada, ela

[56] L'εμπαφοτερίζειν il dibattersi della cosa tra l'essere e il niente che se la contendono - è già, nel pensiero di Platone, l'essenza della cosa in quanto essa è un non- niente. Non c'è bisogno, per imbattersi in questa es-senza, di attendere che il testo platonico usi la parola εμπαφοτερίζειν per designare le cose divenienti (πράγματα; 475 c), che costituiscono il contenuto dell'opinione. Le cose divenienti - il μεταξύ che partecipa dell'essere e del niente - appaiono incontrovertibilmente (ανάγκε φανηναι; 479 h) - questa 'necessità' non indicando la necessità che le cose divenienti appaiano, ma la neces-sità di affermare che le cose divenienti appaiono; ma già la cosa in quanto tale è pensata da Platone come indecisa tra l'essere e il niente.

> se detém no Ser, isto é, acompanha aquilo que não pode retê-la e que, em seu âmago, já abandonou. Quando a coisa abandona esse precário abrigo do Ser, ela é um Nada. Mas, para o próprio pensamento metafísico, "coisa" significa não-nada. Ao conceber que a coisa, quando abandona o abrigo do Ser, é um Nada, a metafísica pensa, portanto, que o não-nada é Nada: μη όν ὅλως (Aristóteles, Categorias, 13b, 19). Dentro desse pensamento se desenvolve a história do Ocidente, que é, portanto, a história do niilismo. (SEVERINO, 1980, p. 24, tradução nossa)[57]

A citação final das *Categorias* demarca a linha decisiva que, de Platão a Aristóteles e depois a toda filosofia ocidental, projeta a extrema coerência do niilismo, cuja história é demarcada por uma dialética impressionante, cada um dos momentos da qual representa, enquanto superação de seu anterior, uma cada vez maior concretude do niilismo, explicitado à medida que suas diversas figuras emergem. Primeira das figuras gregas, o *tempo,* marca do movimento e por conseguinte do variar do Aparecer, é a figura filosófica que expressa este absurdo originário, pensado à máxima potência no *De Interpretatione*, em especial quando da determinação daquele que é o *fundamentum inconcussum* do saber: o PNC em sua validade lógico-ontológica. Não é o caso de debater aqui todo o percurso realizado em *Essenza del Nichilismo* (1972), mas o reconstruímos rapidamente ao leitor por ser peça chave à ulterior leitura severiniana de Leopardi. Ora, discípulo de Platão, a quem Severino reconhece o primeiro grande passo no articular-se do niilismo através da determinação do sentido do Ser dos entes *qua* indecisão entre Ser e Nada, Aristóteles fornece ao olhar do mestre um decisivo desenvolvimento, cuja máxima formulação encontra-se na definição do PNC, quando aplicado ao tempo. Com efeito, quando as coisas são, é absurdo, diz-nos Aristóteles, dizer que elas não são, assim como é loucura dizer das coisas inexistentes, portanto do Não-Ser, que são, *quando não são.* O olhar severiniano detém-se sobre esta estranha cláusula, que enuncia ser o ente, definido como aquilo-que-é, dividido entre dois momentos, num dos quais a ele convém *Ser,* portanto ser não-não-Ser, enquanto no outro momento o ente não é: o que é negação de sua negação acaba por tornar-se afirmação de sua negação, por tal negação de si.

[57] La metafisica pensa l'estrema contrapposizione della cosa al niente. E tuttavia la cosa è ente, ossia si trova nella estrema contrapposizione al niente, solo quando nella sua oscillazione, cioè nell'εμπαφοτερίζειν tra l'essere e il niente, essa si sofferma sull'essere, ossia si accom-pagna a ciò che non sa trattenerla e che in cuor suo essa ha già abbandonato. Quando la cosa abbandona questo precario riparo dell'essere, la cosa è un niente. Ma per lo stesso pensiero metafisico 'cosa' significa il non-niente. Pensando che la cosa, quando abbandona il riparo dell'essere, è un niente, la metafisica pensa quindi che il non-niente è niente: μη όν ὅλως (Aristotele, *Categorie*, 13b, 19). All'interno di questo pen-siero cresce la storia dell'Occidente, che quindi è storia del nichilismo.

O ὅταν ᾖ da cláusula do *De Interpretatione*[58] introduz a estrutura mesma do saber metafísico grego como um discurso que, buscando formular-se epistemicamente pela articulação das estruturas generalíssimas e por isso eternas do ente, subscreve a divisão platônica entre dois domínios ontológicos, a um dos quais apenas convém a absoluta conveniência entre o ente e sua mesma identidade *qua* não-não-Ser[59]. Consequência decisiva deste aprofundamento aristotélico é a negação da próprio incontrovertibilidade do PNC, em sua validade lógico-ontológica, negação que se formula de forma inconsciente, apontando já para o ulterior coerentizar-se do niilismo como explicitação de seu passo inicial. Se a busca de estruturas imutáveis em Platão decorria da evidência originária do εμπαφοτερίζειν como constituição ontológica dos entes, Aristóteles apenas aprofunda a contraditória forma da επιστήμη como saber incontrovertível do incontrovertível, assim dito por sê-lo do absolutamente idêntico a si, em absoluta obediência ao PNC. A metafísica grega, desejando testemunhar logicamente as estruturas eternas sempre salvas do caos temporal em que nada *stat* e tudo parece converter-se no outro de si, rompe e nega a validade mesma do princípio áureo pelo mesmo ato com que o formula:

> Contudo, neste discurso, o significado do Ser já se esvaiu; a própria clareza do discurso indica que a ruptura é agora irreparável. Pois a luta entre o Ser e o Nada não é como a travada entre os exércitos antigos, que guerreavam durante o dia, enquanto à noite os líderes inimigos bebiam juntos em suas tendas — inimigos, portanto, sempre que e se estivessem em campo. Isso podia acontecer porque, além de serem inimigos, eles também eram humanos. O ser, por outro lado, é um inimigo tão grande do nada que nem mesmo se desarma à noite: se o fizesse, não arrancaria a própria armadura, mas a própria carne. Observemos, de fato, esse ser que é quando é. Ele é o inimigo diurno do nada: quando ele é (quando está em campo durante o dia), ele se opõe ao nada; E essa oposição é chamada por Aristóteles de πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή: principium firmissimum, 'princípio da não contradição', isto é, o princípio que todos, até mesmo os mais obstinados antimetafísicos, acabam sempre, mais ou menos explicitamente, aceitando. Mas então chega a noite: quando o ser não é (quando abandona o campo), então ele já não se opõe nem mesmo ao nada: porque ele próprio se tornou nada. Contudo, permanece sempre dominado pelo principium firmissimum, porque, quando o ser não é, ele não é. A contradição do ser parece, porém, salvaguardada: precisamente no ato

[58] O passo citado é o seguinte: τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μή ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι· οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστιν τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος (19a 23-27).

[59] Apenas um dos quais é, isto é, ess-ente. A expressão é técnica e por nós usada com toda a valência semântica que o particípio presente, inexistente em latim e nas demais línguas neolatinas, evoca. Com efeito, enquanto as demais línguas neolatinas fazem uso de variações do *ens* latino (fra. *étant*; pt. *ente*; esp. *ente*), é admirável que apenas o italiano, possuindo também a forma latina *ente*, utilize essa específica forma do particípio presente de *essere*, construído sobre a sufixação da desinência *ente,* terminação ablativa com a qual se constroem os particípios presentes nas línguas neolatinas, ao infinitivo latino *esse,* conservado no *essere* italiano.

> em que é negada da maneira mais radical e insidiosa.. (SEVERINO, 1981, p. 21, tradução nossa)[60]

Fornecemos esta rápida e muitíssimo breve incursão em alguns pontos importantes do pensar severiniano porque, conforme apontamos ao iniciarmos esta seção, é impossível compreender sua leitura da filosofia de Leopardi sem possuir ante os olhos ao menos o mínimo saber indispensável acerca de seu próprio aparato conceitual, através de cujas lentes Severino lê Leopardi. Ora, dissemos acima que, à diferença dos intérpretes anteriores, Severino é o único a conferir a Leopardi uma atenção tão minuciosa ao ponto de descrever o poeta de Recanati não apenas como errático ensaísta antissistêmico cujos pensamentos possuem analogias ou temáticos pontos de contato com outros pensadores ocidentais, tampouco como *um outro pensador* ao lado de outros grandes nomes da tradição filosófica, por nele entrever, antes, o sentido último da filosofia ocidental.

Agora já sabemos que, para Severino, a história do Ocidente, enquanto projeto civilizacional cujo fundamento reside na filosofia grega, é história do niilismo em seu desdobramento coerente, a primeira etapa decisiva do qual repousa, primeiro, sobre o platônico testemunho do sentido da coisa *qua* indecisão e indiferença entre Ser e Não-Ser, a que seguia, depois, a aristotélica formulação *contraditória* do PNC à luz do horizonte do tempo, sempre já pensado como horizonte em que o nulificar-se dos entes *aparece* de forma evidente e inegável. Inconscientemente a metafísica grega, em Platão e Aristóteles, admitia a absurda identidade entre Ser e Nada, sempre já, por aí, submetendo o horizonte do imutável à forma contraditória do devir ele mesmo: se a filosofia se constitui, assim Severino, platônica e aristotelicamente em επιστήμη της αλήθειας, vale dizer enquanto saber do eterno por inegável, então esta busca passa a condicionar-se pela loucura máxima, isto é, pela identidade sempre já admitida entre Ser e Não-Ser, identidade nunca porém vislumbrada por completo, excluída por autêntica *Verdrängung* e neuroticamente admitida apenas naquele domínio temporal em que as coisas

[60] Eppure in questo discorso il senso dell'essere si è già dileguato; la stessa chiarezza del discorso denuncia che la rottura è ormai irrimediabile. Perché la lotta tra l'essere e il nulla non è come quella che si combatteva tra gli antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende – nemici dunque quando e se fossero stati in campo. Questo poteva avvenire perché, oltre che nemici, erano anche uomini. L'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte disarma: se lo facesse, non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni. Guardiamolo infatti questo essere, che è quando è. È il nemico diurno del nulla: quando è (quando di giorno è in campo), si oppone al nulla; e questa opposizione vien detta da Aristotele πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή: principium firmissimum, 'principio di non contraddizione', quel principio cioè che tutti, anche gli antimetafisici più ostinati, finiscono sempre, più o meno esplicitamente, con l'accettare. Ma poi vien notte: quando l'essere non è (quando ha lasciato il campo), allora non si oppone nemmeno più al nulla: perché esso stesso è diventato un nulla. Tuttavia resta sempre dominato dal principium firmissimum, perché, quando l'essere non è, non è. L'incontraddittorietà dell'essere sembra comunque salvaguardata: proprio nell'atto in cui la si sta negando nel modo più radicale e più insidioso.

aparecem sob o signo da contradição. A metafísica institui a loucura como seu próprio inconsciente. Leopardi, eis o ponto a que desejávamos levar o leitor pelo rápido *détour* empreendido nas primeiras ruas da pólis severiniana, representa para Severino a total explicitação deste inconsciente, espécie de *traverseé du fantasme,* capaz de trazer à plena luz a contradição originária sobre que o Ocidente ergueu sua história. Leopardi é, por isso, o passado, o presente e o futuro do Ocidente, cuja história é marcada em seu primeiro momento metafísico pela busca de um saber epistêmico em cuja malha os eternos se deixam vislumbrar, amados pelos mortais apenas para, no seu segundo grande momento técnico-científico, serem por eles negados, porquanto compreendidos *qua* óbices do progresso técnico, a condição do qual reside no devir. Explica-se, assim, o subtítulo crucial do primeiro volume de Severino (2018), *Alla fine dell'età della tecnica*: *Leopardi*. Herdeiro e máximo intérprete do sentido íntimo do Ocidente, Leopardi, arauto do futuro, anuncia a constituição e o limite da última era do niilismo – a era da técnica:

> O pensamento de Leopardi é a primeira expressão da vontade de se libertar do jugo e da consciência da inevitabilidade dessa libertação. Abre, de fato, o trecho final do "caminho da Noite". Libertado do jugo, o devir domina. O nada — de onde tudo vem e para onde tudo retorna — domina. Após o fracasso de todos os "remédios", a poesia permanece como o último remédio, "o último quase-refúgio". A grandeza do pensamento de Leopardi reside na maneira determinada com que compreende o entrelaçamento do nada e da poesia no fim da era da tecnologia. *Se a civilização ocidental deseja ser coerente com sua essência, deve reconhecer que sua filosofia é a filosofia de Leopardi. A filosofia autêntica do Ocidente, em sua essência e em seu desenvolvimento mais rigoroso e poderoso, é a filosofia de Leopardi.* (SEVERINO, 1990/ 2018, p. 7, tradução nossa, grifos nossos)[61]

Palavras potentes, nas quais reverbera, ao lado de um reconhecimento inédito ao peso da filosofia leopardiana, a já importante consideração do conceito de Nada para o formular-se sistemático da filosofia do poeta de Recanati. Palavras, porém, carregadas de carga técnica e específica história semântica que demandam, por isso, uma rápida glosa. O assim dito "sentiero della Notte" é expressão tomada a Parmênides por Severino para designar o caminho trilhado

[61] Il pensiero di Leopardi è la prima espressione della volontà di liberarsi dal giogo e della coscienza dell'inevitabilità di tale liberazione. Apre, appunto, l'ultimo tratto del «sentiero della Notte». Liberato dal giogo, il divenire domina. Il nulla – da cui tutto proviene e in cui tutto ritorna – domina. Dopo il fallimento di tutti i «rimedi», la poesia rimane l'ultimo rimedio, «l'ultimo quasi rifugio». La grandezza del pensiero di Leopardi sta nel modo determinato in cui esso intende l'intreccio del nulla e della poesia alla fine dell'età della tecnica. *Se la civiltà occidentale vuol essere coerente alla propria essenza, deve riconoscere che la propria filosofia è la filosofia di Leopardi. L'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi*.

pelo Ocidente em sua configuração niilista, demarcado por esta abissal crença na precedência e na ulterioridade absoluta do Nada face ao horizonte fenomênico das coisas que, enquanto são, não são nada[62], destinadas todavia a serem-no, quando a ele retornarem. Os remédios de que fala Severino dizem respeito aos ídolos nos quais o Ocidente vislumbrara, a cada vez, os imutáveis que, ao devir elusivos e dele sempre salvos, poderiam oferecer ao homem defesa contra a irremediável angústia da morte, cuja evidência é primeva e inegável. Severino traduz o θαύμα platônico-aristotélico, à Filosofia e à Poesia origem, por *angústia*, e o lê como o índice da convicção grega acerca do aparecer do anular-se dos entes.

Em sua leitura de Ésquilo e da tragédia ática (SEVERINO, 1989), anterior e verdadeiro exercício preparatório à interpretação de Leopardi, Severino colhera no πάθει μάθος[63] o sentido do *phármakon*, do remédio ante a morte. Assim como a tragédia, a filosofia configura-se consoante a ânsia por encontrar o inequívoco remédio para o *thauma* originário - aquele do Aparecer e do Desaparecer. A filosofia e a tragédia veem no *juugum,* isto é, na submissão aos incontrovertíveis, a possível posse do remédio. Ocorre que este mesmo *julgo*, condição para os mortais de seu mesmo salvar-se do Nada, termina por tornar previsível o sempre visto enquanto *imprevisível,* notadamente o *devir*. Ora, se o thauma era angustiante, era-o porque, ante o *inesperado* aparecer e desaparecer dos essentes na Arena do Aparecer, ao homem vinha o terror imenso provocado pela ignorância acerca da origem e do futuro dos entes, terror intensificado pela própria imprevisibilidade por que, aparecendo, os entes, sem dar disto prévio aviso, desaparecem. A interpelação primeva não é tanto apenas a da morte, como o do próprio Aparecer, em sua constituição imprevisível e absolutamente incontrolável. Por isso, as maiores realizações culturais do Ocidente em seu início, a tragédia e a filosofia, possuem por escopo máximo a obtenção de um saber incontrovertível, capaz de *fixar* as estruturas eternas e generalíssimas do Todo de sorte a, apanhando-as no humano discurso, tornar mais estável, antecipável e por tal controlável, o de outra forma angustiadamente imprevisível devir. A imagem por excelência aqui é a do *Menon* (97d-98a)[64], quando Sócrates faz uso da metáfora

---

[62] São, isto é, não não-ser, *negatio negationis entis atque igitur positio sui.*

[63] Fazemos referência aos versos 176 do *Agamênon*, de Ésquilo, a que pertence o sintagma aí citado. Ei-los na íntegra:
Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν:
τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.

[64]**<u>Σωκράτης</u>** οἶσθα οὖν δι᾽ ὅτι θαυμάζεις, ἢ ἐγώ σοι εἴπω **Μένων** πάνυ γ᾽ εἰπέ. **Σωκράτης**

das estátuas que devem fixar-se para não mais nos abandonarem quando delas tivermos necessidade: assim também a επιστήμη, termo grego a que Severino faz contínua alusão para sob ele surpreender esta ânsia por um discurso incontrovertível capaz de tornar controlável o devir. Se por um lado o devir é angustiante por sua imprevisibilidade, por tal razão conduzindo os mortais à busca pelo φαρμακόν prometido pela επιστήμη, por outro a apreensão dos imutáveis impõe limites ao devir e, pois, à liberdade do homem ela mesma, donde ser ele sentido, e esta a específica grandeza alcançada pela tragédia ática, como *julgo*.

A επιστήμη, limite à liberdade do homem porquanto limite à imprevisibilidade doutra forma infinita do devir, demanda sua futura negação, quando os mortais passem a sentir nos eternos epistemicamente obtidos a negação da mortal liberdade. Eis a coerência do niilismo, de que Leopardi é o único verdadeiro completo e perfeito filósofo:

> A metafísica afirma os deuses imutáveis, apresentando-se como episteme, isto é, como o conhecimento não hipotético (tò anupotheton) e incontestável (tò anamarteton) da totalidade do ser. Devido a esse caráter, na história do niilismo, a episteme se apresenta como a forma transcendental da restrição da liberdade, ou seja, como o deus imutável que guia os caminhos específicos pelos quais, de tempos em tempos, a forma "metafísica" do pensamento metafísico afirmou o imutável. É, portanto, inevitável que, na história do niilismo, a libertação da essência pura da liberdade das restrições que a cercam se apresente, cada vez mais extensa e intensamente, como a negação de toda "verdade definitiva" e todo "conhecimento absoluto". [...] Na medida em que a episteme visa ser um conhecimento não hipotético e incontestável da totalidade do ser — isto é, na medida em que o modo como tudo está presente na episteme visa ser o inegável — o que o ser 'verdadeiramente' é está, de fato, sempre contido no horizonte aberto pela episteme. Do próprio ponto de vista da episteme, a verdade do ser 'não começa a ser com o ato cognitivo da episteme, mas é 'eterna': a episteme é a abertura, a manifestação dessa eternidade. [...] Dessa forma, tudo o que ainda não emergiu do nada é antecipado e pré-contido, no que diz respeito ao que realmente é, em conhecimento incontestável. Tudo o que ainda é nada é, portanto, alcançado — e sempre já foi alcançado — por sua predestinação à verdade do ser; e na medida em que é assim alcançado, não é nada. O nada é nada: não é um ser que sempre foi orientado, predisposto, pré-regulado pela verdade do ser; o nada não é a antecipação do ser. Mas, então, o que emerge do nada? A

ὅτι τοῖς Δαιδάλου ἀγάλμασιν οὐ προσέσχηκας τὸν νοῦν: ἴσως δὲ οὐδ᾽ ἔστιν παρ᾽ ὑμῖν. **Μένων** πρὸς τί δὲ δὴ τοῦτο λέγεις; **Σωκράτης** ὅτι καὶ ταῦτα, ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ᾖ, ἀποδιδράσκει καὶ δραπετεύει, ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει. τῶν ἐκείνου ποιημάτων λελυμένον μὲν ἐκτῆσθαι οὐ πολλῆς τινος ἄξιόν ἐστι τιμῆς, ὥσπερ δραπέτην ἄνθρωπον —οὐ γὰρ παραμένει—δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἄξιον: πάνυ γὰρ καλὰ τὰ ἔργα ἐστίν. πρὸς τί οὖν δὴ λέγω ταῦτα; πρὸς τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς. καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ᾽ ἀγαθὰ ἐργάζονται: πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. τοῦτο δ᾽ ἐστίν, ὦ Μένων ἑταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. ἐπειδὰν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι: καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.

> episteme pretende, antes de tudo, ser a afirmação incontestável do devir do ser, isto é, de sua emergência a partir do nada. Mas essa afirmação é essencialmente irreconciliável com a abertura que busca projetar e antecipar incontestavelmente o significado da totalidade do ser. (SEVERINO, 1980, p. 45-7, tradução nossa)[65]

A citação é longa mas essencial para que tenhamos às mãos todo o aparato conceitual com que Severino interpreta a tradição filosófica do Ocidente, cujo inconsciente Leopardi traz à diurna consciência. Os volumes que Severino dedica ao pensamento de Leopardi são uma longa tentativa de entrever na filosofia leopardiana o progressivo articular-se desta total explicitação, cujo eixo é precisamente configurado pelo conceito de Nada. A filosofia de Giacomo Leopardi é, para Severino, a negação peremptória e absoluta de todos os imutáveis através da assunção mesma da identidade absoluta entre Ser e Nada, razão por que, mais acima na passagem por nós citada, falara Severino da morte de todos os deuses como expressão da vontade de liberar-se do *julgo*.

Já é possível, pelos instrumentos conceituais de que agora dispomos, divisar alguns eixos importantes do arco argumentativo soldado por Severino em sua interpretação do pensar leopardiano. Herdeiro máximo da inconsciente loucura do Ocidente – isto é: da crença absurda na identidade entre Ser e Nada –, Leopardi apresenta-se na condição de analista maior desta mesma tradição de que é o filho dileto, por formular discurso filosófico cujo fundamento ontológico é, precisamente, o Nada, de que emergem todas as coisas e a que devem por força retornar. Estabelecido na condição de fundamento do *sistema da natureza*, o Nada encontra sua primeira forma na *matéria*, cuja carga semântico-conceitual Leopardi herda do antigo pensamento grego, que a vê como *materia prima* indefinível. Mencionada por Aristóteles no

[65] La metafísica afferma gli dèi immutabili, ponendosi come epistême, cioè come sapere non ipotetico (tò anupotheton) e incontroverbilie (to anamarteton) della totalità dell'ente. Per questo suo carattere, nella storia del nichilismo l'episteme si pone come la forma trascendentale della costrizione della libertà, cioè come il dio immutabile che guida i modi specifici in cui, di volta in volta, la forma 'metafísica' del pensiero metafisico ha affermato gli immutabili. È quindi inevitabile che, nella storia del nichilismo, la liberazione della pura essenza della libertà dalle costrizioni che la circondano si presenti, in modo sempre più esteso e intenso, come negazione di ogni 'verità definitiva e di ogni 'sapere assoluto. [...] In quanto l'episteme vuol essere conoscenza non ipotetica e incontrovertibile della totalità dell'ente - in quanto cioè il modo in cui tutto è presente nell'episteme vuol essere l'innegabile -, ciò che l'ente è 'veramente' è infatti già da sempre contenuto nell'orizzonte aperto dall'epistême. Dal punto di vista stesso dell'episteme, la verità dell'ente 'non incomincia ad essere con l'atto conoscitivo dell'epistême, ma è 'eterna': l'epistême è l'apertura, la manifestazione di questa eternità. [...] In questo modo, tutto ciò che ancora non è uscito dal niente è anticipato e precontenuto, quanto a ciò che esso in verità è, nel sapere incontrovertibile. *Tutto* ciò che ancora è niente è *raggiunto* quindi - e già da sempre raggiunto - dalla sua predestinazione alla verità dell'ente; e in quanto così raggiunto non è un niente. Il niente è niente: non è un esser già da sempre orientato, predisposto, pre regolato dalla verità dell'ente; il niente non è l'anticipazione dell'ente. Ma, allora, che cosa esce dal niente? L'episteme intende essere innanzitutto l'affermazione incontrovertibile del divenire dell'ente, ossia del suo uscire dal niente. Ma questa affermazione è essenzialmente inconciliabile con l'apertura che vuole progettare e anticipare in modo incontrovertibile il senso della totalità dell'ente

primeiro livro da *Metafísica* e recuperável na χώρα do *Timeu*, sobre a qual o Demiurgo imprime as formas ideais e eternas por ele vislumbradas quando da modelagem do κόσμος, a matéria, mencionada recorrentemente na primeira fase do pensar leopardiano em vários textos chaves intimamente solidários ao *Zibaldone di Pensieri*, é equacionada, na economia argumentativa da filosofia de Leopardi, ao conceito de Nada, e isso por intermédio do terceiro importantíssimo conceito do Infinito. Eis, montados rapidamente, os quatro elos conceituais que fornecem prumo e norte à exegese severiniana: 1) à luz da evidência primordial do devir, vale dizer do variar da experiência fenomenologicamente manifesta que podemos denominar Arena do Aparecer, Leopardi constata serem os entes marcados por uma dupla invisibilidade, aquela de sua *origem* e de seu *destino*; 2) ora, a invisibilidade, enquanto dupla, deve ser necessariamente a do fundamento último do *devir*, que se revela eterno, dada sua natureza de evidência primeva, de modo que o *fundamento* deve possuir por forma interna o predicado da *invisibilidade*; 3) o in-finito, negação de toda determinação a qual, por sua vez e consoante a antiga lei *omnis determinatio est negatio*, apresenta-se como negação de toda parcial negação, portanto como o in-determinado por excelência; 4) na herança do pensamento antigo, é a *matéria* a ser assim definida, oposta neste sentido à atualidade formal, que é enquanto é, vale dizer enquanto aparece na Arena de acordo com uma estranhíssima obediência parcial ao princípio de não contradição em sua validade lógico-ontológica. Pois bem, isomórfico à matéria em seu sentido grego, dita in-finita por in-determinada, é o Nada, cuja acepção se revela desta feita dupla, porquanto é a marca mesma da temporalidade e da dinâmica do *devir*, Arena em cujo horizonte os entes são em marcha ao seu próprio destruir-se, quase como se constituíssem uma eterna procissão de seu mesmo negar-se, ao passo que, em seu segundo significado, é o perfeitamente in-finito, por ser negação absoluta de toda possível determinação, a qual, uma vez identificada à forma *qua* actus, nega sempre, para constituir-se, o infinitamente indeterminável da matéria – vale dizer do Nada.

Com o perdão do proustiano parágrafo de barroco tom, o leitor terá ante si os procedimentos hermenêuticos e inferenciais necessários à apreensão da exegese de Severino, que trata dos já por nós conhecidos cinco elos do paradigma materialista (teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor → teoria das ilusões → teoria da história → crítica à Modernidade→ *ultrafilosofia*) fornecendo-lhes solda filosófica inédita, cuja condição, estamos a vê-la agora, é fixada por sua própria interpretação maior do pensamento ocidental, determinado como desdobramento necessário do *niilismo*, estrutura última do Ocidente:

> O pensamento do Ocidente acredita não ser contradição, porque não afirma que as coisas, enquanto são (quando são), são nada, mas afirma que as coisas são nada quando ainda não são e quando já não são mais. O Ocidente não percebe que, ao pensar um tempo em que as coisas são nada, pensa que as coisas, enquanto coisas, são nada; pensa que o ente, enquanto não-nada, é nada; pensa e consente o auge da loucura. [...] Leopardi consegue pensar e dizer que, já que as coisas se anulam e saem do nada, elas são nada. Consegue alcançar o pensamento essencial do Ocidente, o pensamento que sustenta toda a história da nossa civilização e da nossa cultura. No pensamento de Leopardi, a crítica à doutrina de Platão está no fundamento da afirmação de que tudo é nada e de que as coisas são criadas e aniquiladas pelas forças da matéria. (SEVERINO, 1990/2018, p. 27-9, tradução nossa)[66]

Estas páginas iniciais da obra de Severino contêm em germe o mecanismo argumentativo cujas roldanas, uma vez articuladas, permitem imensa família de inferências e conclusões, desdobradas ao largo das quase 400 páginas do primeiro volume e das 500 do segundo. Não analisaremos em detalhes todos os vários pontos da meditação leopardiana a que Severino dá atenção, antes atendo-nos aos elementos estritamente especulativos que permitem sua conclusão última: Leopardi é o maior intérprete do Ocidente, sua filosofia aliás a autêntica e verdadeira Filosofia ocidental, pois que, determinando a matéria como origem in-finita de que surgem e a que retornam cada uma das negações parciais representadas pela multiplicidade dos entes, pensa o Nada como a verdade do Tudo. O paradigma materialista só se solda, de uma vez por todas, quando *niilisticamente* pensado, porquanto a verdade da *matéria* reside no *Nada* a que somos conduzidos por intermédio do *In-finito*.

É necessário, entretanto, precisar dois sentidos importantes conferidos ao termo matéria no interior da leitura severiniana, cuja tese fundamental sugere ser a leopardiana filosofia, recuperável no *Zibaldone*, o longo desdobramento de uma só grande intuição, na qual se vai enucleando a forma do que Severino denomina A Contradição Absoluta. Os dois volumes possuem por tarefa apreender a paulatina formulação d'A Contradição e de seus sistema de consequências, apreciando os *topoi* hermenêuticos já famosos e a nós conhecidos – a teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor, a filosofia da história, a crítica ao Moderno e a correlata formulação da *ultrafilosofia* – à luz desta que, para Severino, é a crucial e única intuição especulativa de Leopardi: a identidade absoluta entre Ser e Nada. Cabe agora fornecer um

[66] Il pensiero dell'Occidente ritiene di non essere contraddizione, perché non afferma che le cose, fintanto che esse sono (quando esse sono) sono nulla, ma afferma che le cose sono nulla quando non sono ancora e quando non sono più. L'Occidente non scorge che, pensando un tempo in cui le cose son nulla, pensa che le cose, in quanto cose, sono nulla; pensa che l'essente, in quanto non niente, è niente; pensa e approva il culmine della follia. [...] Leopardi riesce a pensare e a dire che, poiché le cose si annullano ed escono dal nulla, esse sono nulla. Riesce a raggiungere il pensiero essenziale dell'Occidente, il pensiero che sorregge l'intera storia della nostra civiltà e della nostra cultura. Nel pensiero di Leopardi la critica alla dottrina di Platone sta al fondamento dell'affermazione che tutto è nulla e che le cose sono create e annientate dalle forze della materia.

sintético, e por isso insuficiente, resumo da malha argumentativa soldada por Emanuele Severino em seus dois volumes dedicados à filosofia de Giacomo Leopardi.

Conforme dissemos, exórdio à correta inteligência da exegese severiniana é a dupla acepção fornecida ao termo *matéria* por Leopardi ao largo do *Zibaldone.* O termo em seu primeiro sentido corresponde à rearticulação moderna da especulação grega acerca da *materia prima*, pensada, em isomorfia conceitual ao ἄπειρον de Anaximandro, como origem das formas ela mesma a-morfa. Esta carga semântica profundamente helênica é rearticulada, para Severino, em termos modernos por Leopardi, que ao termo grego retorna ante a evidência do devir, interpretado como aparecer do anular-se dos entes. Para salvaguardar a evidência inegável e primordial do devir, Leopardi interpretaria a *materia prima* grega através de sua acepção moderna, portanto já em seu segundo sentido técnico, consoante o qual à constituição ontológica da matéria convém a finitude. Ora, a finitude expressa-se já na estrutura cognoscível dos entes, a identidade dos quais depende de sua relação com todos os demais passível sempre de esclarecimento racional, já em sua *temporalidade*, porquanto, finitos, seu começar a aparecer é interpretado como um *vir-ao-ser*, destinado por necessidade a um desaparecer, cujo sentido é equacionado a um *deixar-o-ser* e, portanto, a um *retornar-ao-nada.*

A segunda acepção da matéria permitiria a Leopardi, segundo Severino, atar as duas pontas da tradição ocidental, vislumbrando no solo da filosofia moderna, cujo racionalismo e empirismo Leopardi assimila e critica, o subsolo da filosofia antiga, para a qual a evidência primordial do *devir* deveria ser explicada pelas estruturas absolutamente necessárias do Fundamento, de que a temporal instanciação legível nos entes aparessentes[67] demarca a um só tempo o possível controle sobre o devir, cuja imprevisibilidade é assim tolhida, e seu mesmo testemunho, garantindo-lhe a certa evidência. Isso signfica, então, que a origem donde

[67] Começaremos a denominá-los, doravante, aparessentes. A explicação para esta aparente bizarrice terminológica virá em seu momento oportuno, mas já aqui fazemos notar ao leitor a necessidade ontológica que nos obriga a espelhar, na tessitura da linguagem, o fino tecido das coisas: conquanto em português a coisa-que-é seja denominada, em direta herança de sua origem latina, o ente, *ens qua id quod est*, há uma possível alternativa, já explicada na nota 32, que, perdendo-se em todas as outras línguas neolatinas, conservou-se entretanto no italiano, ao qual *ente* e *essente* são sinônimos, ambos particípios do verbo *essere*, resquício do latino *esse.* Ora, o ess'ente é o ente que, longe de ser instância abstrata e - conforme veremos ainda - contraditória do *esse* que lhe é Fundamento, carrega ao contrário sua origem, o esse que no próprio termo lhe antecede, em seu mesmo nome: o *essente* é síntese indissociável do ente, *id quod est*, e do *esse* - além, por tal, da ainda abstrata *Unter-schied* de heideggeriana memória, que sublinha pela germânica diferença morfossintática entre *Seiende* e *Sein* (ou: *Seyn*, a depender da cronologia dos textos heideggerianos) a correlata diferença ontológica. O apar'essente é construído, já se o vê, sobre a anterior forja, correspondente a ganho conceitual apenas futuro e ainda por obter-se, do ess'ente, demarcando assim a segunda síntese entre o ess'ente e o Aparecer. Bem sabemos quão arbitrário, com sabor de jogo terminológico vão e quase barato mimetismo de Heidegger, pode soar tal forja terminológica ao leitor. Pedimo-lhe paciência, tudo virá a seu tempo. A coruja de Minerva, sabemo-lo desde Hegel, afinal espera até o crepúsculo para, abrindo suas asas, alçar o noturno, mas tão luminoso, vôo.

emergem os entes é, enquanto ἀρχή imemorial e amorfa, recuperável na *materia prima*, dita por isso In-finita, enquanto a inteligibilidade e cognoscibilidade dos entes é recuperável na matéria empírica, cuja finitude é índice da temporalidade dos entes e de sua possível racional cognição. Eis, atados, os primeiros dois elos fundamentais que nos permitem falar de um paradigma *niilista* e *materialista* – niilista porque materialista e materialista porque niilista:

> O caráter finito e material, isto é, a nulidade da existência, e portanto da existência humana, é a "evidência" originária que não pode ser desmentida por nenhum raciocínio: dizer que é evidente a nulidade da existência (o "nada veríssimo e certíssimo das coisas", P 103, escreve Leopardi em janeiro de 1820; e no fim de junho daquele ano fala da "vida tão evidentemente nula", uma "fatal e sensível evidência", esta, P 141), significa que é "evidente" aquilo pelo qual a existência é nada: o caráter material da existência. Nenhum raciocínio pode chegar à negação desse caráter. (SEVERINO, 1990/2018, p. 100)[68]

A citação é retirada de um capítulo dedicado à discussão da teoria das ilusões, e dizê-lo nos fornece a oportunidade de enlaçar, ao esclarecimento conceitual do paradigma *niilista-materialista*, outros passos importantes da interpretação de Severino. Referimo-nos à teoria das ilusões *qua* reflexão acerca da contradição poética e ao paulatino desenvolvimento da consciência acerca da Contradição Absoluta, no primeiro volume, dedicado ao pensamento juvenil de Leopardi, ainda tímida, limitada portanto à esfera da por Leopardi denominada *natureza corrompida* (*natura corrotta*[*dalla ragione*]). Para Severino, o pensar gestado no *Zibaldone* possui seu ensejo na evidência primeva do devir, que, interpretado qual aparecer do anular-se dos entes, leva Leopardi a uma primeira consideração acerca de uma primeira importante contradição, já por Tilgher apreciada como pedra de toque de seu estudo: a teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor. Já vimos como Leopardi considera a estrutura disjuntiva do desejo dos viventes, que anseiam infinitamente por um objeto infinito que, inexistente por definição, deve apresentar-se-lhes como contínua causa de dor, porquanto de insatisfação. Esta estrutura disjuntiva decorre, por sua vez, da natureza material, em sua segunda acepção técnica, por cuja finitude são marcados *e* os viventes desejantes *e* os objetos de desejo, a forma do qual apresenta-se, assim consideradas as coisas, positivamente absurdo. Existir seria, se o raciocínio fosse levado a suas últimas consequências, encontrar-se envolvido em dor, mas tal passo

[68] Il carattere finito e materiale, cioè la nullità dell'esistenza, e quindi dell'esistenza umana, è l'«evidenza» originaria che non può essere smentita da alcun ragionamento: dire che è evidente la nullità dell'esistenza (il «nulla verissimo e certissimo delle cose», P 103, scrive Leopardi nel gennaio del 1820; e alla fine di giugno di quell'anno parla della «vita così evidentemente nulla», una «fatale e sensibile evidenza», questa, P 141), significa che è "evidente ciò per cui l'esistenza è nulla: il carattere materiale dell'esistenza. Nessun ragionamento può pervenire alla negazione di questo carattere.

possuiria por ulterior consequência a identificação de uma contradição na natureza, considerada neste primeiro momento fonte de beleza e de proporção, portanto domínio ontológico ao qual não pode ser aplicada contradição alguma: a contradição *non può stare in natura*, dirá Leopardi.

Para evitar a emergência da contradição na natureza ela mesma – o que é dizer: no Todo do Ser –, Leopardi introduz uma distinção entre a natureza *absoluta* e a natureza *corrompida* pelo irromper, acidental, da *razão.* É aqui que à distinção entre natureza *absoluta*, em cujo seio nenhuma contradição se observa, e natureza *corrompida* encadeia-se a filosofia da História de Leopardi, a quem, como bom moderno que é, a Antiguidade se apresenta na qualidade de tempo pouco racional, oposto por isso à Modernidade, cuja racionalidade científica disseca matematicamente a matéria de modo a trazer a lume a finitude essencial dos essentes. Neste momento de seu pensar, Leopardi estabelece um sinônimo entre História e razão, diferençada entre racionalidade antiga, imbuída de elementos poéticos e portanto ilusórios, e racionalidade moderna, a que corresponde capacidade cognitiva de estrutura matematizante, isto é, *finita*:

> A filosofia torna-se tanto mais "inteira" e perfeita quanto mais se torna "matemática", "cálculo" do finito. O pensamento de Leopardi dirige-se à essência da matemática: não apenas ao que está presente em cada forma específica do saber matemático, sustentando-a e constituindo seu sentido fundamental, mas à "matemática" de que as próprias ciências matemáticas, em seu conjunto, são uma especificação. Quanto mais a razão vê a finitude do finito, mais o finito se torna calculável, mensurável. A matemática "... mede, ... define e circunscreve" (P 247). Isso não significa que a matemática altere a verdade. Ao contrário, a matemática considera o seu próprio conteúdo "segundo as regras da razão" (ibid.), cuja regra fundamental é o reconhecimento do caráter finito e circunscrito, portanto material, mensurável e calculável de toda coisa. A razão, com "as suas operações materialíssimas e matemáticas" (P 107), não vê matematicamente uma realidade não matemática, mas é a capacidade de ver matematicamente o caráter matemático da realidade, por baixo de sua aparência não matemática – isto é, por baixo do "mundo da ilusão produzido pelo 'plano da natureza'". Justamente por isso, "a natureza não é material [e matemática] como a razão" (SEVERINO, 1990/2018, p. 281, tradução nossa)[69]

[69] La filosofia diventa tanto più «intiera» e perfetta quanto più diventa «matematica», «calcolo» del finito. Il pensiero di Leopardi si rivolge all'essenza della matematica: non solo a ciò che è presente in ogni forma specifica del sapere matematico e la sorregge e ne costituisce il senso fondamentale, ma alla «matematica», di cui le stesse scienze matematiche, nel loro complesso, sono una specificazione. Più la ragione vede la finitezza del finito, più il finito diventa calcolabile, misurabile. La matematica ... misura, ... definisce e circoscrive» (P 247). Questo non significa che la matematica alteri la verità. All'opposto, la matematica considera il proprio contenuto «secondo le regole della ragione» (ibid.), la fondamentale delle quali è il riconoscimento del carattere finito e circoscritto, quindi materiale, misurabile e calcolabile di ogni cosa. La ragione, con «le sue operazioni materialissime e matematiche» (P 107), non è che veda matematicamente una realtà non matematica, ma è la capacità di vedere matematicamente il carattere matematico della realtà, al di sotto della sua apparenza non matematica – al di sotto cioè del "mondo dell'illusione prodotto dal «piano della natura». Appunto per questo «la natura non è materiale [e matematica] come la ragione» (P 107). (P 107)

A "filosofia" de que acima é discurso possui por referente a filosofia moderna, na economia mental leopardiana paradigmaticamente representada por quatro vertentes principais: o racionalismo cartesiano, o empirismo inglês de linha lockiana e humiana, a apologética do iluminismo francês e, por fim, um confuso misto de noções recolhidas de comentadores a que Leopardi reserva o nome de "filosofia tedesca". Comum às correntes denominadas é a forma matematizante da cognição, que, seja em sua vertente cartesiana-leibiziana seja em sua oposta vertente empirista lockiana, possui por escopo o esclarecimento da estrutura dos essentes por intermédio de procedimentos finitos. Não cabe aqui discutir os pormenores técnicos do possível acerto e dos prováveis erros da assimilação leopardiana, importante permanecendo sublinhar a equação entre razão e matemática, uma à outra soldada por intermédio do regime da *finitude* que lhes é, a ambas, objeto. Falar de "ambas" é, aliás, rigorosamente inexato, pois que para Leopardi a razão *é* matemática, visto ser a forma de seu procedimento a análise, que, decompondo os essentes em suas partes e analisando-lhe as regras de suas combinações, revela sua irremediável finitude ontológica – portanto sua temporalidade: "l'analisi razionale mostra che tutto è finito è composto di parti, ossia di determinazioni finite e caduche, cioè nulle. La divisibilità di ogni ente in parte è l'essenza matematica dell'ente" (Severino, 1990/2018, p. 283). A capacidade matemático-analítica da razão para reduzir todos os essentes às partes de que se compõem e às regras de combinação segundo as quais se regram possui por êxito a intuição da finitude e, por aí, da nulidade de todas as coisas, razão por que a época cujo império é fornecido à racionalidade matemática representa, ante os olhos de Leopardi, a era de máxima angústia e impotência. Do ponto de vista da filosofia da História sobre a qual antes dissertávamos, é fácil entrever como Leopardi, correlacionando à Modernidade o império da racionalidade analítico-matemática, deduz serem os tempos modernos responsáveis por uma contradição eminente: prometendo a salvação através do domínio técnico condicionado pelo progresso científico, a Modernidade ignora a verdadeira consequência oriunda do completo predomínio do procedimento analítico qual única relação epistêmica a enlaçar o sujeito ao real – a completa ciência da finitude de todos os entes leva, não à prometida ação sobre os entes garantida pelo domínio técnico ofertado pelo progresso científico da analítica razão, mas à inação de quem conhece a finitude de todas as coisas:

> E aqui desejo fazer ver como a razão humana, de cuja superioridade sobre os outros animais fazemos o elogio pomposo e de cujo aperfeiçoamento julgamos depender o do homem, seja miserável e incapaz de nos fazer, não direi felizes, mas menos infelizes, aliás por completo incapaz de nos conduzir à sabedoria ela mesma, que parece consistir por completo no uso perfeito da razão. Porque aquele que se fixasse na consideração e no sentimento contínuo

> do nada verdadeiríssimo e certíssimo das coisas, de sorte que a sucessão e variedade dos objetos e dos casos força alguma possuíse para tolher-lhe a atenção deste pensamento – este seria por completo louco e apenas por isso, visto que, desejando governar-se segundo este incontrastável princípio cada um vê quais seria suas operações. E, contudo, é certíssimo que tudo aquilo que fazemos, fazemos em virtude de uma distração e de um esquecimento, os quais são diretamente contrários à razão. E, no entanto, essa seria uma loucura verdadeiríssima, mas a loucura mais razoável da terra, aliás, a única coisa razoável, e a única sabedoria inteira e contínua, enquanto as outras não existem senão por intervalos. *Daí se vê como a sabedoria, entendida comumente e que pode ser útil nesta vida, esteja mais próxima da natureza do que da razão, situando-se entre ambas e nunca, como vulgarmente se diz, apenas com esta; e como essa razão pura e sem mistura seja fonte imediata e, por sua própria natureza, de absoluta e necessária loucura.*. (LEOPARDI, *Zib.* 103, tadução nossa, grifos nossos)[70]

Permitimo-nos ao leitor lembrá-lo de como já antes sublinháramos o teor visionário da meditação leopardiana, capaz de antecipar a ironia da *Dialektik der Aufkärung* (ADORNO & HORKHEIMER, 1944), aqui agora por completa a olhos vistos colocada: a razão torna-se *loucura* [*pazzia*], quando supõe ser exclusivo meio capaz de, sozinha e a si mesmo abandonada, aos homens o mundo dos essentes oferecer em bandeja. Loucura se torna, porque, se a salvação reside na defesa apoditicamente alcançada ante o Nada a que se destinam todos os essentes temporais, a racionalidade analítica à odiosa finitude tudo conduz, ao tempo e, pois, ao Nada tudo re-duzindo: ao "*nulla verissimo e certissimo delle cose*". *Dux mortis quoniam dux nihili*, a razão não é só incapaz de nos fazer felizes, mas seu predomínio contribui ativa e autenticamente à infelicidade dos homens, cuja natureza passa, uma vez irrompendo no seio da natureza a *ratio* e o por ela prometido Progresso, a corromper-se, por completo esquecida agora das ilusões antigas, marcadas por aquele nosso conhecido erro categorial que julgava ser possível nas finitas representações imaginadas obter, ledo engano afinal reconhecido, o In-finito. A divisão entre as duas naturezas serve, assim, à tentativa ainda tateante de salvaguardar

[70] E qui voglio notare come la ragione umana di cui facciamo tanta pompa sopra gli altri animali, e nel di cui perfezionamento facciamo consistere quello dell'uomo, sia miserabile e incapace di farci non dico felici ma meno infelici, anzi di condurci alla stessa saviezza, che par tutta consistere nell'uso intero della ragione. Perché chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose, in maniera che la successione e varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distorlo da questo pensiero, sarebbe pazzo assolutamente e per ciò solo, giacché volendosi governare secondo questo incontrastabile principio ognuno vede quali sarebbero le sue operazioni. E pure è certissimo che tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione. E tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia, ma la pazzia la piú ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole, e la sola intera e continua saviezza, dove le altre non sono se non per intervalli. Da ciò si vede come la saviezza comunemente intesa, e che possa giovare in questa vita, sia piú vicina alla natura che alla ragione, stando fra ambedue e non mai, come si dice volgarmente, con questa sola, e come essa ragione pura e senza mescolanza, sia fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia

o Ser d'A Contradição, por ora reduzida a uma sua forma parcial, representada pela emergência súbita da razão no seio de uma *natureza absoluta* em que nenhuma contradição é encontrada. Desde a perspectiva enfim delineada, torna-se fácil compreender como o elo da filosofia da história se encadeia à teoria das ilusões por intermédio da fenomenologia da dor, que Severino lê de forma ineditamente filosófica através da distinção entre as duas naturezas, timbrada pela qualidade matemática da razão.

Leopardi não pensa de forma gratuita a diferença entre a Antiguidade e a Modernidade à luz de uma fantasia simples, que fixaria ao segundo termo o inferno da *Entzauberung der Welt* enquanto ao primeiro reserva a aura de um perdido infantil paraíso. Bem ao contrário, à crítica ao Moderno, e portanto à filosofia da História, Leopardi chega pela anterior consideração da finitude de todas as coisas, que se lhe desvela através de uma profunda meditação acerca da estrutura epistêmica da racionalidade científica, cuja apologia encontrara n'alguns importantes nomes da filosofia moderna, para os quais a *ratio* levaria, uma vez assegurado o correto acesso às estruturas do essente, ao inevitável Progresso e, por ele, à salvação ante a *finitude,* outro nome do Nada. Ora, à *finitude* é a analítico-matemática razão a conduzir-nos, de sorte que, se a estrutura do desejo, tornado consciente de si no humano, repousa sobre a impossível demanda de um inexistente objeto – coisa não-coisa que o In-finito [não-objeto] é – nunca obtido entretanto *prometido* pelas ilusões e assim ao menos *esperado*, o progresso da razão significará o progresso da *finitude,* por tal a cada vez maior destruição das ilusões, único possível prazer para os homens. A fenomenologia da dor, agora lida à luz da distinção entre as duas naturezas e desde o horizonte semântico constituído pelo uso técnico do termo razão, permite um encadeamento concreto entre filosofia da História e teoria das ilusões. Vejamo-lo, pois, numa entrada mais avançada do *Zibaldone*, de julho de 1823:

> A razão, portanto, em si mesma e enquanto razão, não é impotente nem fraca; ao contrário, para uma faculdade de um ente finito, é potentíssima. Mas ela é nociva: torna impotente aquele que a usa — e tanto mais quanto maior é o uso que dela se faz. Na medida em que seu poder cresce, diminui o daquele que a exerce e a possui; e quanto mais ela se aperfeiçoa, mais imperfeito se torna o ser que raciocina. A razão apequena, vilifica e reduz a nada todos os objetos sobre os quais se exerce; anula o grande, o belo e, por assim dizer, a própria existência. É verdadeira mãe e causa do nada, e as coisas tanto mais se diminuem quanto mais a razão cresce. À medida que sua presença se intensifica e se estende, tanto mais o ser das coisas se reduz, se contrai e se aproxima do nada. Não se deve dizer que a razão enxerga pouco. Na realidade, sua visão se estende quase ao infinito, e é agudíssima sobre cada objeto. Mas essa visão tem uma propriedade peculiar: o espaço e os objetos lhe aparecem

> tanto menores quanto mais longe ela alcança. (LEOPARDI, *Zib.* 2941-43, tradução nossa)[71]

A imensa coerência do pensar leopardiano faz-se à frente quando consideramos a profunda continuidade entre a entrada 103, de 08 de janeiro de 1820, e esta agora citada, na qual se desdobra a impotência da razão, não já relativa à cognoscibilidade das coisas de que Leopardi diz ser ela "anzi, per facoltà di un ente finito, potentissima", para garantir o por ela prometido, notadamente a salvação, de que já falamos, dos homens ante o Nada. Mas o fundamental aqui não jaz na acima notada impotência relativa à salvação, pois que, antes, o por Leopardi explicitamente tematizado são os efeitos destrutivos da razão, que "anula o grande, o belo, *e por assim dizer a existência ela mesma*, é verdadeira mãe e causa do nada, e as coisas tão mais se tornam pequenas quanto mais ela cresce". Ora, observamos uma autêntica relação de proporção inversa estabelecida entre a razão e a imaginação, a última das quais trabalha para tornar os entes finitos in-finitos, de acordo com a estranha operação denominada poesia a ainda por ser compreendida. Anulando a grandiosidade das coisas, a razão anula o belo ele mesmo, que consiste, segundo já vimos, no vago e na impressão de in-definido aos essentes aplicadas. Tornando-os finitos, a razão anula qualquer possibilidade, longínqua que seja, de emergência do Infinito no seio dos essentes eles mesmos. Por isso, a vista "quase infinita" da razão significa a total destruição do Infinito pela finitização de todas as coisas, destinadas ao Nada por enredadas no tempo. Aqui, a sugerir-se é a contradição entre finito e Infinito, observada primeiro quando da teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor e, agora, na análise da estrutura da razão, cujo objeto, a matéria, faz de todas as coisas espelho do Nada, do Não-Ser a que todos os essentes se reduzem. E entretanto, é o *"essere ragionante*" a configurar esta viva contradição, à natureza absoluta poupada, conquanto se fale aí de "existência ela mesma", anulada porém, não por si mesma e pois pela natureza, mas pela humana, histórica e moderna razão. O desenvolvimento da razão leva a uma contradição, a qual *sugere* - mas por ora apenas sugere - o absurdo introduzido no seio do Todo ele mesmo: que tudo seja finito, verdade racional, implica ser tudo, por temporal, ao Nada *identificado*, conquanto, por outro lado, a ele

[71] La ragione dunque per se, e come ragione, non è impotente né debole, anzi, per facoltà di un ente finito, è potentissima; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l'usa, e tanto piú quanto maggiore uso ei ne fa, e a proporzione che cresce il suo potere scema quello di chi l'esercita e la possiede, e piú ella si perfeziona, piú l'essere ragionante diviene imperfetto: ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per cosí dir la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla, e le cose tanto piú impiccoliscono quanto ella cresce; e quanto è maggiore la sua esistenza in intensità e in estensione, tanto l'esser delle cose si scema e restringe ed accosta verso il nulla. Non diciamo che la ragione vede poco. In effetto la sua vista si stende quasi in infinito, ed è acutissima sopra ciascuno oggetto, ma essa vista ha questa proprietà, che lo spazio e gli oggetti le appariscono tanto piú piccoli quanto ella piú si stende.

oposto, porque todos os essentes e o Todo não são, enquanto são, Nada, pois que são; mas são, por temporais habitantes do *enquanto*, *nada.* Para Severino, cuja análise estamos aqui seguindo de forma indireta adicionando-lhe nossas próprias considerações, os pontos de tensão do pensamento de Leopardi levam-no a desdobrar-se ao redor desta inevitável Contradição, entrevista na identidade entre Ser e Nada, adiada ainda enquanto Leopardi recusa-se a vê-la como forma da natureza absoluta. A loucura perfeita de que fala a entrada 104 é, não obstante a renitência desta fase do pensar leopardiano, índice da intuição madura:

> Aquele que se fixasse na consideração e no sentimento contínuo do nada mais certo e verdadeiro das coisas, de tal modo que a sucessão e a variedade dos objetos e dos acontecimentos não tivessem força para desviá-lo desse pensamento, seria inevitavelmente considerado louco — e apenas por isso, já que, querendo governar-se segundo tal princípio incontestável, é fácil imaginar quais seriam suas ações. E, no entanto, é igualmente certo que tudo o que fazemos, fazemos graças a uma distração e a um esquecimento, que são diretamente contrários à razão. Ainda assim, essa seria uma loucura verdadeiríssima — mas a mais razoável das loucuras da terra; na verdade, a única coisa verdadeiramente razoável, a única sabedoria plena e contínua, enquanto todas as outras não passam de lampejos ocasionais. (LEOPARDI, *Zib.* 104, tradução nossa)[72]

Desenvolvida historicamente a razão, o Nada assoma como realidade de todas as coisas, nelas presente e a elas idêntico. Esta é a máxima loucura, dita contudo "verdadeiríssima", que impede a todo homem a vida e da qual é necessário liberar-se por força de "*distrazione e di una dimenticanza*", contrária à razão. A Loucura, a que somos conduzidos pacientemente pela discussão dos dois sentidos técnicos da matéria e logo após pela análise dos outros elos conceituais, consiste em ver, nas coisas que são, o Nada. Mas as coisas que são devem, enquanto são, serem opostas ao Nada, o qual, por isso, não é, e portanto não pode estar nas coisas, ser delas predicado como o "nulla verissimo e certissimo delle cose". Todavia, os objetos são finitos, e, por finitos, temporais, submetidos à forma do *devir*, cuja evidência primordial atestaria o emergir dos entes – dos não-Nada – do Nada e o seu retorno a ele. O devir é testemunho absurdo, máxima loucura, de que os essentes, assim ditos por *participarem do Ser* (*esse*), são, antes de começarem a ser, Nada, ao qual retornam, depois de terem sido.

[72] .chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose, in maniera che la successione e varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distorlo da questo pensiero, sarebbe pazzo assolutamente e per ciò solo, giacché volendosi governare secondo questo incontrastabile principio ognuno vede quali sarebbero le sue operazioni. E pure è certissimo che tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione. E tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia, ma la pazzia la piú ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole, e la sola intera e continua saviezza, dove le altre non sono se non per intervalli

Que os essentes possam *começar a ser* e *cessar de ser*, círculo impossível sem o qual o *devir* não é constatado, é o absurdo, a loucura que diz ser o essente, negação do Não-Ser, deste mesmo Não-Ser uma estranha afirmação:

> Leopardi pronuncia as palavras da Loucura essencial e essencialmente oculta do Ocidente — o ser é nada, as coisas são nada, «o nada está nos objetos» —, mas nelas, como já se observou (I, III, 3), ele não vê (pois, sendo pensador do Ocidente, não pode ver) a Loucura extrema, o erro impossível, a contradição última. Vê, ao contrário, «a única coisa razoável e veríssima» (ibid.), a antítese mais radical da «contradição evidentíssima e formalíssima» — ainda que perceba que essa «única coisa razoável» e «veríssima» é também a mais angustiante. (SEVERINO, 1990/2018, p. 287, tradução nossa)[73]

A extrema contradição de que fala aí Emanuele Severino haverá de despontar ao final de seu último volume, quando trata da natureza autocontraditória da επιστήμη ela mesma. Se fosse possível sintetizar ao máximo a interpretação severiniana, diríamos que nela o pensar de Leopardi é dividido em dois eixos, o primeiro dos quais configura o desdobramento d'A Contradição Absoluta sobre a qual se ergue o edifício do Ocidente, enquanto o segundo luta por pensar – e veremos ainda que a metáfora não é gratuita, pois aqui esconde-se a aporia derradeira da interpretação de Severino – a possível ultrapassagem desta mesma Contradição, prometida na e pela *obra do gênio*: no canto poético, em que o olhar genial recebe vida da mesma visão com que vislumbra a morte de todas as coisas, inclusive a deste mesmo ver. O paradoxo do canto poético é o oceano em que desagua a leitura que o grande último metafísico italiano do século XXI realizou ao redor do pensamento de um dos pais desta mesma tradição filosófica. Observar o delineamento desta aporia é nossa tarefa de agora.

1.6 Gênese da Aporia: da Contradição Parcial à Contradição Absoluta, desta ao Paradoxo do canto poético

Na sessão precedente, oferecemos as mínimas ferramentas conceituais auferidas do discurso filosófico de Emanuele Severino, a fim de compreender como o pensador de Breccia encontra no poeta de Recanati a máxima articulação do *niilismo* ocidental, cuja essência resta

[73] Leopardi pronuncia as palavras da Loucura essencial e essencialmente oculta do Ocidente — o ser é nada, as coisas são nada, «o nada está nos objetos» —, mas nelas, como já se observou (I, III, 3), ele não vê (pois, sendo pensador do Ocidente, não pode ver) a Loucura extrema, o erro impossível, a contradição última. Vê, ao contrário, «a única coisa razoável e veríssima» (ibid.), a antítese mais radical da «contradição evidentíssima e formalíssima» — ainda que perceba que essa «única coisa razoável» e «veríssima» é também a mais angustiante.

obscura à tradição filosófica do Ocidente e como que recalcada em seu inconsciente. Observamos que, para Severino, a evidência primordial ao redor da qual é desdobrada a imensa meditação leopardiana encontra no *fato* do variar da experiência, isto é no *devir*, seu ensejo primevo e último, mas isso de tal forma que o variar, interpretado como evidência do aparecer do Nada, atesta a finitude de todos os entes e, por aí, a identidade entre Ser e Nada, condicionada pela *matéria*: estes os passos que transformavam o paradigma *materialista* em *niilista-materialista*. Enquanto o pensamento ocidental mantém *in actu signato* a contraposição entre Ser e Nada, formulada sobremodo no princípio aristotélico pela cláusula do ὅταν ᾖ, em verdade pensa, *in actu exercito*, a identidade entre Ser e Nada, negando aquela mesma contraposição entretanto irremediavelmente necessária para manter preservada a evidência primordial do *variar* da Arena do Aparecer[74]. A επιστήμη, compreendida enquanto Testemunho Lógico das estruturas generalíssimas e eternas dos essentes que, por capaz de fornecer uma imagem do Todo através da articulação do Fundamento, fixam o sentido e o último ordenamento do *devir*, tinha por êxito tornar previsível a todavia ao devir essencial im-previsibilidade, de forma que, negando-o, negava a evidência máxima com que tem início o pensar. A filosofia contemporânea, assim Severino, deve por isso negar a metafísica clássica, cuja estrutura epistêmica limitava a imprevisibilidade e a novidade do devir. Leopardi é, enfim, não só a antecipação desta mesma filosofia, mas, por articular seu mesmo inconsciente, reside-lhe além, superando-a através do longo movimento conceitual que, da teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor até a filosofia da história e a teoria da razão matemática, possui por forma e último escopo formular A Contradição Absoluta, com isso anunciando a tarefa da *ultra-filosofia.*

Temos nestas linhas a síntese da interpretação severiniana[75]. E contudo muitos elos ainda faltam à nossa cadeia, dos quais os dois mais importantes já aí, na passagem citada, emergem: fazemos referência à 1) inconsciente negação do PNC realizada pelo ato que o institui e 2) à subversão do platonismo operada por Leopardi como *conditio* primeva de sua

[74] Como resta claro em *Tautotés*, o Ocidente, pensando que a lenha se torna cinza, pensa que a lenha é cinza. Apesar de todas as estratégias introduzidas pela epistême para evitar a emergência direta da aporia, da introdução do substrato na *Física* aristotélica à dialética hegeliana, quando o Ocidente enuncia a evidência originária da lenha a tornar-se cinza pensa, necessariamente, que a não-cinza é cinza.

[75] O confronto com a qual, é de máxima importância lembrar ao leitor, não consiste, à diferença do que soe ocorrer em trabalhos acadêmicos, em rápida apreciação do que mais um dos intérpretes de Giacomo Leopardi tem a dizer sobre específico problema no interior de sua obra. Se tantas páginas dedicamos a Severino, é porque em sua interpretação vem a lume um problema que não estamos ainda em condições de formular, ao redor do qual haverá de articular-se nosso debate futuro com o último dos grandes metafísicos.

explicitação niilista do inconsciente ocidental[76]. O primeiro ponto possui três grandes desenvolvimentos no pensamento leopardiano – à luz, não custa lembrar, projetada pelo arco argumentativo de Severino –, o primeiro dos quais, formulado nas primeiras páginas do *Zibaldone* com isso testemunhando uma precocidade especulativa espantosa (Leopardi tinha então 23 anos), emerge desde a consideração da específica forma do homem, ente desesperado por excelência pois capaz do pensamento, pelo qual se lhe apresenta a nulidade de todas as coisas. Vemo-la numa entrada auroral do *Zibaldone,* em que Leopardi considera o suicídio à luz de um seu axioma, notadamente o amor próprio imanente a cada vivente, que busca permanecer idêntico a si, resistindo às sucessivas idêntificações com o Outro de si impostas a ele por sua natureza temporal. Ora, visto sob tal luz, o suicídio representa um autêntico absurdo ontológico, e a indagação de sua causa leva Leopardi a entrever no humano a viva negação do princípio de não contradição – existência, portanto, de um inexistente, pois que de uma autêntica impossibilidade. Acompanhemos o erguer-se do raciocínio pelas palavras de Leopardi:

> Assim como o cuidado de conservar a própria existência é um instinto constante e indivisível de todos os seres, também não há dúvida de que quase a realização desse cuidado não implica estar satisfeito com ele, e que odiá-la ou não se contentar com ela não constitui um princípio contraditório; um princípio que não poderia existir na natureza, e muito menos naquele ser que, sem entrar na teologia, é claro que, sendo o sistema animal o primeiro neste globo e provavelmente em toda a natureza, ou seja, em todos os globos, e sendo ele evidentemente o grau supremo desse sistema, torna-se o primeiro de todos os seres em nosso globo. Agora vemos que, nele, há tanta insatisfação com a existência que não apenas se opõe ao instinto de preservá-la, mas chega a interrompê-la voluntariamente — algo diametralmente contrário ao comportamento de todos os outros seres e que só poderia existir na natureza se esta estivesse totalmente corrompida. E, no entanto, vemos que qualquer pessoa, em nossa época, dotada de algum intelecto, inevitavelmente, após pouco tempo, cai sob o domínio dessa insatisfação. Creio que, na ordem natural, o homem poderia, mesmo neste mundo, ser feliz, vivendo naturalmente, como os animais — isto é, sem grandes prazeres singulares ou intensos, mas com uma felicidade e contentamento sempre mais ou menos constantes e equilibrados (exceto pelos infortúnios que podem ocorrer em sua vida, como abortos, tempestades e muitos outros desarranjos acidentais, mas não substanciais, da natureza). Em suma, como os animais são felizes quando não enfrentam infortúnios acidentais. No entanto, não creio que sejamos mais capazes dessa felicidade desde que conhecemos o vazio das coisas, as ilusões e a nulidade desses mesmos prazeres naturais, dos quais sequer deveríamos

[76] "Tutto è nulla perché tutto diviene, ossia nulla è eterno (nemmeno Dio, P 1620). Il pensiero dell'inesistenza dell'eterno è il pensiero della nullità del tutto. Nella sua forma visibile, la filosofia moderna è il superamento della filosofia tradizionale e, soprattutto con Locke, è negazione del modo in cui l'eterno si presenta nell'«innatismo» platonico. Ma in Platone Leopardi scorge la radice di ogni affermazione dell'eterno. Nel carattere antiplatonico dell'empirismo moderno Leopardi vede quindi il segno più sicuro che l'essenza più profonda della filosofia moderna è il pensiero della nullità di tutti gli essenti. SEVERINO, 1990/2018, p. 290"

> desconfiar. “Todo homem que pensa é um ser corrompido”, diz Rousseau, e já somos tais.[77] (LEOPARDI, *Zib.* 56)

A entrada tem início considerando a possibilidade de um descontentar-se com a plenitude da própria existência, a fim de sugerir que não seria em princípio contraditório odiá-la. Por que Leopardi o diz? Ora, se os viventes só auferem prazeres finitos, um prazer total haveria de significar-lhes a morte, portanto o cessar de sua mesma existência, condicionada pela incessante busca por prazeres finitos a que o amor próprio os mantém ligados. Neste sentido específico, odiar a *plenitude* da própria existência não é contraditório – é, aliás, coerente com a própria natureza do prazer, que, este sim, é contraditório. Por outro lado, odiar a existência enquanto tal representa, desde o ponto de vista da natureza, uma contradição, por negar o amor próprio, forma mesma do existir para cada um dos viventes, de forma que o sumamente perfeito dos viventes, vale dizer o homem, deveria, em tese e obedecendo assim à identidade do vivente consigo mesmo, apresentar-se enquanto suma manifestação do amor próprio – e, contudo, no humano emerge o completo descontentamento da existência, a tal ponto que ele, de todos os viventes, é o único capaz de tolher-se a vida. Mais ainda: esta escolha absurda por negar o amor de si, a própria identidade de si consigo, é potencializada em direta proporção ao desenvolvimento da capacidade intelectual do homem, suposta sua máxima faculdade.

A contradição, portanto, assim se formula: o aperfeiçoamento do homem, por sua vez perfeição da natureza cuja regra é o amor próprio e a ânsia de todos os viventes por permanecerem idênticos a si, coincide com a negação peremptória do existir, expressa na escolha pela morte, negação do *amor próprio*, lei da natureza. A única possível escapatória ao homem reservada habita no cultivo de um estado que o aproxime dos animais, cujo instinto de

[77] Com’è costantissimo e indivisibile istinto di tutti gli esseri la cura di conservare la propria esistenza, cosí non è dubbio che quasi il compimento di questa non sia l’esserne contento, e l’odiarla o non soddisfarsene non sia un principio contraddittorio; il quale non può stare in natura e molto meno in quell’essere il quale, senza entrare nella teologia, è chiaro che essendo l’ordine animale il primo in questo globo e probabilmente in tutta la natura cioè in tutti i globi, ed egli essendo evidentemente il sommo grado di quest’ordine, viene a essere il primo di tutti gli esseri nel nostro globo. Ora vediamo che in questo è tanta la scontentezza dell’esistenza, che non solo si oppone all’istinto della conservazione di lei, ma giunge a troncarla volontariamente, cosa diametralmente contraria al costume di tutti gli altri esseri e che non può stare in natura se non corrotta totalmente. Ma pur vediamo che chiunque in questa nostra età sia di qualche ingegno deve necessariamente, dopo poco tempo, cadere in preda a questa scontentezza. Io credo che nell’ordine naturale l’uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente e come le bestie, cioè senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, piú o meno, uguale e temperata (eccetto gl’infortuni che possono essere nella sua vita, come gli aborti, le tempeste e tanti altri disordini accidentali, ma non sostanziali, in natura), insomma come sono felici le bestie quando non hanno sventure accidentali ec. Ma non già credo che noi siamo piú capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il vòto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali, del che non dovevamo neppur sospettare: «Tout homme qui pense est un être corrompu», dice il Rousseau, e noi siamo già tali.

tal modo lhes tolhe a consciência do existir que podem eles viver sem sentirem dores além daquelas provocadas pelo infortúnio: "Io credo che nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente e come le bestie, cioè senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, piú o meno, uguale e temperata". Uma vez, todavia, alcançado certo estágio no desdobrar-se do lume intelectual, responsável por revelar a nulidade de todas as coisas, ao homem não parece restar outra saída senão operar esta lógica consequência que é o suicídio. Enquanto consciência da nulidade de todas as coisas, o humano é contradição viva, oriunda deste ainda inexplicado fato do *pensar*: "Ma non già credo che noi siamo piú capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il vòto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturaili. *Tout homme qui pense est corrompu*, dice il Rosseau, e noi siamo già tali." O pensamento é o vivificar-se desta contradição encarnada no homem, espécie de anti-cristo[78] natural. Temos, ante nossos olhos, presentificadas as articulações entre os elos da malha materialista: da teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor derivamos, por intermédio da rápida menção na passagem citada às ilusões, a teoria da história de Leopardi, cujas duas primeiras fases compreendem o Antigo como reino da possível felicidade garantida pelo predomínio das ilusões e o Moderno que as tolhe e provoca por este passo a dor existencial, repousante sobre a visão da nulidade de todos os entes que, no Tempo colocados, no Nada encontram seu destino necessário. No primeiro momento de seu pensar entrevendo a Contradição como resultado do progresso racional desencadeado pelo Moderno, a paulatina maturação de seu pensamento leva-o a vislumbrar, no humano que do *sistema della natura* é máxima expressão, o absurdo de uma Existência cuja máxima perfeição é seu mesmo negar-se:

> Mas, por mais corrompida que esteja, a natureza permanece na "coisa": na "coisa" humana se abre a dimensão onde o impossível existe. O homem é a existência do impossível. Além de "todos os outros seres", existe um ser em que o princípio da não-contradição é negado. A tentativa de não negar esse princípio leva o pensamento de Leopardi a afirmar que o homem é a dimensão limitada do ser, na qual o princípio da não-contradição permanece negado. (SEVERINO, 1990, p. 51)[79]

[78] Se por Cristo se compreende, claro está, o lógos encarnado.

[79] Ma per quanto alterata, la natura, in quella «cosa», permane: nella «cosa» umana si apre la dimensione dove l'impossibile esiste. L'uomo è l'esistenza dell'impossibile. Al di là di «tutti gli altri esseri», esiste un essere in cui il principio di non contraddizione è negato. L'intento di non negare il principio di non contraddizione conduce il pensiero di Leopardi ad affermare che l'uomo è la dimensione limitata dell' essere, nella quale il principio di non contraddizione resta negato.

A negação parcial da validade lógico-ontológica do Princípio de Não Contradição emerge, no interior da interpretação severiniana, como o primeiro passo de um articulado e sistemático movimento cujo sentido repousa sobre a completa negação de todos os eternos articulados pela tradição filosófica que, na επιστήμη, julgara encontrar a salvação ante a imprevisibilidade radical e ameaçadora do devir. Veremos pelos próximos passos a íntima e fortíssima solda conferida por Severino a sua exegese do pensamento leopardiano. Antes de perceber como da negação *parcial* do PNC decorre a necessária ultrapassagem de toda επιστήμη e, pois, do platonismo ele mesmo, cabe aprofundar rapidamente o sentido da contradição parcial, para nela já vislumbrarmos o mecanismo inferencial que, da primeira negação ainda parcial do PNC, deduz a necessidade da negação total, por sua vez implicante o abandono da επιστήμη.

Já vimos como uma das principais dicotomias com que opera Leopardi é aquela representada pela *natureza*, dita também *absoluta*, e a razão, batizada por vezes de *natureza corrompida*, dado o absurdo que emerge quando, irrompendo a razão e o inevitável progresso científico por ela condicionado, a finitude e nulidade de todas as coisas levam o homem pensante a encontrar-se ante o máximo desespero e a derradeira angústia. Ocorre que, além disso, vimos acima ser o homem pensante viva negação da lei da existência, notadamente do amor próprio, que no gênio filosófico resta negado, quando não decidido a escolher a morte, negando por completo a lei da natureza. O homem, enquanto ser natural, é natureza, mas, por racional, torna-se *contrário* à natureza, cuja lei é por ele negada, mas isso não por uma mera vontade de negar arbitrariamente uma sua parte, a natural, senão que por obediência a esta mesma natureza e à lei dela oriunda. É que o homem, desejando *estar-bem* e portanto negar a dor contínua a que a estrutural disjunção de seu desejo deve conduzi-lo, conclui racionalmente ser a morte o meio mais efetivo para corresponder àquela lei natural que lhe impõe a infinita vontade de *estar-bem*, isto é de elidir a dor. Irrompendo no homem, a razão nele institui uma perfeitíssima contradição, que perfeitamente nega o PNC – e esta negação constituirá, para o Leopardi de Severino, motivo conceitual que, aproximando-o de Aristóteles, dele distancia-o, porque, enquanto o Estagirita nega peremptoriamente a possibilidade para um homem de convencer-se de uma contradição, em Leopardi é o homem a prova mais perfeita de que o PNC resta negado, aliás de forma quase perfeita. Dizemos que Leopardi se aproxima de Aristóteles porque, para *ver* a negação do PNC representada pelo homem, deve manter firme e estável a formalidade do PNC, responsável por diferenciar a natureza da razão, mantendo-as aliás contrárias entre si. Se a negação fosse absoluta, razão e natureza se confundiriam, com o que nenhuma contradição se formularia, pois é apenas enquanto ente ao qual convêm dois desejos

opostos – desejo de existir (*natureza*) e desejo de morrer (*razão*) – que o homem pode ser a viva negação do PNC:

> Considerando a unidade da natureza e da razão, Leopardi fala de sua inimizade ("inimizade", P 37, 341), de sua luta e de seu contraste: natureza e razão são "contrários", como se diz em P 1842. No livro IV da Metafísica de Aristóteles, uma das formulações do "princípio mais sólido de todos" (isto é, do que será chamado de "princípio da não-contradição") é justamente a exclusão de que os "contrários" possam se aplicar à mesma coisa. *Se natureza e razão são "contrários" (como afirma P 1842), e se esses contrários existem (essa existência é fundamental no pensamento de Leopardi), então a existência de uma coisa — o homem — que é simultaneamente natureza e razão mostra que existe uma dimensão do ser em que o princípio da não-contradição é falso.* Ele [ou o homem] é, em formas e com diferentes intensidades, essa vontade contraditória; e a forma culminante e totalmente explícita dessa vontade é o modo antinômico pelo qual o gênio se relaciona com a morte. *Mas, já que a vontade de viver e a vontade de morrer são contrários, o homem é justamente aquele em que esses contrários coexistem; assim, o mundo humano é a dimensão em que se torna evidente a falsidade do princípio da não-contradição."* (SEVERINO, 1997/2020, p. 339, grifos nossos).[80]

Observe-se o essencial aqui: se a viva negação da contradição realizada pelo homem pensante supõe a validade formal do PNC para distinguir corretamente *natureza* e *razão* a fim de contrapô-las[81], ela espelha por simetria invertida o procedimento aristotélico que, conforme já vimos acima quando citamos *L'essenza del nichilismo* (1972), nega o PNC ao fundamentá-lo. Considerar este procedimento é fundamental para que avancemos à segunda das três fases relacionadas à Contradição Absoluta. Vimos que só há o reconhecimento desta contradição, consistente na conveniência de duas vontades contrárias ao mesmo ente – *o homem deseja viver* (natureza) e *o homem deseja morrer* (razão) –, porque, primeiro, a diferença incontraditória entre natureza e razão é mantida, e, segundo, a obediência à lei da existência oferece o

[80] Considerando l'unità di natura e ragione, Leopardi parla della loro inimicizia («nimicizia», P 37, 341), della loro lotta e del loro contrasto: natura e ragione sono dei «contrari» si dice in P 1842. Nel libro IV della Metafisica di Aristotele, una delle formulazioni del «principio più saldo di tutti» (ossia di ciò che verrà chiamato "principio di non contraddizione") è appunto l'esclusione che i «contrari» possano convenire alla stessa cosa. Se natura e ragione sono dei «contrari» (come afferma P 1842), e se questi contrari esistono (tale esistenza sta al fondamento del pensiero di Leopardi), allora l'esistenza di una cosa (l'uomo) che è insieme natura e ragione mostra che esiste una dimensione dell'essere, in cui il principio di non contraddizione è falso. [...] Egli [o homem] è, in forme e con accentuazioni diverse, questa volontà contraddittoria; e la forma culminante e totalmente esplicita di tale volontà è il modo antinomico in cui il genio si pone in rapporto alla morte. Ma poiché volontà di vita e volontà di morte sono dei contrari, l'uomo è lo stesso a cui ineriscono i contrari, e dunque il mondo umano è la dimensione in cui è evidente la falsità del principio di non contraddizione

[81] A suposição da validade formal é imprescindível para que a natureza possa constituir-se como não-razão, a que se opõe como negação de sua negação, posto ser razão = não-natureza. Para que a negação do PNC seja delineada é absolutamente necessário supor a validade do PNC.

mecanismo para esta mesma contradição. Ora, isso significa que a fidelidade à incontraditória validade do PNC pode, garantindo a *identidade* dos termos contrários, condicionar a possibilidade do contradizer-se dos contrários, de forma que a contradição só se estabelece por força da validade do PNC. Ocorre que esta contradição não é apenas um exemplo didático de contradição, cujo conteúdo é para Aristóteles sempre impossível, não passando de jogo de palavras ininteligível mesmo para quem o pronuncie (*Met.,* 1500 b 25-26), por ser antes a primeira viva e inegável negação do PNC ele mesmo. Neste sentido, tal negação, que para Severino possui um valor pivotal no desdobramento da filosofia leopardiana por anunciar A Contradição Absoluta cujo caminho prepara, possui a mesma forma do próprio ato responsável por fundamentar o PNC. Dizemos haver entre a negação do PNC e sua fundamentação uma isomorfia porque, embora o primeiro ato mantenha a formalidade do PNC para *negá-lo* e o segundo vise *fundamentá-lo* mas para isso acabe *negando-o,* os dois passos conjugam *formalidade do PNC* e *sua negação* como dois momentos de um só complexo conceitual, a despeito da simetria inversa que demarca, de cada um, a ordem metodológica.

No que diz respeito ao primeiro procedimento metodológico, já lhe havíamos encontrado a forma quando discutíramos a fundamentação da leitura filosófica a que Severino submete a história do Ocidente, por ele dita coerente história do niilismo, cuja essência é fixada em dois momentos aurorais da filosofia: no parricídio platônico, cumprido pela introdução do "outro do Ser" que salvava a multiplicidade categorial do mundo ao custo de separar a terra do Destino, e na fundamentação aristotélica do PNC. Com efeito, no último destes dois momentos, o aristotélico, Severino identifica o grande pecado da επιστήμη ocidental, que, buscando salvaguardar a evidência do devir enquanto articula para torná-lo previsível estruturas epistêmicas inegáveis de validade eterna, supõe poder pensar a validade do PNC como uma contraposição *absoluta* entre Ser e Não-Ser, mas isso *quando o Ser é e quando o Não-Ser não é*. A contraposição, que deve ser *absoluta*, revela-se, pela introdução da cláusula do *quando é* (ὅταν ᾖ)*, parcial*, negando por este passo o próprio *principium firmissimum* cuja validade deveria fundamentar:

> O ocaso do ser acontece, portanto, assim: ao não perceber que, ao consentir com a imagem de um tempo em que o ser não é, se consente também com a ideia de que o positivo é o negativo. O que significa "é", na frase "O ser é", senão que o ser "não é nada"? Ou seja, "é" significa: "afasta o nada", "vence o nada", "domina o nada"; significa a energia que lhe permite sobressair sobre o nada. Se "o ser é" significa "o ser não é nada", então dizer que o ser não é equivale a dizer que o ser é nada. O discurso aristotélico (repetido pelos aristotélicos e pelos escolásticos, antigos e modernos), ao postular que quando

> o ser é, ele é, e quando não é, não é, diz, portanto, que quando o ser é nada, então ele é nada; e não percebe que o verdadeiro perigo do qual devemos nos precaver não é a afirmação de que, quando o ser é nada, seja ser (e, quando é ser, seja nada), mas sim o consentimento de que o ser seja nada — isto é, o consentimento de que exista um tempo em que o ser não é nada (quando é) e um tempo em que o ser é nada (quando não é), ou seja, o consentimento de que o ser esteja no tempo. Dessa forma, o "princípio da não-contradição" torna-se a pior forma de contradição: justamente porque a contradição está escondida na própria fórmula com a qual se pretende evitá-la e bani-la do ser. (SEVERINO, 1972, p.23)[82]

O passo aristotélico ao qual se aplicam as considerações anteriores é retirado do *De Interpretatione*, e estabelece uma diferença entre o *ser simplesmente por necessidade* e o *ser por necessidade quando é*, pela qual Aristóteles busca salvaguardar a possibilidade de um discurso acerca do Não-Ser, banido pelos eleatas. Ora, para tratar do *devir*, cuja evidência primordial é loucura negar, é necessário poder falar do Não-Ser, e portanto conferir-lhe incontraditoriamente um certo ser. Aristóteles soluciona o enigma por dois passos: primeiro, introduzindo linguisticamente pela cláusula do ὅταν ᾖ a categoria do tempo e, conceitualmente, pela forja do par ontológico *potência-ato.* Mas vejamos melhor o que ocorre possuindo o original grego ante nossos olhos, que citamos em sua versão original para que reste clara a introdução linguística da categoria do tempo:

> τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν **ὅταν ᾖ**, καὶ τὸ μή ὂν μὴ εἶναι **ὅταν μὴ ᾖ**, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι· οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστιν τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης **ὅτε ἔστιν**, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος (ARISTÓTELES, 19a 23-27, grifos nossos).

De fato, não há dúvida, o ὅτε ἔστιν diferencia o tratamento eleático do Ser, descrito como τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης, que, se mantido em abstrata unilateralidade, torna impossível um discurso incontraditório sobre o não-ser, por aí obstando a inteligência do devir. Da mesma forma que o Ser é, quando é, também assim (ὁμοίως) o Não-Ser não é ὅταν μὴ ᾖ, quando não

[82] Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo. Che cosa significa «è», nella frase: «L'essere è», se non che l'essere «non è il nulla»? Ossia «è» significa: «respinge via il nulla», «vince il nulla», «domina sul nulla», significa l'energia che gli consente di spiccare sul nulla. Se «l'essere è» significa: «L'essere non è il nulla», dire che l'essere non è significa dire che l'essere è il nulla. Il discorso aristotelico (ripetuto dagli aristotelici e dagli scolastici vecchi e nuovi), ponendo che quando l'essere è, è, e quando non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che, quando l'essere è nulla, sia essere "(e, quando è essere, sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nulla, cioè l'acconsentimento che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è), cioè l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo. In questo modo, il 'principio di non contraddizione' diventa la forma peggiore di contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere.

é, sendo tal simétrica relação uma fixada pela necessidade (ἀνάγκη). Aristóteles, segundo Severino, admite portanto um momento anterior ao ser Ser por parte do Ser, isto é anterior ao seu *ser-Se(r)* – na linguagem técnica severiniana, anterior ao *l'essersé dell'essente*[83] –, momento em que o Ser, por não ainda ter-se identificado a Si, não Se é, portanto *não é - é Nada.* Por isso, pode afirmar que o ato responsável por fundamentar e instituir a validade incontrovertível do PNC, guiada pela férrea mão da Necessidade de parmenîdica memória, é idêntico ao ato que nega o PNC: a aristotélica instituição do PNC é sua mesma negação, o seu "*tramonto*", obediente à coerência do niilismo ocidental.

Aristóteles nega a validade lógico-ontológica do PNC enquanto o fundamenta formalmente. O que ocorre enfim com Leopardi? Simples: Leopardi conserva a formalidade do PNC enquanto o nega e para negá-lo. Conquanto inversa, a simetria subsiste, confirmando a isomorfia há pouco mencionada. Por que, pergunta-se com direito o leitor, estamos dando-nos a este trabalho todo? Ora, é que a isomorfia entre a *negação do PNC* realizada por Leopardi e a *fundamentação aristotélica do PNC* espelha com clareza inaudita como a primeira fase da leopardiana negação do PNC, cujo mecanismo repousa sobre a dicotomia *natureza* e *razão* e sobre a forma contraditória do homem pensante, já é perfeita realização, do ponto de vista de sua mesma *estrutura,* d'A Contradição Absoluta, isto é, da Negação Absoluta do PNC: já é, isto é, a pronúncia do inconsciente ocidental, cuja filosofia, se deseja restar coerente, "deve riconoscere che la propria filosofia è la filosofia di Leopardi" (SEVERINO, 1990, p. 7). Hesitante ainda, o poeta do *Infinito*, não obstante a natureza absoluta da negação realizada pela *forma* do raciocínio, avança os decisivos passos:

> Se o homem estivesse inevitavelmente fadado à infelicidade, como de fato ocorre, seguiria-se que, para o primeiro na ordem dos seres, a não existência seria melhor que a existência; seguiria-se que o homem não só não deveria amar ou preservar sua existência, mas destruí-la; de modo que sua própria existência contém, não direi um germe ou um princípio de destruição, mas quase uma destruição formal e completa; seguiria-se que a vida é repugnante à vida, a existência à existência, visto que o homem não viria à existência senão para buscar a não existência, se conhecesse seu verdadeiro destino. Isso

[83] A expressão equivale só é compreensível quando conjugada ao Destino. Desde *Essenza del Nichilismo* Severino fala do *l'essersé dell'essente* como primeiro sentido do Destino e, portanto, como o que emerge da absoluta conveniência entre F-imediato e L-imediato. O *l'essersé dell'essente* é, quando conjugado ao segundo complexo semântico do Destino, a chave para a rearticulação do devir como tolhimento infinito da Contradição-C, sobre que repousa a Glória. Pois que o *l'essersé dell'essente* é inegável, vínculo absoluto de *quidditas* e *quodditas*, por isso o essente paradoxalmente nunca aparece como efetivamente apareceria, se o Círculo do Aparecer Infinito aparecesse no Círculo do Aparecer Finito. Por força desta disjunção, contudo, *l'essersé dell'essente* é também a *Goia* - termo difícil de verter, mas próxima talvez de nosso português *Saudade* - que cada essente sempre é.

> é um absurdo e uma contradição substancial e capital no sistema da natureza. (LEOPARDI, *Zib.* 365)[84]

A entrada 365 manifesta a isomorfia agora pela conclusão, retirada das considerações acerca da necessária infelicidade produzida pela filosofia, que desvela a finitude e a nulidade do Todo, com isso apontando para a impossível felicidade e para a certa dor. Por isso, pode Leopardi afirmar que a "vida repugna à vida, a existência à existência", coisa que é abertamente um "absurdo e uma contradição substancial e capital no sistema da natureza". Severino lê estas páginas nelas ainda reconhecendo a fidelidade leopardiana ao niilismo ocidental, além do qual ele não poderia colocar-se e cujo inconsciente só poderá ser articulado depois, quando d'A Contradição Total. Neste sentido, resta a isomorfia, inarticulada por Severino e por nós agora forjada à luz de *Essenza del Nichilismo* (1972), entre Leopardi e Aristóteles, e não apenas do ponto de vista da coexistência de *validade formal do PNC/ fundamentação* e *negação*, senão que igualmente do ponto de vista da *inconsciência* da portada universal e absoluta da negação do PNC que estas páginas articulam. Para Severino, a cláusula "*quase*" expressa uma hesitação por parte de Leopardi relativa ao reconhecimento universal da negação do PNC, que, desvelando neste momento uma "contradição substancial e capital no sistema da natureza", teria de, para realizá-lo, supor a validade do PNC enquanto, por outro, mantém a natureza intacta ante tal ataque. Com efeito, a natureza, compreendida enquanto sistema da existência, é oposta à razão, à qual apenas se deve atribuir a responsabilidade pela emergência da contradição viva representada pelo humano. Na interpretação severiniana, Leopardi encontra-se, chegado a este ponto, ainda no limiar que o levaria a articular a contradição extrema do niilismo, enunciada na *estrutura* da aristotélica fundamentação do PNC e portanto nunca por completo explicitada:

> Mas, no parágrafo 365, o pensamento de Leopardi só teria revelado a contradição da essência autêntica do niilismo se ele tivesse percebido que a contradição que não pode existir é a de que o ser, ao devir, torna-se nada e, portanto, é nada. Pois, mesmo que seja certamente contraditório que o ser contenha em si o princípio de sua própria destruição, não se deve perder de vista que a negação dessa contradição, que, por outro lado (como de fato ocorre nos Pensamentos), está unida à aceitação de que o ser, ao devir, é nada, é uma defesa do princípio da não contradição, que permanece dentro do

[84] Se l'uomo doveva essere inevitabilmente infelice, come ora accade, ne segue che al primo nell'ordine degli enti è meglio il non essere che l'essere, ne segue che l'uomo non solo non deve amare né conservare la sua esistenza, ma distruggerla; in maniera che la sua stessa esistenza rinchiuda, non dirò un germe né un principio di distruzione, ma quasi una distruzione formale e completa; ne segue che la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza, giacché l'uomo non verrebbe ad esistere se non per cercare di non esistere, quando conoscesse il suo vero destino. La qual cosa è un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura

> niilismo, isto é, dentro da contradição extrema, e, portanto, não pode revelá-lo como uma contradição — isto é, não pode revelar a essência autêntica do niilismo. (SEVERINO, 1997/2020, p. 349)[85]

Vendo no homem o materializar-se da negação do PNC, Leopardi é levado a *quase* daí deduzir a identidade entre Ser e Nada, com base na qual se torna possível falar de uma infelicidade universal a que todos os essentes se destinam. Esta última consideração, já importantíssima por introduzir uma impressionante reflexão de fôlego acerca da constituição ontológica do humano *qua* manifestar-se da Contradição universal, é desenvolvida e projetada, no segundo momento que demarca as três fases da problemática do PNC, à totalidade do *sistema da natureza*, inteligida agora como negação viva do PNC. Ela surge já em momento avançado da especulação leopardiana, cinco anos mais tarde, na entrada 4129 do *Zibaldone*, testemunhando a íntima coerência sy-stemática da longa ruminação filosófica do poeta. Vale citá-la e apreender-lhe os internos laços com a que acabamos de interpretar:

> Portanto, a natureza, a existência, de nenhum modo tem como fim o prazer ou a felicidade dos animais; ao contrário, é justamente o oposto. Mas isso não impede que cada animal tenha, por sua própria natureza, como fim necessário, perpétuo e exclusivamente seu, o seu prazer e a sua felicidade — e assim cada espécie tomada em conjunto, e assim a universalidade dos seres vivos. É uma contradição evidente e inegável na ordem das coisas e na forma da existência, uma contradição thaumática [spaventevole] – mas não por isso menos verdadeira: um grande mistério, que jamais poderá ser explicado, exceto negando (segundo o meu sistema) toda verdade ou falsidade absoluta, e renunciando, de certo modo, ao próprio princípio de cognição — "não se pode ao mesmo tempo ser e não ser". Outra contradição, ou considerada de outro modo, está no fato de que, neste ser, os animais são necessariamente e regularmente, por sua própria natureza e pela natureza universal, infelizes (ser — infelicidade, coisas contraditórias), como já declarei em outro lugar. (LEOPARDI, *Zib.* 4129)[86]

[85] Ma in P 365 il pensiero di Leopardi avrebbe portato alla luce la contraddizione dell'essenza autentica del nichilismo, solo se avesse visto che la contraddizione che non può esistere è che l'essere, nel divenire, divenga nulla e dunque sia nulla. Giacché, anche se è certamente contraddittorio che l'essere abbia in se stesso il principio della propria distruzione, non va tuttavia perduto di vista che una negazione di questa contraddizione, che d'altra parte (come appunto accade nei Pensieri) sia unita all'acconsentimento che l'essere, nel divenire, sia niente, è una difesa del principio di non contraddizione, la quale si mantiene all'interno del nichilismo, e cioè all'interno della contraddizione estrema, e dunque non può portarla alla luce come contraddizione, non può cioè portare alla luce l'essenza autentica del nichilismo

[86] Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia di sua natura per necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e cosí ciascuna specie presa insieme, e cosí la universitá dei viventi. Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo della esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunziando in certo modo anche al principio di cognizione, non potest idem simul esse et non esse. Un'altra contraddizione, o in altro modo considerata, in questo essere gli animali necessariamente e regolarmente e per natura loro e per natura universale, infelici (essere — infelicità, cose contraddittorie), si è da me dichiarata altrove

Antes víramos ser *exclusivamente* o homem a viva contradição, assim dita aliás *desde a perspectiva do sistema da natureza*, na qual, conforme observáramos, não pode um ser pensante, portanto ao qual o prazer se revela como dor e a existência é desta feita *negada*, "stare in natura" (Leopardi, *Zib.* 56). Modificada a perspectiva e alçados os olhos, agora observa Leopardi ser a natureza ela mesma, enquanto *Existência* universal, uma "contradição evidente e inegável na ordem das coisas e no modo da existência, contradição *thaumática* [*spaventevole*]; mas não por isso menos verdadeira". É na natureza, denominada *ordem das coisas*, a projetar-se e configurar-se a contradição, a que é forma a disjunção entre a busca por um prazer infinito, por tal impossível, e a sempre finita mínima satisfação aos viventes concedidas, cuja natureza temporal os torna, aos viventes e ao prazer a eles concedido, opostos a si: o prazer revela-se essencial *des-prazer*, a satisfação, in-satisfação, enquanto o vivente, sempre já destinado à morte, é *morto* vivo, vida já morta no futuro inevitável a ela fatalmente fixado. Ante o axioma que parece verter a lei fundamental da natureza, isto é, o amor próprio, vem à frente tal estado de coisas como negação da própria vida, de que a natureza é fundamento, de sorte a estabelecer-se uma primeira contradição entre o fundamentado, os viventes e todos os entes em geral considerados, e o Fundamento, natureza cega à dor universal de entes cujo viver é sofrer. Mas não é esta a contradição que interessa a Leopardi, pensador muitíssimo mais sutil do que Schopenhauer: contraditório é em verdade o estatuto entre uma ausência de fim por parte do Fundamento e o prazer como fim de cada uma de suas individuações, contradição que emerge de forma inegável, "mistério grande que não se pode explicar senão renunciando de certa forma também ao princípio de cognição, *non potest idem simul esse et non esse."*

A evidência da contradição é total, consiste no fato absurdo que atesta a identidade entre Ser e infelicidade, e seu mostrar-se só pode começar a ser entendido se *recusarmos* a lei áurea do pensamento, sem a qual entretanto não podemos pensar. Mas *pensamos*, e*, pensando*, manifestamos a contradição universal a que todos os viventes estão submetidos e de que são vítimas. A recusa à lei áurea, estabelecendo-se qual recusa ao pensar, é início ao caminho do verdadeiro *pensar*, que vê o fundamento mesmo da angústia universal. As contradições, que emergem d'A Contradição, aprofundam-se se considerarmos uma passagem de quase um ano antes:

> Não se pode explicar melhor o horrível mistério das coisas e da existência universal (veja o meu Diálogo da Natureza e de um Islandês, especialmente no final) do que dizendo serem insuficientes e até mesmo falsos, não só a extensão, o alcance e as forças, mas os próprios princípios fundamentais da

> nossa razão. Por exemplo, aquele princípio, sem o qual cai por terra todo o nosso discurso e raciocínio, e toda a nossa proposição — e até mesmo a própria faculdade de poder formular e conceber verdades —, digo, aquele princípio de que 'uma coisa não pode ao mesmo tempo ser e não ser', parece absolutamente falso quando se consideram as contradições palpáveis que existem na natureza. O fato de existir efetivamente e de não poder de modo algum ser feliz — e isso por uma impotência inata e inseparável da existência, ou até mesmo de não poder não ser infeliz — são duas verdades tão bem demonstradas e certas a respeito do homem e de qualquer ser vivo quanto qualquer outra verdade possa ser, segundo os nossos princípios e nossa experiência. Ora, o ser, unido à infelicidade — e unido a ela necessariamente e por sua própria essência — é algo diretamente contrário a si mesmo, à perfeição e ao seu próprio fim, que é a felicidade; é danoso a si mesmo e seu próprio inimigo. Portanto, o ser dos seres vivos está em contradição natural, essencial e necessária consigo mesmo. (LEOPARDI, *Zib.* 4099, grifos nossos, tradução nossa)[87]

Lembramos ao leitor que a exegese agora empreendida do *Zibaldone* possui duplo escopo: por um lado, enquanto guiada pela exegese severiniana, reconstrói em parte alguns de seus argumentos, de forma a entrever no estruturar-se da Contradição *qua* Negação Absoluta do PNC uma das teses hermenêuticas centrais dos volumes de Severino, mas não deve o leitor nunca esquecer que, por tal reconstrução, vamos delineando o perfil das aporias que de pouco a pouco se sugerem, para implodirem à diante, conforme já vimos acontecer no comentário aos autores antes citados. Também como lá ocorrera, servem aqui nossos comentários ao texto leopardiano visto por Severino para preparar o terreno de nossa futura exegese, a que só chegaremos depois da longa estadia no pensamento de Schelling, preparado pela anterior visita à tradição da ruptura. Advertência feita, sigamos a enuclear a quarta contradição que decorre d'A Contradição maior, dita por Severino negação do PNC levada a cabo pela paulatina identidade soldada por Leopardi entre Ser e Nada, fundamento do sistema das coisas.

Pois bem, observe-se que a entrada 4099 possui seu início na referência explícita à insuficiência dos princípios de nossa razão, tomados em sua abrangência ontológica: "não apenas a extensão, a validade e a força, mas os mesmos princípios de nossa razão" devem

[87] Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (vedi il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio, quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio "Non può una cosa insieme essere e non essere", pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura. L'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza. Or l'essere, unito all'infelicità, ed unitovi necessariamente e per propria essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio inimico. Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale, essenziale e necessaria con se.

declarar-se falsos, ante a contradição estabelecida entre o Fundamento e os fundamentados. A eternidade do princípio, isto é da natureza, fixa a eternidade do *devir* como uma eterna *destruição* contínua dos entes, cuja natureza temporal os instituí *qua* negados pela própria natureza, deles Fundamento. O ser dos viventes está, por isso, em "natural contradição, essencial *e necessária* consigo mesmo". A necessidade absoluta da contradição, num primeiro momento soldada pela *evidência* do devir, é agora estabelecida de forma *racional* por intermédio do próprio pensar, cujas regras entretanto, ante a conclusão a que *racionalmente* chega, devem ser negadas. Ora, se pensar é logicamente inteligir a contradição universal entre o Fundamento e os fundamentados, e se ademais tal intelecção possui por consequência a necessária negação das leis do próprio pensar, segue daí que *pensar é ver a impossibilidade do pensamento*: *pensar é não pensar*.

Temos, assim, um sistema de três contradições elencadas umas sobre as outras e deduzidas d'A Contradição: 1) o homem é, enquanto pensante, viva negação da existência cuja lei é o amor próprio, por revelar-se o ente capaz do suicídio, corporificando com isso uma primeira negação parcial do PNC; 2) a disjunção entre prazer finito e desejo infinito, tornada manifesta ao homem de forma a instituí-lo o ente capaz de tolher-se a vida e negar a lei da existência, está condicionada pela contradição entre a cegueira do Fundamento e o escopo dos fundamentados; 3) por fim, a contradição entre o Fundamento e os fundamentados implica o necessário e racional abandono da lei áurea do pensar, a que se chega pelo próprio pensar, de forma a constituir-se o pensamento como negação do pensamento.[88]

> Ainda que de modo implícito, o pensamento de Leopardi chega a perceber que a natureza, enquanto tal, é autodestrutiva e causa da infelicidade de suas partes: a natureza, enquanto tal, é contradição existente — o absurdo e o impossível que, contudo, existem e são reais. O princípio de não contradição é falso, não mais em relação a uma dimensão particular e derivada da realidade, ou seja, ao Ser enquanto invadido pela razão, mas em relação ao próprio fundo da realidade, ao Ser enquanto "Ser". O Ser está corrompido, não por ser invadido pela razão. A realidade corrompida é o Ser enquanto Ser e, nesse sentido, é a totalidade do Ser. "Na 'vida extremamente infeliz do universo', todas as coisas são destruídas; até mesmo aquelas que destroem são, por sua vez, destruídas. A existência é autodestruição. E não há nada,

[88] Atingimos aqui um ponto limite, que só a ultra-filosofia poderá ultra-passar. Trata-se do ponto em que uma configuração por completo diversa do filosofar se anuncia, pela inédita fundamentação do princípio de não contradição por aquilo que, aparentemente, o destitui. Uma vez formulado em sua concretude, veremos que o Paradoxo, fundamento do PNC, resolve todas as anteriores contradições, que deveremos manter sempre em mente ao longo de todo nosso empreendimento filosófico, pois que relacionam-se, cada uma delas, às três fases da tradição da ruptura. A resolução das três contradições significará para nós a positiva construção de teoremas importantes da Metafísica Romântica, coincidentes com o armar-se de seus conceitos fundamentais.

> além da existência, a que a autodestruição da existência possa servir. O sem-sentido e a absoluta falta de finalidade são o rosto definitivo da existência. Nenhum filósofo pode responder à pergunta do Islandês, porque a vida conservada com a morte é autodestrutividade absoluta — isto é, uma vida à qual pertence, por essência, a morte; um Ser à qual pertence, por essência, o Não-Ser —, contradição e insensatez que não agradam nem servem a ninguém. Ao lado dos filósofos, de fato, também a Natureza não responde à pergunta do Islandês, e deixa que dois leões, exaustos de forças, o devorem. (SEVERINO, 1997/2020 p. 410-12, tradução nossa)[89]

O terceiro momento demarca o ápice do pensar leopardiano e relaciona-se à identidade, aos olhos de Severino (!), entre Ser e Nada, portanto entre o ente, finito por obediente à lei da de-terminação, e o não-ente, in-finito por invisível. A negação do PNC é gestada, como já vimos, aos poucos em Leopardi, primeiro de forma *parcial* e inconsciente, atribuindo-a à historicidade do homem e recusando-a à natureza, para depois explicitá-la por completo *qua* forma do Todo. É neste segundo momento que a subversão do platonismo é operada em toda sua concretude. Para compreendê-lo em toda sua potência e desta forma aproximarmo-nos à emergência da aporia imanente à leitura severiniana, cabe aprofundar o terceiro momento relativo à problemática do PNC, através do qual vemos ser a subversão do platonismo, enquanto total negação da epistême, necessário passo para entendermos a identidade final entre Ser e Nada, descrita como a identidade entre Finito e Infinito, *operada pela obra de gênio - isto é, pela poesia*.

A fim de valorizarmos de fato a leitura de Severino e a compreendermos em toda sua portada, torna-se imprescindível indagar o específico estatuto por Severino concedido ao verbo poético, não só por ser a conclusão a que seus volumes nos levam, mas por nela explicitar-se de forma profunda as últimas consequências do suposto niilismo de que Leopardi seria o arauto: a síntese suprema de filosofia e poesia significa o quê ante o panorama desolador do Nada universal? Eis a pergunta condutora, à qual incapazes seremos de fornecer resposta sem antes esmiuçarmos o sentido do terceiro momento da problemática do PNC, que tem início,

[89] Sia pure in modo ancora implicito, il pensiero di Leopardi giunge a vedere che la natura come tale è autodistruttiva e causa dell'infelicità delle sue parti: la natura come tale è contraddizione esistente, l'assurdo e l'impossibile che tuttavia è esistente e reale: il principio di non contraddizione è falso non più in relazione a una dimensione particolare e derivata dalla realtà, ossia all'essere in quanto invaso dalla ragione, ma in relazione al fondo stesso della realtà, all'essere in quanto "essere. L'essere è corrotto non in quanto è invaso dalla ragione. La realtà corrotta è l'essere in quanto essere, e, in questo senso, è la totalità dell'essere. "Nella «vita infelicissima dell'universo» tutte le cose sono distrutte; anche quelle che distruggono sono a loro volta distrutte. L'esistenza è autodistruzione. E non vi è nulla, al di là dell'esistenza, a cui l'autodistruzione dell'esistenza possa giovare. Il non senso e l'assoluta mancanza di scopo è il volto definitivo dell'esistenza. "Nessun filosofo può rispondere alla domanda dell'Islandese, perché la vita conservata con la morte è autodistruttività assoluta, cioè vita alla cui essenza appartiene la morte, essere alla cui essenza appartiene il non essere, contraddizione e insensatezza che non piace e non giova a nessuno. Insieme ai filosofi, infatti, anche la Natura non risponde alla domanda dell'Islandese, e lascia che due leoni allo stremo delle forze lo divorino.

precisamente, com a severiniana consideração da ultrapassagem do platonismo operada por Leopardi.

1.7 Forma última da Contradição Absoluta e emergir da aporia imanente à exegese severiniana: A Existência [inexistente] da Inexistência da Existência

Vimos que, na leitura de Emanuele Severino, a assimilação do antigo materialismo permitia a Leopardi o ensejo para fornecer exórdio ao único autêntico tema de seu longuíssimo meditar, notadamente aquele d'A Contradição Absoluta, em primeiro momento negada à *natureza absoluta* por deduzida exclusivamente da razão, responsável por corromper a humana natureza por força de sua imanente historicidade que a levaria a instituir-se qual signo mesmo do Moderno, para em segundo momento erguer-se à estrutura mesma de uma natureza que, agora denominada Existência, revela sua face absurda pela estrutura contraditória que submete todos os existentes ao cego serviço d'A Existência, cuja fome mortífera apresenta-os como já destinados à Inexistência. Severino concentra todo o imenso caminho argumentativo de seus dois livros exatamente neste ponto final, caracterizado pela articulação total do que ele denomina Contradição Absoluta, essência do niilismo ocidental a que o pensamento de Leopardi concede, por primeira vez, voz cristalina.

Constatamos nos parágrafos precedentes que tal Contradição possui por forma a identidade entre Ser e Nada, de que decorrem três aporias interessantes, às quais dão forma outras três respectivas contradições. É essencial agora seguir as últimas páginas da grande exegese de Severino, para nelas surpreendemos a aporia última do paradigma niilista-materialista, e isso porque, se no primeiro volume a poesia era ainda vista como produto do que acima denominamos *erro categorial* das ilusões, as últimas páginas do último volume dedicam-se ao confronto do paradoxo leopardiano por excelência: como pode existir o canto poético em meio à Contradição Absoluta *qua* face mesma do Ser? Abordemos com calma o problema – o labor promete-nos frutos.

A Contradição Absoluta já começara a ser por nós apreendida quando de nossa discussão da segunda aporia, caracterizada pela contradição entre Existência e existentes, por nós batizada como relação abstrata entre Fundamento e fundamentado. Tendo-a em mente e comentando o mesmo passo do *Zibaldone* por nós analisado, Severino deduz que:

> Para cada existente, existir significa pertencer ao "circuito perpétuo de produção e destruição", que para cada existente se conclui com a "eternidade de seu não ser" (P 4130). A existência implica necessariamente o nada do

> existente. A existência do existente é o aniquilamento do existente. Enquanto unido à própria existência, o existente está unido ao princípio da própria destruição. Uma vez que a existência é produção e destruição, a existência, enquanto tal, implica o não existir. A contradição que no vivente subsiste entre Ser e infelicidade (P 4099 e seguintes), porque a infelicidade é princípio do Não-Ser do vivente, estende-se portanto a todo existente, porque a própria existência do existente é o princípio do Não-Ser de todo existente. O todo é contradição; ou seja, "mal", porque à essência de cada ente pertence aquilo que lhe é contrário, aquele princípio de destruição do ente que é o mal.[90] (SEVERINO, 1997/2018, p. 438)

O passo é retirado do capítulo dedicado a surpreender a formulação da Contradição Absoluta nas últimas entradas do *Zibaldone di Pensieri*, das quais a longa análise da relação entre Existência e existentes é privilegiada. Após demonstrar como o pensamento de Leopardi diferencia, no curso de sua evolução, três sentidos de natureza – primeiramente dita 1) natureza absoluta a que é alheia qualquer contradição, ao contrário presente na 2) natureza corrompida pela razão do homem, contradição viva por capaz de racionalmente escolher o suicídio e assim negar a lei do amor próprio; 3) enfim compreendida como Existência mortífera e absurda –, Severino sublinha que a inicial teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor ganha agora significativa reformulação, uma vez correlacionada ao sistema de consequências decorrente da identidade entre Existência e Inexistência, enucleada como verdade da abstrata relação entre Existência e existentes.

A frase leopardiana que Severino comenta minuciosamente, "*tutto è male",* emerge qual conclusão necessária de um longo silogismo, conforme o qual, se a Existência deve sustir-se, de forma a ser si mesma, através de cada um dos existentes, dela individuações, e se tais existentes são submetidos ao devir em cuja estrutura se lhes designa a Inexistência como seu mesmo *fim*, segue daí ser a Existência, a que o *existir* dos *existentes* confere ek-sistência, idêntica ao fim daqueles que lhe são condição de possibilidade. Ora, condição de possibilidade da Existência é o existir dos existentes, cujo fim é a Inexistência a cada um deles fixado. Rio límpido é o encadear-se das premissas à conclusão: a Existência é Inexistência. A este silogismo, o Leopardi de Severino encadeia um outro, cujas premissas são agora as da tradição

[90] Per ogni esistente, esistere significa appartenere al «perpetuo circuito di produzione e distruzione», che per ogni esistente si conclude con l'«eternità del suo non essere» (P 4130). L'esistenza implica necessariamente il nulla dell'esistente. L'esistenza dell'esistente è l'annientamento dell'esistente. In quanto unito alla propria esistenza, l'esistente è unito al principio della propria distruzione. Poiché l'esistenza è produzione e distruzione, l'esistenza, in quanto tale, implica il non esistere. La contraddizione che nel vivente sussiste tra essere e infelicità (P 4099 sgg.), perché l'infelicità è principio del non essere del vivente, si estende quindi a ogni esistente, perché l'esistenza stessa dell'esistente è il principio del non essere di ogni esistente. Il tutto è contraddizione; cioè «male», perché all'essenza di ogni ente appartiene ciò che le è contrario, quel principio di distruzione dell'ente che è il male.

epistêmica ocidental, para a qual o *bem* é considerado a total atualização da essência de cada ente, sendo o mal, enquanto contrário do bem, o negar-se de tal essência.

Como os dois silogismos agora se encadeiam para formar o supersilogismo cuja conclusão é enunciada pela frase leopardiana segundo a qual "*tutto è male*?". Severino nô-lo diz: se os existentes são na e para a Existência, e se esta é Inexistência dos existentes, tornando-se por aí Inexistência de si mesma, segue ser o grande Todo da Existência uma infinita negação da essência individual dos existentes particulares – portanto um infinito *mal*. Tudo, isto é, a Existência, é mal. Contudo Leopardi, diz-nos Severino, aí não para, e isso porque, se tudo é mal uma vez articulada a Contradição Absoluta a que chegamos racionalmente após constatarmos a evidência do devir, o único bem para os existentes é não virem ao palco da dor, vale dizer à Existência. O verdadeiro bem é não sofrer, e isto é dizer: não existir. Segue ser a Inexistência o único bem. Mas a Inexistência era, enquanto negação infinita das essências dos existentes, o sumo mal. Pois bem, eis a conclusão derradeira: o sumo mal é o sumo bem, porque o melhor a ocorrer a um existente é sequer vir à Existência. Último passo? Não para Severino.

Depois de constatar as duas últimas imensas contradições que emergem d'A Contradição Absoluta, isto é, da Identidade entre Ser e Nada formulada na proposição a Existência é [dos existentes e, portanto, de Si mesma] Inexistência, Severino pode enfim formular a conclusão que lhe interessa, na qual revela a autêntica dimensão e o derradeiro significado do pensamento leopardiano *qua* essência absoluta do Ocidente. É que, como já vimos quando da consideração da fórmula aristotélica do PNC, o niilismo, cuja máxima expressão é a negação absoluta do PNC formulado na contradição extrema que permite ao Ser identificar-se com o Nada, se formula *inconscientemente* já na irônica, por isso trágica, fundamentação do PNC por parte de um dos máximos pensadores do Ocidente: Aristóteles. A Contradição Absoluta engendrada por Leopardi e cuja consequência é o simples adágio "*tutto è male*", emerge como conclusão de um imenso silogismo de mais de quatro mil páginas. Se Tilgher pudera falar de pessimismo cósmico de Leopardi de forma vagamente filosófica, Severino é quem atesta ser um tal pessimismo a coerente consequência de um pensamento que, em sua forma extrema, é a explicitação mesma da essência do Ocidente, é, isto é, *a* Filosofia Ocidental ela mesma:

> Fora do niilismo do Ocidente – portanto fora da fé que no pensamento de Leopardi se expressa da maneira mais radical – o Destino da Verdade é o aparecer do sentido autêntico da contradição do devir (cf. E. S., *Essenza del nichilismo*) – do sentido, isto é, que é essencialmente diverso das diferentes formas em que os pensadores do Ocidente – sobretudo Hegel e Leopardi –

> afirmam a "contradição do devir" (cf. E. S., *Tautótēs*, cit.). Mas entre os pensadores do Ocidente Leopardi é aquele que mais se aproxima do sentido autêntico da contradição do devir. Ele permanece um pensador do Ocidente, e de fato o mais radical, porque – sendo a existência do devir, (também) para ele, a evidência suprema – a contradição do devir não é, a seus olhos, aquilo pelo qual se deve negar a existência do devir, mas aquilo pelo qual se deve afirmar que a existência, enquanto tal, é contradição, negação evidente e incontestável do princípio de não contradição. É o pensador mais radical do Ocidente, também porque, para ele, como se viu, a única remoção possível da contradição em que consiste a existência enquanto tal – isto é, o único "bem" possível, a única coisa "boa" – é a inexistência da existência, o Nada a que o Ser retorna e de que sai: «as coisas que não são coisas»; mas o Nada do Ser – o Ser que é Não-Ser, a coisa que é não coisa, o Nada em que se encontra o ente antes (ou em vez) de ser e depois de ter sido – é a forma extrema da contradição, é a essência do niilismo do Ocidente, o conteúdo que o niilismo não pode perceber sem deixar de ser tal. Essa essência é, em forma extrema, a contradição da qual ela, no pensamento de Leopardi, deveria ser a ultrapassagem. (SEVERINO, 1997/2018, p. 441)[91]

O problema fundamental aqui consiste precisamente na suposição de que, como possível remédio à dor universal para sempre soldada pela Contradição Absoluta, seja possível eleger o Nada, o qual, para constituir-se objeto de possível eleição, deveria *ser algo*, uma positividade qualquer, à qual, além do específico significado a ela atribuído, deve, precisamente, *existir.* Ocorre que a lei da Existência fixa para todo existente, sobremodo para o Nada, sua irremediável Inexistência. O Nada, fundamento e inconsciente do Ocidente, é *sub eodem* inconscientemente demandado e negado como remédio à Contradição forjada pelo próprio Ocidente desde o ato primordial pelo qual, constatando o devir e interpretando-o como aparecer do anular-se dos existentes – portanto *qua* aparecer do Nada –, a filosofia urdira a identidade entre Ser e Nada a fim de manter a evidência do devir, cuja negação representa, aos olhos do erro, a máxima loucura. Fazendo-o, a Filosofia estrutura-se, primeiro, como *epistême*,

[91] Al di fuori del nichilismo dell'Occidente – dunque al di fuori della fede che nel pensiero di Leopardi si esprime nel modo più radicale – il destino della verità è l'apparire del senso autentico della contraddizione del divenire (cfr. E. S., Essenza del nichilismo, cit.) – del senso, cioè, che è essenzialmente diverso dai diversi modi in cui i pensatori dell'Occidente – soprattutto Hegel e Leopardi – affermano la "contraddizione del divenire (cfr. E. S., Tautótēs, cit.). Ma tra i pensatori dell'Occidente Leopardi è quello che più si avvicina al senso autentico della contraddizione del divenire. Egli rimane un pensatore dell'Occidente, e anzi il più radicale, perché – essendo l'esistenza del divenire, (anche) per lui, l'evidenza suprema – la contraddizione del divenire non è ai suoi occhi ciò per cui si deve negare l'esistenza del divenire, ma ciò per cui si deve affermare che l'esistenza, in quanto tale, è contraddizione, negazione evidente e incontestabile del principio di non contraddizione. È il pensatore più radicale dell'Occidente, anche perché, per lui, si è visto, l'unico toglimento possibile della contraddizione in cui consiste l'esistenza in quanto tale – cioè l'unico "bene" possibile, l'unica cosa "buona" – è la non esistenza dell'esistenza, il nulla in cui l'essere ritorna e da cui esce: «le cose che non son cose»; ma il nulla dell'essere – l'essere che è non essere, la cosa che è non cosa, il nulla in cui si trova l'ente prima (o invece) di essere e dopo essere stato – è la forma estrema della contraddizione, è l'essenza del nichilismo dell'Occidente, il contenuto che il nichilismo non può scorgere senza cessare di essere tale. Questa essenza è, in forma estrema, la contraddizione di cui essa, nel pensiero di Leopardi, dovrebbe essere il toglimento.

testemunho lógico das estruturas generalíssimas e eternas da Existência, de que cada existente é individuação sempre epistemicamente previsível. Todavia, porque o princípio áureo da ἐπιστήμη é o PNC, é necessário supor, como o fez Aristóteles no *De Interpretatione,* que, quando o ente é, é impossível negar que não seja, isto é, identificá-lo ao Outro de si, nada contudo obstando uma tal identidade *antes* da emergência do ente no horizonte da Existência, de sorte que, antes de *ser*, o ente, vale dizer o não-nada, era nada.

A ἐπιστήμη deve manter a *contraposição* entre Ser e Nada de forma parcial a fim de afirmar o *devir*: portanto, para afirmar a *identidade* entre Ser e Nada necessariamente implicada pelo *devir* qual aparecer do anular-se do ente, a epistême deve, de acordo com Severino, afirmar a contraposição parcial entre Ser e Nada que tem lugar no *mundo*, definido por Severino como o domínio em que o PNC possui validade parcial e em que se individuam as estruturas eternas articuladas logica e verbalmente pela epistême. Estamos, afinal, diante de uma estranhíssima e contraditória identidade entre oposição e identificação entre Ser e Nada, *conditio sine qua non* da ἐπιστήμη ela mesma, cuja natureza revela-se duplamente contraditória, porque, sendo-lhe necessário tornar racionalmente pensável a evidência primordial do devir sobre cuja superfície *aparece* o anular-se dos entes, deve supor que entre Ser e Nada há uma *parcial* contraposição, que tem lugar no mundo, quando o ser é, para enfim articular a identidade entre este mesmo Ser e este mesmo Nada no *antes* e no *depois* de seu aparecer no mundo, isto é, *quando o ser* [ainda] *não* [ou *não mais*] *é* (!), portanto quando o Ser é Nada.

Para Severino, nestas últimas páginas de seu imenso esforço hermenêutico, a grandeza de Leopardi jaz na capacidade de ter tornado contraditoriamente clara, por uma *quase* tomada de consciência total, a contradição extrema sobre que assenta o Ocidente. Dizemos *contraditoriamente* clara, porque, segundo Severino, a identidade revelada por Leopardi quando de suas últimas reflexões acerca da equação entre Existência e Inexistência não é capaz de erguer-se à consciente articulação do inconsciente do niilismo, donde ser o pensamento leopardiano uma *quase* tomada de consciência total. Para fazer uso de uma expressão paradoxal de que Severino não chega a servir-se, é possível dizer que Leopardi inconscientemente articula o inconsciente do niilismo, cuja essência repousa na contradição extrema que estabelece, *sub eodem*, a validade da oposição de Ser e Nada e a identidade entre Ser e Nada, identificando estes dois momentos para salvar a fé no devir qual evidência inegável. O devir representa, pois, uma dupla contradição, demarcada pela identidade entre oposição e identidade de Ser e Nada, dois momentos contraditórios sem os quais o fato do variar do Aparecer não se explica: enquanto é, o Ser se *opõe* ao Nada, ao qual se *identifica*, quando, cessando de ser, não é. Para Severino, Leopardi vê o absurdo relativo ao segundo momento da contradição, ao formular a

identidade entre Existência e Inexistência ultrapassando a fronteira fixada, que lhe obstava ver na natureza –"*non può stare in natura*" – a existência da contradição como sua mesma forma, afinal aplicando-a ao Todo. Contudo, Leopardi, articulando a segunda contradição que demarca o segundo momento d'A Contradição, chega a fazê-lo sem, porém, suprimir a *oposição* entre Ser e Nada, necessária à defesa e ao cultivo da evidência no devir e, pois, à destruição dos eternos de que a episteme é Testemunho Lógico. Chegamos, aqui, ao primeiro grande ponto cego da interpretação severiniana: que o estatuto da contraposição entre Ser e Nada, necessária à inteligência do devir qual Aparecer dos essentes, demande a incontraditória formalidade do PNC (vale dizer: sua validade), não por isso implica uma identidade semântica entre os termos Ser e Nada, tampouco a exata mesma estrutura lógica a eles conferido, fixada quando da sua *contraposição*, e isso porque a identidade entre Ser e Nada, explicitada pela forma do Paradoxo em sua validade lógico-ontológica, é a maneira por que o PNC se deixa fundamentar. Não estamos ainda em condições de o demonstrar por completo, mas esta aporia, relativa à tese severiniana inicial que vê no pensamento de Leopardi a estrutura mesma do pensamento contemporâneo caracterizado como negação de toda epistême, encontrará na incapacidade severiniana de compreender o estatuto do verbo poético sua primeira clara formulação. Mas procedamos com calma e método - e retornemos à penúltima das articulações hermenêuticas de Severino: a subversão da ἐπιστήμη como ultrapassagem do platonismo.

Vimos acima que a ἐπιστήμη possui por escopo articular as estruturas generalíssimas do essente, com isso tornando previsível o devir e entificando o Nada, pois que, prevendo as futuras ek-sistências dos ainda in-ek-sistentes, a ἐπιστήμη torna essente o Nada. A entificação do devir coincide com o estabelecimento da identidade entre Ser e Nada. Ora, ocorre ser o princípio áureo da ἐπιστήμη o PNC, que *contrapõe* o Ser ao Nada, contraposição por um lado necessária à inteligêngia do devir, por outro essencial à ἐπιστήμη, que o nega. Vimos igualmente que, uma vez entificando o Nada e negando a imprevisibilidade do devir, a ἐπιστήμη nega o inegável, sendo por isso negada. A validade parcial do PNC, recuperável na cláusula aristotélica, coincide com a negação igualmente *parcial* do PNC, coisa detalhada e a nosso ver inegavelmente articulada por Emanuele Severino desde *Essenza del Nichilismo* (1972) até *Tautotés* (1995), e é à luz deste ganho conceitual imenso de seu próprio discurso filosófico que pôde ele interpretar Leopardi lendo-o como máxima explicitação deste absurdo sobre que se fundamenta o discurso epistêmico ocidental, demarcado pela dupla contradição cuja forma é a da identidade entre a contraposição [a diferença] e a identidade [isto é, a não-oposição, portanto a in-diferença] de Ser e Nada. A filosofia contemporânea, desejando-se antimetafísica e, portanto, antiepistêmica, não percebe ser uma necessária consequência do

movimento primordial e fundacional por que Platão e Aristóteles, o primeiro pela criação do mundo e o segundo pela fundamentação do PNC, fixaram a ἐπιστήμη e, com ela, a Contradição do niilismo, de cuja coerência as contemporâneas vertentes de talhe antimetafísico são necessária decorrência. Leopardi, anunciando enfim a Inexistência da Existência, teria chegado à máxima consciência que o niilismo pode ter de si mesmo, *mantendo-se entretanto no interior dos limites niilistas.* Severino tem de afirmá-lo, porque, se Leopardi houvesse ultrapassado a parcial formalidade do PNC e assim o Niilismo ele mesmo, já não seria mais um habitante do Tempo[92], pondo-se como testemunho do Destino (cf SEVERINO, 1997/2020, p. 351) - pensador, portanto, que anteciparia o próprio discurso severiniano. Por isso, é de máxima urgência para Severino interpretar o último grande voo especulativo de Leopardi como uma *quase,* por inconsciente, articulação do inconsciente ocidental:

> A contradição existente do devir desmente, portanto, não só o princípio de não contradição, que opõe o Ser ao Nada, mas também a constituição e a estrutura essencial do próprio devir. Propriamente, desmente o princípio de não contradição que, para o pensamento do Ocidente, é em sua essência o próprio princípio que constitui essa estrutura. Para o pensamento de Leopardi, o devir é contradição, porque a própria oposição entre Ser e Nada, a qual constitui o devir, implica necessariamente que o Nada pertença à essência do Ser, implica, isto é, a sua identificação. O devir desmente, portanto o princípio de não-contradição, não apenas porque o devir é tal identificação [entre Ser e Nada], mas porque esta identificação é em contradição com aquela oposição do Ser e do Nada, sem a qual o devir não existiria, ou seja, porque o devir – a "existência" – está em contradição consigo mesmo. O devir é, ao mesmo tempo, oposição e identificação de Ser e Nada: é identidade dessa oposição e dessa identificação. A "evidência" (experiência, certeza, aparecer, manifestar-se) do devir é o aparecer desse conteúdo duplamente contraditório. (SEVERINO, 1997/2018, p. 460, tradução nossa)[93]

[92] A expressão "habitante do Tempo" faz referência ao Ocidente, a seus habitantes e a seus máximos pensadores. É extraída do livro *Gli abittatori del Tempo* (1978).

[93] La contraddizione esistente del divenire smentisce dunque non solo il principio di non contraddizione, che oppone l'essere al nulla, ma anche la costituzione e struttura essenziale del divenire stesso. Propriamente, smentisce il principio di non contraddizione che, per il pensiero dell'Occidente, è nella sua essenza il principio stesso che costituisce questa struttura. Per il pensiero di Leopardi il divenire è contraddizione, perché la stessa opposizione tra essere e nulla, la quale costituisce il divenire, implica necessariamente che il nulla appartenga all'essenza dell'essere, implica cioè la loro identificazione. Il divenire smentisce dunque il principio di non contraddizione non solo perché il divenire è tale identificazione, ma perché questa identificazione è in contraddizione con quell'opposizione dell'essere e del nulla, senza di cui il divenire non esisterebbe, ossia perché il divenire – l'"esistenza" – è in contraddizione con se stesso. Il divenire è, insieme, opposizione e identificazione di essere e nulla: è identità di questa opposizione e di questa identificazione. L'"evidenza" (esperienza, certezza, apparire, manifestarsi) del divenire è l'apparire di questo contenuto doppiamente contraddittorio

Ao leitor devem restar já mais claras estas linhas, pois que já lhe fornecemos a imprescindível estrutura conceitual: os dois momentos contraditórios d'A Contradição representada pelo devir tocam o plano conceitual superior desde o qual a sua necessária coexistência *poderia* – mas não o é(!), porquanto Leopardi mantém-se para Severino sempre nos limites do Niilismo ocidental – revelar seu aspecto contraditório, contraditórias não só as duas contradições senão que já sua mesma coexistência. O pensamento leopardiano chega a ver esta absurda contraditória relação entre duas contradições, a que supõe a contraposição *parcial* do Ser e do Nada e a que identifica-os *quando* o Ser não mais é [ou ainda não é], razão por que é capaz de "desmentir portanto o princípio de não-contradição, não apenas porque o devir é tal identificação [entre Ser e Nada], mas porque esta identificação é em contradição com aquela oposição do Ser e do Nada, sem a qual o devir não existiria" (ibid). Leopardi, enunciando ser a Existência Inexistência, traz a lume a contradição do devir *e* a contradição entre seus dois momentos contraditórios, isto é, entre a *oposição* e a *identificação* do Ser ao Nada. O ponto agora consiste em afinal perceber que, uma vez formulada esta perspectiva à qual a face contraditória da "certeza" e da "manifestação" primordiais é desvelada, impõe-se a negação de toda e qualquer episteme – radicalizando assim a negação do eterno, de forma contudo contraditória. Contraditória porque a negação da episteme, operada com o fito de salvaguardar a evidência do devir, não pode denunciar a identidade entre oposição e identificação (os dois momentos d'A Contradição) como ela mesma contraditória, doutra forma a evidência originária do devir, interpretado qual aparecer do anular-se dos essentes, seria negada:

> É possível pensar que dessa identidade de oposição e identificação de Ser e Nada, em que consiste o devir, o pensamento de Leopardi se torne, ao final, consciente. Não é essa identidade que ele evita e deve evitar tornar explícita: que a contradição se duplique está, de fato, em linha com aquela multiplicação infinita da contradição que Leopardi vê como consequência do princípio de que o Ser enquanto Ser e, portanto, todo o Ser é contraditório. O que o pensamento de Leopardi não pode trazer a lume sem reconhecer o próprio colapso é que essa identidade –isto é, essa contradição superior do devir (onde – repita-se – a oposição de Ser e Nada está em contradição com a contradição constituída pela identificação de Ser e Nada), dissolver aqeual oposição entre Ser e Nada sobre cujo fundamento o pensar leopardiano leva a cabo a destruição da eistéme e do eterno. (SEVERINO, 1997/2020, p. 453, tradução nossa)[94]

[94] Si può pensare che di questa identità di opposizione e identificazione di essere e nulla, in cui consiste il divenire, il pensiero di Leopardi divenga alla fine consapevole. Non è questa identità che esso evita e deve evitare di rendere esplicita: che la contraddizione si raddoppi è infatti in linea con quell'infinito moltiplicarsi della contraddizione che Leopardi vede come conseguenza del principio che l'essere in quanto essere e dunque tutto l'essere è contraddittorio. Ciò che il pensiero di Leopardi non può rendere esplicito senza riconoscere il proprio crollo è che questa identità, cioè questa superiore contraddizione del divenire (dove – si ripeta – l'opposizione di essere e nulla è in contraddizione con la contraddizione costituita dall'identificazione di essere e nulla), dissolve

Se Leopardi articulasse por completo a contradição entre a oposição e a contradição, e se o fizesse incontraditoriamente, teria alcançado um nível conceitual que lhe permitiria formular uma autêntica saída às aporias do Niilismo. Fazê-lo significaria cessar de diagnosticar Leopardi como representante, aliás o mais radical por coerente de forma máxima, do Niilismo. Já vimos que Severino não o faz – e por quê? A manobra conceitual que permite ao pensador de Brescia manter seu colega e tão amado professor (não assim por ele visto, claro está) de Recanati nos confins da estrutura conceitual demarcada pelo Niilismo consiste numa inteligentíssima e contudo, conforme veremos agora, aporética descrição da contraditória afirmação da contraditoriedade da Existência. Nas páginas finais de seus dois volumes, Severino afirma que o colapso do Niilismo coincide com o colapso mesmo do pensamento leopardiano, cujo ápice consiste na afirmação, que se deseja incontraditória, da Inexistência da Existência, isto é, na afirmação contraditória da contrariedade do Todo. O movimento é de sutileza imensa, e vale segui-lo em detalhes agora.

Em essência e síntese grotesca, é possível assim adiantá-lo: se Leopardi vê no devir, enquanto Inexistência da Existência, a máxima contradição e portanto o único conteúdo *incontraditório* porquanto absoluto, do qual decorre a negação de todos os eternos e da episteme, então ele é obrigado a enunciar que a existência da Inexistência da Existência é, por pertencente ao Todo de que é parte e a cuja lei (contraditória) obedece, inexistente; fazendo-o, deveria abdicar de seu carácter absoluto, e por tal renunciar à inteligibilidade de seu próprio "sistema", isto é, às premissas e aos silogismos que o levaram a tal conclusão. Eis a última impossibilidade do Ocidente:

> Leopardi, até o fim, continua a subentender e às vezes a evocar explicitamente a não contradição do próprio sistema [...]: a única verdade não contraditória é a afirmação do devir e da dor; isto é, a afirmação da existência da contradição, a afirmação de que a contradição é existência e a existência contradição. Mas essa intenção do pensamento de Leopardi está destinada ao fracasso. É o fracasso da intenção que, mais ou menos explicitamente, está na base de todo o pensamento contemporâneo. A afirmação de que a afirmação da existência da contradição é não contraditória é, de fato, contraditória, como agora deve ser evidenciado. O significado essencial do pensamento de Leopardi é dado precisamente pela afirmação de que a contradição existe. A contradição é a pertença da inexistência (Não-Ser) à essência da existência (Ser) – e essa contradição se duplica no sentido indicado no parágrafo precedente. O significado essencial do pensamento de Leopardi é dado, portanto, pela

quell'opposizione tra eessere e nulla cul cui fondamento il pensiero di Leopardi opera la distruzione dell'epistéme e dell'eterno.

> afirmação de que a existência inexistente existe. Mas o pensamento de Leopardi deseja pensar que esta última existência (a existência, isto é, da inexistência da existência) não seja, por sua vez, inexistente. Pensá-la como ela mesma inexistente significa afirmar que o devir existe e não existe, isto é, que a dor e a infelicidade existem e não existem (visto que é precisamente o devir, isto é, a dor e a infelicidade, a ser contradição). Afirmar que a existência da inexistência da existência é, por sua vez, inexistente significa afirmar contraditoriamente – isto é, precisamente, afirmar e negar – a existência da contradição. Significa, para Leopardi, tornar contraditório e dissolver o seu "sistema" – que é o próprio sistema da alma do Ocidente, chegada à sua forma mais pura. (SEVERINO, 2020, p. 454-55, tradução nossa, grifos nossos)[95]

A condição de possibilidade para afirmarmos a contradição é a incontraditoriedade da perspectiva desde a qual o contraditório é enquanto tal apreendido. Se ao pensar leopardiano a máxima contradição não é parcial, conteúdo contraditório específico que poderia resolver-se por algum escrutínio conceitual capaz de resolver-lhe o embaraço precisamente pela formalidade do PNC, deve ela estruturar-se, enquanto Contradição Absoluta de absoluto valor lógico-ontológico, como existência inexistente da Inexistência da Existência. Ocorre que a estrutura de tal forma discursiva d'A Contradição total possui por êxito a completa e necessária incoerência do encadeamento discursivo pelo qual é formulada a contradição. Mas Severino afirma que Leopardi, eis o ponto, desejaria afirmar que a afirmação da existência da contradição é incontraditória, isto é, evitar a necessária consequência da *inexistência* da existência da Inexistência da Existência. Formalizando um pouco mais os termos, teríamos que a constatação da Contradição Absoluta, a que Leopardi chega por um longuíssimo encadeamento discursivo e silogístico, apresenta-se como uma afirmação (1 +) inexistente, portanto que se nega a si mesma (1 -), da Inexistência, isto é da negação (2 -), da Existência (2 +), vale dizer da afirmação de qualquer possível possibilidade, inclusive a da própria afirmação inicial (+ de 1+):

[95] Leopardi, fino alla fine, continua a sottintendere e a volte a richiamare esplicitamente la non contraddittorietà del proprio sistema [...]: l'unica verità incontraddittoria è l'affermazione del divenire e del dolore; cioè l'affermazione dell'esistenza della contraddizione, l'affermazione che la contraddizione è esistenza e l'esistenza contraddizione. Ma questa intenzione del pensiero di Leopardi è destinata a fallire. È il fallimento dell'intenzione che, più o meno esplicitamente, sta alla base di tutto il pensiero contemporaneo. L'affermazione che l'affermazione dell'esistenza della contraddizione è incontraddittoria è infatti contraddittoria come ora va messo in luce. Il significato essenziale del pensiero di Leopardi è dato ormai appunto dall'affermazione che la contraddizione esiste. La contraddizione è l'appartenenza dell'inesistenza (non essere) all'essenza dell'esistenza (essere) – e questa contraddizione si raddoppia nel senso indicato nel paragrafo precedente. Il significato essenziale del pensiero di Leopardi è dato dunque dall'affermazione che l'esistenza inesistente esiste. Ma il pensiero di Leopardi intende pensare che quest'ultima esistenza (l'esistenza cioè dell'inesistenza dell'esistenza) non sia a sua volta inesistente. Pensarla come essa stessa inesistente significa affermare che il divenire esiste e non esiste, cioè che il dolore e l'infelicità esistono e non esistono (giacché è appunto il divenire, cioè il dolore e l'infelicità, ad essere contraddizione). Affermare che l'esistenza dell'inesistenza dell'esistenza è a sua volta inesistente significa affermare contraddittoriamente – cioè, appunto, affermare e negare – l'esistenza della contraddizione. Significa, per Leopardi, rendere contraddittorio e dissolvere il suo "sistema" – che è il sistema stesso dell'anima dell'Occidente, pervenuta alla sua forma più pura.

Se

β: Existência (E+) é inexistente (¬ E+) → E+ + ¬ E = 0

e

δ : da Inexistência (E–) da Existência (E +) → [¬ E + E = 0]
Σ: soma constituída pela equação entre as duas equações
Então:
β ∈ δ → (E+ + ¬ E) + (¬ E + E+) → ¬ Σ → ¬ β ∈ δ

A formalização lógica nos ajuda a visualizar com mais clareza o sistema inferencial cujo resultado é a simples incoerência e insignificância, ante os olhos de Severino, do pensar leopardiano, designado como Σ, soma das duas equações realizada quando a Existência inexistente é apreendida em sua relação de pertencimento à Inexistência da Existência (β ∈ δ). Ora, tal insignificância (¬ Σ) representa o máximo significado e a mais radical coerência da incoerência e do absurdo iniciais em cujo solo o Niilismo ocidental deita suas mais profundas raízes. Leopardi alcança a essência mais pura do Ocidente, para Severino, nesta explicitação da total incoerência a que a interpretação originária do devir *qua* aparecer do anular-se dos essentes necessariamente leva, através é bem verdade de uma longa série de formações discursivas que, desde a forja da ἐπιστήμη e de seu desenvolvimento, recalcam no mais recôndito inconsciente a absurda identidade entre Ser e Nada que tal fé demanda para manter-se. O colapso do pensamento leopardiano é, enquanto colapso do Niilismo, o único testemunho dos limites máximos que o Ocidente realiza de si mesmo, além do qual só o Testemunho do Destino – o grande verbo de Emanuele Severino – mantém sólidas raízes e, conforme o diz o belo étimo latino que lhe é nome, pode manter-se, incontrovertível: de-stare, *per l'appunto.*

Estabelecida a existência da Inexistência da Existência enquanto inexistente, pode o filósofo de Brescia e antigo aluno de Bontadini asseverar que a consequência última do pensamento leopardiano é a *negação do devir ele mesmo*, entendido enquanto aparecer do anular-se dos essentes. No gráfico, simbolizamos esta consequência pela implicação lógica formalizada em ¬ Σ, que designa a ininteligibilidade do próprio discurso leopardiano. Se negarmos sigma, negamos a própria consistência que permite reconhecer o pertencimento de β a δ, isto é, negamos o próprio significado do sintagma "Existência inexistente (β) da (∈) Inexistência da Existência (δ), ou seja, afirmamos que ¬ Σ → ¬ β ∈ δ. A incoerência do sistema de Leopardi, consequência última da existência inexistente (β) da (∈) Inexistência da Existência (δ), apresenta-se agora como índice de uma necessária ultrapassagem do Niilismo, cuja essência, uma vez articulada, é colapso de si (β ∈ δ → ¬ Σ) , porquanto necessário anúncio da

negação do *devir* entendido como identidade da oposição e da identificação entre Ser e Nada ($\neg \Sigma \rightarrow \neg \beta \in \delta$). Leopardi ultra-passa, desde o interior das fronteiras do Ocidente, "a alma do Ocidente, erguida à sua essência purificada". Qual, enfim, o último passo desta ultrapassagem – se algum ainda resta? Eis-nos chegados ante o pórtico final, que o canto poético demarca e anuncia: entramos no jardim do Paradoxo.

1.8 A aporia explode: o Paradoxo do canto poético como limite da interpretação severiniana

Desde o primeiro volume, *Il Nulla e la Poesia* (2018), em cujo título aliás o fundamental problema da filosofia leopardiana era formulada pela conjunção de suas duas intuições cruciais, Severino se debate com o desafio especulativo representado pela obra de gênio, vale dizer pela poesia. Como já sabemos há muito desde nossa primeira discussão acerca da malha conceitual do paradigma niilista-materialista, Leopardi estabelece uma importantíssima diferença entre *filosofia* e *poesia*, par em primeiro momento coordenado de modo dicotômico e opositivo, em concordância com a também inicial dicotomia que contrastava à *natureza absoluta* a *razão*. Ao discutirmos os limites e as aporias internas às exegeses de Tilgher e Prete, tivemos a ocasião de construir dois grafos, o primeiro dos quais correspondia à dicotomia entre as duas dicotomias, enquanto o segundo sutilizava-a pela introdução de uma terceira, responsável por mediar e assim sintetizar em nível superior os quatro pares dicotômicos, condicionando desta feita a crítica ao Moderno através da forja da *ultra-filosofia*.

Pois bem, chegou a hora enfim de submetermos ao máximo escrutínio a prometida, ainda não vislumbrada, forma do pensar que, superando a parcialidade do moderno filosofar cuja estrutura epistêmica analítico-matemática tinha por destino formular-se primeiro como doutrina de potência (ideologia do Progresso) e depois como vislumbre da angústia universal (razão como causa da infelicidade e inação), possui em seu mesmo nome o ato da ultra-passagem: chegou o momento da ultra-filosofia.

Significativamente, Severino encerra seus dois volumes lidando com exatamente este problema, indagando-se como, ante o colapso do sistema leopardiano *qua* ultra-passagem do Niilismo ele mesmo, deve configurar-se a autêntica relação dialética (*Il Nulla e la Poesia*) entre filosofia e poesia como autêntica alternativa à sequência "inevitável" (cf. SEVERINO, 2018, p. 182) da filosofia moderna, que, constituindo-se primeiro na condição de doutrina da vontade de potência sobre os essentes cuja finitude analiticamente estabelece, desemboca por fim na angústia e na impotência ante a identidade entre finitude e Nada.

Tal alternativa é a forma mesma da ultra-filosofia, assim dita por superar os dois estágios anteriores, caracterizados por sua natureza abstrata, vale dizer *separada* da poesia, sem a qual o filósofo possui olhos exclusivamente para o finito. Enquanto oposta à abstração representada pela filosofia moderna, a ultrafilosofia é síntese dialética de filosofia, cujo conteúdo e verdade acolhe ao enunciar a nulidade de todas as coisas, e poesia, cuja forma estabelece o ritmo e o timbre das imagens nas quais a visão do verdadeiro se deixa configurar. Eis uma primeira definição: "l'ultrafilosofia è l'opera del genio", dirá Emanuele Severino (2018, p. 182). Ocorre que, já neste primeiro passo, uma estranha dúvida aporética emerge. Para Severino, a obra do gênio é caracterizada por unificar a visão filosófica, vale dizer o conteúdo a que chegamos pelo operar racional analítico-matemático, à forma poética, o que, formalizado em sua especificidade técnica, equivale a dizer ser a obra do gênio síntese, formalmente in-finita porque poética, da visão da finitude de todas as coisas. O infinito de que aí é discurso, correlacionado à poesia, não é mais pensado do ponto de vista do conteúdo, porque o gênio, na qualidade de filósofo, conhece a verdade, portanto a nulidade e finitude de todas as coisas, donde não mais deixar-se levar pelas ilusões em sua acepção de erro categorial. Filosofia e poesia, visão da finitude e in-finito formal, conteúdo e forma deveriam conviver em síntese dialética, caracterizada precisamente por não reduzir um dos termos ao Outro de si, conservando-os, ao contrário, em viva coexistência. Todavia, à medida que avançamos na leitura de Severino, percebemos que, a preponderar, é sempre o *conteúdo* sobre a *forma*, vale dizer a filosofia sobre a poesia, o momento de verdade sobre o momento ilusório, o finito sobre o infinito. A obra do gênio, alternativa possível à sequência da filosofia moderna cujas aporias encontravam na abstrata separação da poesia sua causa mesma, apresenta-se, ao final do dia, como última expressão da natureza e de sua lei fundamental - a vontade de potência:

> A obra do gênio – que une a filosofia à poesia – é a alternativa possível à filosofia moderna como doutrina da vontade de potência que se dissolve na doutrina da angústia extrema do tédio. A vontade de potência, guiada pela razão moderna e exprimindo-se na civilização da razão e da técnica, tende à «inação»: essencialmente impotente, afunda no Nada. A obra do gênio é a alternativa, não porque consiga salvar do Nada, mas porque é o último flutuar do Ser antes de afundar no Nada, o único modo em que a vontade de potência (o operar) pode sobreviver ao aniquilamento de toda vontade de potência. (SEVERINO, 2018, p. 182, tradução nossa)[96]

[96] L'opera del genio – che congiunge la filosofia e la poesia – è l'alternativa possibile (cfr. capp. XII-XIII, XIV, III) alla filosofia moderna come dottrina della volontà di potenza che si dissolve nella dottrina dell'angoscia estrema della noia. La volontà di potenza, guidata dalla ragione moderna ed esprimentesi nella civiltà della ragione e della tecnica, tende all'«inazione»: essenzialmente impotente, sprofonda nel nulla. L'opera del genio è l'alternativa, non perché riesca a salvare dal nulla, ma perché è l'ultimo galleggiare dell'essere, prima di affondare nel nulla, l'unico modo in cui la volontà di potenza (l'operare) può sopravvivere all'annientamento di ogni volontà di potenza.

As últimas frases explicitam a primeira das duas operações conceituais que, conjugadas, representam a tentativa severiniana de compreender o mistério representado pelo paradoxo do canto poético, i.e, pela obra do gênio, cuja estrutura é a da ultra-filosofia. Trata-se de perceber como o conceito a condicionar a operação é o de *vontade de potência*, derivado da lei da existência *qua* amor próprio[97], de que decorre a forma disjuntiva do desejo e, por aí, a dor estrutural dos existentes. Ante a visão, filosófica e racionalmente obtida, da finitude e, pois, da impossibilidade absoluta do Infinito por que anseiam os essentes todos, o gênio, cantando o império do Finito e a opressão infinda, paradoxalmente forja um derradeiro escudo, último "*galleggiare dell'essere*", de sorte a fornecer "vida pela visão da morte".

O paradoxo é contido e domesticado no momento mesmo em que Severino introduz a expressão *vontade de potência*, com a qual se explicita estar a obra do gênio em obediência à lei da existência, por este passo submetendo-se, servil, à natureza ela mesma, de que é parte e a que, enquanto filósofo, deve dialeticamente ligar-se. Problemática torna-se porém tal relação, por tal abstrata, quando percebemos que a vida paradoxalmente auferida da visão da morte é o último "flutuar" do Ser *qua* obediência cega à lei da existência que, já o sabemos bem, é In-existência, portanto Nada. A preponderar e obter a última palavra é, ao fim e ao cabo, o *conteúdo* filosófico, cujo domínio identifica-se à insignificância da forma poética, cuja infinitude é meramente ilusória, necessária à produção do entusiasmo que, afinal, não é senão a derradeira expressão da vontade de potência, última das ilusões "antes do confronto com o Nada". Conquanto Severino ainda mencione um "modo pelo qual a vontade de potência pode sobreviver [i.e., *negar!*] ao anulamento de toda vontade de potência", o próprio fato de falar de resistência da *vontade de potência* implica o predomínio da natureza em seu aspecto de Existência, cuja lei é o amor próprio e, por aí, a contínua vontade de permanecer no Ser por parte de cada essente, enquanto e quando é. Subrepticiamente e sem ainda de todo haver explicitado suas premissas, a maioria das quais - a exemplo da contradição constituída pelo abstrato relacionar-se entre Existência e Inexistência - ainda será desenvolvida no segundo volume, Severino obsta o possível constituir-se do paradoxo poético, consistente na síntese

[97] Eis a atenção que solicitamos do leitor: à luz da demonstração da Raiz Quádrupla da Alteridade e após havermos apreciado o sentido do Mal na dialética revista do Schelling tardio, compreenderá como o mecanismo exegético de que depende a leitura severiana é a hipóstase do *devir.* A suma ironia repousa em ser o pensador do Destino, e não Leopardi, a hipostasear um devir, aliás abstratamente compreendido, porquanto incapaz de submeter-se ao devir. Trata-se aqui já daquela importante transição entre filosofia negativa e positiva, que aprenderemos a interpretar pelo teorema da Metáfora Absoluta, na qual a metaforicidade originária encontra sua razão.

dialética de finitude do conteúdo e infinitude da forma e cujo efeito é a paradoxal emergência da *vida* desde a *visão da morte*, ao transformar a unidade dialética em abstrato domínio do finito sobre o Infinito, relegado a mero necessário efeito da vontade de potência que, afinal, demanda o Infinito impossível a despeito de tudo. É Severino a dizê-lo:

> Nele, filosofia e poesia estão unidas, não só porque a poesia é o conteúdo da filosofia, mas também porque é a sua forma; não só porque o filósofo nega a ilusão e o poético da natureza apenas na medida em que os conhece por experiência própria, mas também porque a poesia é a própria grandeza e potência da linguagem – ou seja, da «obra» – que, exprimindo a verdade, mantém acima do Nada. E a «impotência» da razão matemática em relação ao Nada está unida à «suma potência» da poesia – isto é, da mais alta potência que a ilusão consegue possuir em relação ao Nada. (SEVERINO, p. 399, tradução nossa)[98]

Explicitado por completo o papel atribuído ao conceito da vontade de potência[99] na operação de domesticação do paradoxo emergente no *canto poético* – na obra do gênio, é dizer –, torna-se curioso perceber como a razão mais profunda da domesticação, condicionada pela unilateral possibilidade da Contradição, deita raízes na urgência que preme Severino e o leva a recalcar a presença, em Leopardi, da Palavra do Destino, o reconhecimento da qual faria de Leopardi o antecessor de Severino. E contudo, esta autêntica *unbewusste Vorstellung* convive em tensão com a consciência, explicitada por Severino e por ele tratada, acerca da estrutura paradoxal da obra do gênio. Atestado de tal tensão é a duplicidade semântica conferida à palavra *forza*, tecnicamente importante para enuclearmos a ambígua posição severiniana. Por um lado, a *forza* é a forma do infinito como expressão da vontade de potência, domesticado por reconduzível à natureza de que é parte e assim submetido à preponderância do Nada, mas é, por outro, a "barreira ante o Nada", portanto negação desta mesma preponderância, o configurar-se da qual resultaria em abstrato e não dialético domínio da filosofia sobre a poesia – precisamente o que ocorre com a por Leopardi tão criticada filosofia moderna. Porém, se a *forza* for compreendida nesta sua segunda acepção, a qual contém em si a primeira *enquanto negada*, Severino não teria outra saída senão lidar com a forma paradoxal da obra de gênio, o

[98] In lui, filosofia e poesia sono unite, non solo perché la poesia è il contenuto della filosofia, ma anche perché ne è la forma; non solo perché il filosofo nega l'illusione e il poetico della natura solo in quanto li conosce per propria esperienza, ma anche perché la poesia è la stessa grandezza e potenza del linguaggio – ossia dell'«opera» – che esprimendo la verità mantiene al di sopra del nulla. E l'«impotenza» della ragione matematica rispetto al nulla è unita alla «somma potenza» della poesia – cioè della più alta potenza che l'illusione riesce a possedere rispetto al nulla.

[99] La volonta di potenza e estrema quando e indiretta, cioe quando si pone incondizionatamente al servizio della visione del null e dell'assolluta impotenza dell'essere (p. 339)

que o levaria a analisar o estatuto de uma negação que, negando a negação *abstrata*, transforma-se em negação que se relaciona ao Outro de si, afirmando-o - uma negação, como veremos, afirmante ou, segundo a tem denominado Donà (2008, 2024), não excludente. Continuemos nestas páginas finais de *Il Nulla e la Poesia*, para observar-lhes o íntimo enlace, quase de perfeito espelho, com as de *Cosa Arcana e Stupenda*:

> O gênio não é apenas o «golpe de vista» que descobre a verdade, mas é ao mesmo tempo a «força» (P 1854-55, citado no par. 4) que se sustenta e ergue –se sobre a «eminência» a partir da qual é possível lançar o olhar: a «força do golpe de vista» (P 1854); o calor, o entusiasmo, o sentimento, a fantasia com que o gênio vê e exprime a verdade, "mantendo-se no alto". É a força da natureza, isto é, da ilusão. Querendo existir e ser feliz, a natureza (a existência) é uma força que impulsiona para o alto, «elevando-vos acima de si mesma» (ibid.), isto é, acima do Nada; e o gênio é o ponto mais alto a que tal força conduz. O golpe de vista – o relâmpago súbito que aparece nesse olhar e no qual a verdade se ilumina – é tornado possível pelas «grandes ilusões» e pela «imaginação» do gênio. Pois é ainda assim ilusão, precisamente porque é «natureza» (e «plano da natureza»), a força que faz barreira contra a nulidade das coisas – à nulidade que, aliás, aparece no golpe d'olho ao centro da verdade. (SEVERINO, 2018, p. 315, tradução nossa, grifos nossos)[100]

O golpe d'olho, de que aí é discurso, assimila a ambiguidade semântica do conceito estratégico da *forza*, a um só tempo barreira possível contra o Nada e mera expressão da "existência". No interior da economia conceitual urdida ao largo dos dois volumes, a dupla determinação da *forza* é contraditória, porque ou bem ela é identificada à "natureza (à existência)", enquanto tal reduzida à Inexistência cuja preponderância absoluta sobre o Todo *Cosa Arcana e Stupenda* possui por tarefa demonstrar, ou bem ela é barreira que, resistindo ao Nada, permite ao gênio erguer-se acima da natureza, "cioè al di sopra del Nulla" [palavras de Severino!], negando-o portanto em sua unilateral e abstrata existência. Porque a pergunta a delinear-se agora é: a identidade entre Ser e Nada não significa em verdade, no fim dos fins, a simples e unilateral existência do Nada que, pondo-se, exclui, i.e nega, o Outro de si? Não é também esta a razão pela qual Severino fala de uma impossível entificação do Nada, que, intolerante ante um seu possível identificar-se ao Outro de si, nega a episteme? É certo que a

[100] Il genio non è soltanto l'«occhiata» che scopre la verità, ma è insieme la «forza» (P 1854-55, riportato nel par. 4) che porta e situa sulla «eminenza» da cui è possibile gettare il colpo d'occhio: la «forza di colpo d'occhio» (P 1854): il calore, l'entusiasmo, il sentimento, la fantasia con cui il genio vede ed esprime la verità, "tenendosi in alto. È la forza della natura, cioè dell'illusione. Volendo esistere ed essere felice, la natura (l'esistenza) è una forza che spinge in alto, «sollevandovi al di sopra di se» (ibid.), cioè al di sopra del nulla; e il genio è il punto più alto a cui tale forza conduce. Il colpo d'occhio – il lampo improvviso che appare nel colpo d'occhio e in cui si illumina la verità – è reso possibile dalle «grandi illusioni» e dall'«immaginazione» del genio. Giacché è pur sempre illusione, proprio perché è «natura» (e «piano della natura»), la forza che fa barriera contro la nullità delle cose – la nullità che, peraltro, nel colpo d'occhio appare al centro della verità.

loucura do Ocidente repousa sobre a inconsciente, por recalcada, identificação do Ser ao Nada, mas a preponderar neste encontro é, tal como reconstituído por Severino, sempre o Nada. O Niilismo é Nihil-ismo por uma razão precisa, aliás. Por isso, apesar do reconhecimento da tensão a demarcar o conceito de *forza*, no qual por primeira vez vislumbramos a possibilidade de uma negação da negação abstrata em cujo horizonte poderia vir a revelar-se uma *outra* estrutura lógica, ao Nada é reservada a última palavra - "à nulidade que, aliás, aparece no golpe d'olho ao centro da verdade". Avançando um pouco mais, vemos afinal a razão desta tensão, já de si inconsciente e à qual Severino parece restar cego: é que, como estamos apontando há algumas páginas já, deixar vir a lume o paradoxo coincide com prestar, a Giacomo Leopardi, o reconhecimento que devemos a um Pro-fessor. Ou bem Leopardi é o mais radical pensador do Ocidente por consubstanciar a essência mesma do Niilismo, que a obra de gênio articula poeticamente sem, entretanto, ultrapassar-lhe o conteúdo essencial, ou bem Leopardi é o primeiro que começou a testemunhar o Destino, mas então seu pensar não é mais o simples articular-se do inconsciente ocidental senão que já a *traverse du phantasme* - é, isto é, o primeiro interlocutor da Palavra do Destino:

> À civilização ocidental, o pensamento de Leopardi consente e oferece, contudo, o crepúsculo de um Deus. Pois um Deus – o último Deus do Ocidente – é a flor do deserto, que canta a nulidade de toda essente e de todo Deus. E um povo de Deuses são as «selvas perfumadas» da ginestra. O Deus, na história do Ocidente, é o gerador e "destruidor supremo"; e justamente tal é o gênio – o gigneris –, o gênio do deserto, que reúne em si toda a vontade de potência possível após a visão aniquiladora do Nada, para dar força e grandeza ao canto com que exprime a absoluta impotência da potência e a absoluta nulidade do Ser. Suportando o peso da história do Ocidente, tornando-se o garante do Nada e o guardião da fé do devir, é possível que ele ceda. Mas, agora, ele já não pode ceder senão à Palavra que põe em questão a fé na qual o Ocidente vive, e que, aliás, vê nessa fé a Loucura extrema que pode acontecer no todo. A possibilidade de que o guardião da fé do Ocidente ceda à Palavra que a põe em questão faz dele, então, o interlocutor mais adequado dessa Palavra. No auge da angústia, o paraíso da técnica pode ser conduzido ao ocaso pelo advento da Palavra – que pode ser um «advento» apenas no sentido de que começa a aparecer o seu ter sempre sido, a impossibilidade de seu não Ser. *Mas o verdadeiro interlocutor da Palavra não pode ser senão a própria Palavra. O gênio do Nada, como tal, não pode escutá-la nem compreendê-la. Se «cede» a ela, é porque também nele, e em toda a história da Loucura, ela fala desde sempre; inescutada, mas deixando vestígios que aguardam ser encontrados*. [101](SEVERINO, 2018, p. 348, tradução nossa, grifos nossos)

[101] Alla civiltà occidentale il pensiero di Leopardi consente e offre tuttavia il crepuscolo di un Dio. Perché un Dio – l'ultimo Dio dell'Occidente – è il fiore del deserto, che canta la nullità di ogni cosa e di ogni Dio. E un popolo di Dèi sono le «selve odorate» della ginestra. Il Dio, nella storia dell'Occidente, è il generatore e "distruttore supremo; e appunto tale è il genio – il gigneris –, il genio del deserto, che raduna in sé tutta la volontà di potenza possibile dopo la visione annientante del nulla, per dare forza e grandezza al canto con cui egli esprime l'assoluta

Eis as últimas palavras de *Il Nulla e la Poesia* (SEVERINO, 2018), e a fazer-se nelas presente é a *Verdrängung* de freudiana memória, o inevitável *refoulement* que, em obediência à cartilha psicanalítica, de forma igualmente inevitável haverá de retornar, nas últimas páginas de *Cosa Arcana e Stupenda* (SEVERINO, 2020). O gênio é descrito na passagem citada como a unificação de toda a "vontade de potência possível", para dar força e potência ao canto cuja tarefa é a de expressar a im-potência da própria potência. Observando "o peso da história do Ocidente", o gênio entrevê pelo canto a identidade absurda entre Ser e Nada, e a este conteúdo de seu frio filosofar concede o calor da forma poética, tornando-se assim é bem verdade um "guardião da fé do devir" – isto diz: guardião do Ocidente –, mas um que pode apreender as falhas do templo por ele guardado, a imperfeição do Deus a cujo culto permanecera até aqui fiel – e *ceder.* Mas ceder significa começar a escutar a Palavra, reservada a quem não apenas apreendeu o absurdo da identidade entre Ser e Nada, por destinada estar àquele que viu A Contradição consistente na identidade entre a oposição e a identificação – àquele que, vendo-a, só a pôde ver desde o acume de uma montanha trilhada por outro discurso, que à Palavra emprestou ouvidos. O gênio –Leopardi – pode ceder, e contudo não cede, porque a forma última do discurso leopardiano, sob o olhar de Emanuele Severino, é a Contradição, cuja forma, eis o traço a ser perseguido até o fim, é a de uma abstrata preponderância do Nada, que, para constituir-se, admite o Ser sob o signo da exclusão, reduzindo-o a si. Por isso, exatamente por isso, assoma nas últimas páginas de *Cosa Arcana e Stupenda* a descrição da obra de gênio como o olhar que, à diferença de todos os outros, vê o não visto até o momento: o deserto em que "a coisa não é coisa", i. e, o Ser [a coisa] não *Se* é, não é Ser, por ser Nada, *sem que tal Ser Nada por parte do Ser implique, para o Nada, o seu ser Ser*:

> Após os "pensamentos" de 1824, que mostram a existência da contradição – a existência daquilo que é impossível exista – também a temática da obra do gênio adquire uma intensidade extrema, porque a nulidade das coisas é agora, a um só tempo, sua insensatez e sua contradição. O deserto torna-se

impotenza della potenza e l'assoluta nullità dell'essere.Sopportando il peso della storia dell'Occidente, divenendo il garante del nulla e il custode della fede del divenire, è possibile che egli ceda. Ma, ormai, egli non può più cedere che alla Parola che mette in questione la fede in cui l'Occidente vive, e che anzi vede in tale fede la Follia estrema che può accadere nel tutto. La possibilità che il custode della fede dell'Occidente ceda alla Parola che la mette in questione, fa allora di lui l'interlocutore più adatto di tale Parola. Al culmine dell'angoscia, il paradiso della tecnica può essere condotto al tramonto dall'avvento della Parola – che può essere un «avvento» solo nel senso che incomincia ad apparire il suo essere sempre stata, l'impossibilità del suo non essere. Ma il vero interlocutore della Parola non può essere che la Parola stessa. Il genio del nulla, come tale, non può ascoltarla e capirla. Se «cede» ad essa, è perché anche in lui, e nell'intera storia della Follia, essa parla da sempre; inascoltata, ma lasciando tracce che attendono di essere trovate.

> infinitamente mais árido e angustiado, porquanto infinitamente mais temível é o «verdadeiro» ao qual a nobre natureza do gênio nada subtrai; infinitamente mais pesados o sofrimento e a angústia que a flor do deserto consola. Cresce o deserto – cresce a poesia. O gênio de Leopardi – a giesta – vê algo que nenhum outro viu: o deserto, totalmente invadido pelo «mal», onde «as coisas não são coisas» e que é «coisa arcana e estupenda» precisamente porque «a coisa não é coisa». (SEVERINO, 2020, p. 495, tradução nossa)[102]

Estamos lendo as últimas palavras dedicadas à apreensão da forma mesma da ultra-filosofia através da descrição do estatuto específico da obra do gênio. À diferença de *Il Nulla e la Poesia* (2018), em que Severino interpretava *La Ginestra* sem poder por completo explicitar as premissas de sua leitura, encontramo-nos aqui ante a exegese do famoso poema desdobrada à luz d'A Contradição Absoluta, por nós já deslindada na fórmula da Existência Inexistente da Existência da Inexistência. O título da seção é paradoxal, enunciado assim: "o deserto cresce – cresce a poesia". O crescimento do deserto coincide com a expansão da amplitude do olhar filosófico do gênio que, "*nulla al ver detraendo*", explicita e dá ao sol a "existência daquilo que é impossível exista". Mas o crescimento do deserto é, também, crescimento da indagação acerca da poesia: "a tematica da obra do gênio adquire uma intensidade extrema" à medida que a nulidade de todas as coisas é sua mesma "insensatez e contradição". Haveria nesta relação de direta proporção algo além do confirmar-se, para nós, da preponderância do *deserto* sobre a *poesia*? A cada vez mais rigorosa reflexão acerca do *deserto* não poderia levar a redescrever todas as muitas e longas meditações leopardianas acerca da imaginação e, pois, acerca do único objeto cuja existência *impossível* é igualmente a única absolutamente *necessária*? Referimo-nos ao Infinito, a que a poesia está ligada *formalmente*, trate dele de forma explícita ou não. Mas este *impossível*, dito *necessário,* possui um sentido por completo diverso daquela impossibilidade de que fala Severino quando articula a estrutura d'A Contradição Absoluta. Com efeito, este é o *deserto* em sua carga semântica técnica, ou seja, enquanto explicitar-se da Inexistência da Existência, forma d'A Contradição.

> E, contudo, para o pensamento de Leopardi, também o impossível em que consiste, como toda coisa, a obra do gênio, existe. É a última potência que ainda salva por um pouco do Nada, mas é, por sua vez, existência infeliz, isto é, enquanto caduca e precária («passageira», P 261), é princípio de seu próprio

[102] Dopo i "pensieri" del 1824, che mostrano l'esistenza della contraddizione – l'esistenza di ciò che è impossibile che esista – anche la tematica dell'opera del genio acquista un'intensità estrema, perché la nullità delle cose, ora, è insieme la loro insensatezza e contraddizione. Il deserto diventa infinitamente più aspro e angosciato, perché infinitamente più temibile è il «vero» a cui la nobile natura del genio non detrae nulla; infinitamente più pesante il dolore e l'angoscia che il fiore del deserto consola. Cresce il deserto – cresce la poesia. Il genio di Leopardi – la ginestra – vede qualcosa che nessun altro ha veduto: il deserto, totalmente invaso dal «male», dove «le cose non sono cose» e che è «cosa arcana e stupenda» appunto perché «la cosa non è cosa».

> não Ser. De modo que o seu Ser – isto é, o seu Ser potência salvífica – está em contradição com a contradição constituída por ser princípio de seu próprio não Ser. E, contudo, essa (dupla) contradição existe. (SEVERINO, 2020, p. 496, tradução nossa)[103]

Delineia-se aqui o retorno do recalcado, *der Wiederkehr des Verdrängten*, colhido por nós quando discutimos o conceito de *forza* em sua ambivalência semântica e apontamos haver em seu segundo sentido, enquanto barreira e possível negação do Nada, uma significativa tensão, cujo reconhecimento e devido escrutínio levaria Severino a apreender a forma paradoxal do canto poético. Ora, eis que parece assomar à superfície o que, em *Il Nulla e la Poesia*, restava calado e recalcado pela introdução do conceito de *vontade de potência*, que, uma vez posto, reconduzia a *forza* à lei da existência[104], domesticando o paradoxo ao institui-lo mais uma forma d'A Contradição. Agora, é esta mesma potência a reestabelecer a tensão, abrindo-lhe as portas de forma inesperada. Observe-se que o movimento crucial reside no reconhecimento no estatuto ambíguo da "*contradição dupla*", constituída pelo movimento com que o canto genial, por ser "última potência salvífica", contra-diz a contradição constituída pelo fato de ser o princípio de seu não-ser. Porque o canto genial é colheita verbal do crescimento do deserto, testemunho, vale dizer, da existência do impossível pois que d'A Contradição, configura-se ele como princípio, razão, de seu próprio futuro não-ser, porquanto, se nele e por ele a identidade entre Ser e Não-Ser é testemunhada, apresenta-se o canto como razão de sua mesma inexistência. E todavia é esta inexistência *existente*. À diferença do que víramos na fórmula da Existência Inexistente da Inexistência da Existência, em que cada negação excluía por completo cada um dos positivos, de sorte a estabelecer, qual resultado final da equação, a ausência de toda positividade, a negação de sigma que era igualmente negação abstrata de cada uma das anteriores negações, a existência das quais repousava aliás sobre a positividade dos positivos, oferta-se-nos agora um significativamente outro sintagma: trata-se, afinal, de uma inexistência *existente*, de um absurdo e de uma impossibilidade que, a despeito de si mesmas, ek-sistem, apresentam-se *no canto poético.* Por isso ele resta em "contradição com a contradição constituída pelo seu ser princípio de seu não-ser", o que pode ser lido da seguinte forma: contra-

[103] E tuttavia, per il pensiero di Leopardi, anche l'impossibile in cui consiste, come ogni cosa, anche l'opera del genio, esiste. È l'ultima potenza che salva ancora per un poco dal nulla, ma è a sua volta esistenza infelice, cioè, in quanto caduca e precaria («passeggiera», P 261), è principio del proprio non essere. Sì che il suo essere – cioè il suo essere potenza salvifica – è in contraddizione con la contraddizione costituita dal suo essere principio del proprio non essere. E tuttavia questa (doppia) contraddizione esiste.

[104] Cf. PARTE II, 2.2.3, em que se delineia a Raiz Quádrupla da Alteridade e sua correlata aporia, além de 3.1.1.2.1, quando se demonstra a exigência racional de pensar-se a Alteridade Real dos termos da dialética a fim de evitar a aporética da Raiz Quádrupla, delineada novamente em 3.1.1.2.

dizendo a contradição recuperável na identidade entre sua finitude e a nulidade de todo finito, o canto nega sua mesma nulidade, a qual, por idêntica à finitude que é a sua, contra-diz esta mesma finitude - in-finitiza-a, precisamente.

Mas se o canto, cuja *força* cresce à medida que cresce o *deserto* (portanto a evidência da Inexistência da Existência), contra-diz tal contradição, não o faz por anunciar existente a Existência da Inexistência, coisa que, como já vimos, levá-lo-ia a forçosamente admitir a Inexistência da Existência da Inexistência da Existência, coincidente com o simples abandono de qualquer discurso coerente ($\neg\Sigma$). Ao contrário, o canto é forte porque, por ele, algo é dito que escapa à filosofia em sua separação abstrata da poesia. No canto canta uma razão e uma matemática diversas daquelas de que se serve a filosofia moderna, que tudo ao cálculo reduz na ilusão autocontraditória a cujos olhos o Progresso, e com ele o paraíso da técnica, vem à frente como o único refúgio ante o Nada. A especificidade do canto repousa sobre esta sua estranha estrutura lógica, capaz de contra-dizer a contradição. Como entendê-la? Esboço de primeira resposta aqui já se fez: se A Contradição deita raízes na unilateral relação entre Ser e Nada que, identificando-os, em verdade reduz o primeiro termo ao segundo, e se, ademais, a fundamental sinonímia do pensamento leopardiano aliás bastante explicitada por Severino é a que rege entre Nada e Finito, segue ser a unilateral redução do Ser ao Nada idêntica ao abstrato predomínio da finitude, outro nome do *deserto*; mas o canto contra-diz A Contradição, fórmula que sugere a negação do resultado efetivo da estrutura da Contradição como império da finitude, donde decorre ser o canto contra-dição do finito, ou seja, afirmação do In-finito como configurar-se de uma negação que, negando o Outro de si, não o exclui por recondução abstrata a si, ao contrário afirmando-o.

Uma negação *afirmante,* capaz de negar à negação *negante* sua natureza abstrata sem entretanto anulá-la por uma redução simples a si[105], é um paradoxo, qualquer coisa de estranho à malha conceitual severiniana que lhe fixa a perspectiva hermenêutica. Um paradoxo, não uma contradição. Antes, é o primeiro e não a segunda por ser *contradição da contradição*, isto é, por ser um contra-dizer a contradição. Parece, entretanto, que estamos já pisando um terreno alheio ao horizonte a que nos acostumaramos ao largo destas páginas dedicadas à exegese severiniana da filosofia de Giacomo Leopardi. Talvez exatamente por isso Severino, após ter dado margem ao aflorar de uma *outra* perspectiva hermenêutica, apressadamente repita a cartilha a esta altura memorizada por todos os leitores, própria ao *niilismo-materialista*:

[105] Quando se tiver tornado clara a estrutura do Pecado, o leitor que tiver a paciência de retornar a estas páginas ainda obtusas e confusas, flores crescidas no labirinto, verá aqui a forma da *Eineirleiheit*, da mesmidade que, para Schelling, designa a face mesma do Pecado como negação excludente.

> A obra do gênio, por outro lado, «torna-nos sensíveis à nulidade das coisas» (P 261, itálicos meus), permite-nos estar vivos diante da morte. Ainda que essa vida seja uma existência idêntica à inexistência. Aliás, ao ver o dilacerar-se da existência na contradição, o gênio não tem diante de si apenas o Nada, mas, precisamente, a identidade do Ser e do Nada, isto é, um conteúdo que acentua a sua diferença em relação ao puro Nada que produz o tédio. O «árido espírito» dos mortos «sem tédio consome» as «eras vãs e lentas», porque não pode haver sequer tédio onde não há nada; mas também o gênio pode consumir «sem tédio» a breve era de sua obra. (SEVERINO, 2020, p. 498, tradução nossa)[106]

Eis a manobra: "*ainda que esta vida* [que o gênio aufere paradoxalmente da morte pela contradição da contradição que, referencializando a contradição a si mesma sob uma nova chave, nega-lhe a forma abstrata, com isso formulando estrutura lógica inédita própria ao canto poético] seja uma existência idêntica à inexsitência", pela concessiva Severino revela que, a possuir peso fundamental em sua exegese e no alçar-se de seus argumentos, é A Contradição constituída pela Inexistência da Existência. Identificando a Existência à Inexistência, Severino demonstra operar, do começo ao fim, com a abstrata redução do Ser ao seu próprio Não, ao Nada que, estabelecido pela total exclusão do Ser, *não é.* Mas se é assim, em absolutamente nada pode diferenciar-se a obra do gênio, suposta superação da filosofia moderna e por tal denominada ultra-filosofia, da racionalidade matemática que, própria à moderna filosofia e à sequência por ela estabelecida, possuía por virtude apreender a identidade entre Ser e Nada e por pecado a incapacidade de *ultrapassar* esta mesma visão. Ora, o *ver do gênio,* que canta "*veggo dal alto fiammegiar le stelle*", deve, se acaso for realmente um *outro ver*, ser capaz de ver algo além do já inventariado e estabelecido pela filosofia em sua abstrata e não dialética separação da poesia. Não é aqui altamente significativo o fato de que a leitura severiniana destes belos versos de *La Ginestra* recuperem no *fiammegiar* das estrelas uma simples alegoria da destruição universal e necessária de todas as coisas, como se fosse urgente e imprescindível retornar ao ganho hermenêutico adquirido e de uma vez por todas soldado n'A Contradição da Inexistência da Existência? Não haveria uma outra forma de ler o *fiammeggiar* que não fosse a identificação do "fuoco infinito che annienta gli infiniti mondi e universi e attorno a sé e dietro di sé lascia infiniti deserti" (Severino, 2020, p. 500)?

[106] L'opera del genio, invece, «ci rende sensibili alla nullità delle cose» (P 261, corsivi miei), ci consente di esser vivi di fronte alla morte. Anche se questa vita è un'esistenza identica all'inesistenza. Anzi, vedendo il lacerarsi dell'esistenza nella contraddizione, il genio non ha dinanzi a sé soltanto il nulla, ma, appunto, l'identità dell'essere e del nulla, cioè un contenuto che accenta la propria differenza dal puro nulla che produce la noia. L'«arido spirto» dei morti «senza tedio consuma» le «età vote e lente», perché non può esserci nemmeno il tedio là dove non c'è nulla; ma anche il genio può consumare «senza tedio» la breve età della sua opera.

Ora, se os termos forem invertidos e lidarmos com uma autêntica Existência de um Inexistente[107], veremos que o canto, cantando a Inexistência de todas as coisas e portanto a universal Finitude, dá-lhes contudo a dignidade da *forma do Infinito*: pelo contra-dizer da contradição, cuja forma já sabemos ser a da abstrata e unilateral preponderância do Nada sobre o Ser, o gênio nega a Finitude universal, não como se a excluísse e suprimisse, mas pelo seu paradoxal reconhecimento e, pois, pela sua mesma afirmação, e isso porque, negando a Finitude, o gênio canta, no canto, a In-finitude de cada um dos finitos, que só podem receber a graça do olhar genial enquanto mantêm, cada qual, a Finitude a eles essencial. Cantando-os, o gênio não insere o Infinito unilateral e abstratamente no lugar do Finito, porquanto fazê-lo suporia reintroduzir o erro categorial próprio à cultura antiga, que pensava o Infinito do ponto de vista do conteúdo. O gênio, ao contrário, pode, a partir e por força do reconhecimento da Finitude de todas as coisas, conferir-lhes formalmente Infinitude, salvando-os por este passo e, com isso, conservando, por afirmá-la, a Finitude de que, enquanto canto, era a negação – uma negação, já se o vê, *afirmante.* Esta, contudo, é a forma de um outro pensar, alheio ao da exegese severiniana, e contudo tão próxima a ela. É que a tensão, como estamos relevando, é interna ao discusso de Severino:

> Canta a si mesmo, dizendo 'vejo do alto flamej'as estrelas', o canto vê o flamejar das estrelas elas mesmas, o próprio flamejar, o próprio ser o infinito céu estrelado, o 'puríssimo azul' que se extende às mais longínquas névoas de luz; e ainda a si mesmo vê, quando vê 'tudo em cintinlância coberto/ pelo vazio sereno brilhar o mundo'. O mundo brilha de centelhas no perfume da ginestra. Luz da luz. (SEVERINO, 2020, p. 500, tradução nossa)[108]

É quase inacreditável que em meio à contínua tentativa de domesticar a emergência do Paradoxo pelas sucessivas repetições do *topus* d'A Contradição, repentinamente venha a lume este parágrafo, tão belo quanto especulativamente espantoso. O flamejar cessa de ser mera alegoria da destruição universal e passa a ser, por parte do canto e do olhar genial, o infinito céu estrelado, puríssimo azul, capaz de ver a si mesmo e, vendo-se pelo movimento autorreferencial de um canto que *se* canta, de aplicar-se a si mesmo a interessante operação do

[107] O leitor informado haverá aí reencontrado a fórmla de Alain Badiou para a apreensão fenomenológica do Acontecimento, tal como sodada em *Logiques des Mondes* (2006). Terá acertado. O sentido desta proposital ressonância haverá de tornar-se-lhe claro, contudo, apenas em *O Ser e o Milagre.*

[108] canta se stesso, dicendo «veggo dall'alto fiammeggiar le stelle», il canto vede il fiammeggiare delle proprie stelle, il proprio fiammeggiare, il proprio essere l'infinito cielo stellato, il «purissimo azzurro» che si estende fino alle più lontane nebbie di luce; e ancora se stesso vede, quando vede «tutto di scintille in giro / per lo vòto seren brillare il mondo». Il mondo brilla di scintille nel profumo della ginestra. Luce da luce.

canto, contra-dizendo, pois, a contradição representada por sua própria Finitude. Finito, o olhar poético, que se vê a si mesmo e neste átimo *se* canta, a si confere a dignidade da *forma* do Infinito, tornando-se espelho do imenso céu repleto de estrelas, cujo flamejar é agora a bela e testemunhada presença da luz que delineia e desvela o horizonte do Aparecer, a imensa Arena de cujos vários e finitos aparessentes o gênio colhe a face verbal, tornados no canto in-finitos. A luz, cantada pelo gênio, torna-se luz cantada pela luz. O gênio e seu canto, ei-los nas inesperadas palavras de Severino: "*luce da luce*".

Estamos afinal diante da Aporia, e seu explodir espera apenas nossa paciência analítica. Mas ela se torna mais premente, quando, após lermos estas linhas belíssimas e nas quais aflora ao máximo aquele *Wiederkehr des Verdrängten* de que falamos no começo desta última seção, lemos as páginas finais, que reconduzem a Aporia, emergente já e quase a explodir, aos seguros limites do quadro hermenêutico do paradigma niilista-materialista:

> Infinito e eterno pode crer-se, no gênio apenas, o ver – o «vejo» –: é a infinitude e a eternidade em que consiste a poesia que reacendem o entusiasmo, abrem e vivificam o coração, elevam, engrandecem, tornam o ânimo satisfeito de si e da própria desventura; em que consiste, portanto, o perfume que conduz ao céu todos aqueles que, no deserto, podem transformar-se na nobre natureza do gênio e tornar-se um povo de giestas, «selvas perfumadas», unidas entre si por um "amor" que já não se funda no infinito e no eterno da tradição ocidental, mas no infinito e no eterno (ilusões) da poesia do gênio. Mas agora é um canto que conhece, além da nulidade e da ilusoriedade, também a insensatez e a contradição extremas do próprio perfume e do próprio amor – a insensatez que permite sobreviver ainda por um pouco, no último tempo concedido pelo Nada aos mortais, à consciência da insensatez do Todo. (SEVERINO, 2020, p. 501, tradução nossa)[109]

Ante o reconhecimento do Infinito decorrente da forma da negação *afirmante*, Severino se vê forçado a reconduzir-nos àquela já conhecida distinção entre *forma* e *conteúdo* que deveria dialeticamente configurar-se na obra de gênio. Tal dialética síntese, contudo, não parece apontar para nada além da já conhecida cartilha, conforme a qual o pensamento leopardiano é o explicitar-se d'A Contradição Absoluta, face e nome da "insensatez do todo". O contra-dizer da contradição é reduzido, nas derradeiras linhas, à "contradição extrema do próprio perfume e

[109] Infinito ed eterno può credersi, soltanto nel genio, il vedere – il «veggo» – : è l'infinità e eternità in cui consiste la poesia che raccende l'entusiasmo, apre e ravviva il cuore, innalza, ingrandisce, rende l'animo soddisfatto di sé e della propria sventura; in cui consiste dunque il profumo che porta verso il cielo tutti coloro che nel deserto possono trasformarsi nella nobile natura del genio e diventare un popolo di ginestre, «selve odorate», legate tra loro da un "amore" che non si fonda più sull'infinito e l'eterno della tradizione occidentale, ma sull'infinito e sull'eterno (illusioni) della poesia del genio. Ma ormai è un canto che conosce, oltre alla nullità e illusorietà, anche l'insensatezza e la contraddizione estreme del proprio profumo e del proprio amore – l'insensatezza che consente di sopravvivere ancora per un poco, nell'ultimo tempo concesso dal nulla ai mortali, alla coscienza dell'insensatezza del tutto.

do próprio amor", assim dita por insensata, e insensata por finita, ao Nada destinada. De novo e de novo, a leitura anti-niilista de Severino só funciona sob o pressuposto do predomínio abstrato e não dialético do Nada sobre o Ser, portanto da Inexsitência sobre a Existência. Ao fim do dia, não há substancial diferença entre o que o canto poético diz, enquanto ultrafilosofia, e o já enunciado pela filosofia moderna. Apesar da reflexão acerca da síntese dialética entre *forma* e *conteúdo,* entre finito e infinito, resta a exclusiva visão da Finitude e Nulidade de todos os essentes - inclusive daquele essente que é o canto poético, ao Nada, também ele, reduzido e destinado.

Nas derradeiras linhas de Severino, concluímos que, ao lado do Nada, nada resta além do próprio Nada - que, não sendo por haver excluído o Ser de si, nada é, tampouco a negação negante (não afirmante) que deveria ser, para ser o Não do Ser. Assim se encerra a leitura severiniana, que busca recalcar a Aporia por ela mesma instituída no momento em que, após formular A Contradição Absoluta como contraditória Identidade entre Oposição e Identificação de Ser ao Nada, institui o discurso filosófico leopardiano como máxima explicitação do inconsciente do Niilismo, que afinal nunca realiza a crucial *ultra-passagem*, reservada à Palavra do Destino. A Contradição Absoluta implica a destruição, por um lado, dos eternos, enquanto mantém, por outro, a evidência do devir, constituindo-se por isso como uma afirmação, a si mesma aparente qual in-contraditória, da Inexistência da Existência, afirmação que por necessidade deve ser dita inexistente. O Niilismo não vê que a afirmação da Inexistência da Existência é inexistente, impossível, absurda. Fazer filosofia ao longo da história do Ocidente significa, para Severino, manter-se fiel a esta Contradição extrema que não vê ser a afirmação da Existência da Inexistência inexistente. Se Leopardi não mais é filósofo, por ser a sua filosofia uma *ultra-filosofia*, não é isto acaso índice de que, do Niilismo, não é o pensador de Recanati mais uma vítima e um seu último, conquanto extremo e mais esplêndido, avatar? Qual é, por fim e como última indagação antes de finalizarmos nosso diálogo com a grande exegese severiniana, a *forma autêntica* desta filosofia que, *ultra,* é um filosofar além – talvez, mais propriamente dita, um filosofar do Além? Se Leopardi supera o Ocidente, e se o Ocidente é o Niilismo *qua* Existência Inexistente da Inexistência da Existência, por que e como Leopardi dedica mais de quatro mil páginas ao escrutínio cerrado do PNC e de sua validade lógico-ontológica? Repensando o fundamento, o que Leopardi *pensa?*

Aprendemos que a negação absoluta do PNC possui por consequência a negação da ἐπιστήμη, donde Severino considerar Leopardi um pensador que abre a estrada do pensamento contemporâneo e resta-lhe aliás superior. Severino, contudo, não vê que a angustiada e imensa superação leopardiana da ἐπιστήμη não é uma ainda contraditória afirmação da Existência da

Inexistência que, negando o PNC ante a evidência da identidade entre Ser e Nada presente no devir enquanto por outro lado supõe-lhe a validade para enfim negá-la, supera a ἐπιστήμη mantendo dela a fundamental fé, senão que, e aqui vem a delinear-se a aporia, a leopardiana ultrapassagem da ἐπιστήμη coincide com a consciência da insuficiente fundamentação da validade do PNC e, pois, do próprio sentido do Aparecer, cujo testemunho o homem é. Se o pensar leopardiano se desenvolve ao redor da pergunta acerca da *felicidade*, primeiro para o homem e logo depois para todos os essentes enraizada no desejo pelo Infinito, cujo aparecer é *impossível* e contudo *necessário*, devemos dizer que as vias de acesso ao problema especulativo por excelência de Leopardi passam pelo paciente e detalhado escrutínio do Paradoxo, que enuncia ser o Impossível *necessário*. Que a necessidade do Impossível tenha de obrigatoria e inevitavelmente ser formulada nos termos severinianos é coisa de todo não justificada. Que a necessidade coincida com a *oposição* entre Ser e Nada estabelecida pela ἐπιστήμη e pelo PNC em sua validade parcial e que o Impossível corresponda à identidade, mantida no inconsciente desta mesma ἐπιστήμη, entre Ser e Nada *quando* o Ser não é, movimento responsável por negar o PNC e assim a ἐπιστήμη ela mesma, é coisa que resta hermeneuticamente injustificada. Por outro lado, é o mesmo Severino a identificar na obra do gênio a constituição de um discurso outro, cuja estrutura paradoxal cultiva, do ponto de vista do conteúdo, a visão da identidade entre Ser e Nada, com isso articulando o inconsciente ocidental, ao mesmo tempo que, do ponto de vista da forma, *nega* esta mesma identidade, cuja finitude é ultrapassada quando infinitamente vista: o canto poético infinitiza a finitude por ele mesmo cantada, com isso operando a negação concreta daquela negação abstrata que configura a forma mesma da aporia entre Fundamento e fundamentados, fornecendo assim *vida* a quem vê, no canto e por ele, a *morte*, redescrevendo o humano, não mais mero testemunho contraditório da Contradição entre Existência e Inexistência.

No canto poético, a Existência da Inexistência da Existência é incontraditoriamente afirmada, porquanto *negada* pelo paradoxo da poesia, capaz de infinitizar o finito. Severino, embora haja dedicado muitas páginas à dialética leopardiana constituída pela relação entre *filosofia* e *poesia,* pela síntese das quais apenas pode a ultra-filosofia nascer, não compreende todavia a *forma lógica* própria ao canto poético. Não a compreende, porque fazê-lo possuiria por consequência levá-lo a reconhecer em Leopardi não um niilista, por tal antimetafísico, senão que já um dos raros pensadores que, antes de Severino ele mesmo, testemunha o Destino. Se Severino houvesse vislumbrado a forma lógica do canto poético, teria de reescrever os dois livros escritos, e isso não porque não haja neles esclarecido muitos dos elos conceituais importantes no pensamento leopardiano – coisa de que ninguém pode duvidar –, mas por ter-

se-lhe comprometido a tese hermenêutica de fundo. Como quer Severino, Leopardi ultrapassa a ἐπιστήμη *qua* forma mesma de uma certa clássica metafísica, mas o faz não por abrir o caminho da filosofia contemporânea, a cuja estrutura seu próprio discurso se manteria isomórfico, senão que por repensar em todos os detalhes o *impensado* por parte da tradição. Em Leopardi habitam o desespero e angústia - não por ser pessimista. A angústia e o desespero que o tomam é o de pensar o mais desesperador e angustiante dos pensamentos: que o movimento responsável por fundamentar o princípio máximo de todas as coisas seja sua mesma destituição, isto é, que o Infinito seja Finito *porque* o Finito é Infinito[110].

Formulado como pergunta, assim se enuncia o pensamento grave: como e sob quais condições *aparece* aquilo cujo aparecer, constitutivamente, a um só tempo *é necessário* e *impossível*? Como aparece o que não Aparece?[111] A pergunta de Leopardi é a do Aparecer - a reflexão cerrada acerca do poético é a porta que nos leva a ela. Entendendo-a, já podemos deixar a estadia algo já demorada no castelo de Emanuele Severino, ao qual esperemos o futuro nos reserve retorno, e começar a dialogar com aqueles que, como nós, vislumbraram-lhe as aporias e os limites. Vai-se delineando um porto, e com ele a ânsia da viagem, aquela "febre por navegar" de que fala Fernando Pessoa.

1.9 Últimos desenvolvimentos da leopardianística: passagem para o Inferno

1.9.1 A descoberta da meontologia de Giacomo Leopardi e a primeira identificação da mímesis metafórica

Após a algo cansativa e longa viagem pelos labirintos hermenêuticos de *Il Nulla e la Poesia* (SEVERINO, 2018) e de *Cosa Arcana e Stupenda* (SEVERINO, 2020), podemos agora ousar ultrapassar-lhe os confins, não porém sem antes ousar uma outra ousadia – uma síntese dos resultados a que chegamos, dos quais a aporia apenas delineada é o mais significativo. Com efeito, vimos que a sistematicidade sem precedentes com que Severino reconhece e explicita a natureza sistemática do pensamento leopardiano era comprada ao custo de uma significativa redução hermenêutica, cuja premissa máxima era a identificação de Leopardi ao máximo representante do Niilismo ocidental: o encadeamento da malha materialista de Tilgher (2018), desdobrada nos elos conceituais *fenomenologia da dor* → *teoria das ilusões* → *filosofia da*

[110] A inteligência concreta desta frase se fará à frente quando houver o leitor alcançado a construção do Juízo Infinito, urdida em 3.1.1.2.5.
[111] Trata-se, pois, da pergunta que indaga o sentido último e a valência da Contradizione-C (cf. SEVERINO, 1981, p. 469)

história → crítica ao Moderno → ultra-filosofia, ganhou em Severino imensa coerência, uma vez introduzida a redescrição do conceito de Nada como forma d'A Contradição Absoluta, a cuja enucleação completa a filosofia leopardiana tende desde seu começo e à qual chega, em seus anos finais.

Vimos, depois de termos apreendido em detalhes as ferramentas exegéticas severianianas quando da análise de cada um de seus passos hermenêuticos, que a introdução do Nada qual termo predominante da Contradição Absoluta levava Severino a delinear a forma da *ultrafilosofia*, vale dizer a forma mesma do pensar leopardiano, desdobrando-a nas páginas finais de *Il Nulla e la Poesia* através da pergunta acerca da correta síntese dialética entre filosofia e poesia, verdade segundo o conteúdo e ilusão segundo a forma, Finito e Infinito. Saldo final dos últimos parágrafos, dedicados à retomada da pergunta acerca da forma da *ultrafilosofia,* consiste na explicitação de uma preponderância abstrata de cada um dos termos da síntese (da filosofia sobre a poesia, do conteúdo sobre a forma, do Finito sobre o Infinito), decorrente de uma tácita e nunca por Severino reconhecida preponderância do Nada sobre o Ser como forma mesma da Contradição Absoluta.

Ao final do dia, Emanuele Severino comprava a cerrada coerência de sua exegese, e com ela a fundamentação enfim filosófica do paradigma niilista-materialista, destruindo a possível resposta à pergunta das perguntas acerca da obra de Giacomo Leopardi, i.e. acerca da *ultrafilosofia*, em cuja constituição a síntese entre filosofia e poesia, que fez a fortuna do *topus* do *pensiero poetante* (PRETE, 2016), possui por *conditio sine qua non* a dialética concreta entre Finito e Infinito, isto é, entre Ser e Nada. Se a pergunta acerca da ultrafilosofia coincide com a pergunta acerca do paradoxo poético, capaz de extrair vida da visão mesma da morte, Severino destitui a especificidade desta forma lógica, domesticando-a a fim de manter Leopardi nos confins do Niilismo ocidental, cujo máximo representante é. A *petitio principii* severiniana impede-o de reconhecer aquilo a que sua análise inevitavelmente apontava: o paradoxo do canto poético é o paradoxo do "*Arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale*", o paradoxo de uma existência cujos existentes nunca são aquilo que são, condenados a serem in-finitos por força de sua mesma finitude.

Na história da leopardianística, só recentemente vieram a lume estudos que, ao revisitarem a filosofia de Giacomo Leopardi postulando por hipótese hermenêutica ser a pergunta acerca da condição de possibilidade do canto poético o θαῦμα de que nasce a filosofia leopardiana, põem em cheque algumas premissas e as conseguintes inferências tomadas por evidentes na exegese de Severino. O primeiro estudo que nos fornece um imenso subsídio é o *Storia del Nulla* (2005), de Sergio Givone, ex-aluno de Luigi Pareyson, importante filósofo

italiano e contemporâneo de Gustavo Bontadini, de quem Severino fora aluno. Em capítulo do livro dedicado a Giacomo Leopardi, Givone enfrenta diretamente a interpretação severiniana da filosofia do *Zibaldone*, e o faz por uma sutil distinção prévia: à chave niilista privilegiada por Severino, que Givone reconhece estar em profunda concordância com os *topoi* clássicos da leopardianística, o ex-aluno de Pareyson contrapõe uma "ontologia do nada", para a qual o Nada não é apenas o *nihil absolutum* cuja carga semântica é idêntica à negação da totalidade do positivo, mas autêntico paradoxo que institui a Verdade como fonte de produtividade, capaz de admitir, sem a excluir, a In-verdade. A perspectiva de Givone, assim como a de Fernandéz I García (2019) com cujo trabalho haveremos dentro em breve de lidar, é profundamente influenciada pela ontologia da liberdade de Luigi Pareyson (1995), formulada através de uma sutil assimilação do pensamento primeiro-romântico de Schlegel, Novalis, conjugada à metafísica tardia de Schelling e à filosofia heideggeriana.[112]

Cerne da exegese de Givone é a tentativa de salvar a até hoje pouco compreendida especificidade epistêmica da poesia através da inteligência de seu paradoxo ontológico constitutivo, por nós já comentado. Neste sentido, a distinção entre niilismo e meontologia espelha uma outra distinção conceitual, notadamente aquela entre o Nada como simples *nihil absolutum* e a constituição enigmática da Existência, em cuja Arena os aparessentes aparecem em *livre* obediência ao princípio de identidade e a seu fundamento maior, o PNC, e isso porque o fundamento da Existência, não podendo ser *algo* por anterior que fosse aos muitos algos aparecentes na Arena do existir, é ele mesmo Nada. Redescrito pela perspectiva meontológica, o Nada emerge como outra face do Fundamento, origem de produtividade que, por aquém e além da simples distinção em que residem sempre os entes por força da finitude que lhes possibilita a diferença e a identidade, é entrevisto no fato enigmático do *Aparecer, a cuja constituição pertence o desaparecer.* A impossibilidade de determinar *finitamente* o Fundamento possui por inevitável consequência descrevê-lo com os predicados negativos do Nada, procedimento neoplatônico que leva à dupla infinitização do *Fundamento* e dos próprios fundamentados:

[112] Pareyson é um dos filósofos italianos mais conhecidos em terras brasileiras, razão por que nos poupamos o trabalho a que nos entregamos, quando da análise das obras severinianas, à intelecção das quais era necessária mínima familiaridade com a malha conceitual forjada por Severino. Se o leitor deseja constatar como Pareyson projeta seu próprio discurso filosófico, por ele batizado como uma ontologia da liberdade, ser-lhe-á de proveito ler algumas obras. *Estetica: teoria della formatività* (1954), a fim de entender a influência de Schlegel e Novalis na formulação de sua filosofia da arte. *Verdade e Interpretação* (1971) fornece a primeira fundamentação da verdade *qua* interpretação que foge das consequências relativistas do perspectivismo nieztschiana e do *pensiero debole* de Vattimo (1988). Por fim, citamos o belo *Ontologia da Liberdade: o mal e o sofrimento* (2017), em que as influências de Schelling e Heidegger se tornam claríssimas em ensaios dedicados a demonstrar a isomorfia entre os dois pensadores.

> Não apenas isso. É preciso também acrescentar que não faria sentido falar do Nada como do «princípio de todas as coisas» se o Nada fosse, por sua vez, reabsorvido pelo processo de dissolução temporal e não permanecesse metafisicamente além dele. E, sobretudo: como explicar o fato de que, a partir do Nada, as coisas, longe de aparecerem como aniquiladas, revelam-se, ao contrário, evidenciadas em todo o seu enigma e manifestam o arcano que não se deixa esgotar e, portanto, aniquilar por nenhum porquê? «Coisa arcana e estupenda» aparece a vida a partir do seu além, a partir da morte. «Arcano admirável e assustador da existência universal» é aquilo que a antecipação do fim vê destinado também a desaparecer e a perder-se, preservando assim o seu enigma irredutível. *Inevitavelmente, a interpretação severiniana de Leopardi acaba por reduzir a poesia a uma simples função interna ao processo niilista*. (Givone, 2005, p. 248, tradução nossa, grifos nossos)[113]

Givone, às costas possuindo leituras heideggerianas e neoplatônicas, enxerga que se a *forza* poética consistisse somente na filosófica visão da nulidade de todas as coisas, ela não diferiria em absolutamente nada da por Leopardi tão criticada filosofia moderna. Eis por que deve sublinhar a redução severiniana da poesia a "simples função interna ao processo niilista", por aí explicitando o ponto cego do paradigma niilista-materialista, cuja coerência depende da predominância e do império do Finito sobre o In-finito, o último do qual é reduzido ou a mero erro categorial próprio às ilusões ou, quando considerado filosoficamente por Severino, à *forma* do canto poético, no fim dos fins destinada a ornamento da visão filosófica acerca do *nihil mundi.* A incapacidade de pensar a especificidade epistêmica do verbo poético é índice, assim, da necessidade interna à manutenção da coerência do paradigma niilista-materialista, decorrendo, por outro lado, da ausência de uma ontologia para a qual o Nada pudesse ser algo além de *nihil absolutum*: negada por petição de princípio uma perspectiva meontológica, a poesia não pode ser senão ornato da verdade filosófica, *ancila philosophiae ut visio finitudinis*:

> Mas justamente em ambos os casos a poesia não representa algo realmente outro em relação ao niilismo, não lhe resiste e tampouco se opõe a ele [...] Será que, para Leopardi, a poesia é apenas isso? *A poesia não se situa, antes, para além do conflito entre ficção e verdade? A experiência de que ela oferece*

[113] Non solo. Bisogna anche aggiungere che non avrebbe senso parlare del nulla come del «principio di tutte le cose» se il nulla fosse a sua volta riassorbito dal processo di dissolvimento temporale e non ne stesse metafisicamente al di là. E soprattutto: come render conto del fatto che dal nulla le cose, ben lungi dall'apparire come nullificate, risultano al contrario evidenziate in tutta la loro enigmaticità e manifestano l'arcano che non si lascia esaurire e quindi annientare da nessun perché? «Cosa arcana e stupenda» appare la vita dal suo al di là, dalla morte7. «Arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» è quello che l'anticipazione della fine vede destinato anch'esso a dileguare e a perdersi, così preservandone l'irriducibile enigma. *Inevitabilmente l'interpretazione severiniana di Leopardi finisce col ridurre la poesia a semplice funzione interna al processo nichilistico*.

> *o modelo não impõe repensar o próprio niilismo e a alternativa tipicamente niilista entre o mundo verdadeiro (aquele dominado por uma racionalidade destrutiva da vida) e o mundo falso (aquele em que a imaginação preenche o mundo com suas fábulas)?* (GIVONE, 2005, p. 249, tradução nossa, grifos nossos)[114]

Formulada a crítica, Givone pode então começar a considerar a possível forma da meontologia leopardiana, o que realiza pela redescrição do Nada como outro nome do Fundamento. Reconduzindo-o a uma tradição neoplatônica que possui como altos pontos especulativos Nicolau de Cusa e Meister Eckhardt, em cujo horizonte aliás desponta o por Givone não citado Schelling tardio, o aluno de Pareyson sublinha como redescrever o problema do Fundamento à luz do peso do aparecer do Mundo implica pensar paradoxalmente a estrutura do Aparecer, precisamente aquilo que Severino abstrata e unilaterlamnete denominava o *devir qua* Contradição Absoluta, crença fundamental do Ocidente, constituída pelo contraditório encontro da identificação e da oposição entre Ser e Nada. Ao contrário, pela leitura atenta do *Fragmento apócrifo* Givone percebe que o "arcano maravilhoso" da existência consiste precisamente na impossibilidade mesma de uma epistêmica articulação *finita* do Fundamento, à qual faria par uma também *finita* apreensão fenomenológica do Fundamento[115]. Esta consideração de teor ontológica é motivada, por sua vez, pela decisão de manter-se hermeneuticamente fiel à leopardiana determinação do Infinito como objeto próprio da poesia, cuja existência é fenomenologicamente manifesta não apenas na qualidade de mais um enésimo fato ao lado de fatos da humana civilização mas como a constante antropológica mais profunda a delimitar a humanidade do humano. Aliás, dada a validade universal e ontológica da teoria do prazer, segundo a qual todo essente *necessariamente* deseja o *Impossível* (isto é: o Infinito), o estatuto da poesia alcança alturas ontológicas, erguida à lei mesma da natureza e, por aí, do Ser.

> Suprema ironia da poesia: iludindo e mentindo chega à verdade para além da verdade ela mesma. Vale dizer: lá onde a verdade é idêntica a si mesma, cristalina autotransparência do Não-Ser de todas as coisas que são mas onde a verdade é sempre outra em relação a si mesma, filha do devir, da

[114] Ma per l'appunto in entrambi i casi la poesia non rappresenta qualcosa di effettivamente altro rispetto al nichilismo, non gli resiste e tantomeno gli si oppone [...] Davvero per Leopardi la poesia è solo questo? Non si situa piuttosto la poesia al di là del conflitto di finzione e verità? L'esperienza di cui essa offre il modello non impone di ripensare lo stesso nichilismo e l'alternativa tipicamente nichilistica tra mondo vero (quello dominato da una razionalità distruttiva della vita) e mondo falso (quello in cui l'immaginazione riempie il mondo delle sue favole)?

[115] Para uma formalização lógica do argumento de Givone, pode-se consultar Moss (2020, p. 159-226).

> metamorfose e, enfim, como a poesia ela mesma – do nada.[116] (GIVONE, 2005, p. 270, tradução nossa)

A menção à identidade entre verdade e não-verdade é auferida de uma anterior citação ao sintagma heideggeriano "*Wahreit ist Unwahreit*", auferido do *Der Ursprung des Kunstwerkes* (HEIDEGGER, 1976) e cuja validade conceitual é de suma importância para compreendermos a tese hermenêutica de Givone. Se bem lembrarmos o texto aludido, Heidegger chega à formulação paradoxal depois de ter proposto como, dada a definição de verdade *qua* desvelamento (*Un-verborgenheit)* sugerida pelo acento conferido ao alfa privativo que ressoa em a-lethéia, concretamente deve enlaçar-se à forma do Ser qual deslindamento da Arena do Aparecer uma necessária correlata retração (*Entzug*), por força da qual aliás o Mundo pode restar em seu essencial conflito com a Terra (*Erde*), aos entes por aí garantindo a possibilidade da mudança. Se ao desvelamento não fosse correlata uma necessária retração, não somente seria destituída a diferença ontológica entre Ser e ente, mas já o fato do Aparecer, cuja estrutura é marcada por seu variar, tornar-se-ia ininteligível: houvesse somente o Des-velamento (*Unverborgenheit*) sem o simultâneo e necessário Velar-se (*Geborgenheit*), recairíamos no impasse dos megáricos, para os quais todos os objetos são atuais, postos sob abstrata e unilateral luz a que nenhuma sombra faz necessário contraste (cf. HARMAN, 2018; CACCIARI, 2024).

Pois bem, o fato do Aparecer, objeto primevo da meditação heideggeriana, atesta o encontro de Luz e Sombra como aquilo que condiciona a contínua metamorfose dos aparessentes, por força da qual há *verdade*. Enunciando ser a verdade *qua* Un-verborgenheit in-verdade, Heidegger, por Givone evocado e seguido, circunscreve a dialética unidade de Luz e Sombra - respectivamente Mundo e Terra em sua terminologia - para nela vislumbrar a unidade primeva de Ser e Nada, redescrita em termos meontológicos. Eis por que Givone pode surpreender, na forma mesma da poesia qual ilusão que se vislumbra a si mesma enquanto ilusão, a estrutura da verdade, sempre outra de si mesma.

Neste sentido, o procedimento hermenêutico de Givone pode ser formulado pelo seguinte silogismo: se há a poesia e este é o dado fenomenologicamente primário, e se esta atesta o paradoxo ontológico de um *impossível* aparecer do Infinito na Arena do Finito, se, ademais, tal paradoxo, longe de resolver-se de forma simples em mero erro categorial produzido por uma ainda nascente e irracional era da cultura humana logo depois desfeita e

[116] Suprema ironia della poesia: illudendo, mentendo, raggiunge la verità al di là della verità stessa. Ossia non là dove la verità è identica a se stessa, pura autotrasparenza del non essere di tutte le cose che sono, ma dove la verità è sempre altra da sé, figlia del divenire, della metamorfosi e insomma, come la poesia, del nulla.

explicada pela razão (eis a alternativa niilista entre "*mundo vero e mundo falso*"), mantém-se como expressão do "arcano maravilhoso" da Existência compreendida como *o fato do Aparecer,* então é inevitável que a poesia seja a formulação verbal do Paradoxo ontológico que a tradição metafísica reencontra na pergunta acerca do Fundamento. Ora, o fato do Aparecer atesta que todos os aparessentes emergem como receptáculos de uma infinitude neles latente, condicionada pelo simples fato de que, dada a impossibilidade para o Fundamento de aparecer como um finito aparessente, deve ele apresentar-se como o Não-Aparecente, cujo Aparecer é atestado - i.e., *aparece* - no contínuo variar da Arena do Aparecer. Uma vez estabelecida a conceitual impossibilidade de suprimir a diferença entre o Fundamento e os fundamentados, Givone pode dela deduzir a necessidade de ver, na negatividade do Nada, a fonte de produtividade cujo máximo testemunho a poesia oferta:

> De fato, se um princípio, uma razão fundante o retivesse no Ser, isso já bastaria para diminuir e, no fundo, trair o seu enigma. Em vez disso, o Ser converte-se total e integralmente no Nada: mas assim, e somente a esse preço, a inobjetivável enigmaticidade do Ser é preservada (é preservada ao preço da conversão do Ser em Nada, isto é, de sua falta de fundamento). Isso não é niilismo, mas pensamento enigmático, pensamento abissal, ontologia do Nada. Não é o Unsinn, o não sentido originário, que reflete sobre as coisas uma luz fria que as esvazia e enfraquece, talvez preparando-as para a manipulação ou, segundo a lição mais autêntica do niilismo, que vincula técnica e poesia sob o signo do artificial e do arbitrário, para os jogos da imaginação. Ao contrário, é o Nada que faz com que as coisas sejam o que são: frágeis, efêmeras, mortais, mas justamente por isso dignas de ser amadas em sua realidade suspensa entre uma dupla negação. Realidade sem fundamento, sem princípio, ou sem outro princípio que não seja o Nada, realidade subtraída ao princípio de razão. Mas não por isso irreal ou insignificante. Ao contrário, é precisamente sobre isso – sobre esse Nada – que se sustenta o «arcano», que justamente aparece como «admirável e assustador». Como a poesia no-lo revela. Como o niilismo no-lo oculta. (GIVONE, 2005, p. 257)[117]

[117] Infatti se un principio, una ragione fondante lo trattenesse nell'essere, già questo basterebbe a sminuirne e in fondo a tradirne l'enigma. Invece l'essere si converte in tutto e per tutto nel nulla: ma così, e solo a questo prezzo, l'inoggettivabile enigmaticità dell'essere è preservata (lo è a prezzo della conversione dell'essere nel nulla, vale a dire della sua infondatezza). Questo non è nichilismo, ma pensiero enigmatico, pensiero abissale, ontologia del nulla. Non l'Unsinn, il non senso originario, riverbera sulle cose che sono una luce fredda che le depotenzia e svuota, semmai predisponendole alla manipolazione o, secondo la più autentica lezione nichilistica che lega tecnica e poesia nel segno dell'artificiale e dell'arbitrario, ai giochi dell'immaginazione. Bensì il nulla fa sì che le cose siano quelle che sono: fragili, effimere, mortali, ma proprio perciò degne di essere amate nella loro realtà sospesa tra una doppia negazione. Realtà senza fondamento, senza principio, o senza altro principio che non sia il nulla, realtà sottratta al principio di ragione. Ma non per questo irreale o insignificante. Anzi, proprio su questo – su questo nulla – poggia l'«arcano», che per l'appunto appare «mirabile e spaventoso». Come la poesia ce lo svela. Come il nichilismo ce lo nasconde.

Eis enfim a consequência a que chegamos uma vez rearticulado o conceito de Nada à luz, não do niilismo ocidental, mas de uma meontologia: negando o princípio de razão suficiente[118], Leopardi, segundo Givone, está apenas mantendo-se fiel e coerente ao fato fenomenologicamente manifesto da *poiesis*, para cuja efetiva compreensão é necessário que o Fundamento reste, por um lado, diferente dos aparessentes, enquanto, por outro, realize por virtude desta mesma diferença sua *identidade* aos aparessentes, cuja infinitude é garantida precisamente pelo fato de que o Infinito não pode aparecer como um simples aparessente. Se o Infinito aparecesse, o Fundamento seria equacionado a um finito, aparecendo como um dos muitos aparessentes na Arena do Aparecer. Mas se tal ocorresse, teríamos o quadro desenhado pelo ceticismo megárico, e nenhum ente poderia atestar a sua contínua metamorfose como um *seu* contínuo enriquecimento, donde seria forçoso deduzir ser a Arena do Aparecer, privada da coexistência de Luz e Sombra que lhe garante a contínua variação, bordeada pelo Nada *qua nihil absolutum*. A meontologia não leva a postular uma absurda e contraditória identidade entre Ser e Nada, porque garante, antes e muitíssimo ao contrário, a manutenção da validade lógico-ontológica do Princípio de Não Contradição, que a cada ente reconhece sua identidade de si consigo a partir da diferença e da in-diferença com o Fundamento, ao descrever o Fundamento como aquilo que, *In*-finito, é o *Não*-Aparecente - o *In*-visível.

Os essentes são, e, além de serem, aparecem: são apar-essentes. Aparecendo na Arena do Aparecer, os aparessentes ofertam-se como receptáculo de contínuas conjunções, admitindo uma miríade de diversos predicados, a contínua recombinação entre os quais torna visível o enriquecimento da Arena. Conquanto apareça por contínua metamorfose, o aparessente não por isso cessa de ser idêntico a si. Ao contrário, sua natureza meta-mórfica desvela-lhe uma sua potencial e íntima infinitude, porquanto, houvesse por completo já de si revelado a face quando de seu primeiro passo na Arena do Aparecer, deixar-se-ia circunscrever pela conjunção com seus primários predicados, aos limites de sua primeira fronteira entregando-se. Mas o aparessente ultrapassa a todo momento as fronteiras que lhe fixara a combinação primeira de si com seus predicados, e o faz porque, se antes o mar resplandecia de puríssimo azul, agora é espelho baço em que pode reencontrar-se, melancólica contemplação celeste, a face triste do céu. O aparessente, aparecendo e portanto sendo idêntico a si através da contínua metamorfose

[118] Chegaremos, quando discutirmos primeiro o procedimento argumentativo de Meillassoux em *Après la finitude* (2006) e depois ao submetermos a dialética à dialética, à completa inteligência da grande proposta de Givone. O leitor apressado nos repreenderá as promessas de teses sempre postergadas. O leitor machadiano, com três estômagos no cérebro, entende que um paradigma hermenêutico, para soldar-se, demanda o erguer-se da malha conceitual que lhe sustenta o solo. Givone, assim como os autores estudados depois dele, já intuem a grandeza do pensar leopardiano. Falta-lhes, apenas, a sistemática fundamentação. Essa, a causa das promessas.

de si, nega toda finitude, tornando-se, pois, in-finito. Ao tornar-se in-finito – Não do Finito –, o aparessente revela sua identidade com o Fundamento, de que entretanto diverge, pois, se o aparessente assim é dito por regojizar-se na Arena do Aparecer, aquele a esta furta-se.

Quando Givone sublinha a negação do princípio de razão suficiente, não está senão deduzindo o necessário procedimento à manutenção da diferença entre Fundamento e fundamentados, preservada para que o Infinito não se reduza ao Finito e assim conserve a inteligibilidade mesma do Aparecer, por aí conservando igualmente a validade lógico-ontológica do PNC. *Porque o Infinito não se reduz ao Finito, por isso a Arena do Aparecer não é mero agregado cristalizado de identidades fixas que, uma vez sobrevindo à Arena, devem no segundo seguinte desaparecerem por completo, retornando ao Nada. Mas isso significa, enfim, que, por ser o aparessente uma contínua metamorfose e uma constante recombinação de si com seus predicados, cada aparessente é idêntico consigo mesmo, fiel à sua íntima in-finitude. Porque o aparessente não é uma pura e simples identidade de si consigo, que para constituir-se tivesse de cancelar todas as possíveis diferenças do aparessente mantidas ao longo das recombinações predicativas, por isso ele é idêntico a si*: é idêntico através da diferença. A negação do princípio de razão suficiente é, sob este aspecto, o procedimento conceitual imprescindível a quem deseja pensar concretamente o Infinito, sem o reduzir ao finito, conforme faz o paradigma niilista-materialista. O arcano maravilhoso consiste, vistas as coisas assim, precisamente nisto: que a negação do princípio de razão, de que tantas vezes se deduzira a validade do princípio de identidade, seja necessária para que se possa garantir a validade do princípio de não-contradição.

Follin, em seu belo estudo dedicado ao estatuto do mito no pensamento leopardiano, afirma-o, ao analisar o estatuto específico conferido ao mito na reflexão leopardiana, capaz de compreender o mítico do mito, uma vez superada a primeira determinação da ilusão como erro categorial, como face ambígua da natureza, presença ausente:

> A ação da razão que se arroga o direito de violar a prescrição suprema da natureza — a de manter em ocultamento o seu próprio porquê — é a causa primeira do desaparecimento não apenas da plenitude do Ser, mas também das condições do poético. Se a poesia se funda na ilusão (isto é, na aparição do Ser em forma mítica), e se a ilusão é destruída pelo conhecimento (racional) da factualidade da coisa (isto é, pela imposição do sujeito sobre o objeto, ao qual a "natureza é reconduzida"), então a poesia torna-se problemática na modernidade, precisamente porque o seu fundamento foi dissolvido pela vontade de saber. Compreende-se então que a «mitologia natural» nada mais é do que uma manifestação arquetípica do Ser, na qual a relação entre homem e natureza, superada a fase inicial e «bárbara» (ainda não propriamente «humana»), chega àquilo que a natureza originalmente é:

> um fundamento obscuro (arcano) que, na essência do seu ocultar-se, funda também a sua íntima beleza. (FOLLIN, 2019, p. 91)[119]

A distinção fundamental na exegese de Follin, cujas premissas heideggerianas muito o aproximam à perspectiva de Givone, é aquela entre o "conhecimento dos efeitos" e o "conhecimento das causas". O mítico do mito, cancelado na Modernidade por força do progressivo império da racionalidade analítico-matemática, consiste em conhecer os efeitos sem para tal conhecer as causas, a ausência das quais fornece à imaginação espaço livre e oportuno ensejo para que, abrindo suas asas, melhor acolha o livre dar-se dos fenômenos, estabelecendo, graças à ausência de causas já apontadas, livres e inesperadas combinações entre os essentes visíveis e aqueles que, ainda não apar'essentes, desvelam-se pelo verbo poético que os relaciona inesperadamente aos já apar'essentes. O conhecimento das causas, ao contrário, introduz um máximo de consistência na relação dos fenômenos uns com os outros, foracluindo por este caminho o livre espaço em que poderia atuar a metafórica capacidade sintética da imaginação, do que decorre a impossibilidade da poesia. O olhar filosófico que deseja conhecer o íntimo da natureza, a cujo sistema pertencem as ilusões, deve relacionar-se-lhe por um especial tipo de cognição, que, ignorando as causas, paradoxalmente coloca-se em contato com A Causa cujo perfil ausente permite aos entes uma liberdade doutra forma a eles negada. Para Follin e para Givone, o crucial perfil ausente d'O Fundamento, ausência que nos força a aproximá-lo do Nada, é a condição mesma para um pensar que, pensando a ausência e o silêncio imanentes ao sistema da natureza, dialeticamente transforma-os, esta ausência e este silêncio, na abundante e luminosa presença dos aparessentes, cuja voz o verbo poético torna audível:

> Lá onde a primeira [forma de conhecimento por conhecimento dos efeitos] se faz necessária à fecondidade e à variedade da imaginação, a segunda, enquanto conhecimento das causas, anularia a poesia. Saber os efeitos, mantendo escondidas as causas, significa: limitar-se ao φαινόμενον, isto é, ao puro aparecer do ente – àquele olhar mítico que originalmente nada sabia do porquê (αἰτία), tomado pela pura presença da luz (FOLLIN, 2019, p. 83, tradução nossa)[120]

[119] L'azione della ragione che si arroga il diritto di violare la prescrizione suprema della natura di mantenere nel nascondimento il proprio perché è la causa prima del venir meno non solo della pienezza dell'essere, ma anche delle condizioni del poetico. Se la poesia si fonda sull'illusione (ovvero sul presentarsi dell'essere in figura mitica), e se l'illusione viene distrutta dalla conoscenza (razionale) della datità della cosa (ovvero dall'imporsi del soggetto sull'oggetto, cui la "natura è ricondotta), allora diviene problematica nella modernità la poesia, proprio perché il suo fondamento è stato dissolto dalla volontà di sapere. Si comprende allora che la «mitologia naturale» altro non è che un darsi archetipico dell'essere nel quale il rapporto tra uomo e natura, superata la prima fase iniziale e «barbarica» (non ancora propriamente «umana»), approda a ciò che la natura originariamente è: un fondamento oscuro (arcano) che nell'essenza del suo nascondersi, fonda anche la sua intima bellezza.

[120] Laddove la prima [forma de conhecimento por conhecimento dos efeitos] è «necessaria alla fecondità e varietà dell'immaginativa», la seconda, in quanto conoscenza delle cause, annienterebbe la poesia. Sapere gli effetti, nel

Esta cumplicidade de perspectivas hermenêuticas que surpreendemos em Givone (2015) e Follin (2019) é aprofundada pelo trabalho de Fernandéz I García (2019), centrado no conceito de mímesis-interpretante tomado de Luigi Pareyson (2005, 2017). Também profundamente influenciado pela ontologia heideggeriana, Fernandéz I García fornece solda à contraposição erguida por Givone e por Follin ao paradigma niilista-materialista ao apontar para a interessante gênese de uma estética ontológica, a que Leopardi chegaria paulatinamente após o abandono do que García denomina uma "estética metafísica". Elegendo por ponto de partida a singular posição tomada por Leopardi ante o debate italiano acerca da "*imitação*", García aponta como a influência do Aristóteles da *Poética* permite ao poeta de Recanati atingir um nível especulativo comum apenas às singulares especulações do primeiro-romantismo alemão, que, pensando a relação entre o poeta e a tradição, fora capaz de forjar um conceito de *aemulatio* insubordinado ao controle do imaginário próprio à tradição das poéticas neoclássicas e à parva teoria da expressão dos romantismos vulares (cf. COSTA LIMA, 2003)[121].

A auroral reflexão leopardiana acerca do *stile* levara-o a tomar parte no debate contemporâneo acerca da *imitazione*, neoclassicamente reputada como operação indispensável à poesia domesticada e, em terras italianas, romanticamente[122] subordinada ao espelhamento do real, reinterpretando-a em chave inesperada. Rejeitando a domesticação neoclássica e o servil espelhamento do real defendido por Breme, a *imitazione* leopardiana apresenta-se, para García, como operação cujo referente é o próprio sistema da natureza, compreendido ontologicamente, por tal irredutível a qualquer objeto ou configuração ôntica de fenômenos uns aos outros relacionados. Dado que a faculdade imaginativa opera sobre as ausências do real, a *imitazione*, se desejar ser poética, deverá fazer da ausência ensejo à atualização de possibilidades cuja pureza demanda uma imitação interpretante:

> Tem-se a impressão de que, para o Autor, a imitação-como-cópia não pode ser poética justamente porque nela não intervém a imaginação-como-

nascondimento delle cause, significa: limitarsi al φαινόμενον, cioè al puro apparire dell'ente, ossia a quello sguardo mitico che in origine nulla sapeva del perché (αἰτία), folgorato com'era dalla pura presenza della luce.

[121] O estabelecimento do conceito de *aemulatio especulativa* como ganho conceitual recuperável dos textos de Friedrich Schlegel dedicados ao romance e à nova mitologia é saldo cujos detalhes podem ser melhor apreciados em nosso *Aemulatio especulativa no primeiro-romantismo alemão: Friedrich Schlegel e o problema da universalidade-contigente* (RAMOS, 2023). Sobre a distinção entre "romantismo alemão" e "romantismos vulgares", remetemos à trilogia d'*O Controle do Imaginário* (COSTA LIMA, 2003).

[122] É necessário ter em mente que o romantismo italiano possui baixeza especulativa homogênea à dos romantismos português e espanhol. Irônica poderia parecer ao leitor, a quem resta claro na memória o título de nosso trabalho, quando distinguimos Leopardi da vulgaridade especulativa do romantismo italiano. É que, bem se o vê, a romântica metafísica de que Leopardi é fautor e, ao lado de Schelling, moderno campeão, é coisa bastante diversa.

> interpretação — ou melhor, porque nela prevalece a força da chamada violência metafísica, isto é, aquele pensamento que trata a poética como um meio destinado a revelar a resposta da mencionada verdade objetual. Em certo sentido, a divergência entre as duas maneiras de conceber a imitação já é claramente visível nas reflexões em que Leopardi critica as poesias excessivamente descritivas, isto é, demasiado preocupadas em transferir literalmente a realidade para a poesia. A arte e a poética não são a realidade, nem devem ser por ela dominadas. A arte e a poética são, portanto, imitação-como-interpretação — isto é, são imaginação. (FERNANDÉZ I GARCÍA, 2019, p. 53, tradução nossa)[123]

As duas formas pelas quais a *imitazione* é concebia diferenciam-se por originarem-se de duas perspectivas ontológicas diversas. À *imitazione* compreendida qual mera cópia [*imitazione-come-copia*] corresponde uma ontologia pobre, cujo modelo é aquela particular interpretação da tradição metafísica realizada por Heidegger e batizada por *onto-teo-logia*, próprio à qual é determinar o Fundamento de forma finita, identificando-o a um certo particular ente – ideia, motor imóvel, Deus, sujeito transcendental, *Geist –,* de cuja conceitual articulação decorre a necessária organização ontológica da Totalidade do ente [*Seyende im Ganzen*] denominada Mundo. Este movimento conceitual, cuja pertinência e validade especulativas haverão de ser apreciadas com calma em seu devido momento, é caracterizado pela articulação *finita* do Fundamento, do que é imediato resultado o esquecimento da *diferença* ontológica, a famosa *Seinsvergessenheit,*, um dos saldos positivos mais importantes da meditação heideggeriana. Enquanto Heidegger a formula como esquecimento da necessária diferença entre os entes, em parte sempre objetiváveis por oferecidos à presença do horizonte fenômenico[124], e o Ser, nunca inobjetivável por virtude desta mesma diferença que, fazendo-o divergir dos entes à presença oferecidos, é apreendido no duplo movimento de um desvelar-se em retração, cuja forma é a da identidade entre verdade e in-verdade.

---

[123] Si ha l'impressione che, per il Nostro, l'imitazione-come-copia non possa riuscire ad essere poetica appunto perché non vi interviene l'immaginazione-come-interpretazione, anzi la forza della cosiddetta violenza metafisica, vale a dire, quel pensiero che tratta la poetica come un mezzo che serve a svelare la risposta della sunnominata verità oggettuale. In un certo senso, il dissenso fra le due maniere di concepire l'imitazione è ben visibile già dalle meditazioni in cui Leopardi biasima le poesie troppo descrittive, cioè, troppo preoccupate di trasferire letteralmente la realtà alla poesia. L'arte e la poe- tica non *sono* la realtà, neanche vi devono essere da essa soverchiate. L'arte e la poetica sono poi imitazione-come-interpretazione, cioè, sono immaginazione.

[124] Mas esta objetivação nunca é total, conforme se recupera no conceito mesmo de *Wahreit* tal como delinado no *Ursprung des Kunstwerkes*. A Graham Harman (2018, 2011, 2002) devemos uma original atualização do pensamento heideggeriano subordinado ao delineamento de uma metafísica dos objetos, aos quais se reconhece uma constitutiva infinitude precisamente por força da retração [*Entzug*], característica do Ser, sobre os entes incidente. A exegese do pensamento de Martin Heidegger realizada por Harman em *Tool being: Heidegger and the mtaphysics of objects* (2002) constituiu primeiro passo de um sistema ontológico depois denominado *Object Oriented Ontology* (OOO), a que é possível aceder de modo particularmente claro pela leitura de *Object Oriented Ontology: a new theory of everything* (2018) e de *The Quadruple Object* (2011).

Nos termos que já estamos delineando ao leitor, é possível dizer que a articulação finita do Fundamento, própria à estrutura especulativa supostamente[125] imanente à metafísica ocidental, leva necessariamente à abstrata forma da relação entre Fundamento e fundamentados, pela qual o Fundamento, finitamente caracterizado, identifica-se aos aparessentes, finitizados também estes - dupla finitização da qual decorre, aí sim, a necessária postulação do Nada como origem abstrata e absurdo destino dos entes, operação de fundo do niilismo ocidental. O ponto reside em compreender que, se o Fundamento for finitamente articulado, a própria finitude dos finitos aparessentes, das quais o Fundamento deveria ser a *ratio essendi* e aos quais deveria garantir mínima consistência ontológica, torna-se abstrata, incapaz de mínima participação que seja na Infinitude, aliás não concretamente reconhecida e assim anulada, do Fundamento, donde decorre a imediata incompreensão da evidência fenomenológica originária, i. e., o variar da Arena do Aparecer[126].

O fato da multiplicidade fenomenológica, sempre já idêntico à inteligibilidade manifesta de um mundo de entes cujo aparecer implica identidade e diferença, resta incompreendido, se, megaricamente, os entes forem pensados em contínua atualidade, bordejados por um Nada de que se originam e a que retornam, de cuja destruição salvo resta exclusivamente o Fundamento. A *interpretazione-come-copia,* supondo uma hierarquia ontológica soldada por um Fundamento constituído por um específico ente, deve, por conseguinte, determinar a verdade como *concordatio intelectus et res*, submetendo a linguagem poética ao correto espelhamento do *real*.

Na leitura de García, esta particular compreensão da mímesis estaria associada à platônica determinação da verdade como ideia, presença que, plenificando a Arena do Aparecer, retira ao olhar poético toda liberdade, enquadrando-o sob o julgo de uma mímesis que, metexis, é servil obediência à ideia, tanto mais verdadeira quanto mais idêntica a ela. Nos rastros do Aristóteles da *Poética*, Leopardi ao contrária teria concebido a mímesis poética vinculando-a, não ao real aristotelicamente equacionado ao já *actuu* manifesto, mas à pura potência dos possíveis ainda *não aparessentes*. É claro que a operação hermenêutica de García só se torna de todo clara uma vez redescrito o conceito mesmo de *dynamis*, identificado ao conceitualmente invisível e portanto ainda não manifesto. A observação é imprescindível

[125] Dizemos "supostamente" porque o *topus* da onto-teo-logia tem sido objeto de interessantes debates, que enuclearam a unilateralidade da interpretação heideggeriana, filologicamente não fundamentada. Acerca de como a descrição heideggeriana da metafísica ocidental, apreendida em seus maiores representantes, é marcada por profunda parcialidade, remetemos aos trabalhos de Cacciari (2024), Puntel (2020).

[126] O argumento foi formalizado por Gregory Moss em *Hegel's Foundation Free-Metaphysics* (2020), e é apresentado lá segundo seis aporias próprias ao que Moss denomina *lógica finita do conceito*.

porque, atribuindo a Leopardi uma cumplicidade especulativa que o aproxima do Estagirita, García rejeita o conceito leibniziano do possível como aquilo que se pode conceber sem contradição, embora destituído de atualidade. Antes, o possível habita, para o Heidegger e o Pareyson que constituem as premissas hermenêuticas de García, o domínio do absolutamente ainda não aparessente, isto é, do não manifesto, completamente oculto e por tal sequer concebível pelo intelecto como uma *representatio* obediente ao PNC. Eis por que a aproximação de Leopardi à dynamis, que na *Poética* Aristóteles concebe como o domínio próprio da *poiesis* em sua diferença relativa à história, demanda a identidade entre o possível em termos absolutos e o Nada, cuja negatividade permite à possibilidade do possível manter-se em sua real diferença e autonomia, sem ser forçada a submeter-se ao domínio do *actu* já desvelado. Enquanto Aristóteles falava do possível relacionando-o ao universal, donde decorreria a natureza mais filosófica da poesia em relação à história, para García o possível leopardiano, único objeto que o poeta de Recanati reconhece à poesia, constitui um possível absoluto, assim dito por diferenciar-se da realidade *qua* domínio dos já *actuu* definidos, por isso em seus predicados delineados e por completo de-terminados. Ora, se assim é, à poesia destina-se, não a realidade e por tal o reino do de-finido, mas o domínio do ainda não desvelado – do in-determinado, vale dizer:

> Poder-se-ia dizer que a imaginação-como-interpretação é necessária para a sobrevivência da poesia, ou melhor, é consubstancial a ela; de fato, se não houvesse interpretação, então a poesia não faria senão explicitar todas as menores partes da realidade — o que levaria a poesia a tornar-se propriamente impoética e, portanto, à sua autodestruição. A verdadeira poesia é, para Leopardi, aquela que consegue evitar a explicitação total e que sabe, por meio da já mencionada imaginação-interpretante, manter as coisas no indefinido — na possibilidade absoluta. A nosso ver, é justamente essa ilusão de infinito — o indefinido — que nos remete novamente à imitação aristotélica do possível. (FERNANDÉZ I GARCÍA, 2019, p. 60, tradução nossa)[127]

O ganho é significativo e permite um passo adiante na superação das aporias próprias ao paradigma niilista-materialista, ao delinear de forma mais concreta e coerente a relação subterrânea entre teoria das ilusões – i. e, teoria acerca da poeticidade do poético – e teoria do

[127] Si potrebbe dire che l'immaginazione-come-interpretazione è necessaria per la so- pravvivenza della poesia, o meglio, è consustanziale ad essa; infatti, se non ci fosse l'interpretazione, allora la poesia non farebbe che esplicitare tutte le menome parti della realtà, cosa che porterebbe la poesia a diventare proprio impoetica, e quindi, alla sua autodistruzione. La vera e propria poesia è, per Leopardi, quella che riesce a scan- sare l'esplicitazione totale e che sa, per mezzo della già accennata immaginazione-interpretante, mantenere le cose nell'indefinito — nella possibilità assoluta—. A nostro avviso, è proprio questa illusione d'infinito —l'indefinito—, quella che ci rinvia di nuovo all'imitazione aristotelica del possibile

prazer. A insuficiência do paradigma anterior, que compreendia a poesia à luz do conceito de ilusão *qua* erro categorial próprio à Antiguidade, decorria da rápida dedução do pessimismo cósmico desde a teoria do prazer, cuja verdade era lida como fenomenologia da dor, operação para a qual era necessário supor uma simples identificação entre Ser e Nada por intermédio da matéria, equacionada ao Infinito. A aporia emergia precisamente quando, em sua mais potente formulação filosófica, o paradigma niilista-materialista reconhecia a necessária síntese dialética entre filosofia e poesia, por este mesmo passo distinguindo entre o Infinito segundo o *conteúdo* (falso por ilusório) e segundo a *forma*, sem com isso perceber que tal síntese dialética possuía por forma lógica um *paradoxo*, e não uma *contradição.* Domesticado o paradoxo pela redução da *forma* ao *conteúdo*, a concreta compreensão do Infinito era destinada ao oblívio, com o que a especificidade do canto poético restava incompreendida.

Para manter sua coerência, o paradigma anterior fora obrigado a recalcar tal ponto cego pela mediação do conceito da *vontade de potência*, de que a poesia era última expressão. Se isso lhe permitia continuar pensando o canto poético de acordo com a forma da ilusão *qua* erro categorial cujo escopo é o de fornecer um último prazer ao homem, com isso conectando de forma supostamente concreta a teoria do prazer à teoria das ilusões, por outro lado mantinha na completa incompreensão o maravilhoso fenômeno da ciência da insciência, própria ao paradoxo do canto poético, tão sublinhado por Leopardi. Ora, é este mesmo paradoxo a constituir o núcleo do conceito leopardiano de *imitazione*, estrutura da poesia como uma ilusão que, sabendo-se enquanto ilusão, não possui por domínio ontológico de incidência o finito, por serem-lhe objeto de exclusivo interesse aquelas estranhas “cose che non son cose”, cuja virtude e dignidade consistem no mar umbroso de que se revolvem e que as torna in-finitas. García sublinha-o a nosso ver com admirável clareza ao conectar, de modo afinal coerente com a totalidade da malha conceitual leopardiana, a teoria do prazer, cuja estrutura disjuntiva oferecia já a Tilgher a plataforma conceitual necessária para soldar filosoficamente o *topus* literário do pessimismo cósmico, à teoria das ilusões, não mais submetidas ao simples erro categorial, razão e causa da felicidade dos antigos, livres agora para se apresentarem como a infinitamente finita articulação do Infinito, único objeto de desejo dos homens.

A ilusão antiga era ingênua por articular finitamente o Infinito, julgando serem aos homens as virtudes eternas objetos eternos por cuja participação (metéxis, precisamente) poderiam eles obter o desejado e impossível prazer Infinito. A moderna ilusão, vivificada na obra do gênio em que toma pé a ultrafilosofia, possui ciência de seu íntimo paradoxo, demarcado na tarefa de tornar aparessente, pois que o canto é dizer e todo dizer implica o finito articular-se dos conceitos uns aos outros, o Não-Aparecente, por completo elusivo à

determinação, habitante longínquo do país umbroso a que, contudo, a ilusão poética, cultivando o possível *absoluto* (cf. CACCIARI, 2024, p. 349), fornece um súbito lampejo – aquele do *colpo d'occhio* de que só o gênio, cuja alma arde pela sombra do que resta além da Arena do Aparecer, é o poético ressoar.

Por fim, o trabalho de García permite-nos ulterior passo na constituição deste novo e ainda apenas tateante paradigma exegético. Para compreendê-lo, permita-se-nos chamar atenção para a seguinte interessante consequência da redescrição da *imitazione,* conceito aliás pouco mencionado pelos autores mais significativos do paradigma anterior e que, uma vez conceitualizado como mímesis interpretante cujo objeto de incidência é o possível absoluto, aponta para aquela mesma diferença ontológica entre Ser e entes, consignada ao oblívio pela *imitazione-come-copia*. O ponto é que, se a *imitazione-interpretante* possui por objeto o possível absoluto e portanto o Ser, ela se constitui como imitação da pura possibilidade, distinta do real precisamente por relaciona-se ao reino do ainda não manifesto. Como pode uma imitação sê-lo do que é completamente velado? É possível imitar aquilo que, não aparecendo, objeto não poderia constituir-se de nenhuma mímesis?

Conquanto García tenha concretamente explicado o nexo interior entre a teoria do prazer e a teoria das ilusões pela mediação do In-finito *qua* possibilidade absoluta, resta enigmático como a pura possibilidade, precisamente depois de identificar-se ao In-finito cuja marca é a total indeterminação, poderia de alguma forma ser de-finida, vindo ao Aparecer. É exatamente aqui, neste suposto nó cego, que toda a potência da perspectiva meontológica, já presente em Givone e fundamental na leitura de García, vem ao ato: a invisibilidade do invisível deve, na *imitazione-interpretante*, tornar-se visível, mas de tal forma que, tornando-se enfim visível no canto poético que pronuncia o impronunciável Nada, não perca sua íntima invisibilidade. Ora, dado que a invisibilidade do invisível não pode ser pronunciado como simples conteúdo, pois que tal implicaria uma simples definição do Infinito desde a abstrata perspectiva do finito, deve ele sê-lo como *forma*, notadamente a de um dizer que, não simplesmente repetindo o já inventariado e estabelecido na Arena do Aparecer, engendra uma sintaxe cujas regras são tão invisíveis como a invisibilidade do puro possível que, desta linguagem criadora por poética, é o único e último objeto: coisa não-coisa, *per l'appunto*.

Todo dizer que, e-nunciando, faz-se núncio de fenômenos e de suas relações, revela e diz o encontro – a *junctio* e a synthesis – de um sujeito com um predicado em obediência a uma

regra predicativa[128]. Um dizer que diz por inesperada junção de um sujeito a um predicado, de acordo com uma regra ainda não inventariada e por isso invisível à sintaxe da língua, possui a forma de uma síntese absolutamente invisível aos olhos vigilantes d'A Sintaxe. Tal dizer corresponde à forma mesma daquilo que Paul Ricoeur (1975) e Hans Blumenberg (1960) denominaram a *metáfora*, respectivamente *viva* e *absoluta*:

> Em relação à aludida necessidade da imaginação-como-interpretação, poder-se-ia propor a metáfora *qua* materialização desta imaginação. É dizer: a metáfora não é, afinal, uma imitação-interpretante? Ou, como diz Ricoeur, não é a meáfora uma imitação que 'redécrit la réalité'? A verdadeira escolha do termo 'imitação-interpretante' provém precisamente da vontade de o distinguir da 'imitação-como-cópia': a mímesis grega, à diferença da *imitatio* latina, e sobremodo aquela aristotélica, não pode ser compreendida sem incluirmos em seu significado aquela da *poesis*, isto é, da criação. Daí por que é necessário consista a imitação, à guisa de máxima, em estruturar e potencializar a realidade. Com efeito, esta é a razão por que a metáfora não pode ser reduzida ao âmbito do ornamento: a metáfora é mímesis. (FERNANDÉZ I GARCÍA, 2019, p. 65, tradução nossa)[129]

Por intermédio da metáfora à mímesis é reconhecida uma capacidade produtiva que, no interior das premissas meontológicas, revela-se isomórfica ao do Nada ele mesmo, segundo notava Givone. A mímesis é metafórica por descerrar novos aparessentes, antes invisíveis e velados, dando-os ao Aparecer[130]. A indagação acerca da *imitazione* leva-nos, uma vez estabelecidas as mediações e a concreta redescrição conceitual da mímesis, a pensar a estrutura mesma do Aparecer. Ora, a distinção entre *imitazione-come-copia* e *imitazione-interpretante*

---

[128] A referência é aqui o *De Interpretatione*: Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις· οἱ δ ἄλλοι πάντες συνδέσμῳ εἷς. Ἀνάγκη δὲ πάντα λόγον ἀποφαντικὸν ἐκ ῥήματος εἶναι ἢ πτώσεως ῥήματος· καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, ἐὰν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἦν ἢ ἔσται ἤ τι τοιοῦτον προστεθῇ, οὔπω λόγος ἀποφαντικός.

[129] In relazione all'accennata necessità dell'immaginazione-come-interpretazione, si po- trebbe proporre la metafora quale materializzazione di quest'immaginazione. Vale a dire, la metafora, non è poi un'imitazione-interpretante? O, come dice Ricoeur, non è la metafora un'imitazione che «"re-décrit" la réalité»?27 La vera scelta del termine "imitazione-interpretante" scaturisce proprio dalla volontà di distinguerlo dall'"imitazione- come-copia": la mimesi greca, diversamente dall'*imitatio* latina, e specie quella aristotelica, non si può capire senza l'inclusione, nel suo significato, della *poiesi*, cioè, della creazione. Onde è necessario che l'imitazione consista, in linea di massima, nello strutturare e nell'inalzare la realtà. Infatti è questa la ragione per cui la metafora non può essere sistemata esclusivamente nell'ambito dell'ornamento: la metafora *è* mimesi.

[130] A proposição apenas enunciada, a que chegamos aqui por conclusão provisória, será de todo fundamentada ao final da Parte III. Ocorre, contudo, dizer que o talhe metafórico da mímesis fora já observado por Luiz Costa Lima a partir de *Os eixos da Linguagem* (2013), quando o teórico brasileiro começa a ocupar-se sistematicamente da obra de Hans Blumenberg. Já em *A experiência literária e os campos de intelecção* (RAMOS, 2024), chamei a atenção para as premissas metafísicas com que Costa Lima, à guisa de si, trabalhava. À medida que minhas pesquisas filosóficas se desdobraram, tornou-se-me mais claro ser a obra costalimiana, enquanto indagação teórica ao máximo erguida à antropologia filosófica (cf. COSTA LIMA, 2022), incompleta, porquanto destituída do quadro ontológico que lhe é fundamental.

revela-se idêntica àquela entre as línguas da filosofia moderna, geométrico-analítica e cujo domínio objetal era o da finitude, e a da poesia, voltada ao contrário para o Infinito (cf. *supra* 1.4). A correta inteligência da mímesis condicionada por sua estrutura metafórica permite-nos compreender que tal diferença não é abstrata, relacionando-se antes à configuração mesma do Aparecer, desde cujas fronteiras a mímesis parte e se desdobra para, metaforicamente, imitar, atualizando-a, a pura possibilidade do possível, por este passo dando ao Aparecer novos aparessentes.

A sutil operação mimética retira sua plausibilidade do fato mesmo de não ser abstratamente direcionada ao possível absoluto, que imitaria pela exclusão do plano do fenomenologicamente já manifesto e por isso atual. Se a mímesis imita o possível absoluto, só o faz por recorrência ao domínio do atual, doutra forma sua imitação seria uma exclusivamente do ponto de vista do *conteúdo* e não, como já sabemos, do ponto de vista da *forma – imitatio formae,* vale dizer[131]. Para evitar uma mera pronúncia algo inútil do Não-Aparecente enquanto o simples e abstrato Outro da Arena do Aparecer, cuja forma seria a de uma vacua tautologia a enunciar que "o incognoscível é incognoscível" – ou "o puramente possível ainda não atual é o puramente possível que ainda não se atualizou" – a mímesis deve formalmente assimilar o Não-Aparecente pela conjunção, indefinida por invisível aos olhos da Sintaxe manifesta da Arena, não-aparessente dos termos aparessentes. A metáfora permite precisamente esta operação, dado que nela dois termos inventariados da língua deixam-se conjugar por uma *invisível,* pois *até agora inatual,* regra apofântica.

Desdobrando às últimas consequências o raciocínio, constatamos que a unidade dialética, à mímesis metafórica imanente, entre visível e invisível, atual e possível absoluto, deve ser idêntica à que rege entre a Arena do Aparecer e o Não-Aparecente, dado que a língua poética, conquanto livre, retira sua força e riqueza da capacidade com que re-vela fenômenos não-linguísticos, das quais ela é o verbal testemunho. Revela-se-nos, assim, ser o fato do Aparecer, cuja estrutura é marcada em sua primeira evidência pela metamorfose constitutiva dos aparessentes, o θαύμα originário do pensamento leopardiano, que, se se desdobra ao redor da pergunta acerca do *canto poético* e de sua mesma forma, o faz por entrever na poesia aquele estranhíssimo paradoxo ontológico que identifica o Aparecer e o Não-Aparecente – identidade

[131] Em termos costalimianos, a mímesis metafórica incide sobre o possível, introduzindo o vetor de *diferença*, a partir de um prévio horizonte manifesto, isto é, à luz do vetor de semelhança. Neste sentido, a mímesis metafórica é *dialética*, porquanto sua forma é a da Identidade de Identidade e Diferença. Tal dialética, segundo se mostrará em 3.1.1.2.4, é ela mesma *fundamentada* ulteriormente – nisto residindo a sua diferença ante a dialética hegeliana-gentiliana. Eis a razão por que Costa Lima deve negar Hegel, em cuja dialética vislumbra o império do idêntico e a foraclusão da diferença. Ao teórico brasileiro escapa, contudo, por que é necessário ultrapassar a dialética hegeliana através de sua fundamentação. Não vê, igualmente, o conteúdo de verdade de Hegel.

de que as ilusões, as coisas que não são coisas, fornecem o vivo testemunho: "parece ser absurdo, e contudo é absolutamente verdadeiro que, todo o real sendo Nada, não há mais nada de real tampouco outra coisa no mundo além das ilusões." (Leopardi, *Zib.* 99)[132].

Todo o real, isto é toda a Arena do Aparecer, é nada, vale dizer idêntico ao Não-Aparecente, mas, porque tal identidade obsta uma simples recondução abstrata da Arena ao Não-Aparecente cuja consequência imediata seria a negação da evidente e indubitável inteligibilidade manifesta dos aparessentes e de sua mesma natureza metafórica, uma tal identidade é o que, paradoxalmente, permite a *diferença* entre os dois, sem a qual, aliás, não haveria as ilusões. Se o Não-Aparecente perpassa todas as coisas, sendo-as e sendo-lhes idênticas, então a Arena do Aparecer se estrutura como uma unidade de Sombra e Luz, que incide sobre a face de cada um dos aparessentes, os quais, precisamente por isso, são uma constante ilusão, unidade dialética de Aparente e Não-Aparecente, ou, nos termos de Leopardi, "coisas [por fenomenologicamente manifestas] que não são coisas [por ser-lhes o Aparecer nunca por completo definido: in-finito, pois]". Quando o olhar analítico se faz mais cerrado e rigoroso, a configuração metafórica da mímesis leopardiana, condicionada pela meontologia para a qual o Nada é o nome apropriado para o Fundamento tomado em sua forma in-finita, o objeto originário do pensar leopardiano revela-se perfeitamente idêntico àquele dos primeiro filósofos, cujo pensamento, ante o puro dar-se do essente, viam no Aparecer o absurdo originário de uma Luz que é Sombra, de um Aparecer dos aparessentes marcados por sua íntima necessidade de Desaparecer – Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (DK 22 B 123), dizia a reza antiga.

1.9.2 O conteúdo Da Mímesis Metafórica: A Sombra E A Luz Do Aparecer

É interessante observar, chegados a este ponto tensionado de nosso discurso filosófico, como um dos últimos mais interessantes e robustos estudos dedicado à poética de Giacomo Leopardi, a *Ästhetische Negativität* (2002) de Karl Heinz Bohrer, entrevê na ambivalente e paradoxal estrutura do Desaparecer a essencial negatividade que, na modernidade filosófica, veio a constituir-se fundamental condição da experiência dita estética. Para Bohrer, se a experiência epistêmica do discurso científico, cujo escopo é a compreensão estável acerca da estrutura do ente para sua ulterior melhor dominação, toma sua solda do estável regime de positividade próprio ao conceito, à experiência dita estética convém uma essencial negatividade, recuperável precisamente em sua contínua resistência a toda última determinação

[132] pare un assurdo, e pure è esattamente vero, che, tutto il reale essendo un nulla, non v'é altro di reale, né altro di sostanza al mondo che le illusioni

conceitual, por Kant capturada na forma epistêmica própria ao *juízo determinante*. Tal negatividade, assim Bohrer, encontra sua formulação filosófica nos diversos avatares da negatividade – juízo reflexivo em Kant, especialmente sob a modalidade sublime; ironia schlegeliana; dialética negativa de Adorno – e sua específica expressão literária na maneira pela qual a literatura moderna lida com a experiência do *tempo*.

A temporalidade, para Bohrer, possui sua forma elementar na *ausência presentificada*, i. e., na experiência de uma perda ontológica (*Seinsverlust*). Poeticamente formulada, a negatividade pronunciada no *Verlust* de toda presença (*Sein*) torna-se, paradoxalmente, presente, como se a morte, nome último para o *Seinsverlust* que a temporalidade traz irremediavelmente a lume, pudesse tornar-se visível sem, contudo, perder sua crucial resistência a toda conceptualização – sua invisibilidade, isto é. Neste sentido, a negatividade da morte, compreendida por Bohrer como resistência a toda representação, encontra na formulação poética própria à tradição literária moderna singular maneira de ser *pensada*, não porém conceitualmente – senão que no ritmo e no timbre da forma. Na longa sessão dedicada a Leopardi, Bohrer encontra na lírica leopardiana, lida sempre à luz das meditações zibaldônicas, a materialização deste dispositivo formal que, através da experiência do Desaparecer, delineia a *forma* do *amorfo*, isto é, o paradoxal presentificar-se da morte *qua* forma última da temporalidade, por sua vez definida como *Seinsverlust*.

> Como então a poesia, lá onde ela, sobremodo a de Leopardi, nos parece tão bela, pode falar do Nada? Não é no fundo o conceito da negatividade estética uma *contradictio in adjecto*? Precisamente como uma filosofia niilista, houvesse-a, só viria a distinguir-se do Nada através do ato verdadeiramente niilista: o suicídio. Reformulada a pergunta com o acento posto sobre a perspectiva poetológica e estético-teorérica, assim diríamos: como pode a poesia, que se define justamente através da presentificação de algo, ser compreendida como o discurso acerca da *perda do presente*? (BOHRER, 2002, p. 77, tradução nossa, grifos nossos, tradução nossa)[133]

Enquanto a ética epicúrica e a teologia cristã, os dois contra casos estudados por Bohrer para melhor compreensão *ex contrario* da negatividade estética, domam a negatividade e irrepresentabilidade da morte respectivamente por um procedimento argumentativo silogístico e por representações – *Vorstellungen* no sentido técnico hegeliano –, a lírica moderna, em

[133] Wie denn Dichtung vom Nichts reden kann, wo sie uns doch so schön erscheint, nicht zuletzt die Leopardische? Ist nicht überhaupt der Begriff der ästhetischen Negativität eine Contradictio in adjecto, ebenso wie nihilistiche Philosophie, gäbe sie es denn, sich vom Nichts immer noch durch den eigentlich nihilistichen Akt, den Selbstmord, unterscheiden würde. Zugespitzt auf die poetologische ästhetik-theoretische Bewandtnis: Wie kann Dichtung, die sich gerade durch die Vergegenwärtigung von etwas definiert, als Rede von dessen Verlust verstanden werden? (BOHRER, 2002, p. 77)

especial a de Giacomo Leopardi e a de Charles Baudelaire, cultivam o súbito do Desaparecer como modalidade mesma do belo, em sua estrutural negatividade. A experiência do Desaparecer dos entes (*Erfahrung des Verschwindens*) emerge como o delinear-se de um súbito lampejo sobre o perfil destes mesmos entes, tornados *belos* pela imprevisível irrupção (*Plötzlichkeit*) de seu Desaparecer. Bohrer concebe o problema do momento – dir-se-ia, da momentaneidade do momento, da *Augenblicklichkeit* – como cerne mesmo da poética leopardiana e, pois, de um pensar que, não submetido ao domínio unilateral do conceito decorrente de uma filosofia abstratamente separada do *conteúdo* de verdade da *forma* poética, é capaz do sumo paradoxo de uma presentificação da suma ausência – aquela do Nada:

> O fenômeno de um súbito Desaparecer, aliás como condição de nossa sensibilidade, é elevado à condição de paradigma de perda ontológica [perda do Ser]: o momentanismo demandado de nossa consciência como forma intuitiva implica a negatividade. Ele é o pressuposto intelectual do sentimento niilista do Desaparecer. (BOHRER, 2002, p. 65, tradução nossa)[134]

À medida que procede em sua exegese dos poemas recolhidos nos *Canti*, nutrida por uma contínua visitação ao *Zibaldone*, Bohrer chega a uma conclusão que, formulada como resultado do momento analítico crítico-literário, deixa-se apreender e sintetizar como ganho especulativo próprio ao discurso estético. Após constatar o valor formal que as metáforas contrastivas possuem na lírica leopardiana, Bohrer assinala como tal obsessão pelo momento, ao longo do *Zibaldone* de novo e de novo meditado, introduz na forma do canto de Leopardi ensejo para pensar, sob chave não niilista, a relação entre Ser e Não-Ser, a síntese dos quais configura a específica beleza do *instante* (*des Augenblicks*) qual epiphania. O particular e quase conceitualmente impensável mistério do instante, aos olhos do puro discurso filosófico abstraído da forma poética representante de uma autêntica contradição já na bela analítica do tempo agostiniana enucleado[135], é todavia pensado através do ritmo e da imagem nos poemas de Leopardi:

---

[134] Das Phänomen plötzlichen Verschwindens selbst, und zwar als Bedingung unserer Empfindung, wird zum Paradigma von Seinsverlust erhoben: Der unserem Zeitbewußtsein auferlegte Momentanismus als Anschauungsform impliziert die Negativität. Er ist intellektuelle Voraussetzung für das nihilistische Gefühl des Verschwindens

[135] Sobre o limite representado pelo in-stante à discursividade filosófica, cujo meio é o conceito e a obediência ao PNC, podem-se consultar os importantes trabalhos de Donà (2021), de Ricoeur (2011) e Herold (2017). Os trabalhos de Donà e Ricoeur fornecem, ambos, uma exegese da experiência limite representada pela agostiana tentativa de conceitualizar o tempo, empreendida nos livros 10 e 11 das *Confessiones*. Herold, por sua vez, continua a empreitada de Bohrer e aponta ser o tempo, compreendido enquanto in-stante, experiência paradoxal impensável pelo meio discursivo filosófico, razão por que a o discurso poético dele faz privilegiado objeto.

> Também ali vêm à frente, na convivência simultânea de dois signos naturais, Relâmpago e Noite, as metáforas da Epifania e de seu Fim, da perda, quando não da vida, enfim do In-stante do Amor – e isso por sua vez significa: da eternidade. Na In-stantaneidade de uma percepção, que tudo desvela e tudo põe a perder, apresenta-se a diferença ontológica entre Ser e Não-Ser.[136]. (BOHRER, 2002, p. 67, tradução nossa)

O particular desta anotação crítica repousa precisamente na maneira como, por ela, torna-se-nos mais rigoroso nosso anterior comentário acerca da injunção entre a pergunta pelas condições de possibilidade do canto poético e o thauma representado pelo Aparecer. Por suas observações críticas e como saldo de seu esforço hermenêutico, Bohrer percebe a íntima correlação, própria à estrutura paradoxal do In-stante, a conjugar Aparecer e Desaparecer, a síntese dos quais é condição, para um e para outro, de seu ser-si mesmo, no e pelo In-stante, de ambos a unidade maior. O sintagma da citação anterior, conforme o qual a "percepção da instantaneidade [do In-stante]" é responsável por "tudo desvelar e tudo perder", revela como o encontro de Lampejo e Noite, Luz e Sombra, não demarca *dois momentos diversos* do Aparecer, por não demarcarem momentos diferentes d'O Momento, que só se oferta à humana inteligência enquanto indissociável unidade de Lampejo e Noite. Mas eis que a condição epifânica do momento institui-o qual forma profunda do Aparecer, sobre cuja face aparecem, unificados mas precisamente assim *diferenciados,* Ser e Não-Ser.

É à luz destas considerações que enfim se torna uma vez mais plausível, desta feita formulado por um discurso crítico mais próximo à *Literaturwissenschaft* e à teoria estética do que à pura ontologia, redescrever o estatuto do Nada, de que acima é ainda discurso [*Sein und Nichtsein*], igualando-o ao Infinito por um drible à normal domesticação niilista-materialista, para a qual o Infinito equivale à pura matéria impensada. Lendo *L'Infinito*, Bohrer aí descobre ser o dispositivo estético profundo do poema, notadamente a identidade entre Nada e Infinito, um dos traços do paradoxo poético, por cuja armadura o Desaparecer se revela idêntico à alegre doçura do Aparecer de cada aparessente:

> A metáfora mais importante de L'infinito, que expressa a identidade entre a representação do Infinito e o Nada, é a final: a imagem do afogamento do pensamento e do submergir no mar. Considerando o fato de que se trata da metáfora conclusiva dos processos até aqui caracterizados como um desaparecimento definitivo, explicações místico-religiosas ou de tipo

[136] Auch dort wird im Momentanismus zweier Naturzeichen, Blitz und Nacht, als Metaphern von Epiphanie und Ende der Epiphanie, der Verlust, wenn nicht des Lebens, so doch des Augenblicks der Liebe – und das bedeutet wiederum der Ewigkeit – vorgeführt: in der Augenblicklichkeit einer Wahrnehmung, die alles enthüllt und alles verliert, ist die ontologische Differenz von Sein zu Nichtsein dargestellt

> schopenhaueriano não são convincentes, ainda que seja compreensível que se tenha recorrido a elas. O anseio de submergir na imensidão dos tempos e dos espaços é, de fato, "doce". Mas a dor está, na linguagem de Leopardi, associada ao deleite, e essa doçura é igualmente parte do movimento negativo do desaparecer. A dor diante do desaparecimento — ou do já ter desaparecido — nada mais é do que a expressão de uma consciência voltada para o Infinito. (BOHRER, 2002, p. 71-5, tradução nossa)[137]

A última frase nos oferece o mote para continuarmos nossa especulação, cujo núcleo repousa sobre a redescrição do Infinito agora determinado em contraste com a Arena do Aparecer, acerca do problema fundamental de Giacomo Leopardi, que o debate com os últimos trabalhos dedicados à superação do *topus* niilista-materialista nos levaram a identificar na estrutura mesma do Aparecer. O enlace conceitual mais concretamento estabelecido por García entre a poesia e a teoria do prazer torna-se ainda mais robusta e coerente, e isso porque, se a poesia possuía por objeto, enquanto mímesis interpretante, a pura possibilidade do possível identificado ao In-finito, então o homem, cujo desejo encontra exclusivamente no In-finito uma impossível satisfação, emerge, na condição de ente que *compreende a dor* – diríamos heideggerianamente: como ente que é *Schmerzsverständnis*, compreensão da dor e, por aí, da ausência do que Não-Aparece –, qual ente cujo estatuto ontológico é o de ser *manifestação do Infinito, do Não-Aparecente.* Ora, o homem manifesta o Infinito precisamente enquanto é o imediato relacionar-se ao estruturalmente ausente da Arena do Aparecer. A dor manifesta a ausência do (*ab*) Aparecer daquilo que, se aparecesse, conferiria ao humano desejo sua plenitude. Temporal, a humana consciência é dolorosa, mas, dor trascendental, torna-se por tal a manifestação do Infinito, de cujo paradoxo o canto poético é testemunho vivo. Dizemos paradoxo, porque a ausência do Infinito, tornado fenomenologicamente manifesto pela dor enquanto Não-Aparecente, torna-se, na e pela dor, presente, assim aparecendo. O mistério e o enigma deste "arcano maravilhoso" da existência, a todos os existentes fixado por destino e no homem encontrando sua primeira manifestação transcendental, ganha na poesia sua máxima paradoxal formulação, que Bohrer não deixa de sublinhar: "como pode a poesia, que se define justamente através da presentificação de algo, ser compreendida como o discurso acerca da

[137] Die wichtigste Metapher von *L'infinito,* die für die Identität der Unendlichkeitsvortellungs und dem Nichts spricht, it die abschließende: das Bild vom Ertrinken des Denkens und das Untergehen auf dem Meer. In Anbetracht des Faktums, daß es sich um die Schlußmetapher der bisher charakterisierten Vorgänge eines endgültigen Verschwindens handelt, sind mystisch-religiöse oder schopenhauersche Erklärungen nicht überzeugend, wenn es auch verständlich ist, daß man darauf verfiel. Die Sehnsucht nach dem Untergehen in der Unermeßlichkeit der Zeitn und Räume ist zwar 'süß'. Aber der Schmerz ist in Leopardis Sprache mit der Wollust gepaart und die Süßigkeit ist ebenso ein Teil negativen Bewegung des Verschwindens. Der Schmerz über das Verschwinden beziehungsweise Verschwundensein ist nichts anderes als der Ausdruck des auf Unendlichkeit gestellten Bewusstseins

perda do presente?" (BOHRER, 2001, p.77)[138]. O canto poético, cuja *forza* jaz na pura visão com que vê e dá a ver a ausência do Infinito de que o homem é ânsia de si mesma consciente, intensifica a visão da ausência obtida pela filosofia, mas, à diferença do discurso filosófico cujo resultado é a angústia ante a afinal reconhecida estrutural impossibilidade do apresentar-se do Infinito, a poesia *goza* quando canta a dor, i. e, quando *presentifica* a *ausência*.

Conforme vimos em nossos últimos comentários dedicados à exegese de Emanuele Severino, é precisamente aqui que reside o nó aporético do paradigma niilista-materialista, cujo escopo era o de enfim reconhecer em Giacomo Leopardi a estatura de um filósofo, para isso entretanto obliterando sua pergunta fundamental, aquela acerca da condição de possibilidade e do significado último do Paradoxo do canto poético, reformulando-a pela submissão ao *topus* do pessimismo cósmico, interpretado por sua vez como expressão do niilismo leopardiano. A aporia explode, porém, quando se considera a importância do último dos elos conceituais da malha niilista-materialista, já em Tilgher com toda clareza sublinhada e somente com Emanuele Severino detalhada à exaustão: referimo-nos à forma da misteriosa *ultrafilosofia*, com que Leopardi identifica seu próprio pensar, diferenciando-o daquele da filosofia moderna, separada da poesia. Se uma exegese acerca do pensamento leopardiano possui por tarefa responder à pergunta pela forma da ultrafilosofia, cuja especificidade jaz na síntese dialética entre filosofia e poesia, não pode ela obliterar o Paradoxo do canto poético, em que todos os conceitos matrizes revelados em cada um dos elos conceituais da malha especulativa leopardiana deixam-se sistematicamente conjugar e recolher.

A mais recente lavra de estudos dedicados ao mistério da *ultrafilosofia* permite-nos entrever de forma mais concreta a forma, também ela misteriosa, deste Paradoxo imanente à obra de gênio, por tal ao pensar leopardiano ele mesmo. É que, redefinindo a premissa profunda do paradigma niilista-materialista, a escolha de uma perspectiva meontológica, por escopo possuindo driblar o abstrato predomínio do Nada sobre o Ser enquanto entrevê no primeiro a *forma* do segundo, permite determinar a pergunta fundamental de Leopardi vislumbrando-a na estrutura do Aparecer, em cuja Arena aparece a diferença ontológica leopardiana: aquela entre Finito e Infinito, aparessentes e Não-Aparecente. Meontologicamente pensado, o Nada cessa de ser simples *nihil absolutum,* negação excludente que, negando o Ser, exclui-o por completo de si, assim *impossivelmente* não se lhe relacionando, para ser descrito como o Outro da Arena do Aparecer, de que não é a excludente negação. O canto poético testemunha verbal e por isso

[138] ? Wie kann Dichtung, die sich gerade durch die Vergegenwärtigung von etwas definiert, als Rede von dessen Verlust verstanden werden?"

logicamente a coexistência não excludente, por tal a identidade, entre os dois diferentes que na diferença diferem sem se anularem: esta relação lógica, que só a estadia nos labirintos da metafísica de Schelling nos permitirá compreender[139], é o laço a conjugar o Não-Aparecente à Arena do Aparecer, é, vale dizer, o Testemunho Lógico, forma do canto poético, que vê e enuncia o Aparecer do Não-Aparecente na Arena.

Eis que começamos a entender o sentido e a conceitual função daquela *forza* que emerge, na obra de gênio, da visão da nulidade de todas as coisas. A *forza*, dissemos acima, à luz confia um estranho paradoxo, por Bohrer vislumbrado no prazer oriundo da presentificação da ausência *qua Seinsverlust*, que é, segundo Givone, o paradoxo enigmático da existência, a cuja infinitude é necessária a falta de um princípio de razão suficiente, o qual, se posto fosse, levaria à negação dos existentes e, por consequência, à de si mesmo, em obediência à forma da segunda aporia, relativa à relação abstrata e excludente entre Fundamento e fundamentados (Existência e existentes, na linguagem de Leopardi). A falta do Fundamento, entretanto, torna-se, desde uma perspectiva meontológica, uma outra forma de compreender o Fundamento, capaz de cultivar-lhe e garantir-lhe a infinitude, que viria ao chão se o identificássemos onto-teo-logicamente[140] a um certo essente, ao qual conviria unilateralmente a validade total do PNC e por isso a necessidade absoluta.

O estudo de García permitiu-nos perceber que, se equacionado à pura possibilidade do possível, a ausência do Fundamento não forçosamente possui por correlato uma sua negação, posto que a pura possibilidade, conquanto diferenciada do domínio do atual e já aparecente na Arena do Aparecer, *é*, a despeito e aliás por força da diferente modalidade ontológica a ela atribuída, inclusive para que a diferença entre si, enquanto invisível, e o atual da Arena, enquanto visível, possa estabelecer-se incontrovertivelmente, vale dizer, em obediência ao PNC. O que estamos aprendendo aqui, cuja natureza conceitual espinhosa faz da repetição uma irremediável necessidade, é um complexo semântico a que o paradigma niilista resta por completo alheio, embora seja ele imprescindível para que ao menos comecemos a entender a estrutura especulativa da pergunta filosófica de Giacomo Leopardi: por que há a metamorfose

[139] Notadamente em 3.1.2.2, quando por primeira vez tematizamos, pela leitura das Weltalter e seguindo as exegeses de Croci (2016) e Cacciari (1990), o impensável representado pelo Início qua unidade de dois impossíveis.

[140] Permitimo-nos ao leitor fazer notar como, já aqui, estão pressupostos passos conceituais a serem realizados apenas depois de muito esforço: a menção à onto-teologia e à impossibilidade da predicação unívoca do PNC, cuja validade lógico-ontológica seria apanágio de um só essente, faz signo de um diálogo prolongado que empreendemos ainda com Nietzsche e Heidegger. À guisa de justificativa, notamos ser também a nossos esforços aplicado o adágio hegeliano, e de bom grado lhe aceitamos a verdade: é que, de fato, o fim apresenta o começo como aquilo em que ele, fim, residia, desde o começo.

da dor, testemunho transcendental da ausência presente do Não-Aparecente, na alegria do canto, Testemunho Lógico de que o Não-Aparecente, Alteridade Real da Arena, *poieticamente* Aparece? Estamos aprendendo que *aparecer* não coincide com *ser*, de sorte que o Não-Aparecente, apesar do Não a ele imposto ao Aparecer, deve ser dito essente, conquanto sob modalidade outra daquela à Arena própria – e entretanto a ela de certo modo idêntica, porquanto, ao fim do dia, o Não-Aparecente, não obstante a força infinita de seu Não, afinal *aparece*: pois que disto é a *forza* e o "ultimo barlume d'allegrezza" do canto poético.

1.9.3 A metaforicidade originária e o fundamento de Deus: Massimo Donà, allievo di Severino

Estas últimas considerações, a que fomos conduzidos pela reconstrução dos argumentos de Givone (2003), Follin (2019), García (2019) e Bohrer (2002), encontra uma surpreendete confirmação em dois textos cruciais de um dos mais famosos alunos de Emanule Severino, Massimo Donà. Em *Mistero Grande: la filosofia di Giacomo Leopardi* (2013), Donà surpreende a subterrânea relação entre a mímesis leopardiana e uma das especulações mais ousadas do *Zibaldone*, notadamente aquela dedicada a enuclear o fundamento de Deus ele mesmo. Nas últimas linhas do parágrafo precedente, tentamos desenvolver um pouco mais as consequências que se erguem, uma vez igualada a pergunta fundamental de Leopardi à do Aparecer do Não-Aparecente. Meditando o sentido da conclusão do estudo de Bohrer, para quem o paradoxo do canto poético testemunha ser o homem, enquanto relacionar-se com o Infinito, manifestação, por tal prae-sentificatio, do velado *enquanto* velado, derivamos daí uma estranha relação lógica, já intuída por Givone (2005) e García (2019) ao redescreverem o fundamento sob perspectiva meontológica, que anuncia ser a identidade dos diferentes uma potencialização de seu mesmo diferir. Se é plausível seguirmos García e compreender a forma da *imitazione* leopardiana identificando-a à metáfora, cuja especificidade repousa sobre identificar os diversos sem lhes tolher a diferença, então a decisão hermenêutica pela qual redescrevemos a pergunta de Leopardi determinando-a como o thauma do Aparecer encontra sua rigorização e sua mesma coerência maior no Paradoxo do canto poético, cuja forma lógica é testemunho de que o Não-Aparecente, cuja ausência provoca a infinita *dor*, aparece na Arena, sem entretanto cessar de ser-se a si mesmo, i.e. Não-Aparecente.

O Paradoxo do canto, por Severino domesticado pela introdução do conceito de vontade de potência, lê na emergência ab-surda da *forza* desde a pureza com que o gênio vê a nulidade de todas as coisas um outro tipo de relação lógica, pois que a *forza*, enquanto intensificar-se da

vida, intensifica a negação da *morte,* compreendida como a expressão da finitude que ocasiona a *dor*, mas isso de tal forma que, como condição de possibilidade da negação da *dor*, a delinear-se é a própria visão do máximo limite, coincidente com a ausência completa do único objeto cujo aparecer ao homem forneceria a completa remoção da dor: vendo a ausência do Infinito, do que decorre a dor, o canto poético canta a ausência, presentificando-a e, por aí, engendrando o máximo prazer, a *forza*, que nega, sem anulá-la, sua mesma condição de possibilidade, i.e. a ausência. Se o canto negasse a ausência de forma abstrata, excluindo-a de si, não poderia cantá-la, por conseguinte perdendo toda e qualquer *forza*, dada a impossibilidade de vir a constituir-se como canto. Ao canto é tarefa negar a dor, produzida pela ausência e pelo Não-Aparecer do Não-Aparecente, que, cantado, aparece enquanto Não-Aparecente, afirmado precisamente enquanto negado. Este misterioso processo, que negando *afirma,* possui por consequência erguer o Nada, de mera e abstrata negação absoluta do Ser, à afirmação dos infinitos entes que, do Ser, são as infinitas individuações.

Assim como ocorria na análise dedicada por García à *interpretazione* metafórica, a atualização da possibilidade pura e absoluta levava à expansão do campo mesmo do atual, portanto à intensificação do horizonte ontológico constituído pela atualidade da Arena. Enquanto a *interpretazione* como cópia limitava-se a uma tautológica reduplicação da malha de relações fenomenologicamente manifesta a constituir a atualidade da Arena, desta forma nenhuma intensificação existencial e por isso nenhuma *forza* obtendo, a mímesis metafórica própria à *imitazione-interpretante* era a única capaz de, incidindo sobre o Nada identificado à pura possibilidade do possível *qua* Outro da atualidade visível da Arena, expandir esta mesma Arena, intensificando-a e, pois, *afirmando-a* pelo mesmo gesto com que a negava. Negava-a, sim, pois a atenção pelo canto poético dedicada à ausência e à dor, avatares e núncios do Não que sobre cada aparessente projeta sua sombra, negava o predomínio da atualidade visível de cada um dos aparessentes, sobre cuja face visa reconhecer a ausência. Reconhecendo sobre a face dos aparessentes a ausência do Não-Aparecente, o canto torna os aparessentes atualmente presentes na Arena sustentáculos e suportes da ausência, e por isso os nega. Mas esta negação, uma vez realizada, identifica os presentes ao Ausente, os aparessentes ao Não-Aparecente – a atualidade visível da Arena à invisibilidade do possível absoluto, com isso liberando a finitude própria ao perfil presente (atual) de cada aparessente, tornado no e pelo canto in-finito como o Não-Aparecente ele mesmo. Encontramo-nos face a uma autêntica metamorfose, própria à mímesis metafórica do canto poético, a uma trans-figuração do Nada, severinianamente compreendido como *nihil absolutum* e negação excludente do Ser, em negação *afirmante* do

seu Outro e de seus outros, dos quais o gênio é a viva consciência e o transcendental testemunho:

> Mas que indica, em todo caso, uma força que é a mesma possuída pelo olhar voltado para a morte perpétua de tudo; aquele capaz de reconhecer o Nada de todas as coisas. Também o gênio, por outro lado, se aflige com o destino, ao reconhecer "a evidência de sair e de tornar a submergir no Nada, ao reconhecer a evidência da infelicidade do vivente"; ele a vê e sustenta essa visão, mas, sobretudo (isto é, de modo incompreensível, também do ponto de vista severiniano), amplia a alma do leitor, eleva-a e a satisfaz em si mesma. Consegue fazê-lo em virtude de uma força não menos misteriosa, capaz de transfigurar aquele Nada que normalmente aflige e causa dano em um Nada regenerador. (DONÀ, 2024, p. 318)[141]

A observação de Donà é retirada de seu último e mais recente livro, *Di Fantasmi, Incantesimi e Destino: Emanuele Severino ultimo caligrafo della verità* (2024), dedicado a um debate profundo com o pensamento severiniano, desdobrado em capítulos dos quais o reservado à filosofia de Giacomo Leopardi é de especial relevância. A atenção do ex-aluno de Severino recai precisamente sobre o mistério paradoxal da *forza*, por ele vista qual súbita emergência gratuita, por infundamentada, desde a visão da nulidade de todas as coisas, intensificada no canto poético. A palavra chave no vocabulário filosófico que informa a exegese de Donà é precisamente *gratuidade*, índice da ausência de uma razão suficiente que, fundamentando o dar-se do essente, fixar-lhe-ia identidade última, confim extremo em cujo interior lhe seria destino residir. Vimos que para a perspectiva meontológica o Nada é o outro nome para o Infinito, cuja ausência de fronteiras lhe obsta qualquer aparecer na Arena. Ora, em um dos pontos ápices da especulação leopardiana no *Zibaldone*, o Nada é determinado como fundamento mesmo de Deus, por isso de todas as coisas. Comentando-a em seu livro anterior todo dedicado a Leopardi, Donà (2013) estabelece um significativo outro nível semântico à meontológica equação entre Nada e Infinito, a que adiciona a especulação sobre Deus, uma das figuras do Fundamento. Dizer que o Nada é fundamento de Deus, tal como o faz Leopardi na entrada 1341, significa para Donà:

> Como se se afirmasse que nada pode fundamentar ou justificar o Ser de Deus — que precisamente por isso é absoluto e absolutamente perfeito. Eis por que

[141] Ma che indica in ogni caso una forza che è la stessa posseduta dallo sguardo rivolto alla morte perpetua di tutto; quello capace di riconoscere il nulla delle cose tutte. Anche il genio, d'altronde, si duole del fato, nel riconoscere «l'evidenzaa dell'uscire e del risprofondare nel nulla, nel riconoscere l'evidenza dell'infelicità del vivente»; la vede e ne sostiene la vista, ma, *maggiormente* (cioè, *incomprensibilmente,* anche dal punto di vista severiniano), ingrandisce l'anima del lettore, la innalza e la soddisfa in se stessa. Riuscendo a farlo in virtù di una non meno misteriosa forza in grado di trasfigurare quel nulla che di norma affiigge e nuoce in un nulla rigeneratore.

> o Nada é princípio também de Deus — além de todas as coisas. Deus, com efeito, não concede que algo possa justificar a razão de seu existir. Por isso, o "princípio", também de Deus, é o "Nada". Em suma, se Deus é absoluto — se Deus expressa o Outro em relação à finitude daquilo que existe, a qual reclama tal alteridade como sua única condição de possibilidade — então, realmente nada o sustenta. Ou pode, de algum modo, dar razão de seu Ser. (DONÀ, 2013, p. 161)[142]

A grandeza especulativa de Donà jaz em enuclear um terceiro sentido semântico do Nada, cujo primeiro momento, o niilista *nihil absolutum,* contrapunha-se ao meontológico Infinito, do qual a *gratuidade*, terceiro momento colhido por Donà, é incindível e diz a dupla natureza de Alteridade Real, ante o horizonte intrasncendível da Arena como totalidade das diferenças manifestas pelos aparessentes (pelas *positività* no vocabulário de Donà), *e de identidade a este mesmo horizonte.* Na leitura de Donà, o *essere* passa a ser compreendido e designado na qualidade de horizonte das diferenças atuais, ditas positivas por força da lei de determinação que, circunscrevendo-as ao diferenciá-las, garante-lhes o simples identificar-se de si consigo. Por isso, o *Nulla*, fundamento de Deus, coincide com a radical alteridade do horizonte das positividades, elusivo ao princípio absolutamente fundamental a todo e qualquer pensar voltado à enunciação do sentido: Outro do horizonte das finitas determinações, Deus não se pode determinar, e é, enquanto Outro do Ser, Nada, que, entretanto, *é*, já por a ele chegarmos por intermédio de um puro procedimento racional, já porque, no constituir-se mesmo do horizonte do Ser em que a cada vez se oferecem à luz do Aparecer positividades distintas umas das outras, o horizonte da positividade deve, para configurar-se como horizonte do *positivo*, diferenciar-se do que, Outro de si, com ele não se confunde.

Na interpretação de Donà, é o próprio horizonte das positividades, por nós denominado Arena do Aparecer, a demandar, em obediência fiel à lei da determinação que é o fundamento mesmo de toda positividade, o Outro do positivo, cuja ausência destruiría a positividade do positivo e a manteria impensável. Pois bem, se o fundamento de algo vem a ser aquilo sem cuja presença o fundamentado vai ao chão (*zugrunde geht*), é inevitável que o horizonte do positivo – a Arena –, demandando por força da obediência à sua mesma íntima lei a absoluta alteridade do negativo, revele-o o Fundamento de si. Se este Fundamento for Deus, eis que Deus será o Outro, Alteridade Real, do horizonte das positividades, mas, posto obstruir a perfeição de Deus uma ulterior positivadade que lhe sirva de fundamento, a *aseidade* divina, identificada ao Nada

[142] Come a dire che nulla può fondare o rendere ragione dell'essere di Dio – che proprio per ciò è assoluto e assolutamente perfetto. Ecco perché il nulla è principio *anche di Dio* – oltre che *di tutte le cose.* Dio, infatti, non concede che nulla possa rendere ragione del suo esserci. Perciò, 'principio', anche di Dio, è '*nulla*'. Insomma, se Dio è assoluto – se Dio dice l'*altro* che la finitezza di quel che c'è reclama quale unica propria condizione di possibilità – allora, *nulla davvero lo sostiene.* O può renderne in qualche modo ragione.

pela *gratuidade* da abismal ausência de um seu próprio fundamento, introduz este Nada como Fundamento de todas as positividades, específicas por idênticas a si e idênticas a si por entregues ao jogo da diferença. Fundamentando as positividades, que são porquanto diferentes, o Nada, de Deus forma e gratuito fundamento, diferencia-se, e por isso *é*, do próprio horizonte, a cuja lei, diferenciando-se, obedece, a ele por este passo (aqui o paradoxo!) identificando-se:

> Eis por que, aos olhos de Leopardi, "Deus é Nada". Deus é Nada na medida em que — sendo uma Alteridade Real em relação ao horizonte intranscendível do Ser — só pode ser chamado de Nada; permanecendo, contudo, o fato de que, enquanto *realiter* Outro em relação ao horizonte do Ser, esse mesmo Nada acaba por ser. Acaba, isto é, por ser um simplesmente outro; um "outro" que, portanto, jamais poderá ser aquilo que é — ou seja, "um outro". Eis por que o mesmo não pode se constituir senão como um outro radicalmente "ilusório". Por mais que possa ser alcançado "racionalmente", é disso precisamente que se trata. Uma ilusoriedade, a sua, que a razão deve, de todo modo, reconhecer como ineludível — porque invocada pelo único princípio que, por necessidade, regula um espaço como o da distinção. Ou seja, porque consequente ao férreo ditame do princípio de não contradição. A razão, de fato, não pode colocá-lo senão "além" de toda distinção. Vale dizer: para além dos distintos e de sua diferenciação originária — como "outro" ou "distinto" em relação a eles. Forçando-nos assim a reconhecer que, enquanto outro que não é outro, esse Deus — e precisamente por ser assim posto — não pode senão sancionar a mais radical refutação da própria incontrovertibilidade em nome da qual se deveria evocá-lo... aquela que caracteriza, isto é, o seu (sempre da razão) princípio primeiro. (DONÀ, 2013, p. 162)[143]

Por fim, perguntar-nos–ia o leitor com razão, que tem isso que ver com a poesia? Ora, a resposta nô-la dá Donà ele mesmo, quando, após delinear o paradoxo da identidade concreta entre o horizonte da positividade e seu Outro, passa a forjar uma aprofundada carga semântica à mímesis leopardiana, cujo domínio de incidência corresponde para Donà à natureza compreendida como *mal* aos olhos de uma vontade que anseia pelo domínio simples e abstrato do horizonte sobre seu mesmo Outro. Trocando em miúdos, Donà pensa a validade lógico-ontológica parcial do PNC fazendo-a decorrer, não de uma ausência de Fundamento, mas da

[143] Ecco perché agli occhi di Leopardi 'Dio è nulla'. *Dio è nulla* in quanto… realmente *altro* dall'orizonte intrascendibile dell'essere, può dirsi solo il nulla; fermo restando che, in quanto *altro* dall'orizzonte dell'essere, questo stesso nulla finisce per *essere.* Finisce cioè per essere *un semplicemente altro*; un 'altro'che, qindui, non potrà mai essere quel che è – cioè 'un altro'.. Ecco perché il medesimo non può costituirsi se non come *altro* radicalmente 'illusorio'. Per quanto guadagnabile 'razionalmente', per l'appunto. Un'*illusorietà*, la sua, che la ragione deve comunque riconoscere come *ineludibile* – perché chiamata in causa del'unico principio che norma *secondo necessità* uno spazio come quello della distinzione. Ovvero, perché conseguente il ferreo dettato del *principio di non-contraddizione.* La ragione, infatti, non può porla se non '*oltre*' ogni distintizione. Vale a dire: al di là dei distinti e del loro originario distinguersi – come 'altro' o 'distinto' rispetto ad essi. Costringendoci così a ricosnoscere che, in quanto altro *che non è altro*, quel Dio – e proprio in quanto così posto – non può che sancire la più radicale confutazione della stessa *incontrovertibilità* in base a cui si sarebbe dovuto evocarlo… quella caratterizzante cioè il suo (sempre della ragione) principio primo.

forma positiva e abstrata da fundamentação, a qual consiste muito simplesmente no erro categorial que, desejando fundamentar a Arena dos aparessentes, elege um aparessente específico como fundamento da Arena, cuja lei resta assim infundamentada, porque julga *ser fundamentada* por algo diferente de si, enquanto termina, ao contrário, por fundamentar-se a si mesma por recorrência a uma parte de si mesma. Trata-se de um aprofundamento lógico daquela crítica ao procedimento onto-teo-lógico que articula *finitamente* o fundamento, reputado infinito, do finito, por conseguinte obliterando a *diferença* entre finito e Infinito. Uma diferença que não deve, por sua vez, obliterar a identidade de um ao outro, sobre que o passo acima dedicado à relação entre o horizonte das positividades e Deus qual seu Outro verte luz.

A forma intrasncendível do horizonte das positividades não demarca uma abstrata autofundamentação, porque, conforme acabamos de ver, leva à identidade não excludente dos diferentes, a qual conjuga a Alteridade Real de Deus, Fundamento gratuito da Arena, à lei da mesma Arena, sem por aí cancelar a alteridade de Deus como o Não-Aparecente. A identidade entre os diferentes que se ergue desde o mesmo diferir dos diferentes é a in-diferença natural que a cada uma das positividades finitas reconhece isomorfia e arcano parentesco com o Deus-Nada. Na medida em que a vontade de potência própria à filosofia moderna, reinterpretada na leitura de Donà como geometrização da vida com olhos fincados no controle dos essenciais, vê a in-diferença como um estranho sem sentido, que obsta o domínio sobre os entes e todo projeto de um sentido total condicionado pelo esquadrinhar-se de um grande Mapa do Mundo, tal in-diferença é descrita como o sumo *mal* à vontade de potência da técnica moderna. À luz da reconstrução dos argumentos de Donà, as frases leopardianas conforme as quais *"tutto è nulla*" e por isso "*tutto è male*" ganham um sentido inesperado, e podem reescrever-se da seguinte forma: porque cada positividade [*tutto*] é a pura negatividade [*nulla*] que, enquanto Outro da Arena do Aparecer atual e visível, é in-visível, por isso tudo é Outro de si, é, isto é, o puro possível de que falava García; porque toda e cada positividade aparessente na Arena é Outro de si e por tal idêntica à pureza do possível – é dizer: porque*"tutto è nulla*" –, por isso nada é fixável em confins derradeiros, tudo tornando-se livre ao imprevisível relacionar-se e às súbitas combinações dos essentes uns aos outros próprias à metáfora, isto é, "*tutto è male"*, pois que nada é definitivamente finito.

A mímesis poética, que para Givone (2003) e Follin (2019) incidiam sobre a constituição ontológica da natureza ela mesma, revela-se intérprete do Paradoxo que, longe de oferecer-se qual curiosidade lógica ou brincadeira verbal, demarca a *estrutura originária da verdade*, cuja evidência primeira é colhida na estrutura mesma do Aparecer. Se García (2019) havia enucleado a dignidade especulativa da mímesis poética leopardiana desvelando-lhe a

isomórfica identidade à metáfora, caracterizada por ser súbita e lampejante *conjunctio* apofântica – por isso reveladora – de dois aparessentes capaz de expandir, intensificando-a, os confins e os limites da Arena ela mesma, Bohrer (2002) surpreendera ser a força da poética de Giacomo Leopardi a constituição paradoxal do Aparecer, referente e objeto do verbo poético, cuja forma espelha, mímesis por ser, o paradoxo deste mesmo paradoxo, formulado por Bohrer na pergunta acerca de como pode a poesia presentificar o ausente intensificando-lhe, do ausente, a ausência pela própria presença.

Tendo deduzido das considerações dos quatro intérpretes anteriores, por nós paultina e pacientemente moldadas quase se partes fossem duma só escultura, uma rearticulação do paradoxo da *forza*, que entrevíramos e discutíramos quando de nossa análise da exegese de Emanuele Severino (2018, 2020), encontramos por fim em Massimo Donà (2013, 2024) as consequências especulativas destes paradoxos que, um sobre o outro, vínhamos amontoando, agora assim em esforço extremo sintetizados: a poesia, enquanto mímesis metafórica da própria estrutura originária da Arena, imita o paradoxo primevo do Aparecer do Não-Aparecente, ao realizar o Testemunho Verbal da estranha identidade entre o Não-Aparecente, Nada-Fundamento dito Alteridade Real das positividades habitantes da Arena, e os aparessentes eles mesmos, sobre cuja face finita torna *presente a ausência* do Infinito, que, aos finitos identificado, infinitiza, identificando-se-lhes, e por aí entregando-se, Não-Aparecente que é, ao Aparecer. No fim dos fins, o mistério do canto poético é, ironia das ironias, o humilde reconhecimento do que, a todo momento, dá-se neste enigma arcano da existência:

> Em suma, para Leopardi, a poesia não oculta a raiz do mal para tornar a vida suportável, mas a imita precisamente para nos permitir ser segundo o modo da indiferença natural — pois é esta última a raiz do mal, e não o simples fato de que tudo está destinado a perecer. Uma indiferença que é mal apenas em relação a uma vontade que pretende dela respostas distintas, determinadas, ou seja, que deseja um "sentido" adequadamente correspondente à lei da "diferença" (o princípio de não contradição) (DONÀ, 2013, p. 166)[144]

Ora, surge assim um fio conceitual, verdadeiro fio de Ariadne, capaz de nos fornecer uma até agora imprevisível orientação no grande labirinto hermenêutico constituído pelo oceano da leopardianística. O paradoxo do canto poético, sugere-nos Donà, é, primeiro, o Testemunho Lógico da forma mesma do Aparecer, conforme já sublinhamos, mas só o é por

[144] Insomma, per Leopardi la poesia non nasconde la radice del male per rendere vivibile la vita, ma lo *imita* proprio per consentirci di essere al modo dell'*indifferenza naturale* - ché quest'ultime è la radice del male, *e non il semplice fatto che tutto stia a perire.* Un'indifferenza che è male solo in rapporto ad una volontà che pretende da essa risposte distinte, determinate, ossia che vule un 'senso' adadeguataente corrispondente alla legge della 'differenza' (il *principio di non contradizione*)

constituir, antes, a *mímesis* do Fundamento deste mesmo Aparecer, cuja lei da diferença, por Donà identificada ao princípio de não contradição, condiciona e possibilita. No verbo poético e em sua paradoxo lemos a forma, ainda para nós misteriosa, de uma estranha fundamentação do domínio da inteligibilidade, daquele horizonte transcendental da diferença que denominamos, por demarcar a legibilidade de todo e qualquer aparessente, a Arena do Aparecer (cf. DONÀ, 2013 p. 170).

Chegados até aqui, vem-nos imediatamente à mente aquela constitutiva e importantíssima diferença entre *língua da filosofia* e *língua da poesia*, que, correlacionda aos pólos *natureza* e *história*, estabeleciam no primeiro momento da meditação leopardiana um contraste que haveria de tornar-se mais sutil, quando entre os dois países aparentemente opostos e incomuniváveis da poesia, à ilusão e ao falso identificada, e da filosofia, ao verdadeiro destinada, se viesse interpor a *natureza,* ontologicamente compreendida enquanto *sistema della natura*. Ora, o sistema da natureza designa a Arena do Aparecer desde a sua nota evidentíssima, o princípio fenomenologicamente originário, notadamente a *Legibilidade do Mundo*, colhido na consistência dos essentes que, aparecendo, aparecem sempre em obediência ao PNC, por tal estruturados e inteligíveis. O Fundamento deste sistema, enquanto tal da Arena do Aparecer ele mesmo, diz-nos Leopardi, e nô-lo confirma Donà por estas últimas suas linhas citadas, não pode preexistir à Arena, porque, se o fizesse, deveria *aparecer*, isto é, obedecer à lei da Leitura, demarcada pela consistência pelo *principium firmissimum* garantida. Eis por que o Fundamento é in-existente, que é quanto dizer: in-determinado, ao horizonte da diferença elusivo. A língua da filosofia está, entretanto, destinada à pronúncia do verdadeiro, por tal preocupada com a intelecção do *sistema della natura*, vale dizer da Arena, *e* do que a fundamenta. Claro está, nenhum inteligir pode dar-se sem que se delineiem, com sutis traços embora e quase evanescentes, os perfis da coisa a ser inteligida. Delinear o perfil supõe, por sua vez, pôr em relação aquilo cujo perfil se desenha, relacionado, pelo retrato que lhe pinta o intelecto, aos Outros de si, inclusive, é claro, ao Fundamento ele mesmo. A filosofia, para obter a inteligência do verdadeiro, deve circunscrever no lógos – raptar, isto é, logicamente, quase como nos versos que Sófocles faz pronunciar a Odisseu – o essente, para isso delineando a totalidade do Outro do essente, de que o Fundamento é constitutiva parte. Mas o Fundamento – precisamente ele *não aparece*, é, como estamos vendo, *in-determinado*, elusivo ao retrato e ao pincel do intelecto. Portanto, esta a consequência estrondosa, nada, absolutamente nada, pode ser inteligido de forma completa e simples, porquanto a totalidade do Outro de cada singular essente é qualquer coisa de in-existente, que, não sustindo-se ao lado de todas as coisas *estantes*, é in-consistente.

> Nada de determinado, deveríamos, portanto, precisar; dado que, em outro lugar, como já vimos, o próprio Leopardi observa que, se nada preexiste às coisas, tudo é posterior à existência, ou seja, mostra considerar que um Princípio há — apenas que não se trata de algo diverso do simples "existir" daquilo que existe. Nada de determinado, precisamente — pois, de outro modo (e aqui Leopardi apreende algo "essencial" e irrefutável, do ponto de vista estritamente especulativo), ele seria, por sua vez, uma entre as coisas. Mas o Princípio não pode ser uma-entre-as-coisas; colocá-lo como preexistente, como determinadamente preexistente às coisas, significaria, de fato, reduzi-lo a uma entre as coisas, e, portanto, negar sua preexistência. Por isso, o Princípio é Nada, no sentido de que não é nem isto nem aquilo; não há, em suma, "um" princípio (um princípio determinado).[145](DONÀ, 2013, p. 171)

E contudo: a evidência fenomenológica originária *é* a Legibilidade do Mundo, a consistência da Arena, cuja inteligibilidade é motivo e razão da filosofia e da língua a ela correlata. Recoloca-se, de novo e de novo, a pergunta acerca da estrutura epistêmica daquele específico *verbum* capaz de *imitar* e, assim, testemunhar logicamente a *quidditas* do essente, cuja inteligência, conforme acabamos de ver, é sempre também a dele, *essente*, a da totalidade do Outro de si *e* do Fundamento da totalidade e do essente ele mesmo. A língua da filosofia, se julga poder fazê-lo por uma determinação simples cujo talhe seja a de um delineamento geométrico-analítico do perfil do essente, resta aquém da tarefa necessária, tornando-se o *vero* por ela supostamente apreendido imediatamente *falso*.

Revemos aqui aquele procedimento dialético, encontrado por nós já em 1.4 quando de nossa exposição do diagrama, responsável por verter a oposição simples e abstrata entre filosofia e poesia, *vero* e *ilusione*, concretizando-a pela introdução da natureza, cuja mímesis a poesia, vimo-lo com García, efetiva. Mas a intelecção da natureza, se compreendida *qua* sistema della natura, implica a do Fundamento, o qual, como vimos com Givone e agora com Donà, é in-determinado. Segue daí ser a síntese das línguas da filosofia *e* da poesia, de verdadeiro *e* falso, a única capaz de estruturar o Testemunho Lógico do Fundamento – do Príncipio ele mesmo. A *imitazione* poética, no primeiro momento correlacionada ao *falso,* por sua vez definido enquanto *sem contornos precisos,* torna-se paradoxalmente *verdadeira* pois

[145] Nada de determinado, deveríamos, portanto, precisar; dado que, em outro lugar, como já vimos, o próprio Leopardi observa que, se nada preexiste às coisas, tudo é posterior à existência, ou seja, mostra considerar que um princípio há — apenas que não se trata de algo diverso do simples "existir" daquilo que existe. Nada de determinado, precisamente — pois, de outro modo (e aqui Leopardi apreende algo "essencial" e irrefutável, do ponto de vista estritamente especulativo), ele seria, por sua vez, uma entre as coisas. Mas o princípio não pode ser uma-entre-as-coisas; colocá-lo como preexistente, como determinadamente preexistente às coisas, significaria, de fato, reduzi-lo a uma entre as coisas, e, portanto, negar sua preexistência. Por isso, o princípio é Nada, no sentido de que não é nem isto nem aquilo; não há, em suma, "um" princípio (um princípio determinado).

que apreende, na face de cada aparessente, a in-determinação originária do Princípio, que a filosofia, em sua linguagem geométrica e tão enamorada de definições esquadrinhadas, ironicamente perde, ao deixar de lado o impulso poético e a capacidade sintética da imaginação produtiva:

> O fato é que o mundo, de modo bem mais simples, não responde — dado que a pura contingência certamente não pode oferecer, ao questionamento filosófico (constantemente à espera de um não ou de um sim decididos, resolutivos, definidores), uma resposta determinada, certa… que, enquanto tal, de resto, se encontraria mais uma vez inscrita na ordem da necessidade. (DONÀ, 2013, p. 199)[146]

A ordem da necessidade, de que fala Donà, identifica-se à ordem das determinações univocamente estabelecidas. Cada um dos aparessentes poderia ser determinado por completo só e somente só se a totalidade do Outro de si e o Fundamento da totalidade fossem determináveis. Não o sendo, resta autocontraditório o sonho, próprio à língua da ciência e da filosofia *modernas*, da determinação absoluta e da geometrização da existência. O espetáculo da Legibilidade do Mundo não responde positivamente à ânsia por uma determinação última, fosse-o da Totalidade ela mesma ou de um mero essente. Só a terceira língua, em que poesia e filosofia se sintetizam na e através da imaginação pensante e do pensamento imaginativo, é capaz de superar esta aporia, autêntica contradicão engendrada pela filosofia moderna, a fim de capturar a *quidditas* de cada essente, cuja inexauribilidade espelha, a um só tempo, a do Fundamento e a da Arena ela mesma:

> Por isso, somente à imaginação é dado compreender a quidditas disso. […] Só ela pode penetrar verdadeiramente no coração poético da natureza. Assim a natureza se oferece, poeticamente, para além daquele sim e daquele não pelos quais o intelecto analítico costuma dilacerá-la e reduzi-la a infinitos e dispersos fragmentos. (DONÀ, 2013, p. 202)

Acima, vimos com Heinz Bohrer que o paradoxo do canto poético, leopardianamente enunciado na possibilidade de obter *forza* desde a visão da nulidade de todas as coisas, espelha um outro paradoxo, em que se articula a possibilidade, ao primeiro olhar impossível, que institui o Não-Ser o objeto pelo canto celebrado. Bohrer entrevira neste paradoxo a chave da grandeza

[146] Il fatto è che il mondo ben più semplicemente, *non risponde* – stante che la pura contingenza non può certo offrire, al domandare filosofico (costantemente in attesa di un no o di un sì decisi, risolutivi, definitori), una risposta determinata, certa… che, in quanto tale, peraltro, si ritroverebbe ancora una volta inscritta nell'ordine della necessità.

própria à teoria poética e à lírica leopardiana, cujo objeto é a forma e a estrutura do Aparecer ele mesmo, a cujo domínio luminoso é correlata, qual sua perpétua condição de possibilidade, a inevitável presença de uma Sombra, sem a qual o lampejo belo do Desaparecer de cada um dos aparessentes da Arena não pode ser com tanta força sentido. Ora, o constitutivo jogo d'A Sombra e da Luz do Aparecer demarcam, por outro lado, o perfil próprio das considerações leopardianas acerca do belo, aproximado por Leopardi ao longo de todo *Zibaldone* do *in-definito*, a que faltam contornos precisos e que resta, por isso, imantado em necessária penumbra.

Enquanto a ciência e a filosofia que lhe tece o moderno elogio devem delinear com clareza e máximo rigor a estrutura dos aparessentes, para isso de-terminando-os e assim esclarecendo-os, a experiência do belo, cuja forma lógica encontramos no *canto poético,* deve ao contrário cultivar a in-determinação. Se tal cultivo pôde ser pensado por Leopardi, no primeiro momento de seu meditar a que pertence sua primeira filosofia da história, como um erro categorial, remédio natural ante *l'apparir del vero* sobre que repousariam as ilusões, a redescrição do estatuto ontológico das *illusioni* revela, à medida em que matura seu pensar, sua superioridade epistêmica ante a *língua geometrizante da ciência e da filosofia a ela correlata,* pois que estas, desejando testemunhar no lógos *l'apparir del vero*, acabam por foracluir, no testemunho a cada vez realizado, a forma própria a este mesmo *apparir.* Ora, próprio ao *apparir del vero* é a in-determinação de cada aparessente, derivada do íntimo laço entre todos os aparessentes e o Princípio estabelecido. Neste *apparir*, a aparecer é, antes e depois do jogo das identidades circunscritas e manejadas pela calma de um lógos enamorado da determinação epistêmica, o indissociável enlace entre a Sombra e a Luz do Aparecer ele mesmo, a que a poesia, após ter-se-lhe revelado infiel e injusta a língua matematizante da ciência e da filosofia dela decorrente, presta o fiel Testemunho.

É por isso, precisamente por isso, que do canto poético se ergue o imediato paradoxo formulado por Bohrer e deslindado por Donà até as últimas consequências: como pode a poesia iluminar a Sombra imanente à Luz do Aparecer, sem por aí cancelá-la enquanto Sombra? Em Emanuele Severino, tal pergunta possuía a forma do paradoxo da *forza* própria à obra do gênio, mas lá tal paradoxo, vimos, fora domesticado pela introdução do conceito de *vontade de potência*, que o reconduzia a uma simples contradição, cuja plausibilidade era fortalecida pela clássica interpretação da teoria leopardiana do prazer *qua* fenomenologia da dor, a que se enlaça, segundo vimos na reconstrução do paradigma niilista-materialista, o pessimismo cósmico, ao qual Severino forneceu o necessário aparato ontológico. Eis que, se consideramos os passos do próprio Leopardi, vemos ser a teoria do prazer o verdadeiro suporte da meditação

poetológica em cuja paradoxal forma lógica sentimos o peso de uma pergunta metafísica: na constituição mesma do homem, único dos entes capaz de sentir *e* pensar acerca de seu próprio desejo, emerge o aparente absurdo de um desejo pelo In-existente, por uma coisa que não é coisa. Esta a razão por que a experiência do in-definido, a que faltam os contornos últimos responsáveis por sobrepor-lhe identidade unívoca e imaculada, identifica-se à experiência de máximo prazer humano:

> O sentimento que se experimenta ao ver uma paisagem campestre, ou qualquer outra coisa que inspire ideias e pensamentos vagos e indefinidos, ainda que seja agradabilíssimo, é, no entanto, como um deleite que não se pode apreender, e pode ser comparado ao de quem corre atrás de uma borboleta bela e colorida sem conseguir capturá-la; e por isso deixa sempre na alma um grande desejo. Contudo, este é o supremo dos nossos deleites, e tudo aquilo que é determinado e certo está muito mais longe de nos satisfazer do que isto que, pela sua incerteza, jamais pode satisfazer-nos. (LEOPARDI, Zib 75)[147]

O máximo de nossos deleites, observe-se bem, não é decorrente da obtenção de um dado e presente objeto, cuja ausência inicial teria fornecido ao desejo início e causa. São os pensamentos vagos e in-definitos, nos quais aparece o fato de que Tudo não aparece, isto é, nos quais aparece o Aparecer do Não-Aparecer do Tudo – são tais pensamentos, dizíamos, a constituírem o máximo prazer para nós. Por consequência, "tudo aquilo que é determinado e certo é muito mais longe de nos satisfazer, comparado a isto que, por força de sua incerteza, não nos satisfaz nunca", precisamente por isso, adicionamos nós, satisfazendo-nos: porquanto a única satisfação possível para nós consiste na fidelidade à estrutural in-satisfação que nos demarca, por virtude da qual podemos constituir este contínuo Testemunho, fenomenológico e lógico a um tempo, do Aparecer do que não aparece. O prazer desta constitutiva in-satisfação, potencializada na experiência do in-definido, desvela a forma da Arena do Aparecer como síntese de Luz e Sombra, dos aparessentes cuja identidade de si consigo decorre de um PNC cuja validade nunca é negada mas, precisamente por isso, nunca *desacompanhada* de um *outro princípio,* talvez dele o fundamento. Seja como for, o conteúdo da mímesis leopardiana, inteligida em sua portada ontológica tal como aprendemos a fazê-lo com García, Givone e agora com Donà, aponta para o fato, fenomenologicamente evidente na experiência da beleza, de não

[147] Il sentimento che si prova alla vista di una campagna o di qualunque altra cosa v'ispiri idee e pensieri vaghi e indefiniti quantunque dilettosissimo, è pur come un diletto che non si può afferrare, e può paragonarsi a quello di chi corra dietro a una farfalla bella e dipinta senza poterla cogliere; e perciò lascia sempre nell'anima un gran desiderio: pur questo è il sommo de' nostri diletti, e tutto quello ch'è determinato e certo è molto piú lungi dall'appagarci, di questo che per la sua incertezza non ci può mai appagare.

ser o PNC desacompanhado de um outro princípio, responsável por in-determinar o que, do *principium firmissimum,* vem a cada vez sob Luz determinado. De novo, Leopardi:

> Daquela parte da minha teoria do prazer, onde se mostra como, ao se observar objetos parcialmente ou com certos impedimentos, etc., nos surgem ideias indefinidas, explica-se por que agrada a luz do sol ou da lua, vista em um lugar onde eles não se veem completamente e não se descobre a fonte da luz; um lugar apenas parcialmente iluminado por essa luz; o reflexo dessa luz e os diversos efeitos materiais que dela derivam; a penetração dessa luz em lugares onde ela se torna incerta e impedida, não se distinguindo bem, como através de um canavial, numa floresta, por varandas entreabertas, etc.; a referida luz vista em lugar, objeto, etc., onde não entra diretamente nem incide diretamente, mas é refletida e difundida por algum outro lugar ou objeto, onde bate produzindo reflexos — por exemplo, um vidro colorido sobre os objetos sobre os quais se refletem os raios que passam por tal vidro; enfim, todos esses objetos que, por diferentes (1745) materiais e menores circunstâncias, chegam à nossa visão, audição, etc., de forma incerta, mal distinguida, imperfeita, incompleta ou fora de ordem.(LEOPARDI, Zib 1745) [148]

Lendo-as, Donà comenta:

> Em suma, onde não aparece a origem (a causa, a razão suficiente) e a existência se dá em sua absoluta plenitude, ou seja, em sua originalidade, fazendo apenas acreditar — mas não "ver" — que provém de uma origem, eis que, somente ali… o prazer poderá ser supremo. Mas acaso não é justamente esse o modo de Ser que caracteriza a totalidade do ente, desde que este seja apreendido em sua verdade? (DONÀ, 2013, p. 211)[149]

A verdade da Totalidade do ente, de que fala Donà em sua última frase, deixa-se capturar com imensa acurácia na experiência estética exatamente por que, nela predominando a in-definição dos aparessentes, permite a cada um deles identificar-se com a Totalidade do Outro de si, a qual in-existe na condição de um simples determinado, que se colocaria, idêntica de si a si por diferente de seus outros, ao lado do outro inicial. Em suma, dada a estrutural

[148] Da quella parte della mia teoria del piacere dove si mostra come degli oggetti veduti per metà o con certi impedimenti ec. ci destino idee *indefinite*, si spiega perché piaccia la luce del sole o della luna, veduta in luogo dov'essi non si vedano e non si scopra la sorgente della luce; un luogo solamente in parte illuminato da essa luce; il riflesso di detta luce e i vari effetti materiali che ne derivano; il penetrare di detta luce in luoghi dov'ella divenga incerta e impedita e non bene si distingua, come attraverso un canneto, in una selva, per li balconi socchiusi ec. ec.; la detta luce veduta in luogo, oggetto ec. dov'ella non entri e non percota dirittamente, ma vi sia ribattuta e diffusa da qualche altro luogo od oggetto ec. dov'ella venga a battere il riflesso che produce, per esempio, un vetro colorato su quegli oggetti su cui si riflettono i raggi che passano per detto vetro; tutti quegli oggetti insomma che per diverse materiali e menome circostanze giungono alla nostra vista, *udito* ec. in modo incerto, mal distinto, imperfetto, incompleto, o fuor dell'ordine.

[149] Insomma, là dove non appare l'origine (la causa, la ragion sufficiente) e l'esistenza si dà nella sua assolutezza, ovvero nella sua originarietà, facendo solo *credere* – ma non 'vedere' – di provenire da un'origine, ecco, solo là… il piacere potrà essere sommo. Ma non è proprio questo il modo d'essere che caratterizza la totalità dell'ente, purché quest'ultimo venga colto nella sua verità?

impossibilidade, para a Totalidade do Outro de qualquer simples aparessente, de *aparecer* e assim ek-sistir, deduzimos daí ser a Inexistência da Existência da Totalidade o fundamento do impossível domínio absoluto e infundamentado do PNC, que não resta, por reconhecida a existência de um outro princípio ao seu lado posto, negado. O que decididamente não é nem pode haver é a exclusiva existência do PNC, de que decorreria a identidade unívoca de cada aparessente garantida pela correlata determinação da Totalidade do Outro de si, cuja impossibilidade veta automaticamente a unívoca determinação de cada aparessente. Donde apresentar-se, como evidência originária formulada em termos existenciais no fato enigmático do *desejo humano*, a in-definição de todos os definidos, que são, *sub eodem,* idênticos a si e à Totalidade do Outro de si – cada nuvem sendo também cachorro e palhaço, cada grito de galo sendo, sem cessar de ser o grito de galo que é, o fio de luz, cuja delicada consistência é necessária à armadura da imensa tenda que, no poema de Cabral, denominamos *manhã, "que plana livre de armação"*.

Estamos a reencontrar aqui aquela estranha relação lógica entre negação e afirmação por nós enucleada quando, levando a exegese severiniana às últimas consequências, forjáramos o conceito da Existência inexistente da Inexistência da Existência, que podemos agora assinalar como o *inconsciente* da interpretação de Severino e, com ele, de todo o paradigma materialista-niilista. Em 1.7, constatamos que se a leitura severiniana está correta, então o juízo acerca da Inexistência da Existência deve, por necessidade, ser destituída de sentido, porquanto ela, sendo *algo* – com efeito: reconhecimento da Inexistência e portanto aparecer desta –, deve pertencer à totalidade da Existência, a qual, inexistindo, subtraí-lhe qualquer existir, condenando-a à ausência de sentido. Mas, de acordo com os termos do próprio Severino, o reconhecimento da Inexistência da Existência, realizada pela obra do gênio, *deve obrigatoriamente existir,* de outro modo a Contradição Absoluta não pode ser formulada, e isso porque, se a obra do gênio é o primeiro passo da ultrafilosofia e se dela emerge a enigmática *forza,* então seu verbo deve ter algum, conquanto mínimo, sentido. Isso significa, por fim, que Severino está errado por estar certo, isto é, deve enunciar a Inexistência da própria Existência da Inexistência da Existência para poder afirmar a simples Inexistência da Existência, mas, se o fizer, deve ou reconhecer a completa falta de sentido do pensar leopardiano e da obra genial ou afirmar e negar *sub eodem* seu sentido.

Claro está, Severino justifica o próprio impasse hermenêutico ao enunciar que, embora realizando o último passo no desdobramento do pensamento ocidental *qua* niilismo, Leopardi ainda lhe resta herdeiro, razão por que só o verbo do Destino (leia-se: o discurso filosófico severiniano que dá sustento à análise) é capaz de incontraditoriamente entrever e entender a

Contradição Absoluta, de outro modo destituída de sentido. Ocorre que, mesmo percorrendo tal alternativa, percebemos ser ela alicerçada pelo procedimento, a nós conhecido sob a fórmula "*domesticação do paradoxo*", que, foracluindo qualquer possível princípio *do* próprio *principium firmissimum*, deixa-a destituída de fundamento. De novo, é que não se pode afirmar a Inexistência da Existência e a correlata Existência da Inexistência sem que a afirmação seja, ela mesma, existente.

Para Severino, a aporia se resolve porque *l'errore* também é um eterno, um essente obediente ao PNC e à eternidade que aos essentes, inclusive ao *errore,* do PNC deriva[150]. Oculta e velada à perspectiva severiniana resta, entretanto, a possibilidade de que, longe de simples abstrata negação do PNC, a Inexistência da Existência e a Existência da Inexistência levem, ao contrário, ao estabelecimento de um princípio que, ao lado do PNC, fundamente-o e lhe confira validade. Mas é precisamente isto que a perspectiva meontológica, introduzida na mais recente tradição leopardianística por Givone e desdobrada em suas últimas consequências por Donà, permite-nos reler nossa fórmula, entrevendo-lhe a validade ontológica sobre que repousa, enfim, a força e o conteúdo da mímesis. Para vislumbrá-lo, basta relembrar que a definição de Deus, princípio absoluto de todas as coisas, como pura possibilidade implica, identificando-o ao Nada, *sub eodem* sua identidade e sua diferença de todos os entes determinados. Falamos de sua diferença, porquanto a pura possibilidade de Deus é, enquanto anterior ao horizonte das determinações obedientes à lei da negação determinada, absolutamente in-determinada, idêntica por isso ao Nada, cuja inexistência coincide com seu não aparecer (in-ek-sistere) na Arena das diferenças. Enunciamos sua identidade, pois, apesar da diferença entre o Nada qual pura possibilidade e os entes determinados *qua* possibilidades actualizadas e por isso negadas em sua pura *possibilitas existendi*, o Nada se impõe na condição de fundamento, imanente por isso a todas as coisas – uma imanência que se manifesta através da metaforicidade fenomenologicamente manifesta no *devir* de todas as coisas.

O fato é que todos os essentes são *sub eodem* idênticos a si, fiéis por isso à validade lógico-ontológica do PNC, e sempre já entregues, como se seduzidos, ao Outro de si, que incorporam como seus necessários predicados: quando as folhas da árvore tornam-se, de verdes, vermelhas ou róseas, a folha não por isso perde seu ser verde, que aparece sob a modalidade do ter-sido verde, enquanto o vermelho, antes não aparecente mas agora enfim manifesto, revela de si sua pertença *ab eterno* à árvore que, no átimo atual da Arena, é idêntica a si enquanto diferente de seu Si definido pelo verde, não mais manifesto, de suas folhas, de

[150] Citar livro sobre a história de Severino.

sorte a ser idêntica a Si em sua e por força de sua mesma diferença de si mesma. Se assim é, repete-se o mesmo processo, que acabamos de fenomenologica e logicamente surpreender no exemplo de um essente singular, entre a totalidade dos diferentes *e* o Princípio, do qual os diferentes diferem, por regulagem-se de acordo com o princípio da diferença determinante a impôr-se qual lei da Arena, e ao qual mantêm-se contudo idênticos, pois que, se não o fossem, a evidência fenomenológica originária, que atesta o contínuo desvelamento de novos predicados por parte de cada singular essente, restaria ininteligível, com isso restando negada a validade lógico-ontológica do próprio PNC.

Eis a primeira consequência de fôlego: é a indubitabilidade mesma do *principium firmissimum*, cuja primeira nota é colhida no fato de Legibilidade do Mundo, a demandar um *segundo princípio*, não dele decorrente à maneira do princípio de identidade ou do terceiro excluído, mas quase como um seu, do *principium,* Princípio:

> Pura e perfeita indiferença é, antes, a sua; e portanto livre das pretensões injustificadas do principium firmissimum — de modo que seu verbum não possa se constituir, ao nosso ouvido, senão como um dizer perenemente "não" ao "sim" e "sim" ao "não". […] Aliás, ela propriamente não tem verbum; e é justamente essa ausência que, para o Ser dotado de logos, está destinada a aparecer como uma intolerável contestação de qualquer de suas convicções. Como contestação, isto é, de toda sua certeza ou expectativa. Em suma, se se espera um "sim", ela dirá "não"; uma negação que será, de todo modo, ela mesma transfigurável em um renovado "sim", caso tal "não" seja assumido como resposta determinada, apenas de sinal contrário às anteriores.[151] (DONÀ, 2013, p. 201)

A perspectiva meontológica, no último passo significativo cumprido por Donà cuja exegese estamos seguindo na condição de fio de Ariadne no labirinto de um paradigma ainda nascente, vislumbra na simultânea identidade e diferença do Nada ante os essentes o movimento lógico que explica e ilumina o fato originário do filosofar: a Legibilidade do Mundo em que o *principium firmissimum* faz sua primeira aparição, desvelando sua indubitável força e a força de sua indubitabilidade. Isso significa, por fim, que o Nada, estabelecido do ponto de vista da diferença ante os diferentes enquanto negação da diferença, apresenta a in-diferença

[151] Pura e perfetta *indifferenza* è piuttosto la sua; e quindi libera dalle ingiustificate pretese del *principium firmissimum* – sí che il suo *verbum* non possa costituirsi, al nostro ascolto, se non come un dire perennemente *no al sì* e *sì al no.* [...] Anzi, essa propriamente non ha *verbum*; ed è proprio questa assenza che, all'essere dotato di *logos,* è destinata ad apparire come intollerabile messa in questione di qualsivoglia suo convincimento. Come messa in questione, cioè, di ogni sua certezza o aspettativa. Insomma, se ci si aspetta un sì, essa dirà 'no'; una negazione che sarà comunque, essa medesima, trasfigurabile in un rinnovato 'sì', qualora tale 'no' venisse assunto quale risposta determinata, solo, di segno contrario alle precedenti.

originária, e ocupa o lugar, em nossa fórmula, da Inexistência, visto ser toda Existência um vir ao Aparecer, em cuja Arena tem império a lei da diferença. Por conseguinte, devemos igualmente afirmar que, do ponto de vista da *identidade*, o Nada, portanto a Inexistência, deverá ser predicado dos diferentes, por tal da Diferença ela mesma, donde podermos falar da Inexistência da Existência. Ocorre que, se se impõe qual decorrência lógica o discurso da Inexistência da Existência uma vez firmada a *necessidade*[152] da identidade entre os diferentes e entre a Identidade e a Diferença ela mesma, impõe-se igualmente seu complemento de simetria inversa: à Inexistência da Existência corresponde, por necessidade, a Existência da Inexistência[153], e isso porque, se o Princípio se diferencia dos principiados por não obedecer à lei da Arena, ele deve contudo, para manter tal diferença, negar os principiados, por aí relacionando-se-lhes, em obediência à lei da Arena, em que passa, portanto, a aparecer: Existência da Inexistência.

Mas o aparecer do Princípio não é o aparecer de uma certa coisa univocamente determinada, porque, se o fosse, cessaria de ser princípio, razão por que devemos, lá onde esperamos o aparecer simples do Princípio como o unívoco aparecer de um certo *sentido,* observar o autonegar-se das fronteiras em cujo interior seria estabelecido o império do unívoco, o qual, negado, dá a lume o in-finitizar-se de cada finito, cuja existência acolhe sua mesma negação para, tornando-se in-existente, fornecer infinita continuidade ao seu próprio ek-sistir – Inexistência da Existência. Os dois momentos da fórmula são simétricos, simultâneos e se fundamentam a si mesmos, de modo que, discursivamente, é possível enunciar que a Existência é inexistente (a Arena do Aparecer acolhe sua negação e se torna infinita, infinitos cada um dos aparessentes) *porque* a Inexistência (o Fundamento da Arena) existe (aparece). Da mesma forma: a Inexistência existe (o Fundamento da Arena nela aparece e por aí se lhe torna idêntico)

---

[152] Necessidade que, lembramos, é demandada pela indubitabilidade do PNC, colhido na evidência fenomenológica da Legibilidade do Mundo. Porque o Mundo é legível, por isso os essentes são idênticos a si mesmos *e* diferentes da totalidade do Outro de si. Mas a Legibilidade atesta, ao lado da identidade de si consigo de cada essente, a *diferença,* não apenas da Totalidade do Outro de si, senão que já de si mesmo. Uma diferenca, esta, que não pode negar o PNC, cuja potência lógica, entretanto, é incapaz de explicar o segundo fator da Legibilidade. Impõe-se, por consequência, a demanda de um *outro fundamento*, cuja ulterior determinação pode vir a descrevê-lo como *Fundamento* do que, no primeiro momento da indagação, revela-se *principium inconcussum.*

[153] Dado o nível de abstração em que se move o discurso, podemos recorrer à metáfora do jogo entre Luz e Sombra que demarca, conforme vimos, o conteúdo mesmo da Arena, por ser-lhe a forma. A Inexistência da Exisência faz par à Existência da Inexistência significa, neste sentido, que a Sombra (Inexistência) margeante o domínio visível e luminoso (da Existência) dos aparessentes em consistência lógica (p. ex: "o grito é um grito de galo" → "o grito de galo não é um fio" = [A = A] → [A = ¬ B]) é iluminada pela forma metafórica de cada um dos consistentes aparessentes, de tal forma que a Sombra pode luzir enquanto Luz da Luz: "o grito de galo é grito de galo, portanto não é fio, porque é, também, a In-diferença que, idêntica ao grito de galo e ao fio, identifica os diferentes. A metáfora atesa o absurdo ontológico de uma Sombra que é Luz.

porque a Existência in-existe, isto é, nega a lei de sua própria finitude *para* poder melhor afirmá-la. Esta lei ontológica enigmática e aparentemente absurda configura, por fim, a estrutura mesma da *mímesis*, cujo conteúdo é, do ponto de vista ontológico, a relação entre a Arena e seu Fundamento e, do ponto de vista fenomenológico, a *forma do Aparecer* ele mesmo, marcado pela síntese da Luz e da Sombra – forma que convém já denominar, posto demarcar todos e cada um dos aparessentes, de *metaforicidade originária*:

> Leopardi, numa palavra, posto qual verdadeiro e íntimo filósofo da possibilidade – como se dissesse: en arché jaz o *possest*. Apenas para ele, com efeito, a natureza parece ser o que é, vale dizer, *algo que poderia haver sempre não sido* – donde a perfeita indiferença de um 'ek-sistere' que nunca poderá fazer-se realmente diferente do que nele aparece precisamente *como não ainda ou não mais ek-sistente*. (Donà, 2013, p. 234)[154][155]

A referência de Donà ao *possest* de cusiana memória emerge a cabo de uma anterior reflexão acerca da natureza temporal da experiência estética, cuja mímesis não incide sobre a pura presença, equivalente às simples determinações unívocas de um certo aparessente na Arena, mas sobre as duas ausências de seu passado e de seu futuro. Se se recorda o leitor de nosso exemplo acima, tornar-se-lhe-á mais fácil seguir o raciocínio: longe de incidir sobre a presença verde das árboreas folhas verdes, à mímesis interessa o verde *passado* e o verde *por vir,* tal como se dão à leitura no vermelho ou no róseo da folha outonal, em cuja presença se manifestam, fazendo-se por aí presentes, os dois verdes ausentes, o passado e o futuro. Daí deduzimos a confirmação do central teorema da reflexão estética de Leopardi, já por nós surpreendido na importância do *in-definido* como talhe e forma das ilusões: "Ele verá com os

[154] Torna-se possível, enfim, reler nossa fórmula acerca da Existência da Inexistência fornecendo-lhe a validade ontológica e racional que lhe convém: se subsiste identidade entre o presente e os outros dois tempos da ausência, então deve subsistir indiferença entre os diferentes, isto é, o ek-sistere próprio ao presente revelar-se-á idêntico ao não ainda e ao não mais legíveis na face do passado e do futuro, de tal forma que, a revelar-se na presença, são as duas ausências do "lembrança" e da "esperança", cuja ausência constitutiva se torna presente na mímesis da pura natureza. Pela mímesis da natureza, o poeta colhe a identidade originária entre o presente e o ausente, sem por aí reduzir o primeiro ao segundo, como a festejar o movimento contínuo de uma différance a obstar um afinal sentido do essente: ao contrário, na identidade entre o presente e o ausente o poeta colhe a verdade íntima do essente — colhe-a duas vezes: primeiro, vislumbrando-lhe a infinitude necessária, emergente quando as fronteiras das determinações presentes se deixam expandir quando passado e futuro nelas vêm fazer de-mora; segundo, pois que desta expansão é fruto o revelar-se de predicados até agora velados, pertencentes contudo ao essente, a síntese de cujos tempos, pela mímesis tornada possível, alavanca os possíveis, dando-os ao Aparecer e, assim, actualizando-os.

[155] Leopardi, insomma, quale vero e proprio filosofo della 'possibilità' – come a dire: en arché sta il possest. Solo per quest'ultimo, infatti, la natura sembra poter essere quella che è; ossia qualcosa che sarebbe sempre potuto non essere – da cui la perfetta indifferenza di un 'esistere' che mai potrà farsi realmente distinto da quel che in esso appare appunto come non ancora o non più esistente.

olhos uma torre, um campo; ouvirá com os ouvidos um som campestre; e ao mesmo tempo verá, com a imaginação, uma outra torre, um outro campo, ouvirá um outro som." (LEOPARDI, *Zib.* 1118) [156]. O Presente não é nem o Passado nem o Futuro, pois que cada um é-se a si mesmo ao negar o Outro de si – e contudo: na imaginação poética, apanágio do gênio e sua pátria própria, na superfície do Presente fundem-se e convivem, sem se excluírem uns aos outros, o Passado e o Futuro, a torre vista e a torra imaginada, o som campestre colhido pelos ouvidos e aquele, longínquo e entretanto não menos próximo, que só o imaginar poético escuta.

Donà interpreta tais passos como conclusões de um silogismo maior, em cuja construção têm lugar a determinação do Princípio como in-diferença, conforme à fórmula por nós forjada da Inexistência da Existência *qua* Existência da Inexistência, e a fenomenologica do tempo, em cujas três dimensões a concreta identidade entre presença e ausência, determinado e indeterminado, existente e inexistente pode ser testemunhada. Deste movimento, o intérprete de Leopardi deduz a validade e o procedimento específico da *mímesis* leopardiana, cujo objeto imitado não é nem o puro fenômeno presente em contornos definidos segundo a [exclusiva] obediência ao PNC, nem a pura ausência impensável de um Nada irrelato, *mas a concreta relação entre os aparessentes e o Princípio que nossa fórmula capturara e que a constituição paradoxal do desejo humano, ânsia por um Infinito nunca por completo tornado presente, manifesta:*

> isto — o que mais nos interessa — significa querer ir além dos objetos imitados, além de sua aparência exterior, além, isto é, de seu manifestar-se fenomênico segundo esta ou aquela modalidade. […] "Correspondendo em perfeição à inclinação natural do homem em relação ao infinito." […] "A obra deve, em suma, mostrar a vaidade da ilusão, tornando possível, sub eodem, a sua conservação. Extraordinário paradoxo! Mas como pode chegar a tanto? De um único modo: negando a determinidade que ela mesma representa e, de algum modo, 'põe em imagem'. (DONÀ, 2013, p. 236)[157]

Eis a conclusão fundamental a que nossa fórmula da Existência da Inexistência, colhida em primeiro momento da própria exegese severiniana e apenas agora redescrita em seu significado não aporético, leva-nos: a forma da operação mimética corresponde a uma

[156] . Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna; udrá cogli orecchi un suono d'una campagna; e nel tempo stesso coll'imaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un'altro suono.

[157] questo, quel che più ci interessa –, si vuole procedere oltre gli oggetti imitati, oltre la loro fattezza esteriore, oltre, cioè, il loro fenomenico darsi secondo questa o quella modalità. [...] "corrispondendo in perfectione alla naturale inclinazione dell'uomo nei confronti dell'infinito. [...] "L'opera deve insomma mostrare la vanità dell'illusione, rendendo possibile, sub eodem, il suo conservarsi. Straordinario paradosso! Ma, come può giungere a tanto? In un unico modo: negando la determinatezza da essa rappresentata, e in qualche modo 'posta in immagine'.

simultânea negação e afirmação do talhe fenomênico sob que, a cada vez, o essente se dá, de modo a expandir por paradoxal gesto as fronteiras do essente, no interior das quais ele encontra sua identidade presente, para melhor acolher os predicados que, no primeiro momento Outros do essente, negam-no mas, assimilados por ele, afirmam-no. Quando o essente possui suas fronteiras expandidas, possui-as negadas, e, porquanto o essente é-se a si mesmo nas fronteiras, sente-se negado nesta negação, sem a qual entretanto inexiste o expandir-se de suas mesmas fronteiras, de que o essente depende, para continuar a ser afirmado, isto é, para manter-se idêntico a si[158]. A mímesis leva a cabo, ao expandir as fronteiras do essente, uma negação que, por expandir as fronteiras e por isso negá-las mas precisamente assim garantir ao essente sua identidade de si consigo, afirma – uma negação, por tal, *afirmante*, capaz de corresponder ao humano desejo pelo Infinito, por aquela estranha coisa não-coisa que de si deixa os rastros em cada aparessente. Este o sentido do paradoxo de que fala Donà, para quem a obra, através da mímesis, desvela a vanidade da ilusão a fim de melhor conservá-la. Para entender a assertiva, basta trazer à mente a diferença entre os dois sentidos que a *ilusione* recebe no pensamento leopardiano: em sua primeira acepção, a *ilusione* é pensada por Leopardi enquanto *erro categorial* próprio filogeneticamente à Antiguidade e ontogeneticamente à infância, denominada erro porque o vislumbre antigo e infantil da ilusão supõe ver, no finito aparessente, o Infinito, operação que reduz onto-teo-logicamente a infinitude do Infinito a um *certo* finito, de forma arbitrária reputado superior aos outros aparessentes finitos; em sua segunda acepção, a *ilusione* é apanágio da *obra de gênio,* e designa a paradoxal identidade entre a coisa e a não-coisa, entre o finito e o Infinito, que o canto poético traz a lume. Ora, ao desvelar a vanidade da ilusão, a obra mimeticamente engendrada refuta o erro categorial, ao expandir as fronteiras do aparessente através daquele "ir além dos objetos imitados, além de sua aparência exterior, além, isto é, de seu manifestar-se fenomênico segundo esta ou aquela modalidade." (DONÀ, ibidem), que permite sublinhar a impossibilidade de reconduzir o Infinito a um *certo* arbitrariamente escolhido finito, enquanto, por outro lado, opera a negação afirmante do aparessente *mimetizado,* a expansão de cujas fronteiras fornece à alma aquele particular prazer que consiste na potencialização do desejo pelo Infinito:

[158] Não é apresenta este paradoxo uma possível releitura, a que estamos ainda timidamente acenando pelas notas de rodapé, do mais *tremendum* dos teoremas severinianos, isto é, a Contradição-C. Baste-nos recordar como Vitiello aponta a potência do paradoxo da identidade no pensador do Destino: "Mas se a lâmpada é, desde sempre, acesa, e este seu ser-acesa depende da relação que a lâmpada possui com todas as outras coisas, então a lâmpada é, desde sempre, em relação com todos os entes. O infinito é, aqui, o espaço que tudo contêm: não uni-verso, mas multi-verso. Infinito de infinitos. Porque X não é apenas em relação com Y, W, Z, etc, é também em relação com as relações que Y, W, Z etc possuem entre si e com X. X é a relação com Y e, ao mesmo tempo, com a relação que Y possui com X. E aquilo que se disse sobre Y deve ser repetido para todos os outros 'termos' relacionais" (VITIELLO, 2003, p. 163, tradução nossa).

> E, por outro lado, somente deste modo o homem pode satisfazer o seu desejo natural de infinito. Somente no tornar-se infinito do finito — e, portanto, da própria imagem determinada, aquela mesma que, precisamente ao fazer-se imagem de si mesma, pode oferecer-se como radicalmente des-determinada —, eis… somente assim parece possível ao homem encontrar um sentido, ainda que sob forma totalmente paradoxal. Um sentido este, aliás, do qual o homem recebe vida (pois a alma recebe vida da mesma força com que sente a morte perpétua das coisas); e graças ao qual, somente, ele pode reencontrar-se liberto do peso da indiferença e da insensibilidade. (DONÀ, 2013, p. 239, tradução nossa).[159]

Com este último passo, estamos em condição de seguir com confiança o fio de Ariadne e percorrer as vias do labirinto, de forma a nele entrever o que venha tornar-se, talvez, o perfil de uma estrada – a de um novo paradigma hermenêutico para concreta apreensão da filosofia de Giacomo Leopardi. Forneçamos, pois, uma súmula de nossos passos, a fim de sistematizar os frutos do possível novo paradigma.

Vimos que a introdução da perspectiva meontológica, operada por Givone (2003), fornecia um novo estatuto lógico-ontológico ao Nada, ligando por esta feita a meditação de Leopardi acerca do Fundamento à tradição neoplatônica que, em nomes significativos como os de Nicolau de Cusa, via na diferença constitutiva do Uno ante os muitos o rastro de um seu possível predicado, notadamente a infinitude dos possíveis, que o *posest* do cusano pronunciava. Cultivando a mesma perspectiva, Fernandéz-García (2019) dava-lhe significativo desenvolvimento, ao centrar-se na teoria leopardiana da mímesis, cuja compreensão supunha vinculá-la ao Fundamento, meontologicamente compreendido. O saldo deste último passo levara-nos à primeira forma de relação entre o Fundamento e a Arena do Aparecer: a metaforicidade originária dos essentes, garantida pela estrutura conceitual da mímesis ontológica.

Com Bohrer (2008), constatamos um segundo predicado importante da *mímesis*, vale dizer, seu conteúdo[160], identificado à forma da Arena do Aparecer, descrita como síntese de Sombra e Luz. Agora, com Donà (2024, 2013), tornou-se-nos claro o enlace estrutural entre as primeiras redescrições meontológicas de Givone e García, das quais o segundo deduzia

[159] E d'altro canto, solo in questo modo l'uomo può soddisfare il proprio naturale desiderio d'infinito. Solo nell'infinitizzarsi del finito, e quindi dell'immagine determinata – quella stessa che, proprio nel farsi immagine di se medesima, può offrirsi come radicalmente s-determinata –, ecco… solo in questo modo, all'uomo sembra possibile trovare un senso, sia pur in forma del tutto paradossale. Un senso, questo, peraltro, da cui l'uomo riceve vita (ché l'anima riceve vita dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose); e grazie al quale, solamente, il medesimo può ritrovarsi liberato dal peso di indifferenza e insensibilità

[160] À frente, passaremos a denominar o conteúdo da metaforicidade originária o seu Referente. A palavra será central quando apreciarmos a tentativa schellingiana de fundamentar a realidade da dialética, é dizer, da Leitura.

corretamente a estrutura metafórica da mímesis, e a forma da Arena instituída *qua* conteúdo da mímesis, na medida que a redeterminação do Fundamento permite a Donà soldar um nível teorético superior, no qual se torna pensável não apenas a validade conceitual do Nada *qua* infinitude dos possíveis senão que já sua simultânea *identidade e diferença* ante a Arena e os aparessentes. A formalização lógica deste nível possibilita compreender o enlace constitutivo entre a estrutura metafórica da mímesis *e* a forma do Aparecer, que víramos com Bohrer constituir o objeto mesmo sobre que incide a mímesis, com isso aliás ganhando por primeira vez uma nova perspectiva desde a qual se torna pensável o paradoxo da *forza* oriunda da visão da nulidade de todas as coisas.

Para encerrar esta nossa já longa primeira parte, baste-nos notar ao leitor como é a dobradiça mesma do paradigma niilista-materialista, notadamente a teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor, a oferecer-nos a plataforma conceitual para forja da nova perspectiva: em Tilgher (2018) por primeira vez sistematizado, o pensamento leopardiano erguera-se como pessimismo cósmico à luz da teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor, que agora contudo nos permite compreender melhor a aporia da *forza*, este estranho prazer oriundo da visão radicalizada da inanidade de todas as coisas. A visão do Nada, na obra mimeticamente engendrada, oferta-se como a visão da Existência da Inexistência, isto é, do Aparecer, na Arena, do Não-Aparecente, idêntica à Inexistência da Existência, que in-finitiza cada um dos finitos ao expandir-lhe as fronteiras. A identidade entre a Existência da Inexistência e a Inexistência da Existência revela-se, na obra mimética, a identidade entre os aparessentes e o Princípio ele mesmo, cuja infinitude constitui o objeto paradoxal do desejo humano, tornado satisfeito quando a obra mimética lhe potencializa a constitutiva insatisfação.

Por fim, o desejo humano, ânsia pelo Infinito, torna-se capaz de ver o ansiado quando a obra formaliza, pela mímesis, a presença (Existência), em cada um dos aparessentes, do Princípio (da Inexistência), que, a eles identificado, nega-lhes as fronteiras, infinitizando-os: a Existência da Inexistência garante, para cada existente, sua Inexistência – isto diz: sua infinitude, vislumbrada afinal de forma concreta na obra do gênio, em que o desejo pelo Infinito se satisfaz[161]. Este o sentido, de que fala Donà, o único que pode ser encontrado para o Todo.

[161] Com tais observações, poderia dar-se por concluído nosso trabalho, pois que assim oferecemos a possibilidade de rearticular semanticamente a malha conceitual leopardiana em seus cinco elos, à luz da pergunta acerca do canto poético. Contudo, se tal é possível, não é honesto. Seria, temos consciência, o esperado de uma dissertação de mestrado. Mas, sendo uma, o texto é fundamentalmente outra coisa: preparo, segundo temos dito, para um confronto e um diálogo com o tremendum verbo de Emanuele Severino e, assim, da contemporânea metafísica. Por isso, os resultados agora sumarizados serão relidos e reencenados, após uma viagem de cujo cansaço e de cujo perigo temos consciência. Obtidas as ferramentas da Metafísica Romântica, releremos tais articulações, evelando-as à dignidade de um paradigma, coincidente com o timbre da voz que neste nosso trabalho ensaia seus passos e busca firmar-se. Ela falará, depois, em o *O Ser e o Milagre.*

Qualquer e todo outro sentido seria, se erguido à condição de Princípio do Todo, arbitrário, e reduziria de forma abstrata o Infinito ao finito, com isso produzindo a Contradição Absoluta de que fala Severino[162]. Chegados até aqui, compreendemos ser o desafio da ultrafilosofia, cuja forma ainda deve ser de todo determinada em seus diversos níveis de articulação conceitual, a fundamentação do *principium firmissimum* por um outro, mais profundo, Princípio. Porque, se algo, então isto resta claro e indubitável: a mímesis, cuja estrutura é metafórica e cujo conteúdo é a forma do Aparecer qual Encontro de Sombra e Luz, não nega a validade lógico-ontológica do PNC, por potencializar o fato primevo da Legibilidade do Mundo, em cuja beleza evidente se desvela a indubitabilidade do *pricipium firmissimum* e de que a mímesis é o Testemunho Lógico e o mesmo potencializar-se.

Cantando o essente, a mímesis poética forja-lhe a imagem que, não simples perfil unívoco, é convite à acolhida dos infinitos predicados que cada essente, enquanto partícipe da Totalidade nunca de todo aparecente da Arena, em seu bojo carrega. No canto, o essente não perde sua legibilidade, não se torna coisa amorfa, página borrada em que palavras indistintas nunca nada significam: o canto canta a beleza das páginas preenchidas, o sutil movimento e a bela comunidade da amorosa Sintaxe – e testemunha, no lógos e no *verbum,* a evidência originária de um Aparecer que, legível, é Livro aberto, cujas páginas fazem signo, de novo e de novo, de algo que, fora do Livro, não por isso resta-lhe por completo alheio: pois que o Livro e suas páginas, as palavras e sua Sintaxe acolhem, na ultrapassagem metafórica dos confins de cada capítulo, este Fora, este Não de que a mímesis é o paradoxal Sim.

1.11 Passagem concreta ao Inferno e rememoração do já percorrido: súmula da parte I

Tu m' hai con disiderio il cor disposto
sì al venir con le parole tue,
ch'i' son tornato nel primo proposto.

Or va, ch'un sol volere è d'ambedue:
tu duca, tu segnore e tu maestro".
Così li dissi; e poi che mosso fue,

[162] E isto diz: há conteúdo de verdade na interpretação severiniana, que se torna falsa ao supor intranscendível o que constitui apenas um dos níveis teoréticos do edifício especulativo leoparidano. Segundo veremos, e este é todo o esforço da Metafísica Romântica, da validade lógico-ontológica do PNC não segue sua intranscendibilidade: o PNC demanda ser fundamentado por um outro princípio, que, Paradoxo, fundamenta-o enquanto o de-põe. Se o leitor duvida, não sem razão, destas linhas, suspeitando-as arbitrárias, remetemo-lo a Moss (2020).

intrai per lo cammino alto e silvestro.
Dante Alighieri, *La Divina Comedia, Inferno, Canto II*

Encontramo-nos, depois de desdobrados nossos primeiros passos destinados ao antegosto da viagem, de que obtivemos até agora o simples vislumbre, face a nosso crucial saldo positivo: percebemos que a configuração de nosso problema de pesquisa, relacionado primeiro ao estatuto de Leopardi como filósofo, supunha o articular-se do núcleo mesmo sobre que incidia, se algum há, o pensamento leopardiano, por primeira vez historicamente reconhecido pelos autores cujas obras formaram o paradigma niilista-materialista. Este núcleo e esta pergunta, por Leopardi do começo ao fim do *Zibaldone* desdobrados e incessantemente relançados, vimos consistirem no espanto diante da forma lógica do canto poético, capaz de retirar vida da visão da morte de todas as coisas, por aí engendrando a suprema ilusão de um aparecer do Não-Aparecente – de uma coisa não-coisa, nos termos de Leopardi.

Nossa paciente reconstrução do paradigma niilista-materialista demonstrou que a sua operação fundamental reside na domesticação do Paradoxo do canto poético, em Rensì (2018) e em Tilgher (2018) ainda inconsciente, aflorado em Prete (2021) menos por uma meditação capaz de enuclear a forma lógica do canto por decorrer, antes, de tensões internas a seu mesmo discurso, sobretudo quando destinado à recuperação do negativo, por Prete identificado ao corpo e aos direitos deste "outro pensar" corporal. Se nos três primeiros nomes do paradigma a domesticação não era de todo consciente, razão por que não vislumbraram ainda o mecanismo responsável por condicioná-la, em Emanuele Severino (1997, 2008) encontramos por fim a rigorosa leitura filosófica que, identificando em Leopardi a mais sofisticada formulação do sentido profundo da filosofia do Ocidente *qua* coerentizar-se do Niilismo, submetia a forma do canto poético a uma minuciosa análise, cujo resultado sublinhava ser a poesia, equacionada à obra do gênio, a máxima forma da Contradição Total.

Assim procedendo, Severino articula o mecanismo tácito do paradigma niilista, por aí trazendo a lume seu limite e sua aporia imanentes: é a domesticação do Paradoxo, condicionada pela recondução da forma lógica do canto à Contradição, a delinear a coerência e a plausibilidade hermenêutica de uma exegese do pensamento leopardiano que nele vê uma versão radicalizada do materialismo antigo, combinado à sua versão iluminista e moderna, sobre que se ergue então um pessimismo cósmico a enunciar a nulidade de todas as coisas. Porque tudo é Contradição, por isso tudo é matéria temporal, submetida à inevitável corrupção, o canto poético não passando da expressão mais coerente e mais radical desta tristeza universal

das coisas, assim deprimida e assim fatal por nascer da intuição de que, a existir, é só e somente só a Finitude – ao Infinito obliterado qualquer aparecer e qualquer, sonhada que seja, existência.

Como conclusão última, nossa análise do paradigma niilista-materialista aponta ser o Império da Finitude sua estratégia conceitual, o mecanismo hermenêutico que fornece solda e coerência aos seus diversos trabalhos, nos mais potentes dos quais o Império da Finitude é explicitado pela forma da Contradição Total, em que se torna visível a determinação conceitual do Nada como negação abstrata, excludente, do Ser. Ao fim e ao cabo, o paradigma niilista-materialista compra sua coerência pela forja de uma ontologia em que à finitude cabe única e exclusiva matéria, o que mantém inexplicada e enigmática a reflexão leopardiana acerca da *forza* do canto poético e, por consequência, a forma mesma da *ultrafilosofia.* O Império da Finitude, condição da coerência do paradigma, explode-o.

Por outro lado, vimos que os mais recentes estudos na contemporânea leopardianística deixam-se conjugar, apesar de suas diferenças e de seus diversos enfoques exegéticos, pelo comum ânimo de refutar a simples leitura niilista-materialista, operação que possui por êxito o reconhecimento de uma meontologia leopardiana, enucleada por Givone, necessária premissa ontológica ao reconhecimento da potência do conceito de *imitazione* formulado por Leopardi, aliás pedra de toque de sua teoria literária, em que se vislumbra, por força de sua distinção ante a mímesis realista como mero inventário reprodutivo da realidade, uma crucial isomorfia com a estrutura da metáfora (cf. GARCÍA, 2019). Tal metaforicidade originária da *imitazione* poética possibilitara a Bohrer (2002) redescrever o mistério, delineado por Severino como contradição cujo mecanismo mediador era a vontade de potência, da gênese de uma *forza* inesperada auferida desde a intuição do Nada, agora visto como o Desaparecer súbito dos aparessentes. Ao centrar-se no paradoxo de um prazer e de uma alegria colhidos do Desaparecer, Bohrer permitiu-nos identificar na forma lógica do canto poético a estrutura do Aparecer ele mesmo, da Arena sobre cuja superfície os aparessentes emitem, ao aparecerem, o súbito raio de sua bela luminosidade, potencializada, eis o paradoxo, pela Sombra inevitável a que estão destinados.

Por fim, vimos como Donà (2024, 2013), revisitando a exegese de seu professor Emanuele Severino, fornece ainda um outro significado ao paradoxo do canto poético, desta vez sintetizando os passos anteriores operados por Givone (2005), García (2019) e Bohrer (2008), articulando-os em patamar teorético superior: se a mímesis leopardiana diferencia-se da *imitatio* realista por ser produtiva e metafórica, desta forma se constitui porque, assim como a metáfora poética brilha por introduzir uma relação imprevisível entre termos da língua ao aproximá-los pela forja de uma nova regra, a mímesis poética, de que o canto é resultado e com

ele o paradoxo, eleva o Nada, compreendido como μη ὄν e não qual *nihil absolutum*, a objeto sobre que incide, para isso mobilizando os termos aparessentes a fim de articular e dar ao Aparecer o que, constitutivamente, da Arena parece estar excluído. No canto poético, eis o resultado a que chegamos, à Sombra que incide sobre a Arena traz-se Luz, e isso por uma estranha operação capaz de conjugar cada um dos aparessentes – isto diz: dos iluminados – de acordo com uma regra que, ela sim, ainda não aparece, partícipe por isso da Sombra a que o olhar do gênio alça sua ânsia e dedica seu esforço.

Em síntese: se o paradigma niilista-materialista possuía sua especificidade e o mecanismo a soldar-lhe a interna coerência na domesticação do Paradoxo poético pela sua, do Paradoxo, recondução à forma lógica da Contradição, os novos trabalhos, cuja sistematicidade parece revelar a gênese de um novo paradigma, encontram seu comuníssimo solo na *liberação do Paradoxo.* Pois bem, vimos que o ápice do paradigma niilista-materialista coincidia com sua articulação filosófica, operada por Emanuele Severino, único dos intérpretes capaz de trazer à consciência todos os elos conceituais da malha exegética a condicionar as leituras de Rensì, Tilgher, Prete e dos demais intérpretes que deixamos de lado por força de seu relevo menor. A exegese severiniana, isto é, tornava consciente os elos, fornecendo-lhes solda e sistematicidade, ao fundamentá-los filosoficamente, delineando para isso a metafísica de Giacomo Leopardi que, aos olhos de Severino, representava uma das formas últimas da anti-metafísica do Ocidente. Se nos encontramos ante a gênese de um novo paradigma, talvez seja lícito inferir, por analogia, a necessidade de um mesmo ato fundacional, capaz de trazer à consciência do conceito as articulações sistemáticas por nós já apontadas e enucleadas nos trabalhos do novo paradigma pela sua fundamentação filosófica. Talvez nos seja lícito, mais do que inferir a necessidade desta fundamentação, tentar – ao menos tentar – operá-la. É que, este o saldo último com que fechamos nossa primeira parte, se a fundamentação filosófica do novo paradigma possuir por consequência a filosófica fundamentação de sua tese central, seguirá inevitavelmente daí a possibilidade de tornar inteligível o significado ontológico do que viemos circunscrevendo até aqui como *a pergunta mesma* de Giacomo Leopardi, o θαύμα ao redor de cuja potência interpelativa orbitam suas frases e o incessante ritmo de seu pensar: que diz, se algo diz, o Paradoxo do canto poético, em sua potência ontológica? Se o Paradoxo do canto estiver, como sugerem os estudos do novo paradigma, ligado à pergunta acerca do Aparecer do Não-Aparecente, forma e timbre da ilusão leopardiana, não será o esforço filosófico que vise fundamentar, filosoficamente, tal mesma pergunta um esforço meta-físico? Se, última das perguntas agora lançadas, o paradigma niilista-materialista auferia sua coerência da fundamentação filosófica que em Giacomo Leopardi identificava um anti-metafísico

responsável por equacionar a totalidade concreta do existente à Finitude da matéria disposta na Arena do Aparecer além da qual nada mais restava, com isso identificando Existir e Aparecer, não será o esforço de fundamentação filosófica do novo paradigma a tentativa de, ao contrário, estabelecer uma des-equação entre Existir e Aparecer, Existente e Aparecente, e isso precisamente para tornar pensável e inteligível a concreta relação estabelecida entre a Arena e o Não-Aparecente – para tornar, isto diz, cantável o Aparecer do Não-Aparecente que a poesia canta? Se há poesia, se a há em seu inconfundível timbre e em sua mesma especificidade, é porque o Paradoxo não se deixa domesticar por uma sua recondução à Contradição – é porque o Não-Aparecente, ao Aparecer dos aparessentes diverso embora, existe, *e existe porque Existir não pode igualar-se a Aparecer*. Ou antes: por ser o seu, do Não-Aparecente, aparecer um distinto Aparecer.

À iluminação conceitual deste específico Aparecer dedicam-se as páginas que seguem, através das quais, se estivermos corretos, tornar-se-á possível, se não já realizada, ao menos o vislumbre da futura fundamentação filosófica do novo paradigma. Tarefa nossa é, agora, delinear o panorama conceitual para o futuro pensar do Aparecer do Não-Aparecente. Ora, tal pensar só pode ser um que, conservando a diferença entre aparessente e Não-Aparecente, entre Arena e o Além da Arena, pense o domínio finito, vale dizer físico, do Aparecer, relacionando-lhe concretamente seu imanente Depois, seu necessário Além – seu μετά. Este pensar é, assim, um pensar que pensa τα μετά τα φυσικά. A fundamentação filosófica do novo paradigma é, formalmente, o delinear-se de uma metafísica.

Porque quando pensamos nunca estamos só, precedidos como somos por uma história e acompanhados por contemporâneos companheiros de diálogo, deveremos, antes de nos dedicarmos à enucleação da metafísica por nós buscada e materializada historicamente em Schelling, preparar o terreno, esquadrinhar o quadrante do debate contemporâneo a fim de com rigor apreender o significado específico que esta palavrinha helênica possuirá para nós: μετάφυσικά, que nos dizes tu? Respondamos agora esta pergunta – respondendo-a, começaremos a pôr-nos em seguro caminho e nos prepararemos, como Dante ainda confuso ante a luppa que o medo lhe provoca imenso, para divisar na sombra estranha e mesmo angustiante um nosso Vergílio. Um Vergílio que fala alemão, é verdade. Vergílio, não obstante. Ao interior do pórtico, pois.

PARTE II - INFERNO: A TRADIÇÃO DA RUPTURA

Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'etterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.

Giustizia mosse il mio alto fattore:
fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e 'l primo amore.

Dinanzi a me non fuor cose create
se non etterne, e io etterno duro.
Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate

Na primeira parte de nosso trabalho, dedicamo-nos ao delineamento da história da nascente leopardianística, em um seu específico e hoje já famoso problema, relativo ao estatuto de Giacomo Leopardi como filósofo. Sem repetir o longo caminho já percorrido, baste-nos lembrar ao leitor nosso saldo fundamental: o fundamental nó da questão Leopardi, articulado e entretanto recalcado pelo paradigma niilista-materialista em sua mais potente voltagem ofertada pela obra de Emanuele Severino, repousa sobre o que denominamos o *paradoxo do canto poético*, cuja forma é a da misteriosa *forza* vital auferida da morte de todas as coisas. Recolocados os termos em nossa linguagem técnica, trata-se da identidade entre o Aparecer do Não-Aparecente *e* a forma do Aparecer ele mesmo, que o canto poético traz à tona. Não constituindo *uma* entre as muitas experiências humanas, o canto poético, sobre que Leopardi medita do começo ao final de sua vida de pensador e poeta, possui a forma lógica do Aparecer ele mesmo: é esta a *realidade da ilusão poética.*

Embora tenhamos acompanhado a gênese deste saldo conceitual pela análise dos últimos grandes desenvolvimentos da leopardianística, não ainda alcançamos o nível teórico responsável por condicionar estes mesmos trabalhos e suas conclusões. Falta-nos, vale dizer, articular a malha especulativa, em toda sua coerência sy-stemática, em posse da qual poderemos tornar inteligível e necessário o saldo final a que chegamos por tímidos tateios: deveremos, isto é, responder à pergunta "como e por que ao Não-Aparecente é dado aparecer na Arena do

Aparecer"? Veremos que a resposta a esta pergunta, condicionada pela forja da malha conceitual própria à Metafísica Romântica em todas as suas relações internas, coincide com a resposta a outras duas perguntas, a primeira das quais, enunciada como "qual o estatuto do Aparecer do Não-Aparecente na Arena em relação à estrutura da própria Arena?", aponta para a segunda como uma sua decorrência: "é o Aparecer do Não-Aparecente na Arena o Aparecer ele mesmo? Há, isto é, identidade entre o Aparecer do Não-Aparecente e o simples Aparecer da Arena, de sorte que, lá onde estiver dado um, estará dado imediatamente o outro?" Esta pergunta é a pergunta acerca da *forma* do Aparecer, acerca da estrutura da Arena, e é, no timbre mesmo de seu configurar-se, a pergunta metafísica por excelência.

A metafísica se estrutura no Ocidente como a tentativa de articular as estruturas generalíssimas do essente por intermédio do testemunho lógico do Fundamento, em cuja forma a colheita da validade total lógico-ontológica do princípio de não-contradição torna inteligível o absurdo ontológico oferecido pela experiência, notadamente a validade *parcial* deste mesmo princípio. De Platão a Descartes, o fato fenomenológico primário é o do variar da Totalidade Manifesta, da Arena em que nos encontramos e em que os entes, aparecendo, aparecem a um só tempo idênticos e diferentes de si mesmos: o *morceau de cire* que sustenta a vela cartesiana é, antes de completamente deixar-se consumir pelo fogo, idêntico a si, obediente ao princípio de identidade que, decorrendo do princípio de não-contradição como um seu corolário, fixa para o pedaço de cera seu não ser líquido ou não ser cinzas. Eis que, algumas horas passadas, o *morceau de cire* cessa de ser um pedaço, cessa de ser *de cire*, tornando-se outro em relação a si. Este fato originário do variar da experiência atesta um absurdo ontológico, reconhecido por Platão, com especial beleza e acuidade no *Phedon,* como a validade parcial do princípio de não-contradição, isto é, como a validade daquele princípio que, por definição, não admite graus, pois que, se é, é, sem reticências.

A metafísica começa sua viagem pela tentativa de fornecer a razão deste absurdo ontológico, articulando para isso um domínio ontológico ulterior à Totalidade Manifesta – à Arena, em nossa terminologia romântica –, a que convenha de modo absoluto a validade lógico-ontológica do PNC, de sorte a assim deduzir, tornando-a explicável, o escândalo da validade parcial deste mesmo PNC. A metafísica possui, isto é, por tarefa esquadrinhar a razão da Arena, com isso circunscrevendo suas estruturas generalíssimas: a ciência do Fundamento, do *ens supremum* e do *maxime ens*, é também ciência do *ens qua ens*, cujo objeto é a estrutura generalíssima de tudo o que é. Ora, tudo que aparece na Arena é, é, portanto, um ente. Se tudo, para ser, deve obedecer às estruturas generalíssimas do ente e se, ademais, todo aparecente na Arena é um ente, eis que as estruturas generalíssimas do ente coincidem com as estruturas da

Arena ela mesma. A metafísica se institui assim, em sua formulação clássica, como caligrafia da Arena e como Testemunho Lógico do Fundamento desta mesma Arena: a primeira tornada possível pelo segundo.

Mas estamos adiantando muitas coisas, e só as dizemos assim para fornecer ao leitor a razão desta segunda, aparentemente descabida, parte de nosso trabalho, que desejaríamos denominar uma περίοδος como aquela a que Sócrates se sente obrigado, antes de responder à pergunta de Agatão. A tese central por nós avançada, para correta inteligência da filosofia de Giacomo Leopardi, reside no significado ontológico do paradoxo do canto poético, em cuja estrutura vislumbramos a resposta à pergunta metafísica por excelência: coincide a Totalidade Manifesta com a Totalidade Concreta ou subsiste uma disjunção entre o domínio fenomenologicamente manifesto da Arena e o Todo? A levar em consideração as matrizes filosóficas dos últimos desenvolvimentos da teoria literária (cf. BOWIE, 1997, 2003; FRANK, 1980), os nomes franceses da *French theory* estabeleceram, apesar dos já mais de vinte anos decorridos, o mais avançado quadrante em que se desdobra a reflexão filosófica sobre o verbo literário (cf. ARANTES, 2021; COSTA LIMA, 2018, 2022). Dado ser o problema filosófico de Giacomo Leopardi precisamente aquele ao redor das condições de possibilidade e do significado ontológico do verbo poético, somos forçados a considerar a matriz destas mesmas posições, inclusive porque, conforme há muito a bibliografia secundária vem demonstrando (cf. BRAVER, 1995; SEIHAN, 1992; BOHRER, 1995), tal matriz é fundamentalmente anti-metafísica, profundamente influenciada como é pelo *topus* heideggeriano de uma *Überwindung der Metaphysik,* e antirrealista. Aliás, o anti-realismo desta tradição francesa, em nosso trabalho representada sobremodo por Jacques Derrida, apresenta-se em significativa identidade com a postura antimetafísica.

Ora, desde o começo deste trabalho estamos avançando ao leitor ser o pensamento leopardiano, inteligido em sua estrutura profunda, uma metafísica, e isso precisamente por força de seu problema de fundo – o paradoxo do canto poético. Enunciá-lo já implica dizer que o esclarecimento romântico da metafísica leopardiana coincide com a formulação de uma perspectiva *realista*, o que nos coloca imediatamente no quadrante maior do debate ontológico atual, representado pelo projeto do desenvolvimento de um sistema realista capaz de fazer justiça à inexauribilidade do ente e à infinitude do real (cf. GRAHAM, 2013; GABRIEL, 2022, 2024; FERRARIS, 2012; BADIOU, 1988, 2006, 2017; GARCÍA, 2011). Embora tais projetos sejam unificados pelo marco da assim chamada *speculative turn*, um dos momentos mais importantes da qual reside no *Après la Finitude* (MEILLASSOUX, 2006) e em sua sistematização do timbre antirrealista do pensamento continental realizada pela forja do

conceito de *correlacionismo*, é interessante notar que, ao lado das divergências teóricas, desponta a ausência de clareza conceitual acerca de seu próprio estatuto discursivo: trata-se afinal, no panorama do debate realista contemporâneo, de projetos metafísicos ou de discursos ontológicos? Enquanto uns reinvidicam o uso do termo metafísica, como é o caso de Graham (2013) e Badiou (2006, 1989, 2019), outros nele continuam a vislumbrar o rastro da odiada onto-teo-logia, em que Heidegger e seus adeptos franceses jogaram as últimas pás de cal, segundo vemos por exemplo na conceitualização ao termo oferecida por Markus Gabriel (2013, 2021), para quem toda metafísica implica a articulação d'O Mundo *qua* domínio de todos os domínios, erro crasso do Ocidente.

Seja como for, mencionamos este curioso fato terminológico, que poderia passar despercebido, para fornecer a última solda ao rol de razões apresentadas como introdução à segunda parte de nosso estudo: os projetos ontológicos mais recentes que, superando o *frenessi* das enésimas superações próprias à tradição pós-estruturalista e a seus epígonos neo pragmáticos (cf. RORTY, 1979, 1989), visam construtiva e positivamente propor sistemas filosóficos que relancem e respondam as perguntas acerca do Ser e do Todo, desvelam como a ausência de clareza e rigor terminológico acerca da palavra metafísica igualam-se, em importância e urgência filosóficas, à necessária superação do antirrealismo continental, ainda presente na tradição fenomenológica francesa (MARION, 1997; ROMANO, 1998, 2019). Por isso, seria imperdoável falta de rigor e signo de preguiça intelectual se, antes de passarmos por Schelling para retornarmos enfim a Leopardi, não antes esboçássemos a história mais recente deste mesmo desentendimento, demonstrando a gênese da incompreensão e da mesma falta de clareza associadas sistematicamente ao termo metafísica, enquanto, por outro lado, colhemos o saldo positivo que repousa em saber, com segurança, *o que, de fato, a metafísica não é nem pode ser*. Assim, o capítulo que segue visa surpreender, em três nomes fundamentais à tradição antirrealista e antimetafísica que no pós-estruturalismo francês encontra seu ápice e uma de suas mais conhecidas expressões, a malha lógica de uma forma negativa, a cuja luz se torna possível construir, quase *ex negativo* e por *modus tollens*, o perfil positivo da Metafísica Romântica, a primeira formulação da qual se encontra no realismo do Schelling tardio.

Cada um dos nomes a seguir visa superar e destruir a metafísica por um específico e respectivo procedimento conceitual. Demonstraremos como cada um dos procedimentos supõe, assimila e melhora o anterior, estabelecendo uma por assim dizer superação da superação – ou uma ruptura da ruptura, donde o nome que reservamos à tradição composta por estes três nomes. Veremos como Nietzsche, introduzindo a primeira grande e radical superação da metafísica *qua* inversão do platonismo, presenteia-nos com a primeira forma negativa da

metafísica, termo sob que entendemos *aquilo que a metafísica não pode ser sob pena de engendrar contradições e assim tornar-se inconsistente.* Seu segundo herdeiro, Heidegger, assimila a operação nietzschiana mas, criticando-a à luz de uma nova malha especulativa, supera-a, com isso introduzindo a primeira superação da superação, a primeira ruptura da ruptura. Heidegger entrevê que a articulação *finita* do fundamento, timbre mesmo da metafísica *qua* forma e destino do Ocidente, engendra uma contradição insustentável, da qual Nietzsche ele mesmo se torna a vítima. Depois, é a Jacques Derrida que cabe a missão de apontar o ponto cego no discurso do mestre alemão, e o faz pela demonstração da natureza aporética do eixo mesmo sobre que se ergue o pensar heideggeriano: circunscrevendo com calma desconstrucionista, Derrida sublinha a contradição acordada no conceito mesmo da *diferença ontológica*, levando a cabo a terceira superação da superação, por terceira vez, como os heróis nos poemas homéricos antes da investida fatal, rompendo a ruptura.

Veremos – este o interessante da coisa toda – que cada uma destas superações supõe, como condição de sua mesma possibilidade, a validade lógico-ontológico do PNC, porquanto todos os argumentos auferem sua força da clareza com que apontam a natureza autocontraditória de cada uma das formulações negativas da metafísica. O problema, tornar-se-nos-á claro à medida em que avançamos, consiste apenas na identificação, de novo e de novo realizada, da forma negativa da metafísica, corretamente diagnosticada por cada um dos nossos anti-heróis, com a metafísica *tout court.* Neste ato vemos, com Lorenz-Puntel (2010), a origem do embaraço contemporâneo dos projetos ontológicos ousados, que se compreendem aliás diretamente opostos às consequências niilistas relativistas da assimilação americana do pós-estruturalismo francês, quando não diretamente ensejados por elas, como é o caso de Badiou, Ferraris e Gabriel. É esta curiosa suposição contínua da validade lógico-ontológica do PNC que nos motiva a escrever esta rápida história, e isso porque, segundo já apontamos, se o canto poético, em sua forma autêntica, é um *paradoxo*, e se o *paradoxo* possui validade ontológica, então deve haver uma relação subreptícia entre paradoxo e contradição que talvez explique o lugar chave que o PNC ocupou ao largo da história da filosofia e da metafísica ocidentais. Por esta precisa razão, encerramos esta parte com uma incursão rápida na riquíssima, infelizmente tão desconhecida por seus pares continentais, tradição da metafísica italiana, na qual a problemática da *fundamentação do PNC* se oferece como a via mesma para concreta construção de um panorama metafísico que explique e pense o mistério do Aparecer. Como Dante ante a *luppa*, busquemos o nosso Vergílio – e lhe acompanhemos os seguros passos para virmos, quem sabe, a vislumbrar a ainda longínqua luz das estrelas.

2. Tradição da ruptura e o *frisson* da *Überwindung*: a forma negativa da metafísica

2.1 Exórdio: constatação da relevância do debate atual e apresentação das duas vias de indagação: histórico-sistemática e especulativo-sy-stemática.

To make sense of things at the highest level of generality, I would contend, is to make sense of things in terms of what it is to make sense of things; it is to be guided by the sheer nature of the enterprise. To attempt to do that is therefore necessarily to reflect on one's own activity, and to try to make sense, in particular, of the sense that one makes of things.

If I am right about this, it helps to explain why so much great metaphysics, perhaps all great metaphysics, has included some story about what metaphysics is. By the same token it ensures that, insofar as what follows is a kind of history of meta-metaphysics (as I put it in the Preface), it is at the same time a significant part of the history, simply, of metaphysics.

A. W. Moore.

Não há talvez palavrinha do vocabulário filosófico que mais tenha dado dor de cabeça a estudantes e professores do que esta, cunhada por bibliotecário sem mínima ciência do problema de que era feitor: Metafísica. Já Hegel escrevia tratar-se de palavra diante da qual correm todos como se diante da morte ela mesma. Qualquer trabalho que venha a ocupar-se de metafísica tem de lidar com o fato estranhíssimo de sua pouca clareza semântica, situação interessantíssima e curiosa, por Puntel assim descrita:

> Um fenômeno notável na filosofia contemporânea jaz em que os críticos mais radicais — para não dizer inimigos — da metafísica tradicional já não são os críticos tradicionalmente mais conhecidos, como Kant (em certa medida), os empiristas, os positivistas lógicos e os pragmatistas. Em vez disso, esses críticos podem ser divididos entre aqueles que não dizem o que entendem por "metafísica" — apoiando-se tacitamente em equívocos, isto é, chamam suas investigações de "metafísicas", mas o domínio "metafísico" a que se referem é muito mais restrito do que o domínio da metafísica tradicional — e aqueles que dizem o que entendem, mas, ao fazendo-o, interpretam mal, isto é, rejeitam aquilo que chamam de "metafísica", mas a "metafísica" que rejeitam não é a metafísica tradicional, pelo menos não em sua totalidade. (PUNTEL, 2010, p. 3, tradução nossa)[163]

[163] A striking phenomenon in contemporary philosophy is that the most radical critics - not to say enemies - of traditional metaphysics are no longer the traditionally best-known critics, especially Kant (to some extent), the empiricists, the logical positivists, and the pragmatist. Instead, these critics may be divided into those who do not say what they mean by 'metaphysics'' instead relying tacitly on misconceptions - that is, they call their inquiries 'metaphysical', but their 'metaphysical' domain is far narrower that is the domain of traditional metaphysics - and those who do say what they mean, but in doing so misinterpret - that it, they reject what they call 'metaphysics', but the 'metaphysics' they reject is not traditional metaphysics, at least not in its entirety.

A clarificação do problema, por sua vez, leva a um impasse: ou bem procede-se à sistematização da metafísica ocidental tal como veio a gestar-se através de sua história, o que implica a leitura de um sem número de obras com fito de realizar algo que, do ponto de vista didático, já fora realizado; ou bem se realiza uma sistematização de segundo grau, para isso recorrendo a todos os manuais e trabalhos que, direta ou indiretamente, possuem por objetivo didaticamente apresentar, organizando-a da forma mais clara possível, o específico ramo de indagação filosófica batizado de *metafísica*. Não é necessário muito perspicácia para perceber a impossibilidade da escolha: enquanto o primeiro caminho implica uma estrada longuíssima e simplesmente inexequível para uma dissertação, o segundo é de uma estonteante superficialidade, pois que, fosse necessário apenas apresentar o conceito de metafísica com intento didático, bastaria citar um manual, quando muito dois – e a tarefa estaria realizada.

Dada a situação embaraçosa, não deixa de ser frutífero começar pelo menos com a constatação de dois fatos: 1) a ausência de uma definição absolutamente unívoca e destituída de interesses filosóficos para o termo *metafísica* e 2) a metamorfose implicada por toda tentativa de revitalização da metafísica, à luz da crítica cerrada que, na aurora do germânico pensamento dito clássico, moveu-lhe o discurso filosófico da modernidade (cf. HABERMAS, 1962, 1985). O labor filosófico que não se dedique à técnica exegese de certo problema pertencente à filosofia antiga, nem se deseje manual introdutório, deve considerar o fato de que os projetos de revitalização da metafísica, hoje engendrados na arena do filosofar contemporâneo, implicam a redescrição da carga semântica que o filho de Alexandre de Rhodes legou ao Ocidente. Além disso, deve confrontar-se com a evidência maior desta mesma arena contemporânea: a crítica e a superação que, quase como se fossem necessários predicados da modernidade filosófica, impõe-se à metafísica – esta peça, é bem verdade até formosa nem por isso sem mofo, de antiquário filosófico.

Desde Kant, a filosofia moderna define-se, em seu mesmo desdobramento, como uma paradoxal refutação construtiva da metafísica antiga, cuja unidade era apreendida intuitivamente na bela expressão helênica kalós te kai agathós. A destruição da metafísica escolástica, empreendida por Kant, dá luz ao constante, incansável e paradoxal empreendimento de construção de uma metafísica *moderna*, capaz de unificar as três críticas kantianas pela articulação de seu fundamento unitário, conjugando inesperadamente a *liberdade* com a *necessidade* (cf. BEISER, 2008; FRANK, 1989; PINKARD, 2002). Da filosofia clássica alemã às diversas destruições e desconstruções da metafísica ocidental, o pensamento filosófico moderno é marcado por esta contínua neurótica ânsia, anunciada no desejo de superar, de uma vez por todas, os estreitos e por vezes opressores limites da

metafísica. Precisamente por isso, um projeto filosófico que se deseje realização da metafísica vê-se constrangido a uma inescapável tarefa: a de construir o conceito mesmo de *metafísica*.

É preciso ainda afirmar com certo vigor o seguinte: não limitando-se esta dissertação a constatar os projetos metafísicos contemporâneos, senão que a forjar um *próprio*, o debate empreendido com os grandes projetos deverá aqui ser apenas *começado*, dado o limite de páginas de um trabalho acadêmico como este. Feitas tais considerações, é hora de proceder a uma instrutiva descrição do panorama contemporâneo, anterior à rápida recuperação histórica da tradição da ruptura, cuja importância metodológica já apontáramos acima, nas considerações propedêuticas a esta sessão.

2.2 No olho do redemoinho: ontologia ou metafísica?

A já mencionada *Speculative Turn* é demarcada por dois gestos a ela essenciais: primeiro, a ruptura com a já cansativa e monótona tradição da ruptura, cuja estrutura conceitual Meillassoux (2006) identificara no círculo correcionalista, e, segundo, o projeto construtivo de uma ontologia realista capaz de atualizar a malfadada e malcheirosa metafísica. Malfadada e malcheirosa porque até mesmo os seus defensores atuais parecem sentir certo embaraço ante ela, razão por que preferem designar seus projetos filosóficos de ontológicos, quando não rejeitam qualquer filiação à metafísica, como é o caso de Markus Gabriel (2022), que analisaremos em breve. Típica desta atitude de ausência de rigor conceitual é a consideração tecida por Grahamn Harman (2018), em um de seus livros mais importantes, para quem entre ontologia e metafísica rege uma sinonimia cujas razões não devem ser inquiridas a fundo:

> Na filosofia, os termos "ontologia" e "metafísica" são tão semelhantes que alguns (inclusive o autor deste livro) preferem usá-los como sinônimos. Ambos se referem à parte da filosofia que trata da estrutura da realidade enquanto tal, em vez de tratar das áreas mais específicas abordadas pela ética, pela filosofia política ou pela filosofia da arte. No entanto, em grego antigo, o prefixo meta- pode também significar "além", e assim a metafísica foi amplamente compreendida como a disciplina que vai "além" do mundo físico. Na tradição continental, desde Heidegger e Derrida (1930–2004), "metafísica" passou a ser usada como um termo fortemente negativo, empregado para acusar os adversários de praticarem uma filosofia que esses pensadores continentais consideram ingênua, típica da filosofia ocidental desde Platão. Quanto à ontologia, embora alguns filósofos invistam grande esforço em interpretar sutilmente o significado das palavras gregas ontos e logos, basta, para nossos propósitos, dizer que ontologia significa algo como "o estudo do Ser". Em contraste com "metafísica", "ontologia" tende a ser tratada como um termo amplamente respeitável, mais rigoroso e menos carregado de bagagem histórica ou mística. Contudo, neste livro, como em meus outros escritos, não

> seguirei o uso pejorativo do termo "metafísica", pois não vejo boa razão para arruinar um termo valioso da filosofia clássica. Assim, de fato, usarei "metafísica" e "ontologia" como sinônimos, a fim de evitar repetições e, com isso, obter um importante recurso estilístico para não entediar demasiado os ouvidos do leitor. (HARMAN, 2018, p. 16-17)

Escolhemos em particular este trecho pois nele vem a lume como Grahman Harman, um dos hoje mais respeitados ontólogos empenhados na construção de um sistema realista, fornece, primeiro, uma primeira possível distinção entre os dois termos, não sem antes haver mencionado como funcionam na qualidade de sinônimos, para, depois, tentar delinear as razões históricas do prestígio concedido à palavra ontologia, privilegiada em detrimento da carga mística que o termo metafísica, por força do seu prefixo grego, consigo traria. Após fazê-lo, Harman se dá por satisfeito repetindo a sinônima entre os termos, enquanto oferece como razão para sua escolha a boa regra estilística que nos manda evitar repetições. É interessante perceber que a menção à carga semântica conferida ao prefixo *meta*, acompanhada da curiosidade histórica acerca da gênese do título dado aos livros aristotélicos que tratavam da substância, das causas primeiras e do motor imóvel, não leva Harman, a quem contudo é de suma importância recuperar para os objetos seu lado fenomenolgicamente velado (*withdrawm*), a teorizar acerca de uma possível diferença entre os termos ontologia e metafísica. Ao contrário, no *meta* vê mero resquício de misticismo, ensejo para autores como Heidegger e Derrida, nossos futuros companheiros de viagem pelo Inferno da tradição da ruptura, atacarem-na como resquício de um triste platonismo.

Outro interessantíssimo exemplo da vagueza conceitual a que é submetida o termo encontra-se no detalhado e eruditisíssimo *The Evolution of Modern Metaphysics* (2011), de A. W. Moore, cuja definição de metafísica assim soa:

> A metafísica é a tentativa mais geral de dar sentido às coisas [to make sense of things]. Esta é a minha definição de trabalho, mas quero deixar claro, desde o início, o quão pouco — em certos aspectos críticos — eu reivindico em seu favor. Poder-se-ia pensar que uma definição ideal deveria ser, ao mesmo tempo, precisa, substantiva, não controversa e correta. Na verdade, dentre essas qualidades, reivindico apenas que minha definição é precisa. Nem mesmo afirmo que ela seja "correta", caso isso signifique que deva responder a algo diferente de meus próprios propósitos ao escrever este livro. E tentar alcançar substância sem controvérsia teria sido uma temeridade, porque a própria natureza da metafísica é uma questão filosófica intensamente disputada — de fato, como eu a vejo, uma questão intensamente disputada metafísica. (MOORE, 2011, p. 34, tradução nossa)[164]

[164] Metaphysics is the most general attempt to make sense of things. This is my working definition, but I want to make clear from the outset how little, in certain critical respects, I claim on behalf of it. An ideal definition, one might think, would be at once crisp, substantive, and uncontroversial, as well as correct. In fact, of these, I claim

É imprescindível notar que a definição, propositadamente vaga nestas primeiras páginas, refere-se às múltiplas acepções que o sintagma "to make sense of" é capaz de possuir. Para Moore, que conta a história da metafísica moderna como uma evolução, cujo ponto de partida é Descartes e que atinge seu ápice especulativo, verdadeiro *nec plus ultra* filosófico, em Deleuze, a metafísica emerge da nossa irremediavelmente humana necessidade de fornecer sentido às coisas. Claro, não se trata de qualquer sentido, pois que a metafísica apresenta formulação discursiva destacada pela natureza generalíssima de seus conceitos e dos respectivos referentes. O problema do *sentido* metafísico não é o deste ou daquele específicos sentidos, mas se refere à possibilidade mesma d'O Sentido, a suas estruturas generalíssimas e, por aí, à sua possível origem. Aliás, a pergunta acerca da origem do sentido coincide com a pergunta acerca dos referentes generalíssimos da metafísica.

Na definição proposta por Moore, a tarefa acerca do sentido, explicitada no sintagma "to make sense of things", desdobra-se no que ele denomina as três grandes perguntas da metafísica: 1) a pergunta acerca da transcendência, 2) aquela acerca da possibilidade do novo e 3) a relativa à criatividade e sua mesma existência. Cada uma das perguntas admite duas respostas, opostas e conceitualmente incompatíveis como dois caminhos que se bifucarm. A pergunta acerca da transcendência introduz, assim, a demanda acerca de um domínio ontológico ulterior à totalidade fenomenologicamente manifesta, e leva ou à sua afirmação ou à sua negação a favor de uma total imanência. A segunda pergunta e a terceira estão, por sua vez, intimamanete associadas, relacionando-se, primeiro, à possibilidade do *novo* em sentido amplo, compreendido como a admissão para a emergência de novas constantes que suponham novos *sentidos*, o que naturalmente implica considerar, segundo, o estatuto, possível ou não, da criatividade humana. Moore, que possui a honestidade intelectual de logo nas primeiras páginas avisar ao leitor o partido por ele mesmo tomado, explicita sua posição da seguinte forma:

> Não haverei de empenhar nenhum esforço para permanecer imparcial. Ao praticarmos a metafísica, estamos (a) constrangidos a dar sentido às coisas imanentes, (b) livres para dar sentido às coisas de um modo radicalmente novo e (c) engajados em um exercício fundamentalmente criativo. Ou, para dizê-lo de forma espirituosa e talvez tendenciosa, mas também, espero, sugestiva, ao praticarmos a metafísica estamos (a) constrangidos a nada além de dar sentido às coisas, (b) livres para dar qualquer sentido às coisas e (c) tentando,

only that my definition is crisp. I do not even say that it is 'correct'; not if that means that it is answerable to something other than my own purposes in writing this book. And to have tried to attain substance without controversy would have been foolhardy, because the nature of metaphysics is itself a fiercely contested philosophical issue – indeed, as I see it, a fiercely contested metaphysical issue.

> literalmente, dar sentido às coisas. Nessa concepção, houve avanços reais na compreensão do que é a metafísica ao longo dos últimos quatrocentos anos, e tais avanços foram ao mesmo tempo libertadores e limitadores. Foram libertadores na medida em que revelaram a capacidade da metafísica de aprofundar, ampliar e enriquecer nossa compreensão da realidade (b e c). Foram limitadores na medida em que revelaram a incapacidade da metafísica de levar essa compreensão para além de sua finitude inerente ou de lhe fornecer qualquer fundamento na própria realidade. (MOORE, 2011, p. 58-59, tradução nossa)[165]

Ao leitor que percorreu as páginas do livro, torna-se patente terem prumo e norte sido conferidos à definição apenas esboçada pela figura de Deleuze[166] e pelo antirrealismo metafísico fortalecido pela tradição continental, que na linhagem Kant-Nietzsche-Heidegger-Derrida fornecem subsídio à investida na imanência (ponto *a*), desta forma abrindo margem à irrupção constante do *novo* no horizonte imanente do Aparecer, o que leva à natural assunção da humana *criatividade.* A história de Moore oferece um interessantíssimo *pendant* à narrativa contada por Braver (1995) em *A Thing of this World*, que delineia a emergência e o desenvolvimento do antirrealismo metafísico como paulatina gênese das mais avançadas articulações filosóficas, a única diferença entre eles consistindo em que, enquanto Moore associa diretamente o antirrealismo à metafísica, Braver faz coincidirem antirrealismo e antimetafísica.

Seja como for, o embaraço é patente: um livro, cuja tese e escopo abraçam a conceitualização da metafísica moderna e seu conseguinte desenvolvimento, revela-se incapaz de fornecer uma descrição rigorosa do termo, e isso por haver-se comprometido, de saída, com

---

[165] I shall not make any effort to remain non-partisan. "We are, in practising metaphysics, (a) constrained to make sense of immanent things, (b) free to make sense of things in a way that is radically new, and (c) engaged in a fundamentally creative exercise. Or, to put it glibly and question-beggingly, but also, I hope, suggestively, we are, in practising metaphysics, (a) "constrained to make nothing but sense of things, (b) free to make any sense of things, and (c) attempting, literally, to make sense of things. On this conception there have been real advances in the understanding of what metaphysics is over the past four hundred years, and they have been both liberating and restricting. They have been liberating to the extent that they have revealed the capacity of metaphysics to deepen, broaden, and enrich our understanding of reality (b and c). They have been restricting to the extent that they have revealed the incapacity of metaphysics to carry that understanding beyond its inherent finitude or to provide it with any grounding in reality itself.

[166] Registramos aqui trecho final do livro em que a influência decisiva de Deleuze vem à superfície: Deleuze presents us with a vision of metaphysicians as creators of new concepts (Ch. 21, §6). I applaud that. True, Deleuze has his own distinctive understanding of 'concepts'. When I, as an analytic philosopher, talk about the creation of new concepts, I do not mean quite the same by it as he does. As I tried to make clear in the last chapter, however, Deleuze's understanding of 'concepts' is not entirely different from an analytic philosopher's. In any case, my own view is that metaphysicians can be creative and innovative in a way that includes both what Deleuze understands by the creation of new concepts and what an analytic philosopher would understand by it. Here I revert to the versatility of the term 'sense-making': metaphysicians can be creative and innovative in all forms of sense-making. They can create new Deleuzian concepts; they can create new concepts of a sort that an analytic philosopher would recognize; they can create new ways of thinking; they can create new ways of evaluating; they can arrive at new truths. And 'new' in each of these cases embraces the radically new." (Moore, p. 1930)

uma conceitualização deleuziana segundo a qual a metafísica é o gesto intelectivo humano responsável por criar criativamente os conceitos responsáveis por erigir sentido à totalidade manifesta e imanente em que nós, seres de sentido, nos encontramos. Não podemos deixar de notar como a definição frouxíssima de metafísica permite a Moore uma operação hermenêutica francamente extraordinária, assim dita por conseguir unificar, sob a égide de contornos e limites não tão claros ofertada pelo termo metafísica, pensadores tão opostos e aliás antimetafísicos como Nietzsche e Hume. Por outro lado, a definição deleuziana de metafísica como uma forma de conferir sentido às coisas coloca-o em perigosa proximidade à redescrição rortyana do discurso pós-filosófico como *cultural criticism*, visto que também o pós-filósofo pragmático, uma vez superadas as ânsias por fundacionalismo bastante próprias ao talhe metafísico do filosofar, torna-se livre para agir de acordo com o ideal nietzschiano do *Gesetzgeber,* dedicando-se a redescrições indefinidas do real[167]. Encontramo-nos constrangidos a sublinhar estes detalhes porque neles se torna interessantemente cristalino o que passaremos a denominar o *redemoinho conceitual* de que veio a tornar-se vítima a terrível palavrinha. Nem as assim ditas outras divisões da filosofia, da ciência política à epistemologia, é testemunho de uma tal imensa bagunça conceitual, ao ponto de um eruditíssimo e rigoroso estudo historiográfico, a que não falta como vimos o veio filosofante aliás de *parti pris*, começar com a constatação da vagueza semântica aludida para, havendo prometido uma definição inicial a ser desdobrada ao largo do livro, terminar com carca conceitual isomórfica ao do estatuto discursivo do *cultural criticism* pós-filosófico de Rorty – um antimetafísico continental fervoroso.

Para continuarmos nosso escrutínio do panorama contemporâneo, façamos uma última citação do livro de Moore, esta sim bastante útil, por permitir-nos enlaçar os retalhos até agora evocados a uma das raras tentativas de conceitualizar rigorosa e filosoficamente a metafísica, diferenciando-a aliás da ontologia. Referimo-nos à renúncia de Markus Gabriel, a que somos levados quando consideramos, antes, as seguintes seis possíveis definições gerais da metafísica oferecidas por Moore antes de introduzir sua própria (in)definição. De acordo com elas, a metafísica pode ser:

> 1) a tentativa de "dar uma descrição geral do todo do Universo"; 2) a tentativa de "descrever as características estruturais mais gerais da realidade [...] por meio da pura reflexão"; 3) a tentativa de "compreender como as coisas, no sentido mais amplo possível do termo, se articulam entre si, também no sentido

[167] Explorei os limites e as aporias inerentes ao conceito mesmo de redescrição do real, apanágio do ironista que para Rorty representa o ideal mesmo do intelectual pós-filosófico, no penúltimo capítulo de *Saudade do Infinito* (2024), intitulado *Richard Rorty ou o pensamento que não pensa: contra a preguiça contemporânea.*

> mais amplo possível do termo; 4) "uma busca pela teoria mais plausível do universo como um todo, considerado à luz da totalidade da ciência"; 5) "a ciência das coisas postas e mantidas no pensamento [...] capazes de expressar a realidade essencial das coisas" (MOORE, 2011, p. 80, tradução nossa)[168]

As cinco definições podem ser lidas como explicitações de uma mesma assunção de base, conforme a qual à metafísica caberia o delineamento, pela articulação das estruturas generalíssimas da Arena por intermédio do prévio testemunho lógico do Fundamento, do Mapa do Mundo. Do primeiro ponto, que avança ser a tarefa da metafísica a descrição geral do todo do Universo, decorrem imediatamente o segundo e o terceiro, porque a suposição mesma do Todo e de sua natureza articulável conceitualmente implica a possibilidade de, pelo puro pensar, apreender as estruturas generalíssimas dos entes e, por elas, a combinatória de suas relações possíveis, as quais são, precisamente, a essencial realidade das coisas.

Para Markus Gabriel (2011, 2015), tal é premissa de fundo do projeto filosófico que, ao longo de mais de dois mil anos, desdobra-se como a metafísica do Ocidente. Para o filósofo alemão, o segredo desta premissa, capaz de a simplificar em um só ponto responsável por condicionar os cinco citados acima, reside na crença na existência d'O Mundo, definido como o domínio de todos os domínios, da articulação conceitual de cujas regras de ordenamento (*Einrichtungsregeln*) é possível deduzir a ordem de todos os campos de sentido existente (*Sinnfeld*). Esta última expressão fora cunhada por Gabriel para desdobrar sua ontologia neorealista a partir de uma operação de fundo, relativamente simples, que elabora como quantificador existencial a função "aparecer em um campo de sentido". Pela identidade entre aparecer e existir, Gabriel (2022, p. 11) supõe poder demonstrar apoditicamente a necessidade da inexistência d'O Mundo, porquanto, se existir é aparecer em um campo em obediência a uma regra de ordenamento responsável por garantir a consistência e inteligibilidade dos entes aparecentes no campo, a suposição de um campo de sentido dos campos de sentido, o campo maximal responsável por conter absolutamente tudo que existe, deveria, também ele, existir, o que demandaria imediatamente aparecesse ele num campo de sentido. Se o fizesse, claro está, não seria o campo dos campos, donde decorre um *regressus in indefinitum.* Para Gabriel, a suposição do domínio maximal, a que convém a virtude de conter todos os campos e os entes nele aparecentes, é *a crença mesma* da filosofia ocidental em seu timbre metafísico. Dado ser

[168] the attempt 'to give a general description of the whole of the Universe' the attempt 'to describe the most general structural features of reality … [by] pure reflection'the attempt 'to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term' 'a search for the most plausible theory of the whole universe, as it is considered in the light of total science';'the science of things set and held in thoughts … [that are] able to express the essential reality of things.

Gabriel um ontologista, é-lhe imprescíndivel estabelecer uma clara distinção entre metafísica e ontologia, à qual vincula seu próprio projeto filosófico maior, desdobrado em uma epistemologia e uma ética: "Metaphysik kann man als den Versuch definieren, eine Theorie des Weltganzen zu entwickeln. (Gabriel, 2013, p. 10)". Na reconstrução sintética e bem informada de Cruz (2024), lemos que:

> Esta perspectiva teorética resume-se à posição que Gabriel denomina 'niilismo meta-metafísico'. Para Gabriel, a metafísica designa, em seu principal e pior sentido, uma investigação do mundo enquanto mundo, isto é, a ideia de que há algo responsável por unificar a realidade, suposição sustentada pela investigação desta 'camada fundamental' e suas regras. Pois que esta 'camada', 'o mundo', não existe, resulta não haver lugar para a metafísica. No lugar de ser um metafísico, Gabriel se denomina um ontólogo. Ontologia é a disciplina que investiga o que a existência é. (CRUZ, 2024, p. 144).

Com esta rápida definição, Gabriel joga fora a antiga metafísica e se contenta em dizer-se um ontologista, desdobrando perspectiva ontológica cujo objeto primevo é, precisamente, a infinitude do real, deduzida diretamente da inexistência d'O Mundo qual campo dos campos de sentido. Aqui, uma primeira insuficiência teórica já se aproxima, e com ela um interessante caminho argumentativo. É que Markus Gabriel, ao eleger a equação *existir = aparecer em um campo de sentido* como quantificador existencial de sua ontologia, supõe por resolvida a pergunta acerca do que, no horizonte transcendental de um certo Aparecer atual, ainda *não aparece*.

É certo que, escrevendo depois de *Après la finitude* (2006) e influenciado fortemente por *Goodby Kant* (2014) de Ferraris, dois marcos da guinada especulativa, Gabriel não pensa o aparecer em termos de aparecer *para nós*, kantianamente reduzindo a Arena ao *Spielraum* (cf. HEIDEGGER, 1929) constituído pela subjetividade transcendental. Ao contrário, colocando-se decididamente contra qualquer antirrealismo, Gabriel faz do aparecer evento ontológico independente da humana apreensão, passo que lhe permite conjugar, à ontologia assim desenvolvida, uma epistemologia *realista*, para a qual a verdade é função da correta apreensão do aparecer de um ente de acordo com a regra de ordenamento a ele imanente. Ocorre que o fato primevo do variar da Arena atesta a emergência de novos entes aparecentes em campos de sentido, inclusive apontando para a emergência dos campos eles mesmos.

Por força da identidade entre aparecer e existir, Gabriel testemunha, até onde vai nosso conhecimento, uma incapacidade para compreender a evidência primordial do variar da Arena. Esquece, por este mesmo passo, que muitas formulações históricas da metafísica, a primeira

das quais aquela representada pelo Schelling tardio que oferecera, à *Habilitationschrift* de Gabriel (2006a) assim como ao nosso próprio projeto, ensejo e origem ao seu autônomo filosofar. O ponto a ser aqui sublinhado jaz na necessidade de dissociar aparecer e *quodditas*, sob pena de tornar incompreensível o fato primordial do variar da experiência. Neste sentido, a objeção gabrielina à metafísica como domínio de todos os domínios corresponde à exata desconfiança, de que se queixara Harman, acerca da carga semântica a ser conferida ao μετά e ao seu suposto referente. Eis a encruzilhada, sobre que vale a pena ater-se um pouco.

A desconfiança movida ao termo metafísica, já notada por Harman e agora exemplificada por Gabriel, deve ser iluminada pelo peso e específica semantização conferida, na maior das vezes de forma pejorativa e sem qualquer rigor, ao μετά e ao seu suposto referente. No caso de Gabriel, vimos ser o referente do μετά o Mundo, que, na condição de domínio além da totalidade manifesta, apresenta-se na condição de autocontraditório objeto, por um lado forçado a residir além de todo aparecer, a fim de manter-se na condição de domínio maximal, por outro forçado a ser e, por aí, ao aparecer constrangido. O μετά, assim, é explicado em sua íntima ligação à intuição habital fornecida pela língua grega, explicitada pelo uso da proposição com acusativo: trata-se, afinal, de um *depois* e de um *além*, assim ditos apenas em relação à Arena da totalidade manifesta que configura o horizonte fenomênico do aparecer. Se a todo elemento semântico da língua convém um referente, o μετά haverá de o possuir também, sendo bastante imediato associá-lo ao que ultrapassa a totalidade manifesta, não apenas desvelada *für uns,* mas já aparecente *tout court*, seja na condição de campo, seja na condição de ente situado em um campo por obediência a regras de ordenamento. Vimos como, para Gabriel, este referente é impossível por autocontraditório[169]. Por outro lado, é curioso notar como em muitos outros projetos ontológicos contemporâneos o estatuto não-aparecente dos entes, dos objetos no caso de Harman (2011) e das verdades eternas no caso de Badiou (2017), circunscreve ponto nodal para tornar pensável e racional o fato da inexauribilidade dos entes e, por aí, da infinitude mesma do real, que Gabriel julga poder salvar ao declarar a inexistência d'O Mundo, com isso subminando (*undermining*) uma outra e mais operante semantização do μετά e o conseguinte reconhecimento de seu possível referente.

Neste sentido, é curioso perceber, verdadeiro aliás sintoma de que estamos falando, como a falta de atenção de Harman para a diferença entre *metafísica* e *ontologia*, por ele

[169] Há muitas interessantes objeções à tese da inexistência do Mundo, sobre que Gabriel constrói todo seu projeto ontológico, e fazemos referências a algumas significativas. Uma das mais recentes revisões críticas do sistema de Gabriel, *The World in Paradox* (Cruz, 2024) apresenta aliás proposta ontológica muitíssimo afinada ao que estamos articulando pela libertação e correta inteligência do *paradoxo do canto poético* como testemunho lógico do Aparecer do Não-Aparecente na Arena.

tomadas em sinonimia, corresponde à oposta operação conceitual por que Gabriel faz *tabula rasa* da metafísica, e isso precisamente com o intuito de estabelecer fronteiras sólidas e claras entre metafísica e ontologia. É como se um visse o que o outro não viu, sem que houvesse, nesta troca de olhares que se deveriam somar, a possiblidade de um encontro: Gabriel *enxerga* a necessária diferença entre metafísica e ontologia, interpretando-a contudo de modo a melhor fornecer combustível a seu argumento central, enquanto Harman deixa passar a tacada que lhe permitiria potencializar sua própria tese central relativa à autonomia dos objetos, cuja infinitude é garantida por seu lado recluso (*withdrawn*) e, assim, ao aparecer elusivo – sem que, por isso, venham a tornar-se inexistentes. Analisadas sob este quadrante as coisas, o saldo positivo imediato repousa sobre a possível semantização do μετά pela correlata determinação de seu referente – um ato conceitual que constituirá o nó mesmo de nossa longa, e ainda futura, estadia na terra da metafísica romântica de Schelling, de quem Gabriel (2006a) partiu para construir sua mesma posição. Se estivermos corretos em nossa leitura, torna-se aqui possível o começo de uma crítica robusta ao projeto ontológico de Markus Gabriel – coisa a ser empreendida, já se vê, no futuro. Constatado o saldo e assinalada a importância da semantização μετά, continuemos em nosso scann do panorama atual e de sua correlata ausência de rigor conferido ao termo metafísica.

Outro representante da sinonímia confusa entre metafísica e ontologia, que já constatamos estar significativamente relacionada ao estatuto conceitual do Não-Aparecente e à semantização possível do μετά, encontramos no imenso *Qu'est-ce que la métaphysique,* de Frédéric Nef (2007, 2004), cujas teses são reapresentadas em grande força sintética em sua introdução ao posterior *Métaphysique contemporaine*, que mobilizamos como súmula do defendido, de um ponto de vista histórico-sistemático, em seu livro anterior. Nef apresenta-se de imediato na condição de alguém cujos esforços centram-se na disseminação e desdobramento da metafísica analítica, por ele defendida. Sublinhamos este fato pois nele reside uma das razões pelas quais, em sua proposta para definir o termo "metafísica" e a especificidade mesma desta disciplina, busca a todo momento purificá-la da pesada e pejorativa carga semântica imposta pelos últimos grandes desenvolvimentos da filosofia continental. Por isso, se *Qu'est-ce que la métaphysique* examinava várias posições antimetafísicas continentais – Kant, Nietzsche, Heidegger, Habermas – analisando-lhe os argumentos a fim de contrapor-lhes uma sistemática apresentação da metafísica analítica, em *Métaphysique Contemporaine* Nef resume e diretamente apresenta, em poucas páginas, a sua definição de metafísica, que, em contraste com a abordagem hermenêutica historicizante do estilo continental, apresenta-se como análise das categoriais responsáveis por verterem racionalmente a estrutura do real:

> De fato, duas concepções da metafísica combatem, quando se trata de lhe fornecer uma definição. A primeira insiste no fato de que um conjunto de questões (a natureza da substância, a relação entre a essência e a existência...), de técnicas argumentativas (abstrações, analogia...), mas também vários motivos textuais (a tese dos múltiplos sentidos do ser, a indiferença da essência) não cessam de constituir um patrimônio comum a tal disciplina; ela considera que a questão essencial da metafísica, aquela da natureza e estrutura de uma realidade profunda do mundo, não cessa de fornecer prumo e norte às pesquisas, de Platão a David Lewis (NEF & GARCÍA, 2007, p. 13, tradução nossa)[170]

Já se vê aí como a particularidade da metafísica analítica repousa sobre o enfoque, não histórico, com que sistematicamente lida com um conjunto de questões (a natureza da substância, e. g.) através de técnicas argumentativas, em geral alheias ou colocadas de lado pelo discurso filosófico dito continental, para, enfim, tratar de sua fundamental pergunta: aquela acerca da "realidade profunda do mundo". Para Nef, o problema da tradição continental, a que ele identifica a segunda via mencionada no começo do parágrafo citado, possuí origens em sua tendência hermenêutica que, historicizando os distintos sentidos com que o Ser veio a ser entendido, relega-se a, no máximo, uma análise estilística de incomensuráveis linguagens filosóficas, nunca comparáveis com o escopo de saber quais delas lida de forma mais eficiente com um certo problema vinculado à pergunta maior acerca da estrutura última do real. Esta segunda via é, claro está, representada paradigmaticamente pelo *topus* heideggeriano da onto-teo-logia:

> A segunda via considera que a questão do Ser é a questão definidora da metafísica e que esta questão toma formas essencialmente diferentes na antiguidade, na Idade Méida ou na Modernidade. À luz desta concepção, a metafísica é, mais ou menos, idêntica a uma estrutura ontológica (predominância da questão do Ser), teológica (identificação de Deus ao Ser) e lógica (confusão da racionalidade e da lógica) – estrutura esta denominada ontoteológica por Heidegger e por seus sucessores. [...] O que se pode admitir é que o objeto mais genérico, comum a todos estes listados, e – notadamente: o Ser – haja conhecido uma história própria, sendo a metafísica essencialmente a história do Ser e que esta história, supostamente autêntica,

[170] Deux conceptions en effet de la métaphysique se heurtent à cet égard. La première insiste sur le fait qu'un ensemble de questions (la nature de la substance, la relation entre l'essence et l'existence…) de techniques argumentatives (abstractions, analogie…), mais aussi de lieux tetuels (la thèse des multiples sens de l'être, l'indifférence de l'essence) ne cessent de constituer un trésor commun pour cette discipline; elle considère que l question essentielle de la métaphysique, cella de la nature et de la structure d'une réalité profonde du monde ne cesse d'orienter les recherches de Platon à David Lewis.

> desvela a estrutura essencial de seu objeto (NEF & GARCÍA, 2007, p. 13-14, tradução nossa)[171]

Estabelecida a devida rememoração do projeto intelectual do próprio Nef, cuja reconstrução demanda circunscrever sua desavença com o antirrealismo continental, imediatamente notemos como seu projeto de reatualização da metafísica, por intermédio da assimilação do que se tem feito na terra assim dita analítica, implica uma postura realista, demarcada sobremodo pela urgente rechaça de toda fácil historicização do objeto metafísico – o Ser enquanto Ser – que possuiria por consequência a redução da metafísica, e do discurso filosófico *tout court*, à mera constatação da diversidade dos estilos, em cuja incomensurável especificidade se teria timbrado o a cada vez singular testemunho do Ser – assim praticada, a metafísica tornar-se-ia, como de fato se tornou com Jacques Derrida e sua recepção americana (cf. ARANTES, 2024), espécie de *literary criticism.* Anunciar a coincidência entre o Ser e a historicidade do aparato discurso que o apreende e lhe dá forma implica reduzir o primeiro termo ao segundo, movimento responsável por engendrar a específica postura antirrealista que Braver (2007) capturou bem.

Em sua proposta da metafísica por via analítica, Nef, rechaçando tal antirrealismo historicizante próprio à postura hermenêutica de certa tradição continental, sublinha a necessária condição *sub specie aeternitatis* dos problemas considerados[172]. Muito bem, mas afinal qual a específica estrutura discursiva e qual o exato objeto a ser por Nef reconhecido à metafísica? A mesma pergunta é feita por Nef e é ele que, retoricamente tendo-a feito, nô-la responde:

> Com o que se ocupa tal metafísica e o que ela pode trazer ao filósofo, ao erudito e ao curioso? Na escolha dos textos propostos, de língua inglesa ou americana, uma grande parte da metafísica não é representada, aquela tradicionalmente conjugada sob os títulos da psicologia, da cosmologia

[171] La seconde considère que la question de l'être est la question qui définit la métaphysique et que cette question prend des formes essentiellement différentes dans l'antiquité, le moyen âge ou les temps modernes. Dans cette conception, la métaphysique est plus ou moins identifique à une structure ontologique (prédominance de la question de l'être), théologique (identification de Dieu et de l'être) et logique (confusino de la rationalité et de la logique) – structure nommée ontotehologique par HEidegger et ses successeurs) [...] Ce qu'on ne peut admettre c'est que l'objet le plus général lui-même qui est commun à tous ces objets – l'être – ait connu une histoire propre, que la métaphysique soit essentiellement l'histoire de l'être et que cette histoire, supposée authentique, déploie une structure essentielle de l'objet.

[172] Tal estado de coisas é confirmado, noutro contexto, por Ferraris:

Indipendentemente dalle interpretazioni, rimane che non solo tra gli informatici, ma anche tra i filosofi, la metafisica oggi rialza le pro- prie quotazioni dove era ancora sul mercato (analitici), e ritorna là dove ne era praticamente uscita (continentali). Da cosa dipende? I motivi sono più d'uno. Per gli analitici, è il desiderio di confrontarsi con grandi temi, quelli tradizionali della metafisica, non limitandosi alle analisi di dettaglio (Ferraris, p. 8)

> racionais e da teologia natural, conforme a classificação wolfiana. Em sua maior parte, os textos propostos pertencem ao núcleo da metafísica: à ontologia definida como origem desta disciplina no século XVII como a 'ciência do Ser enquanto Ser'. A ontologia, assim definida, praticamente se identifica à ciência primeira aristotélica. [...] A definição pós-teológica da ontologia parece-nos, ela também, poder retormar seu ponto de partida em Aristóteles: a ontologia é a ciência das categorias últimas da predicação e da análise da estrutura metafísica dos particulares concretos. (NEF & GARCÍA, 2007, p. 19-20, tradução nossa)[173]

Citando o *locus classicus* da divisão wolfianna da metafísica, cujas origens residem nas *Disputationes Metaphysicae* de Suaréz, Nef imediatamente nota que os textos rerpesentativos do paradigma metafísico por ele defendido identificam-se àquela parte "nodal da métafísica", notadamente à ontologia, a qual por sua vez, definida enquanto ciência do Ser enquanto Ser, apresenta-se na precisa qualificação de ciência primeira por Aristóteles explicitada e desdobrada no conjunto de livros que leva o nome *metafísica.* Logo depois de explicitar os sentidos da ontologia aristotélica como ciência das causas (aitiologia) e ciência de Deus (teologia), Nef argumenta que, colocado de lado pelos desenvolvimentos da ciência moderna o mecanismo inferencial responsável por estabelecer o estatuto teológico da ontologia[174], o estatuto pós-teológico da ontologia fornece-lhe, por fim, a natureza de ciência "das categorias últimas da predicação e da análise da estrutura metafísica dos particulares concretos".

É evidente a circularidade da definição, pois que se a ontologia, núcleo da metafísica, é evocada para afinal possuirmos clareza conceitual relativa ao termo a ser definido, então dizer que a ontologia estuda a estrutura metafísica dos particulares não é dizer muita coisa. Ou melhor, é precisamente deixar claro que, entre ontologia e metafísica, rege total sinonimia, razão por que assim deve ser definida a ciência primeira aristotélica. Conquanto algumas páginas adiante Nef (2007, p. 24) mencione a importância da epistemologia para o desdobrar-se da metafísica, o faz mantendo a total identidade entre esta e a ontologia. De novo aqui,

[173] De quoi s'occupe cette métaphysique et que peut-elle apporter au philosophe, au savant et au curieux? Dans le choix de textes proposés, de langue anglaise ou américanine, une grande partie de la métaphysique n'est pas représentée, celle qui tradiotionnellement ressort de la psuchologie et de la cosmologie rationnelles, de la théologie naturelle, dans la classification wolfienne. En gro les textes proposés appartiennent au noyau de la métaphysique, l'ontologie définie à l'origine de cette discipline au XVII siècle comme 'la science de l'être en tant qu'être'. L'ontologie definie ainsi s'identifie à peu prè la philosophie première aristotélicienne. [...] La définition post-theologieu de l'ontologie nous semble elle aussi pouvoir reprendre son point de départ chez Aristote: l'ontologie est la science des catégories ultimes de la prédication et celle de l'analyse de la structure métaphysique des particuliers concrets. (Nef & García, 2007, p. 19-20).

[174] Supostamente demandado pela estrutura da física aristotélica ela mesma, algumas premissas das quais caem com a revolução científica moderna. Nef não explicita completamente o processo, apenas aludindo aos nomes de Galileu e Newton, mas é possível presumir a relação de implicação lógica. Para uma sintética reconstrução do processo, remetemos a Cacciari (2024).

observamos aquele interessante sintoma, já surpreendido em Graham e Markus Gabriel, responsável por identificar sem mais metafísica e ontologia, com isso foracluindo qualquer possível racional formalização da pergunta acerca do *sentido do* μετά, o que estamos denominando sua *semantização.*

A ausência de uma pergunta séria e sistemática indagação acerca deste operador fundamental da metafísica, notadamente a semantização do μετά, parece-nos ser a causa mesma da simples e imeditada identificação entre ontologia e metafísica com que operam importantes projetos metafísicos oriundos da tradição analítica, a que se juntam os rapidamente analisados mais recentes projetos ditos continentais, como os de Markus Gabriel (2013, 2014, 2022, 2024), Maurizio Ferraris (2014), Graham Harman (2011, 2018). É possível que tal imediata foraclusão possua uma história, na qual encontremos a razão, ainda jovem por muito próxima de nós, desta identidade imediatamente estabelecida entre ontologia e metafísica, que leva ou à purificação da ontologia separando-a da carga semântica negativa e pejorativa conferida ao termo metafísica, segundo o caso paradigmático de Markus Gabriel, ou à indiferença relativa à denominação, caso de Harman e o de Maurizio Ferraris, ainda não de todo mencionado e a quem, por isso, agora voltaremos rápida atenção. Há uma segunda razão pela qual veremos a maneira por que Ferraris reforça esta simples indiferença entre metafísica e ontologia como momentos ou estruturas teoréticas diferentes do filosofar. Tal razão reside no fato estranho do não-pertencimento de Ferraris, hoje um dos nomes continental e analiticamente mais conhecidos pelo projeto do desenvolvimento de um Novo Realismo (2012), à tradição filosófica da pátria em cuja língua escreve e pensa, ao procedimento distintivo de cuja metafísica ele permanece alheio e, até onde sabemos nós, ignorante: referimo-nos à tradição da metafísica italiana, demarcada pelo procedimento, fixado por Gustavo Bontadini (1971), da *semantização do ser (semantizazione dell'essere)*, a que nosso já conhecido Emanuele Severino (1981, 1980) adicionou o crucial desenvolvimento que, semantizando o Ser, o faz ao afirmar a *disjunção entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta*, entre Círculo do Aparecer finito e Círculo do Aparecer Infinito. Este procedimento, veremos no fim desta segunda parte, oferece a contra-história à história, que ainda contaremos, relativa à paulatina naturalização da identidade entre metafísica e ontologia, condicionada por uma contínua determinação *negativa* do sentido mesmo do termo *metafísica*, oriunda por sua vez de uma semantização incompleta do μετά, a cuja luz operam alguns dos projetos contemporâneos.

Ao contrário, a contra-história da metafísica italiana permite-nos explicitar as duas operações fundamentais que condicionam a estrutura de um realismo ontológico, advogado por Gabriel, Ferraris, Graham (para ficarmos apenas em três), e isso através da semantização

concreta do μετά, que explicita e mantém a diferença entre ontologia, como momento necessário da indagação metafísica, e a metafísica ela mesma, definida na condição de Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, obtida no e pelo processo de semantização do referente do μετά, cuja forma é a do Paradoxo de segundo grau. Para contarmos a história deste esquecimento do referente do μετά, responsável por explicar retrospectivamente o estado da arte que rapidamente acabamos de esquadrinhar, devemos antes observar a contribuição de mais três nomes à Μετά*vergessenheit*, se nos for concedido evocar uma enéssima *Vergessenheit* de heideggeriana memória: Ferraris.

2.3 Último passo ante o pórtico: Ferraris e a redução de ontologia à epistemologia

Em livro dedicado à sistemática recuperação da ontologia em timbre realista, Ferraris (2008) assinala, na introdução ao volume, o *revival* do interesse pela antiga disciplina ontológica, posta de lado pelo ciclo de filosofia moderna que, conforme assinalara em *Manifesto del Nuovo Realismo* (2014a) e em *Goodby Kant* (2014b), possuíra seu início na kantiana revolução copernicana e seu fim na revivida ânsia por um realismo ontológico, batizado, para diferenciar-se do antigo, com o qualificativo *novo*:

> O *revival* [da ontologia], dir-se-ia, não é, com efeito, modesto. E estas banais circunstâncias nos fornecem a medida de quanta água já passou sob as pontes, mesmo em período de tempo tão breve. A definção 'novantiga', que tradicionalmente se relaciona à retórica, parece hoje aplicar-se particularmente bem à ontologia. Uma disciplina que no continente se supunha morta faz-se hoje uma vez mais escutar, a tal ponto que um livro de Habermas, *O pensamento pós-metafísico*, datado de 1988 e à época perfeitamente à moda, mostra-se, traduzido em 2006, envelhecido – ao menos no que diz respeito ao título. (FERRARIS, 2008, p. 9, tradução nossa)[175]

Salta imediatamente aos olhos, na passagem agora citada, que Ferraris possa indicar a aplicação de *novantiga* à ontologia e, no período seguinte, fazer alusão ao título do livro habermasiano, *Pensamento pós-metafísico* (1988), como se subsistisse uma imediata e aos olhos de todos óbvia identidade entre ontologia e metafísica. Um pouco mais cônscio da situação, Ferraris menciona, algumas páginas adiante, que à diferença lexical é possível

[175] Il revival, si direbbe, non è affatto modesto. E queste banali circo- stanze di fatto ci danno la misura di quanta acqua sia passata sotto i ponti, anche in un periodo di tempo tanto breve. La definizione di "novantiqua", che tradizionalmente spetta alla retorica, sembra oggi applicarsi particolarmente bene all'ontologia. Una disciplina che nel continente era data come spacciata, ora torna a farsi sentire, al punto che un libro di Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, che è del 1988, e che allora appariva perfettamente alla moda, tradotto nel 2006 risulta invecchiato almeno nel titolo.

corresponda uma diferença semântica. Para lidar com tal diferença conceitual, Ferraris abre uma seção em seu texto intitulada "Ontologia e metafisica", mas o promissor timbre do título não nos leva muito adiante. Ao contrário, o italiano se contenta em recontar, pela enésima vez, a anedota alexandrina do surgimento do termo para, depois, mencionar que, conquanto alguns estudiosos mantenham uma distinção entre ontologia e metafísica, para ele a tentativa de assim os distinguir possui poucos êxitos conceituais consideráveis – e, a fornecer crédito a suas citações, realmente somos levados a concordar com o autor:

> Tais rótulos, que compunham vários livros, foram colocados depois dos livros dedicados à física, e deste fato prvém o nome de *metà ta physikà (biblia)*, isto é, depois dos livros sobre a física, portanto metafísica. O fato de virem [estes livros] logo após os livros acerca da física se transformou na ideia conforme a qual a metafísica se ocupa do que transcende a natureza, e tal fato, com efeito, corresponde ao sentido ordinário, possuído pela palavra na linguagem cotidiana, de metafísica. A história possui a força de um conto de Borges: um equívoco sobre o significado de uma classificação imposta por exigências biblioteconômicas levou ao nascimento de um mundo – aquele das entidades transcendentes a física e de uma disciplina que dele se ocupa. [...] É aqui que se origija a distinção, por muitos autores contemporâneos defendida, entre ontologia como dotrina sobre aquilo que há e metafísica como determinação do que é aquilo que há, ou entre ontologia como doutrina que se refere a proposições não contingentes e metafísica como doutrina que se refere a proposições que implicam elementos empíricos.[176] (FERRARIS, 2008, p. 13, tradução nossa)

Duas coisas a serem observadas: primeiro, Ferraris deduz a pejorativa carga semântica da palavra metafísica precisamente ao fazer alusão ao *metá,* prefixo cuja semantização estamos defendendo qual procedimento indispensável ao estabelecimento racional e rigoroso do articular-se metafísico; segundo, a menção à semântica ordinária do prefixo é em seguida matizada pela menção a Borges e à séria diferença, teorica e conceitualmente estabelecida por alguns filósofos, entre ontologia e metafísica, distinção ao primeiro olhar consistente no estabelecimento de duas doutrinas, a ontológica como "doutrina do que há" e a metafísica qual

[176] Questi rotoli che componevano diversi libri furono collocati dopo i libri sulla fisica, e di qui venne fuori il nome di *metà ta physikà (biblia)*, dopo i libri sulla fisica, dunque "metafisica". La circostanza di venire dopo i libri sulla fisica si trasformò nell'idea che la metafisica si occupasse di ciò che tra- scende la natura, e questo, in effetti, è ciò che "metafisica" significa nel linguaggio ordinario. La storia ha la potenza di un racconto di Borges: un equivoco sul significato di una classificazione dettata da esigenze biblioteconomiche comporta la nascita di un mondo, quello delle entità trascendenti la fisica, e di una disciplina che se ne occupa. [...] È qui che si origina la distinzione, difesa da molti autorevoli filosofi contemporanei (compresi alcuni contributori del presente volume, come Achille Varzi), tra l'ontologia come dottrina di ciò che c'è, e la metafisica come determinazione di che cos'è quello che c'è, o tra l'ontologia come dottrina che si riferisce a proposizioni non contin- genti e la metafisica come dottrina che si riferisce a proposizioni che comportano elementi empirici.

pesquisa e "determinação do que é aquilo que há". Dada a natureza bastante vaga da suposta diferença, o próprio Ferraris se apressa em parafraseá-las introduzindo a linguagem técnica, responsável por fazer-nos ver na ontologia uma disciplina constituída de proposições necessárias por desinteressada na contingência, com isso à metafísica reservando o campo, talvez maior, que compreende proposições necessárias *e* contingentes. Ocorre que, segundo nota o autor, a distinção não convence, por ser circular:

> Pessoalmente, embora seja eu mesmo autor de uma distinção entre ontologia e epistemologia (segundo veremos em breve), ou seja, de uma diferenciação entre Ser e Saber, tenho certa dificuldade a subscrever a partição ontoloiga/metafísica, não restando claro como se possa responder à pergunta acerca da existência de algo sem ao mesmo tempo dizer o que é aquela coisa que existe ou não existe. Numa palavra: para dizer se existem unicórnios é necessário saber o que eles são, doutra forma a pergunta 'existem os unicórnios?' resultaria indistinguível da pergunta 'existem as '. Precisamente quando consideramos esta circunstância parece-me que seja uma vantagem objetiva definir a ontologia em relação com a epistemologia. (FERRARIS, 2008, p. 15, tradução nossa)[177]

A conclusão de Ferraris, oriunda da tese desenvolvida em detalhes em *Goodby Kant* (2014b) e em *Manifesto del Nuovo Realismo* (2014a), opta por colocar de lado qualquer possível diferença entre metafísica e ontologia, após haver estabelecido que, a porem-se em concreta e necessária diferença, epistemologia e ontologia garantem, quando diferenciadas, a autonomia de seus respectivos âmbitos de trabalhos, enquanto retrospectivamente explicam a história da filosofia moderna compreendida enquanto ciclo antirrealista, cujo início é recuperável na revolução copernicana de Kant para estabelecer seu fim nos slogans midiáticos que, repetidos *ad nauseam*, proclamam o império da diferença e a impossibilidade de sair do texto, festejos de uma realidade *toujours déjà* perdida próprios ao pós-estruturalismo francês e aos seus sequazes norte-americanos. Em seus contributos pessoais, Ferraris diagnostica Kant e Nietzsche como os personagens chaves da *Grundoperation* do antirrealismo pós-moderno, caracterizado por suturar, reduzindo-lha, a ontologia à epistemologia:

[177] Personalmente, pur essendo fautore di una distinzione tra ontologia ed epistemologia (come vedremo tra un istante) ossia di una differenziazione tra essere e sapere, ho qualche difficoltà a sottoscrivere la partizione ontologia/metafisica, non essen- do chiaro come si possa rispondere alla domanda se ci sia qualcosa senza anche dire che cos'è quella cosa che c'è o non c'è. Insomma, per dire se esistono gli unicorni bisogna sapere che cosa sono, altrimenti la domanda "esistono gli unicorni?" risulterebbe indistinguibile dalla domanda "esistono le mucche?". Proprio considerando questa circo- stanza credo che ci sia un vantaggio oggettivo nel definire l'ontologia anzitutto in rapporto con l'epistemologia.

> Observando bem a situação, a pulsão irônica demonstra que o pós-moderno possui um coração antigo. Exatamente da mesma forma como uma estrela que, havendo explodido já há tempos, continua a mandar a sua luz, quando o pós-moderno entrou na filosofia, ao final dos anos 60, o seu ciclo já se estava exaurindo, e era um ciclo que encontrava sua origem no radicalismo desesperado de Nietzsche, na revolta contra a filosofia sistematica e nas várias ondas de vanguarda filosófica que se foram sucedendo nos Novecentos, e antes ainda na revolução copernicana de Kant – em verdade, uma revolução ptolomaica, responsável por haver colocado o homem no centro mesmo do universo, à guisa de fabricante de mundos através de conceitos. Neste sentdo, o pós-moderno não foi sucata filosófica. Foi o resultado de uma revolução cultural que coincide, em boa parte, com a modernidade, isto é, com o predomínio dos esquemas conceituais sobre o mundo exterior. Isto explica o recurso às aspas como tomada de distância: nós nunca efetivamente lidamos com as coisas em si mesmas, mas sempre com fenômenos mediados, distorcidos, impróprios, portanto aspeáveis. (FERRARIS, 2012, p. 13, tradução nossa)[178]

Se para Ferraris o esquecimento da ontologia fora levado a cabo por sua redução e identificação sem mais à epistemologia, é por outro lado necessário sublinhar que a metafísica padece, nos escritos do autor, de um similar destino, colocada de lado ou suturada à ontologia como uma grande "teoria dos objetos". Crítico embora do antirrealismo pós-moderno, de que fora em sua juventude propagandista em sua mesma pátria[179], Ferraris termina por contribuir àquela nossa já conhecida Μέτα*svergessenheit*, operação contudo crucial ao articular-se da metafísica no interior da tradição italiana, tal como conhecida nos nomes de Gustavo Bontadini (1971), Emanuele Severino (1981), Massimo Donà (2008) e Massimo Cacciari (1990, 2024). Ora, ocorre ser esta mesma semantização do μέτα a condição de possibilidade de um autêntico realismo, marcado pelo reconhecimento da precedência e anterioridade dos entes ante seu aparecer primário e seu aparecer secundário, tese imediatamente convertida na severiniana

[178] A ben vedere, la pulsione ironica dimostra che il postmoderno ha un cuore antico. Proprio come una stella esplosa da tempo continua a mandare la sua luce, quando il postmoderno è entrato in filosofia, alla fine degli anni Settanta, il suo ciclo si stava esaurendo, ed era un ciclo che trovava la sua origine nel radicalismo disperato di Nietzsche, nella rivolta contro la filosofia sistematica, e nelle varie ondate di avanguardie filosofiche che si sono susseguite nel Novecento, e prima ancora nella rivoluzione copernicana di Kant – in realtà, una rivoluzione tolemaica, che aveva posto l'uomo al centro dell'universo, come fabbricante di mondi attraverso concetti. In questo senso, il postmoderno non è stato spazzatura filosofica. È stato l'esito di una svolta culturale che coincide in buona parte con la modernità, ossia il prevalere degli schemi concettuali sul mondo esterno. Questo spiega il ricorso alle virgolette come presa di distanza: noi non abbiamo mai a che fare con le cose in se stesse, ma sempre e piuttosto con fenomeni mediati, distorti, impropri, dunque virgolettabili.

[179] Basta lembrar que Ferraris escrevera, além de um capítulo do famoso *Pensiero debole*, uma introdução ao pensamento de Nietzsche e um excelente e detalhadíssimo volume dedicado ao pensamento de Jacques Derrida, com pós-facio escrito em coautoria com o pensador da différance.

eternidade de todos os entes, na donaniana negação não-excludente e na cacciariana possibilidade última[180].

Baste-nos, para finalizar a estas linhas dedicadas a Ferraris, notar que, assim como ocorria a Gabriel e Harman, a reijeição da metafísica por parte do primeiro e a indiferença semântica mantida pelo segundo entre metafísica e a ontologia eram respectivamente estabelecidas com o escopo explicitamente enunciado de *construir* uma perspectiva filosófica oposta ao perspectivismo relativista característico da filosofia mais recente. À luz do diagnóstico de *Après la finitude* (2006), os três filósofos – o alemão, o italiano e o americano – concordam na necessidade de superar o círculo correlacionista, a consequência imediata do qual consistia na impossível pesquisa racional acerca do sentido da existência (GABRIEL, 2014), na negação da autonomia dos objetos por um procedimento de *overmining* (HARMAN, 2018) e na redução de ontologia à epistemologia (FERRARIS, 2014b), com efeitos políticos indesejáveis.

Seja como for, resta o fato de que, com a exceção de Gabriel que apressadamente semantiza o Referente do μέτα igualando-o ao Mundo *qua* campo de sentido de todos os campos de sentido, a tarefa da semantização do μέτα é ou ignorada ou realizada às pressas, com resultados insuficientes. Por outro lado, os três nomes, aos quais poderíamos conjugar um bom número de outros, unificam-se na batalha contra o niilismo ontológico pós-moderno e na conseguinte construção de um *novo* realismo. A pergunta que agora se impõe é: *é possível a construção de um novo realismo sem o procedimento da semantização do* μέτα[181]? Se a necessária anterior *pars destruens* se identifica com o diagnóstico da estrutura conceitual

[180] A tese está enunciada de forma dogmática, porquanto as mediações conceituais ainda não podem ser efetivadas. O trabalho que o leitor possui ante os olhos é apenas o prelúdio ao verdadeiro confronto com a tradição italiana. Neste sentido, *A Forma do Paradoxo* fundamenta, pela distinção operada entre ontologia e metafísica, as premissas teoréticas indispensáveis à constituição de todo e qualquer realismo especulativo. Feito isso e forjado o instrumental teórico indispensável, poderemos demonstrar as articulações internas à filosofia italiana, surpreendendo pontos de encontro mesmo lá onde os nomes parecem *toto coelo* divergir: em *O Ser e o Milagre* restará claro como e por que a negação não-excludente (DONÀ, 2008) é a verdade da Contradizione-C (SEVERINO, 1981), cuja imediata consequência, a eternidade dos essentes, é melhor iluminada pela tese do possível real (CACCIARI, 2024). É que a pergunta da metafísica italiana coincide com a nossa, enunciada já em *A experiência literária e os campos de intelecção* (RAMOS, 2024) e em *Saudade do Infinito* (LOUREIRO, 2024): qual o nome verdadeiro da coisa e como, se a palavra ante o essente desvela seu silêncio, pronunciar o puro dar-se da coisa?

[181] No que segue, aprenderemos a reconhecer a exigência do conteúdo deste sintagma, por ora dito 'semantização do metá'. Na parte III, entenderemos que tal semantização se realiza pelo Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, a que racionalmente chegamos por dois passos, demarcados por dois Paradoxos: o primeiro consiste na urdidura da dialética qual Testemunho Lógico cujo referente é a Arena, descrita como a nossa já conhecida síntese de Luz e Sombra; o segundo é exigido pela própria dialética e consiste numa predicação autorreferencial, pela qual a dialética, primeiro Paradoxo, submete-se a si mesma, dialetizando-se e por aí testemunhando logicamente a diferença entre o Início e seu Iniciar. O saldo concreto deste procedimento é o testemunho racional do talhe eventural do Aparecer de cada aparessente. Esta a verdadeira independência da coisa ante o pensar: oferecer-lhe o impensável.

responsável por condicionar a destrutitividade antirrealista e antimetafísica da tradição da ruptura, não haveria uma identidade de segundo plano entre a apreensão teorética da estrutura a ser destruída e a malha conceitual própria à *pars construens*? Dito ainda numa terceira formulação, já mais direta: as três distintas estruturas destrutivas identificadas por Harman, Gabriel e Ferraris não supõem, todas elas, um plano conceitual superior e comum, identificado à semantização do μέτα, responsável enfim por identificar três momentos, correspondentes a cada uma das críticas de nossos pensadores, *de uma só estrutura destrutiva?*

Nossa hipótese responde, já o antevê o leitor, positivamente à pergunta, e as páginas que seguem começam o esboço de resposta. Os três momentos a que nos referimos correspondem aos três anti-heróis, a análise de cuja crítica à metafísica constituem as três etapas de nossa viagem pelo Inferno, e encontram seu correspondente nos três nomes citados: veremos como a crítica nietzschiana à metafísica possui, quando colhidos seus saldos positivos, a forma da crítica gabrielina (GABRIEL, 2014), motivando-lhe aliás a escolha pelo termo ontologia; com Heidegger, observaremos como a crítica à onto-teo-logia identifica-se à crucial intuição da OOO relativa ao postulado da irredutibilidade dos objetos, pensados como unidade de presença e ausência (GRAHAM, 2011, 2018); por fim, com Jacques Derrida, de quem Ferraris fora discípulo e amigo, analisaremos a forma lógica e as consequências metafísicas da redução da ontologia à epistemologia. A cada um destes passos servirá como tácita condição de possibilidade a operação por cada um dos três pensadores contemporâneos negada ou negligenciada: a semantização do referente do μέτα. Eis por que começamos esta seção anterior à descida no Inferno da tradição da ruptura pelo esquadrinhamento do debate contemporâneo: em dantesca hesitação, lemos as terríveis palavras, postados ante o pórtico do Inferno: *lasciate ogni speranza, voi ch'intrate!*

2.3.1 Última hesitação ante o pórtico e o vislumbre de uma inesperada esperança: a metafísica paradoxal de Hilan Bensusan

Antes de mergulharmos naquele primeiro ciclo que fez o próprio *duca* empalidecer, vale relembrar que, antes de pôr-se ante a *lupa,* Dante vislumbra ainda os *raggi del pianeta, che mena dritto altrui per ogni via*. Após mencionarmos os nomes anteriores e observarmos a contínua ausência de uma semantização do metá como procedimento comum aos projetos contemporâneos, vale mencionar um interessante último nome, cujo discurso filosófico, forjado à luz do Realismo Especulativo, apresenta uma significativa diferença ante os anteriores: trata-se do Indexicalismo, de Hilan Bensusan (2021), que se apresenta na qualidade de uma

metafísica paradoxal. O projeto de Bensusan é importante, sintetizemos, por ao menos três imediatas razões: primeiro, faz uso sistemático do termo *metafísica,* à luz de uma interessante herança levinasiana[182], autor com quem há tempos igualmente dialogamos e cuja distinção entre ontologia e metafísica reaparecerá ao final de nosso percurso no Purgatório da Metafísica Romântica; em segundo lugar, Bensusan avança uma metafísica que possui no Paradoxo sua forma lógica, na medida que, através de um argumento *metafísico,* busca demonstrar a impossibilidade de uma articulação proposicional do Todo, condicionada por uma *view from nowhere*; em terceiro lugar e como decorrência direta do anterior, Bensusan esforça-se por formalizar um aparato conceitual cujo escopo é tornar pensável a inexauribilidade dos essentes, cuja natureza indexicalizada faz da relação *ética* a estrutura básica e universal de sua metafísica paradoxal. Destrinchemos rapidamente estes três pontos, de sorte a sugerir a importância de nosso autor – importância que, a bem dizer, só emergirá em toda sua clareza ao final deste trabalho.

Bensusan dá início a seu livro considerando que, segundo a tradicional definição ao termo fornecida, a metafísica possui por escopo circunscrever as estruturas generalíssimas do Todo, de sorte a oferecer uma descrição da *furniture of the universe.* Para tal, deve supor uma perspectiva ela própria não mapeada nem localizada como *parte* do Todo que descreve. Claro está, se a perspectiva fosse localizada, portanto objeto de uma *deixis,* não seria mais ab-soluta, pois que marcada pelas inúmeras relações entretidas com as várias outras partes do Todo: para descrever o universo e assim circunscrever suas estruturas generalíssimas (realizar, isto é, uma onto-logia), é necessário colocar-se *fora* do Todo, assumindo uma visão de terceira pessoa, para a qual o Todo é objeto. Nesta visão tradicional, a metafísica possui por correlato imediato uma ontologia substancialista, em cuja gramática a categoria privilegiada é a do substantivo e o genitivo é exclusivamente objetivo[183]. A consequência é que a tarefa metafísica consiste numa transparência total, que foraclui toda e qualquer Alteridade Real à *view from nowhere*, desde a qual a Totalidade é vigiada. A perspectiva de Bensusan, cujo projeto é construir uma metafísica

[182] Para uma rápida evidência textual desta interessante herança, conjugada à filosofia do processo de matriz whiteheadiana, leiam-se as seguintes linhas: "The metaphysics of the others is also committed to the transcendence that Levinas opposed to a totality – the transcendence of the others. The attempt to avoid totality while doing justice to what is outer makes the situated metaphysics developed in this something different from a philosophy of immanence." (BENSUSAN, 2021, p. 9)

[183] Retornaremos ao significado especulativo do duplo genitivo, a um só tempo subjetivo e objetivo, em 4.7, quando houvermos enucleado a subterrânea relação entre o Reino do Genitivo e a fórmula da estrutura fenomenológica originária, que permite articular a estrutura ética da experiência estética. Este é um outro significativo ponto de convergência entre o discurso que estamos articulando e o de Bensusan, que dedica uma considerável parte de seu *Indexicalism* à redescrição do processo perceptivo, por ele entendido como uma contínua conversa, constitutivamente aberta à interrupção que o Outro, não só humano, pode imprimir sobre minha agenda.

dos outros, elege como categoria gramatical privilegiada a *deixis,* com que deseja exorcizar o fantasma da Totalidade especulativamente assegurada, de modo a garantir a inexauribilidade de cada singular ente, cujo *visage* é assim reconhecido:

> Em resumo, o indexicalismo é a afirmação de que os absolutos são dêiticos – são como palavras como "lá", "fora", "além", "diferente". [A posição filosófica aqui avançada] rompe com o espírito de um mundo de substantivos últimos, presidido por uma identidade alheia à curvatura das circunstâncias. A tentativa do projeto de pensar metafisicamente sobre os outros enquanto outros revela-se um caminho para um paradoxo que não é tanto o fim da estrada, mas a pedra que a pavimenta. (BENSUSAN, p. xi, 2021, tradução nossa)[184]

Ao eleger a *deixis* como traço ontológico fundamental, Bensusan dá o primeiro passo em direção ao que denomina sua metafísica paradoxal, ponto que mais nos interessa. Não podendo destrinchar em detalhes o argumento, concentremo-nos no essencial: ao enunciar a natureza indexicalizada de tudo, do que decorre a incompletude estrutural da realidade e natureza ética de todo essente, Bensusan critica, através de um argumento *metafísico,* a versão *especulativa* da metafísica. Cabe, para esclarecer o argumento, iluminar a carga semântica conferida pelo autor às palavras grifadas. Primeiro, por *especulativo* e *especulação* Bensusan compreende o procedimento que busca conhecer a Exterioridade reconduzindo-a às categorias manifestas da Interioridade. A especulação é, neste sentido, uma negação da Alteridade do Outro, reconduzida ao Mesmo[185]:

> O Exterior, o Outro, está posto ao nosso alcance [sob a perspectiva especulativa] como outro exemplo d'algo que já foi experienciado. A especulação parece estar comprometida com uma Totalidade que exorciza a Exterioridade – uma Totalidade que seria composta por interiores e exteriories, em que o caráter deîtico da realidade, advogado pelo indexicalismo, seria errôneo, pois indexicais encontrarão seu lugar numa Totalidade que não mais demandaria a metafísica para ser situada. Tal Totalidade exorcisaria as os endereços deiticos tomados enquanto a básicos. Indexicalismo, e sua ênfase na deixis, denuncia a especulação como o que contradiz o contraste [postulado pelo Indexialismo] entre interno e externo na qualidade do traço constitutivo da realidade. (BENSUSAN, 2021, p. 7, tradução nossa)[186]

---

[184] In a nutshell, indexicalism is the claim that absolutes are deictic – they are like such words as 'there', 'out', 'beyond', 'dif- ferent'. It breaks with the spirit of a world of ultimate substantives presided over by an identity alien to the curvature of circum- stances. The project's attempt to think metaphysically about the others as others proves to be a route to a paradox which is not so much the end of the road but the stone that paves it.

[185] Esta é, segundo veremos ao largo de nosso Purgatório, o núcleo duro da crítica de Schelling a Hegel. Nossa Raiz Quádrupla da Alteridade oferece uma antecipação, formalizada, deste movimento schellingiano, que o levará à Diferença Metafísica entre ontologia e metafísica.

[186] The outdoors, the other, is included within our reach as another example of something that has already been experienced. Speculation seems committed to a totality that exorcises exteriority – a totality that would be composed by the indoors and outdoors, where the deictic character of reality advocated by indexicalism would be wrong because indexicals will fnd their place in a totality that would no longer require metaphysics to be situated.

Resta, agora, enuclear a segunda palavra grifada no parágrafo anterior, vale dizer, a *metafísica* em sua segunda carga semântica. A primeira carga semântica conferida ao termo corresponde ao que viemos enucleando, pela leitura de Markus Gabriel, Graham Harman, Moore e Maurizio Ferraris: trata-se, também para Bensusan, de uma descrição exaustiva das estruturas generalíssimas de tudo o que é e, por conseguinte, do Todo ele mesmo, a que se chega por procedimento especulativo. Por esta razão, a metafísica, em seu talhe especulativo, possui por último escopo foracluir a Alteridade Real do Todo – isto é, seu Além. Contrapondo-lhe a deixis, Bensusan visa, assim, criticar esta tradicional metafísica, mas para fazê-lo deve quantificar sobre *todos os entes*, enunciando uma estrutura generalíssima e absolutamente universal do que é: existir é existir situado, testemunhado logicamente por uma deixis. Eis por que a metafísica especulativa, cuja categoria gramatical privilegiada é a da substância, é *metafisicamente* criticada – movimento cujo resultado é o paradoxo sobre que repousa o Indexicalismo: *tudo* é indexicalizado, e, por isso, tudo possui um íntimo Além, inclusive o próprio Todo, estruturalmente não-total e aberto à Alteridade que o pode interpelar:

> Uma metafísica situada, na verdade, é refém das situações e não apresenta uma visão completa delas. Portanto, não fica claro a partir de uma situação – de um ambiente indexical, digamos: estar diante do Sumaq Urqo – como algo depende dela. *É isso que introduz o paradoxo: trata-se de uma explicação geral da realidade segundo a qual a realidade não admite explicações gerais. A metafísica dos outros encontra o absoluto na Exterioridade. Consequentemente, o Absoluto reside menos na Totalidade do que na transcendência* e, portanto, não pode ser alcançado ou apreendido sem recorrer a uma situação. Isso significa que o Absoluto não é uma situação substantiva, mas sim uma dêixis que revela o Grande Exterior como permanentemente desvelado – e oculto – na percepção. (BENSUSAN, 2021, p. 194-197, tradução nossa, grifos nossos)[187]

Como se vê pela citação acima, o resultado de maior fôlego a que Bensusan chega é, segundo tentaremos salvaguardar também nós, a inexauribilidade do essente – de *todo* essente, estruturalmente aberto a novas conjunções porquanto intimamente habitado por seu Outro, isto

---

Such a totality would exorcise the deictic addresses that are taken to be basic. Indexicalism, and its emphasis on deixis, denounces speculation as conficting with the very contrast between internal and external that is constitutive of what is real.

[187] A situated metaphysics is in fact hostage to situations, and does not present a complete view of them. It is therefore not clear from a situation – from an indexical environment, say from being in front of the Sumaq Urqo – how anything is contingent on it. This is what ushers in paradox: *it is a general account of reality according to which reality affords no general accounts. The metaphysics of the others fnds the absolute in exteriority*. As a consequence, the absolute is less in totality than in transcendence, and therefore cannot be reached or grasped without resorting to a situation. This means the absolute is not a substantive situation but rather a deixis that reveals the Great Outdoors as permanently unveiled – and concealed – in perception.

é, por seu Além. Na paisagem filosófica do Indexicalism, o Além não é uma alteridade abstrata, como o Mundo de Markus Gabriel ou os *Hinterwelten* sobre os quais recaía, conforme aprenderemos, a crítica nietzschiana – o Além é, antes, a imanente interioridade de cada essente, cuja natureza situada o insere em relações assimétricas que garantem sua contínua metamorfose. Neste sentido, o Paradoxo advogado pelo Indexicalismo possui ao menos dupla valência: é, por um lado, forma metodológica adequada ao esforço filosófico cujo intuito reside no testemunho lógico da inexauribilidade dos essentes, cuja *realitas* é reconhecida através de sua Alteridade Real; por outro, é o Paradoxo do próprio Todo, que é Todo não-todo.

Por tais razões, o discurso filosófico de Hilan Bensusan desvela uma via de esperança para nós, na medida que traça uma distinção semântica importante entre uma metafísica especulativa, cuja insciência acerca da Contradição engendrada pela *reductio* da Exterioridade à Interioridade a torna insuficiente para pensar o ente, e uma metafísica paradoxal, esta sim voltada ao testemunho, enquanto uma *metaphysiscs of the others,* da inexauribilidade dos essentes. Apesar de tais ganhos, Bensusan ainda cai vítima da mesma indistinção entre ontologia e metafísica, que parece espelhar, nos autores até agora visitados, a indiferença entre Contradição e Paradoxo – a diferença lógico-semântica entre os quais, veremos, constitui o nó da Metafísica Romântica, historicamente formulada em Schelling e iluminada no verbo de Giacomo Leopardi.

Há de se mencionar, ainda, que as críticas à Totalidade especulativamente apreendida pela via metafísica tradicional, tão criticada por Bensusan, possuem no problema do *devir* sua razão longínqua. Não poderemos, por ora, explicar as razões de tal nota, que mobilizamos apenas para, afinal, transitar a nosso Inferno, ante cujo pórtico nos postamos. A rápida incursão na obra de Bensusan serve-nos para demonstrar que, no paranorama contemporâneo cujo diagnóstico insuficientemente realizamos, convive, ao lado da ausência de rigor semântico conferido ao termo *metafísica*, a esperança de uma iluminação pensante de seu Paradoxo de fundo: como o Indexicalismo de Bensusan, também a Metafísica Romântica, cujo castelo visitaremos após nossa estadia no Inferno, compreende ser a infinitude de cada essente a planta que floresce desde o Paradoxo da Alteridade Real, testemunhada, só e somente só, pela metafísica em sua distinção lógica ante a ontologia. Se Bensusan vislumbrou ser toda metafísica necessariamente paradoxal, com isso pondo-se além dos limites próprios aos discursos de Gabriel, Harman e Ferraris, faltou-lhe vislumbrar o caminho que, da difícil estrada ontológica, conduz ao cume da montanha metafísica – desde a qual se vê, timbrada, a Face da Alteridade Real da Arena: o Referente, isto é, do Μετά. À aprendizagem desta estrada e à forja da distinção estão dedicados os ciclos de nosso Inferno, ao qual agora transitamos.

2.4 NIETZSCHE e a nota metodológica ante o pórtico: a estrutura do drama e por quais razões se escreverá uma tragédia

"Or discendiam qua giù nel cieco mondo",
cominciò il poeta tutto smorto.
"Io sarò primo, e tu sarai secondo".

E io, che del color mi fui accorto,
dissi: "Come verrò, se tu paventi
che suoli al mio dubbiare esser conforto?"

Entre os muitos comentadores que buscam entrever a gênese da filosofia contemporânea reina certo consenso relativo a um dos nomes originais da crítica radical ao pensamento metafísico: Nietzsche. Embora Kant[188] seja também o conhecido responsável por uma crítica às pretensões da metafísica escolástica, sistematizada pela escola wolffiana em seus dois fundamentais eixos conhecidos por *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*[189], seu esforço filosófico não se pretende absolutamente destrutivo[190], tampouco à crítica submete, em bloco, a tradição filosófica ocidental, a fim de nela vislumbrar uma niilista ânsia pelo Uno e pela Totalidade, inevitavelmente destinada ao fracasso niilista. Atestam-no os grandes nomes idealistas que, à sombra de Kant, empenharam-se precisamente em construir um sistema

[188] É bem verdade que há mais continuidade do que ruptura entre Kant e Nietzsche. Aliás, a maioria dos metafísicos contemporâneos e dos historiadores da metafísicas enxergam no gesto kantiano, por vezes descrito como "superação do naturalismo próprio ao realismo antigo" (MESSINESE, 2024), "introdução do sujeito ativo na constituição da experiência" (BRAVER, 2011) ou ainda "redução da ontologia à epistemologia" (FERRARIS, 2010), o germe de uma postura antirrealista e antimetafísica que possuiria em Nietzsche e em Heidegger seus pontos maiores, para culminar no pós-estruturalismo e no famoso "*addio alla verità"* que demarca o *pensiero debole* de Vattimo (2009, 1983, 1989). Seria perfeitamente possível, neste sentido, escrever uma história da tendência antimetafísica própria à filosofia moderna, cujo ciclo não se encerra com o assim dito pensamento pós-moderno senão que o abarca como uma sua necessária decorrência, a fim de demonstrar a profunda continuidade entre Kant e Nietzsche. Não o fazemos, contudo, e por duas razões. A primeira é simples, residindo no fato de ser por demasiado abundante a bibliografia secundária a respeito, que pode ser consultada em Braver (2011), Ferraris (2010), Messinesse (2024) e Nef (2004). A segunda relaciona-se à operação conceitual, paradigmática e portanto de fortíssimo teor metodológico, levada a lume pela crítica nietzschiana à metafísica, assimilada e radicalizada por Heidegger pela forja de uma estrutura que, por sua vez, haverá de ser assimilada e radicalizada por Derrida. Neste sentido, o foco em Nietzsche permite iluminar com mais clareza e delinear em contornos mais precisos a gênese, em suas três etapas fundamentais, da tradição da ruptura, que na tríade Nietzsche-Heidegger-Derrida se oferta à inteligência do leitor com coerência cristalina.

[189] Podem-se consultar muitos trabalhos dedicados à histórica circunscrição da gênese de uma tal bipartição relativa ao labor metafísico. Apontamos, dentre os muitos, os de Puntel (2010), Oliveira (2019), além dos textos recolhidos em Berti (2019).

[190] Sobre a ambiguidade fundamental de Kant face à metafísica como ciência bastam as linhas do próprio autor, na *Vorrede* da *Kritik der reinen Vernunft*. Nef (2004), a quem recorremos mais à frente, dedica um detalhado capítulo de seu imenso trabalho a demonstrar a ambiguidade imensa de Kant diante da metafísica.

filosófico capaz de articular o Absoluto. Nietzsche, ao contrário, apresenta-se como nome cuja obra está dedicada à denúncia da contradição profunda sobre que resta erguido, precisamente assim condenado já à ruína, o edifício da civilização ocidental, cuja pedra de toque é a metafísica.

Ocorre que há mais: em Nietzsche vislumbramos com clareza metodologicamente exemplar a origem de uma estrutura conceitual que haverá de marcar as assim ditas críticas à metafísica responsáveis por ditar o tom do eixo anti-metafísico do pensar contemporâneo. Esta estrutura, a que faço introdutória referência, deixa-se denominar como crítica *trágico-irônica*, porque, possuindo por primeira formulação autoconsciente o *topus* nietzschiano da superação do platonismo, cuja virtude repousa em apreender a natureza aporética e autocontraditória da metafísica compreendida como adscrição unilateral do predicado όντως ὄν, possui por condição de possibilidade uma perspectiva ontológica ela mesma demarcada pelo mesmo aporético movimento conceitual denunciado por Nietzsche enquanto estrutura aporética da metafísica. A ironia trágica se dá por uma razão bastante simples: uma contradição é engendrada pela diferença entre dois níveis teoréticos, o primeiro dos quais (o platonismo) é criticado *justamente* por uma malha conceitual auferida e modulada em um segundo nível (a ontologia da Vontade de Potência) cuja estrutura, contudo, *repete* a forma aporética do nível inferior por ele criticado. Em síntese extrema: a ontologia da Vontade de Potência repete o erro crucial do platonismo que ela, todavia, desejava superar – autêntico gesto de tragédia ática.

Tal contradição trágica, em Nietzsche insciente e cega, é diagnosticada por Heidegger e formalizada na figura conceitual da onto-teo-logia, que, embora represente significativo progresso ante a ainda falha *Überwindung* nietzschiana, não logra colocar-se fora da tragédia cujo primeiro ato fora encenado por Nietzsche, porquanto a crítica heideggeriana à metafísica ocidental timbrada e delineada pela figura da onto-teo-logia possui ela própria constituição onto-teo-lógica – donde sua natureza irônica mas, por insciente de seus próprios limites, ainda *trágica.* Intento argumentar que a crítica à metafísica *qua* onto-teo-logia, estrutura hermenêutica soldada por Heidegger e herdada por uma considerável geração de filósofos, dos quais o imediato sucessor e para nós personagem de particular relevo é Jacques Derrida, possui ela mesma constituição onto-teo-lógica: Heidegger entende e formula, através do conhecido *topus* da Diferença ontológica, a exigência metodológica da Alteridade Real, mas a abstrata separação entre ente e Ser lhe obsta o desenvolvimento da malha lógica adequada ao comprimento da exigência. Se Nietzsche e Heidegger tornaram-se, desejando superar a metafísica respectivamente ao entregarem-se à *Überwindung* do platonismo e à da onto-teo-logia, seus trágicos continuadores, caberá a Derrida forjar um outro pensar, cujo timbre e cuja

voz se possam colocar além dos avatares omnipresentes da *présence*, a fim de dar início a um novo drama, nem tragédia nem comédia, no não-lugar da *différance.* Como já antevê o leitor, também o pensador argelino herda de possui pés inchados: é, isto é, herdeiro de Οιδίπους.

Redescrita a gênese da tradição da ruptura à luz de sua estrutura conceitualmente circunscrita, possuiremos dois saldos interessantes: primeiro, veremos como a primeira *Überwindung* de matriz nietzschiana aponta para o que apenas com Derrida será sistematizado, notadamente o teorema da *metaforicidade originária*, que, se representa um ganho teorético importantíssimo, engendra, se destituído de fundamentação, uma aporia, que denominaremos Raiz Quádrupla da Alteridade. Veremos, e este é o segundo saldo, que a aporia da Raiz Quádrupla permite enuclear uma surpreendente isomorfia entre o discurso filosófico de Jacques Derrida e aquele de Hegel, tarefa a que se dedicara Manfred Frank (1984), cujos resultados sistematizaremos. Observaremos o terceiro saldo quando houvermos entendido como a isomorfia entre o discurso derridiano e o hegeliano implica a exigência de fundamentar a metaforicidade originária, que, por idêntica à dialética idealista, indica a necessidade de ultrapassar-se a dialética. Este é o momento em que veremos como tal ultrapassagem corresponde à exigência, formulada por Meillassoux (2006) como critério de todo realismo especulativo, de superar o correlacionismo, a fim de testemunhar logicamente a Alteridade Real da Arena do Aparecer. Ora, tal movimento coincide com a proposta bontadiniana de reformulação da metafísica clássica à luz do ciclo da filosofia moderna, representada pela recepção hegeliana na Itália, isto é, por Giovanni Gentille. Para Bontadini, a ultrapassagem da posição idealista só se realiza pelo testemunho lógico do Outro da Unidade da Experiência – só se realiza, segundo veremos, pela *dialetização da dialética,* levada a cabo pelo Schelling tardio, a quem vai dedicada a parte III deste pequeno trabalho.

2.4.1 – : As origens da tradição da ruptura e de seu timbre trágico-irônico: Nietzsche a superação da metafísica como *inversão do platonismo.*

Dos inúmeros caminhos que se ofertam à interpretação dos escritos de Friedrich Nietzsche, impõe-se, a quem deseja focalizar sua importância na constituição da tradição da ruptura, o *Leitmotiv* da reversão do platonismo. Para reduzir as páginas da dissertação, cujo caminho é ainda longo, abordaremos o problema por alguns estudos já solidamente estabelecidos, para os quais o pensamento nietzschiano se oferta como autêntico solo em que deita raízes a filosofia contemporânea, marcada pela polêmica anti-metafísica:

> A questão da metafísica ou, mais diretamente, da '*metaphysische Bedürfniss'* ocupa lugar privilegiado no seio da reflexão de Nietzsche. A crítica à concepção metafísica é tema predominante de seus escritos, perpassando-os de maneira indelével: ora abarcando tal concepção globalmente, enquanto projeto que conduziu a trajetória do pensamento ocidental, ora problematizando especificamente cada uma de suas noções e princípios; algumas vezes adotando a expressão oblíqua, dissimulada, e em outras ocasiões valendo-se do discurso vertical, incisivo. Tanto pela abundância e profundidade dos textos quanto pelo alcance das análises, não parece descabida a colocação do problema da metafísica entre as principais démarches do pensar nietzschiano (ONATE, 2000, p. 10)

Descrevendo a maturação do pensamento nietzschiano pela assimilação juvenil da filosofia platônica, Oswaldo Giacóia (2007) assinala como a tomada de pé da filosofia nietzschiana coincide com a inversão do platonismo, em cuja operação fundamental Nietzsche entrevê o gesto originário do Ocidente. O argumento de Giacóia, dividido em três passos, evolui por um primeiro comentário dos escritos juvenis nietzschianos dedicados a Platão, para, em segundo momento, demonstrar residir a originalidade do gesto nietzschiano na inversão do gesto platônico, preocupado com a circunscrição de um domínio ontológico transcendente à totalidade manifesta da empiria submetida ao devir, de sorte a, num terceiro movimento, demonstrar como o diagnóstico nietzschiano acerca do Niilismo constitui-se como narrativa *trágica* do Ocidente, a ὕβρις de cujo personagem central, Sócrates-Platão, jaz precisamente na *sede por verdade* e nas quatro categorias da razão daí decorrentes: finalidade, totalidade, ser e verdade. Ora, a metafísica, como ciência do domínio ontológico formalmente definido *qua* ultrapassante a empiria, apresenta-se na condição de objeto a que tais categorias correspondem e de que, por mímesis, provêm.

A natureza trágica do Niilismo, sobre a descrição do qual repousa a crítica nietzschiana à metafísica e ao platonismo, emerge quando vem à consciência o fato de que é a sede por verdade e por estabilidade a demandar um fundamento último, que, uma vez apreendido, possui por consequência negar o domínio do devir, agora determinado decididamente como não verdadeiramente essente. Essa primeira negação prepara uma segunda, aquela a ser realizada pela ciência moderna, herdeira da *sede por verdade* de que a metafísica platônica se teria nutrido, agora negada por esta mesma ciência por ela preparada[191]:

> Assim, a escalada do niilismo traz também consigo à superfície da consciência aquele elemento desestabilizador, imanente a todo "por

[191] Poderá o leitor com proveito lembrar-se aqui da "coerência do niilismo" conceitualmente avançada por Severino (1980) noutra chave, de que falamos bastante na primeira parte de nosso trabalho.

> que?", pois essa ascenção se traduz na vivência consciente da impossibilidade de princípios inabalãveis, na expepriência histórica de que a total emancipação da razão esclarecida produz necessariamente a corrosão das referências tradicionais de valor, que o sentido de seu progresso conduz precisamente a esse desalento. Por causa disso, na medida em que tais valores e princípios são os pilares de sustentação,que garantem a coesão e integridade de uma cultura, o niilismo é sintoma de declínio, de fragmentação de uma unidade cultural. (GIACÓIA, 2007, p. 26)

A estrutura trágica do niilismo ocidental, que Giacóia tematiza em seu argumento, torna-se bastante clara e inteligível em suas estruturas profundas quando compreendemos consistir o fundamento da *vontade de verdade*, emergente na figura anti-trágica Sócrates que demarca aliás o final de *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (NIETZSCHE, 1872), na operação do que Deleuze (2018), em seu minucioso estudo dedicado a Nietzsche, denomina o *devir-reativo.* Diante do mundo empírico manifesto, cuja lei é a da diferença originária visível na correlação de forças, a força reativa, em sua qualidade negativa, busca separar a força ativa de seu poder, com isso produzindo uma interpretação do mundo, compreendido qual arena de forcas correlacionadas, em que o multíplice aparece enquanto faltoso, demandando, por isso, um Fundamento ele mesmo não submetido à lei da diferença que demarca o devir[192].

A vontade de verdade de Sócrates-Platão, cuja forma máxima é a coincidência estabelecida pela metafísica platônica entre a pergunta acerca do Verdadeiro e aquela pela Justiça – coincidência de resto formalizada na determinação do Fundamento enquanto o Bem que jaz para além de toda correlação de forças – revela-se, já para o Nietzsche intérprete da vida trágica, como a ânsia, própria das forças reativas que negam o devir, por encontrar um Fundamento ele mesmo furtado ao devir, cuja identidade de si consigo leva à desvalorização desta arena manifesta em que as forças, correlacionadas e sempre em devir, estabelecem infinitas e contínuas avaliações e interpretações. Na leitura deleuziana, a juvenil interpretação que Nietzsche oferecia da tragédia grega manejava os elementos conceituais de uma ontologia do puro devir, em cuja malha verbal a história do Ocidente, interpretada como articular-se platônico e depois cristão da metafísica, deixava-se delinear como a história de uma tragédia – aquela do niilismo metafísico:

[192] Esta é, precisamente, a operação teorética que Jacques Derrida entrevê na história da metafísica, marcada pela ânsia pela *présence à soi* de uma identidade pura e nunca contaminada pela diferença, corporificada na metáfora da voz, a que se contrapõe a escrita. Na eleição derridiana pela *écriture* como arquitranscendental se vê de forma límpida a reencenação do gesto nietzschiano que começamos a analisar. A escolha de Deleuze como intérprete privilegiado não é destituída de razão, e visa assinalar a importância de Nietzsche na constituição do pensamento francês pós-estruturalista, tão preocupado com os direitos da Diferença.

> Dionisio afirma que tudo o que aparece, "mesmo o mais amargo sofrimento', aparece em tudo o que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico. [...] O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação *como tal.* O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural. [...] Há muito tempo, e até hoje, só se procurou o sentido da existência colocando-a como algo faltoso ou culpado, algo injusto que devia ser justificado. Precisava-se de um Deus para interpretar a existência. Precisava-se acusar a vida para redimi-la, redimi-la para justificá-la. Avaliava-se a existência, mas sempre se colocando do ponto de vista da má consciência. Esta é a inspiração cristão que compromete a filosofia inteira. (DELEUZE, 2018, p. 28-31)

Se estabelecermos dois níveis semânticos para o substantivo "tragédia" e seu correlato adjetivo "trágico", poderemos divisar os correspondentes dois níveis teoréticos com que Deleuze agora busca enuclear a interpretação nietzschiana do sentido filosófico do trágico para daí circunscrever a forma trágica, em seu sentido histórico, do niilismo ocidental. Ora, todo o argumento deleuziano, aliás decorrente de sua própria ontologia do puro devir, depende da compreensão da existência como domínio da multiplicidade pura, assim dita porquanto nunca submetida a um Uno, que, estabelecido na condição de Fundamento da multiplicidade, engendraria uma negação contraditória da própria existência: negação, pois que a articulação do Uno supõe a prévia leitura da existência *qua* domínio da multiplicidade enquanto "algo faltoso ou culpado, algo injusto que devia ser justificado", implicando, por outro lado, a atribuição unilateral do verdadeiramente essente de forma exclusiva ao Uno, justificativa e fundamento do multíplice; contraditória, porque o Uno é pensado como ele mesmo esquivo à lei da existência, uma pura identidade que, para estabelecer-se, deve negar a lei mesma de todo e qualquer existir, vale dizer o que Deleuze denomina "a diferença na origem", depois revelada em sua estrutura ontológica na *Wille zur Macht.*

Tal negação contraditória da existência apresenta-se na qualidade de inversão do sentido autêntico do trágico, cuja forma divina, Dionísio, apresenta-se como o grande Sim à multiplicidade pura e, pois, ao fato originário da correlação de forças, as quais, por existirem só e somente no e através do encontro, afirmam uma originária diferença, por força da qual nenhuma Origem pode ser pensada sem o rasgo, índice primevo do múltiplo, da diferença.[193] Eis por que falamos de dois sentidos do trágico como enlaçados pelo conceito deleuziano de existência, delineado pelo predicado da pura multiplicidade: o sentido filosófico do trágico, residindo na afirmação à diferença e apresentando-se qual grande Sim à existência, explica a

[193] Já aqui estão armadas as peças conceituais da aporia denominada A Raiz Quádrupla da Alteridade.

estrutura trágica daquele curso histórico oriundo da negação contraditória de Dionísio. Trágico é o niilismo, forma mesma da civilização platônico-cristã que denominamos Ocidente, por ser sua operação originária a negação do sentido autêntico do trágico, apreendido por Nietzsche em Dionísio, afirmador da existência. Para Deleuze, a forma conceitual desta negação, sobre que se edifica a metafísica ocidental e suas derivas existenciais de que a mais conhecida é o ascetismo cristão e, logo depois, a crença iluminista na felicidade obtida pelo progresso técnico-científico, é recuperada no que ele denomina *devir-reativo* das forças. As forças reativas, assim ditas por submeterem-se no interior de uma correlação de forças às ativas, negam o lugar que lhes cabe na correlação, com isso negando a diferença originária. Para fazê-lo, separam as forças ativas de seu mesmo poder, tornando-as assim reativas, passo possibilitado pelo engendrar-se de uma ficção que nega sua natureza ficcional. A ficção, a que Deleuze se refere, recebe tal nome por apresentar-se, a cada vez, como um avatar daquele Uno que se furta contraditoriamente à lei da diferença, i.e. ao elemento diferencial originário de que nada pode apartar-se, por constituir ele o transcendental que condiciona todo e qualquer existir, seja ele o de um absolutamente In-diferente:

> As forças não são separáveis do elemento diferencial do qual deriva sua qualidade. Mas as forças reativas dão uma imagem invertida desse elemento: a diferença das forças, vista do lado da reação, torna-se a oposição das forças reativas às forças ativas. Bastaria então que as forças reativas tivessem a oportunidade de desenvolver ou de projetar essa imagem para que a relação das forças e os valores que correspondem a essa relação fossem, por sua vez, invertidos. Ora, elas encontram essa oportunidade ao mesmo tempo que encontram o meio de se furtar à atividade. Deixando de ser agidas, as forças reativas *projetam* a imagem invertida. É essa projeção reativa que Nietzsche chama de ficcção: ficção de um mundo suprassensível em oposição com este mundo, ficção de um Deus em contradição com a vida. (DELEUZE, 2018, p. 161)

A inversão, de que fala Deleuze, operada pelas forças reativas em relação ao elemento diferencial condiciona a ficção ela mesma, enquanto a explica formal e estruturalmente: se tudo só é em e através de uma correlação de forças, em cujo interior a força de *quantum* superior a si submete a de *quantum* inferior, inverter o elemento diferencial é negar a correspondente correlação entre a força agente e a força agida, o que, por sua vez, implica negar a *diferença* ela mesma. Ocorre que tal negação só tem lugar por completo quando, transformada a diferença em *oposição*, podem as forças reativas estabelecer um fictício contraste entre a afirmação da diferença, identificado à existência *qua* multiplicidade, e a negação desta mesma diferença, que se projeta na qualidade de um ficcional Idêntico a si – o primeiro mais potente avatar do qual

é, precisamente, a metafísica platônica, cuja projeção de um mundo suprassensível nega a multiplicidade pura da existência em devir e, por aí, prepara as condições de possibilidade conceituais para o quadro existencial do ascetismo cristão, cujo Deus convida à negação *deste* mundo pela promessa de um domínio elusivo ao devir e, pois, à vida ela mesma.

Assim, estão dados os conceitos e as regras combinatórias que tornam possível a Nietzsche ler a história do Ocidente como inevitável tragédia, cujo passo primevo jaz no gesto platônico, timbrado por Rafael Sanzio naquele forte indicador que aponta ironicamente para *fora* do enquadramento existencial do próprio quadro e da própria ateniense escola nele plasmada, em que se revela a metafísica. A vontade de verdade de Sócrates revela ser, enquanto ânsia por uma justificativa para a existência, medo e ódio ao jogo diferencial do puro devir, fundamento a um só tempo do ascetismo cristão e, irônica pois que tragicamente, da ciência moderna, a crença iluminista em cujo progresso leva à paradoxal negação de todo e qualquer mundo suprassensível, de todo e qualquer Deus – leva, isto é, à trágica morte de Sócrates-Platão, herói desta tragédia denominada Ocidente, por Nietzsche escrita.

Torna-se, já aqui, claro o padrão da crítica nietzschiana à metafísica, cuja íntima e imediata relação com sua leitura da história ocidental não pode ser descurada: a metafísica, compreendida enquanto indagação e pesquisa do Fundamento transcendente à totalidade manifesta do existir, possui por forma profunda a *negação da diferença originária, condicionada pelo devir-reativo das forças por intermédio da projeção de uma unidade fictícia, reputada alheia à lei da diferença.* Formalizada, a metafísica oferta-se, em seu molde paradigmaticamente platônico, como estabelecimento de dois domínios ontológicos, a um dos quais apenas convém unilateralmente o predicado do verdadeiramente essente (όντως ὄν), enquanto o segundo, reputado menor por demandando *justificação*, torna-se inexistente ante sua mesma justificativa. O Uno, justificando a existência e assim corrigindo-a, em verdade a destrói, donde sua configuração autocontraditória, aliás isomórfica à já por nós estudada leopardiana aporia da Existência-existentes. Esta gestação trágica de sua própria ruína leva a maiêutica socrático-platônica a dar à luz um processo coerente cujo início é demarcado pela articulação do fundamento através do reconhecimento das categorias da razão, às quais deve convir validade lógico-ontológica, e cujo fim possui na moderna asseveração de um último fundamento sua autêntica καταβολή:

> Assim, as três formas em que o niilismo historicamente se apresenta corresponderam à consciência de que *uma* interpretação global da existência baseada nas categorias de sentido, totalidade e ser não se sustenta mais. Ora, essa foi precisamente a interpretação hegemônica na história da metafísica

> ocidental. [...] *Nesse sentido específico, com a superação nietzschiana da metafísica descerrar-se-ia o limiar da pós-modernidade, na medida em que se pudesse considerar como predicado essencial do pós-modernismo justamente a decidida rejeição de toda espécie de fundamento, capaz de resgatar a moderna fragmentação das esferas culturais e reinstituir a unidade entre ciencia, arte, ética e política*. (GIACÓIA, 2007, p. 32-40, grifos nossos)

Das inúmeras passagens diretas do próprio Nietzsche e dos infinitos comentadores, escolhemos estas pelo valor paradigmático com que sublinham a direta decorrência do pensamento contemporâneo, aqui denominado sem mais por pós-moderno, da matriz nietzschiana, determinada em seus eixos fundamentais como uma crítica à metafísica estruturalmente idêntica à superação do platonismo. Compreendida enquanto negação do pensamento platônico, a superação da metafísica implica ser a forma da metafísica a de uma ciência cujo ponto inicial reside no problematicismo intrínseco à experiência, constituída por um lado como contínua negação do princípio de não contradição enquanto, por outro, demanda a validade incondicional deste princípio, diante de sua mesma inteligibilidade. Assim, a operação fundamental, identificada em Platão, reside em inferir, à luz da problemática constituição da empiria como a um só tempo demandante e negante a validade lógico-ontológica do princípio de não-contradição (PNC), um fundamento meta-empírico, ao qual convenham, de forma não problemática, o predicado ὄντως ὄν e, por conseguinte, a validade lógico-ontológica do PNC. A metafísica deixa-se definir, pois, como a ciência cuja finalidade é negar o problematicismo da empiria pela articulação apodítica de seu objeto, isto é, o fundamento ultrapassante a totalidade da empiria problemática e negante o PNC, coisa realizada por dois passos, notadamente 1) pela circunscrição das estruturas generalíssimas do ente qua ente e 2) pelo testemunho lógico daquele ente cuja essência implica sua existência, dito por isso o imutável e absolutamente necessário, a eternidade do qual é responsável por fixar a inteligibilidade e por explicar a validade parcial do PNC à empiria, com cujo problematicismo a indagação metafísica começa a fim de inferir o fundamento meta-empírico.

Diante destas considerações, chegamos ao momento de observar que a crítica à metafísica por Nietzsche empreendida possui dupla validade: por um lado, circunscreve sua estrutura geral, compreendida como demanda pelo Fundamento ultrapassante a totalidade manifesta na qual se observa a contraditória simultânea *negação* e *afirmação* do PNC, a garantia de cuja validade absoluta coincide com o Testemunho Lógico do Fundamento; por outro, o teor *crítico* da crítica nietzschiana, seu timbre *destruens*, decididamente sublinha aquilo que a operação metafísica crucial – constituída pelo Testemunho Lógico, pelo qual se semantiza o referente do μετά e, pois, o Fundamento – *não pode ser*. Pelo que vimos até agora, o

Fundamento não pode ser articulado por um Juízo[194] um dos termos do qual sobrepuje, reduzindo-o a si, o outro, pois que, se assim fosse, o Testemunho Lógico teria por resultado destruir o fundamentado pelo pôr-se do Fundamento, que, relacionando-se-lhe, ser-lhe-ia negação excludente e simples, por tal não mais se lhe relacionando.

Eis a consequência, enfim, denunciada por Nietzsche como o saldo mais positivo de sua crítica à metafísica: se o fato primevo é o da inteligibilidade manifesta, lida na multiplicidade das coisas em devir, aquela tentativa de justificar e fundamentar a existência do multíplice que levar à destruição do próprio multíplice forçosamente implicará a destruição da inteligibilidade mesma, isto é, do fato primevo com que a própria metafísica possui início e sem o qual ela se torna impossível:

> Quais traços do pensar metafísico ele considera enquanto antípodas, esforçando-se por delatar suas incongruências? Antes de mais nada, a afirmação de um mundo verdadeiro, incondicionado, ideal, sede arquetípica das essências, do espírito, do ser, da verdade. Já nos primórdios, Nietzsche caracterizava seu filosofar como 'platonismo invertido'. Mas seu ataque não pára aí: a própria posição desse mundo inteligível já seria decorrente do 'preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos: … *A crença nas oposições dos valores* e na gênese diferenciada e imiscível dos mesmos. O fracasso nas tentativas de emprestar um sentido fundante aos eventos descontínuos do mundo sensível, ao invés de esmorecer os metafísicos, aguçou sua astúcia e os levou a forjar um mundo invertido, cuja natureza e estrutura se colocam como contraposição simétrica àquelas inerentes ao primeiro. (ONATE, 2000, p. 13)

Pelo passeio empreendido nas últimas páginas, vimos, ainda à sombra de comentadores, qual a estrutura geral da crítica à metafísica de timbre nietzschiano, cuja influência é avassaladora no pensamento assim dito pós-estruturalista. Falta-nos, entretanto, compreender a ontologia que, tornando possível a crítica à metafísica *qua* construção abstrata do Fundamento cujo resultado é a negação da diferença originária como marca da existência multíplice, funciona como fundamento mesmo da crítica. Trata-se, agora, de saber se a crítica nietzschiana

[194] Relembramos que utilizaremos tecnicamente os termos Juízo Originário e Testemunho Lógico como sinônimos. O motivo é simples: não há, para nós, nenhuma outra possibilidade de apreender a identidade de nenhum ente senão através do que os gregos denominaram λόγος, e isso porque, seja em formalização lógica ou matemática, a inteligência de todo ente supõe o seu mínimo relacionar-se com outros entes. O λόγος é o nome genérico do primevo relacionar-se de que emerge a inteligibilidade do que quer que seja. Sua forma linguística é, conforme se sabe, o juízo, cuja estrutura genérica é SEP, vertida seja em A = A seja em S = P, o que linguisticamente se traduz como "sujeito é predicado". Ocorre que todo juízo, por mais tautológico que seja, possui por referente um outro de si, isto é, no juízo se ajuíza acerca daquilo que não é o ajuizar, razão por que todo juízo é um *testemunho*. Ao Testemunho é próprio apontar para aquilo *de que* é o Testemunho, nenhum Testemunho configurando-se como o testemunhar-se de si mesmo. Por isso, o Juízo, enquanto um Testemunho que logicamente (τῷ λόγῳ, vale dizer, com e através do λόγος) apreende a estrutura do essente, é sempre um Testemunho Lógico. O Testemunho Lógico da Origem, daquilo a que tudo faz referência e de que tudo em si carrega o signo, é, por isso, um Juízo Originário.

é *necessária e suficiente* para o estabelecimento de um novo pensar. Para isso, é imprescindível formalizarmos e enuclearmos a ontologia de Nietzsche ele mesmo, a fim de saber se a crítica por ele mobilizada e a alternativa especulativa por ele apresentada resolvem o problema apontado pela crítica. Ora, o problema jaz na destruição da Legibilidade da Arena, à justificativa da qual a metafísica se lançara, para terminar destruindo o que deveria fundamentar. Nietzsche entrevira neste gesto o timbre trágico da história do Ocidente, e a reescrevera qual imensa tragédia de séculos cujos personagens principais são Sócrates e Cristo. A pergunta agora é: faz-lhe, à Legibilidade da Arena e ao fato primevo de seu variar, justiça Nietzsche? Está a *sua* tragédia, a tragédia por ele escrita, *fora* da tragédia – ou é antes um, talvez o primeiro, personagem de uma outra tragédia? É Nietzsche Sófocles ou Édipo? Aprofundemo-nos *nella città dolente*.

2.4.2 A autocontraditória fundamentação nietzschiana da crítica à Metafísica

Vimos que a distinção entre os dois significados conferidos ao substantivo "*tragédia*"e a seu adjetivo correlato "*trágico*" correspondiam a dois níveis conceituais distintos, ao primeiro dos quais convinha ser *criticado,* ao passo que o segundo se identificava ao fautor da crítica. No primeiro nível, a tragédia refere-se à estrutura hermenêutica ampla de que se serve Nietzsche para interpretar a história do Ocidente em sua forma profunda, cujo início repousa sobre a platônica fábula dos dois mundos com sua unilateral adscrição do όντως ὄν, do que decorre a imediata negação da existência e do multíplice, em nome dos quais, na modernidade, trabalham contudo a ciência e a técnica. Negando a diferença originária, a metafísica preparava o terreno em que germinaria depois o ascetismo cristão, cujo horror ao mundo da multiplicidade postularia valores transcendentes que, negando a existência manifesta, seriam depois *negados* pela técnica cientificamente condicionada, diretamente dependente da experiência e, pois, do multíplice, negado pela metafísica platônica e pelo cristianismo. O niilismo, quando descrito *qua* desvalorização de todos os valores e crescimento do deserto, não representa um distanciamento dos grandes valores do Ocidente, espécie de decadência própria às gerações desvirtuadas a que faltam força e capacidade para manterem-se fiéis à fonte originária dos valores, e isso porque, antes, é a primeva postulação dos valores a engendrar a ulterior negação destes mesmos valores. Para dizê-lo na linguagem do Zaratustra, é Deus a matar-se através dos homens que, por primeira vez, fantasiaram e projetaram uma tal ficção, sem lhe reconhecer a natureza fictícia, de sorte que, tragicamente tomando-a por incontestável verdade, terminaram por *negar* a existência para cuja lida a ficção fora, em primeiro lugar, engendrada. A tragédia

do Ocidente, escrita pelo tragediógrafo Friedrich Nietzsche, só existe se vislumbrada desde um píncaro mais alto, nível conceitual superior sobre o qual colocando-se pode o crítico criticar o que, no criticado, aparece-lhe como desvio, corrupção e deturpação do autêntico e verdadeiro sentido do *trágico,* que, conforme já vimos seguindo a exegese de Gilles Deleuze, apresenta-se na qualidade de grande Sim à existência – isto é, à Diferença.

Ora, denominaremos a partir de agora sistematicamente a existência pela figura "Arena do Aparecer", de sorte que a negação da Arena do Aparecer, própria à metafísica ocidental e à deriva existencial representada pelo ascetismo cristão, iguala-se à negação do Aparecer ele mesmo. Mas, se se nega o Aparecer, nega-se toda e qualquer coisa. Já vimos na sessão precedente que, para Deleuze, o devir-reativo das forças, tornado possível pelo projetar-se de uma ficção incapaz de apreender seu próprio estatuto fictício, possui por forma operativa postular uma Identidade elusiva à Lei da Diferença[195] – isto é à Lei da Arena – que, uma vez introduzida, leva à direta e imediata negação da Diferença ela mesma, articulando-se precisamente por isso de modo abstrato e contraditório. Abstrato, porquanto desejando existir na condição de máximo existente sem para tal obedecer à Lei da existência, vale dizer à Lei da Diferença[196], que aliás, uma vez posta, a Identidade fictícia *nega*, donde sua natureza autocontraditória: para existir, a Identidade ficticía tem de negar a Lei da existência – *credo quia absurdum*, portanto.

Pois bem, rememorados os dois sentidos do trágico e da tragédia, correspondentes aos níveis do criticado (metafísica *qua* platonismo) e do crítico (Nietzsche-Dionísio afirmador da Diferença) – do personagem da tragédia e do tragediógrafo –, e rearticulada a operação conceitual que permite a Nietzsche esta mesma crítica, cabe perguntar por que e como pode ele eleger a *Diferença* elevando-a à Lei da existência, isto é, ao *transcendental* tout court. Dito de outro modo: qual o conceito generalíssimo que permite a Nietzsche diagnosticar na Diferença

[195] Doravante, as palavras Lei e Diferença serão grafadas em maiúscula, para sublinhar-lhes a validade conceitual. O sintagma Lei da Diferença, sente-o já o leitor informado, designa a Identidade da Identidade com a Não-Identidade, de que a dialética é o Testemunho Lógico. Neste sentido, Hegel (mas já o sabia o jovem Schelling) é mais coerente e perspicaz do que Nietzsche, e o intuito deleuziano de fazer do segundo um grande inimigo do primeiro só pode ser explicado pelo horror, próprio à geração do pós-guerra, à teleologia, tão enraizada no pensar hegeliano. Sobre como o antihegelianismo de pensadores como Deleuze e Adorno revelam imensa dose de arbitrariedade exegética, remetemos ao leitor a *Sull'Assoluto e Altri saggi hegeliani*, de Massimo Donà (2021) e ao trabalho de Moss (2020).

[196] O leitor apreciará, à frente, como a herança nieztschiana não se restringe a Deleuze, apresentando-se como passo essencial à dança da *différance* derridiana. Além do já evidente e por Derrida ele mesmo notado, tornar-se-lhe-á, ao caro leitor, essencial perceber a identidade escondida entre Derrida e Hegel. Recomendamos, por isso, que o leitor medite com vagar estas passagens, e retorne, uma vez percorridas as estradas do Purgatório, às outrora difíceis paisagens do Inferno. Compreenderá, então, ser a Lei da diferença isomórfica à dialética hegeliana. O abismo postulado por Deleuze em sua exegese não será, talvez, tão unívoco, tampouco tão gigante.

a Lei mesma da existência, de forma aliás a daí deduzir a forma abstrata e autocontraditória assumida pela metafísica ocidental em seu desdobrar-se histórico, cujo timbre sabemos ser o de uma tragédia? Deleuze nos responde: ora, a Diferença é a da correlação de forças, uma ativa e uma agida, as quais, em seu correlacionar-se, estabelecem uma *diferença* de *quantum*, a que correspondem imediatamente diversos *qualia.* O sentido do fenômeno, vale dizer do que aparece, repousa na força, e a força é sempre correlação de forças, isto é, Diferença originária. É precisamente tal Diferença originária a fornecer-nos o sentido íntimo da vontade de potência, compreendida não qual faculdade possuída por algum sujeito que viria a desejar o acréscimo de um poder já por ele obtido, mas como o originário fato da correlação e, por aí, da *Diferença*, dita a impossibilidade mesma do simples e do Uno: "Tudo que é simples é puramente imaginário, é não-verdadeiro. O que, ao contrário, é verdadeiro e real não é nem uno nem redutível ao uno." (NIETZSCHE, *WM,* 308)[197]. O fragmento é claríssimo e poderia ter sido aduzido por Deleuze para soldar sua própria exegese, a qual é fortalecida pelo comentário do fragmento 403, que aqui reproduzimos:

> Der siegreiche Begriff „Kraft", mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als „Willen zur Macht", das heißt als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die „Wirkung in die Ferne" aus ihren Prinzipien nicht los; ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende). Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen", alle „Gesetze" nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu diesem Ende bedienen. Am Tier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten; ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser einen Quelle. (Nietzsche, *WM,* 403)

Apreciando a centralidade do conceito de força na construção da vontade de potência, Deleuze observa não ser ela algo, muito menos uma faculdade, possuída por um sujeito, conforme já notamos, porquanto a vontade de potência constitui a fonte mesma de todas "as funções da vida orgânica". Fala-se dela como se se tratasse de uma coisa, por tal de um suposto herdeiro do Uno, avançado na qualidade de um enésimo avatar do fundamento, ao passo que ela é, se apreendida profundamente, um *"acontecer interno*", sobre que se erguem e de que dependem todos os "fenômenos" e todas as "leis", apenas analogicamente pensada como um sujeito que desejasse. O ponto fulcral da vontade de potência, que demarca o transcendental

[197] Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht „wahr". Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder eins, noch auch nur reduzierbar auf eins."

mesmo da ontologia de Nietzsche, apresenta-se no conceito de força, inexistente sem a correlação e, por aí, sem a *Diferença*:

> A vontade de potência é, portanto, atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é, ao mesmo tempo, um complemento de força *e* algo interno. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito, se fazemos a questão "Quem?", não podemos dizer que a força seja *quem* quer. Só a vontade de potência é quem quer, ela não se deixa delegar então, como pode ser atribuída? Lembremo-nos de que a força está em relação essencial com a força. Lembremo-nos de que a essência da força é sua diferença de quantidade com outras forças e que esta diferença se expressa como qualidade da força. Ora a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, que é também o elemento genético das qualidades dessas forças. A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A Vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. (Deleuze, 2018, p. 67-68)

Não constitui prolixidade revelar estarmos aqui elegendo intérpretes de Nietzsche cuja importância repousa não só na qualidade exegética de seus trabalhos mas já, no caso de Deleuze e de Heidegger, em constituírem eles próprios nomes importantes da tradição antimetafísica por nós analisada. Neste sentido, note-se que a leitura deleuziana e sua conceitualização da vontade de potência correlacionam-na diretamente à validade e importância ontológica da *Diferença*, que, posta na *origem*, possui papel genealógico crucial, recuperado precisamente quando percebemos ser a correlação entre forças, em cujo encontro se pode ler a Diferença, o fato originário a condicionar todo existir – *portanto o transcendental ou, em termos severinianos, a estrutura originária cuja negação é autonegação* (SEVERINO, 1981). A interpretação de Deleuze consiste em sugerir ser a vontade de potência atribuída, por tal prae-dicada, da força, não entretanto à maneira de um predicado: fosse-o, a vontade de potência viria a constituir-se como sujeito, o que reintroduziria a ontologia da substância, responsável pela suposição metafísicalíssima da metafísica, notadamente a existência de um Uno anterior e independente do predicado a que fornece o fundamento. Evitando pensá-la como predicado da força, Nietzsche logra estabelecer a vontade de potência como o "elemento genealógico da força", portanto na condição do que permite a correlação das forças e, pois, da Diferença ela mesma. Neste sentido, a doutrina do Eterno Retorno é imediatamente tornada inteligível, pois o objeto da eterna repetição é qualquer coisa menos um Uno de que cada fenômeno seria a sempre umbrosa e triste barata mímesis, tampouco o Ser de que cada ente seria instanciação. Inteligida em seu papel de elemento diferencial, garantia e sustento da correlação das forças, a

vontade de potência permite entrever na doutrina do eterno retorno o repetir-se da *Diferença* e, pois, *da repetição que, repetindo, modifica, porquanto sua modificação é uma multiplicação.*

> Na expressão "eterno retorno", cometemos um contrassenso quando compreendemos: retorno do mesmo. Não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o uno que retorna, mas o próprio retornar é o uno afirmado do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, *síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação*. *O próprio eterno retorno depende, então, deum princípio que não é a identidade, mas que deve, em todos esses aspectos, preencher as exisgências de uma verdadeira razão suficiente.* (DELEUZE, 2018, p. 66, grifos nossos)

Para quem haja lido *Diferença e repetição* (1968), resta claríssimo o peso de sua própria ontologia da imanência, pelo próprio Deleuze descrita pelo oxímoro algo espalhafatoso "empirismo transcendental", na exegese da obra de Nietzsche, cuja ontologia, contudo, é a nosso ver muito bem apreendida em sua articulação conceitual profunda. Observe-se sobremodo o último sintagma, que termina pela referência, ainda por explicitar-se, ao princípio "que não é a identidade", embora preencha o critério da razão suficiente, capaz de condicionar, por isso, o eterno retorno como um eterno retornar da repetição multiplicadora. O princípio a que Deleuze faz referência é, precisamente, a vontade de potência, explicitada no tópico imediatamente ulterior à passagem dedicada ao eterno retorno. Altamente significativa é a sua descrição como critério que nega toda e qualquer identidade à Identidade, na qual se lê o imediato primeiro grande avatar do Fundamento próprio à metafísica ocidental. Ora, é exatamente aqui que as articulações por nós buscadas se revelam em toda sua potência, explicitando o vínculo imediato entre a ontologia de Nietzsche e a hermenêutica do Ocidente *qua* tragédia (primeiro nível conceitual) escrita pelo tragediógrafo Friedrich Nietzsche (segundo nível conceitual), com que começamos nossa incursão. É que, ao erguer-se a vontade de potência a princípio do eterno retorno, por sua vez definido enquanto repetição multiplicadora que, repetindo, afirma o ser do devir *qua* a não-identidade do devir ele mesmo, oferece-se a vontade de potência como o elemento originário responsável por estabelecer a correlação das forças e, por aí, a Diferença que, longe de ser mera e simples diferença entre diferentes, é Diferença *na* Origem e a Origem *qua* Diferença.

Ao fundo da leitura deleuziana, jaz o projeto de glorificar a existência multíplice pela garantia da precedência ontológica da pura Diferença, a única a retornar de novo e de novo, em

um retorno que, sem cessar de repetir-se, repete o diferenciar-se e, com ele, a multiplicidade do multíplice. Se é assim, então duas imediatas consequências se impõem: primeiro, a Diferença, garantida pelo estatuto transcendental conferido à vontade de potência, ocupa a posição daquilo que a metafísica italiana denominara a "estrutura originária", cuja negação é autonegação, de sorte que toda e qualquer forja conceitual de uma figura em cuja estrutura seja suposto um drible à lei da diferença é, por definição, autocontraditória, caso paradigmático da metafísica; segundo, dado que a tragédia configura gesto que, supondo em primeiro momento afirmar algo, em verdade descobre depois esconder-se por sob esta suposta afirmação uma negação, a tentativa de negar o elemento diferencial, vale dizer a vontade de potência, articula-se no Ocidente através da história do Niilismo, cuja forma abstrata, oferecida pela metafísica, repousa sobre a negação ingênua da vontade de potência, que, trascendental por ser, imediatamente converte esta negação realizada pela metafísica em uma negação *da* metafísica. Explicam-se, ao conjugarem-se estas duas consequências imediatamente oriundas do estatuto de transcendental conferido à vontade de potência e à Diferença por ela garantida, a coerência e o timbre trágico do Niilismo ocidental, compreendido como negação da metafísica por ela mesma realizada ou, em moldura algo mais dramática contudo de maior força sugestiva, como o longo e paulatino suicídio de Deus.

Começamos nossa incursão em Nietzsche observando, guiados por Giacóia, a importância que a exegese da história do Ocidente possui para Nietzsche, que a interpreta segundo o molde literário da tragédia, operação a ele garantida pela forma que se reserva à história ocidental: esta forma é a do niilismo. Agora que possuímos os conceitos da ontologia nietzschiana, articulados em sua interna combinatória pelo reconhecimento à vontade de potência de estatuto transcendental, podemos acompanhar as últimas conclusões do estudo de Deleuze, a fim de observarmos até que ponto pode sustentar-se o segundo nível conceitual, sem o qual Nietzsche cessa de ser tragediógrafo para tornar-se, ele mesmo, personagem de uma tragédia cujos confins e último significado lhe escapam. Neste sentido, seguiremos agora as conclusões a que o estudo de Deleuze nos leva, e, possuindo a vontade de potência qual guardiã da omnipresência da diferença, pesquisaremos o elo entre Niilismo, forma trágica da metafísica, e vontade de potência ela mesma. Não é difícil antever o que sairá deste conluio: aliás, já nos é conhecida a conclusão, que se nos torna mais e mais conhecida sob a designação aporética da Existência-existentes, a demarcar as consequências autocontraditórias do ato que, buscando fundamentar a inteligibilidade manifesta do multíplice, articula para tal um Fundamento ele mesmo *alheio* e abstratamente *Outro* à lei da Arena, vale dizer à Lei da Leitura. Sabemos que tal ato possui por forma o que Nietzsche batizara "platonismo", alicerçado quando se

circunscrevem dois domínios ontológicos, a um deles apenas atribuindo o predicado do verdadeiramente essente. Viramos, também, por que este ato é irônico e, assim, trágico: só se articula o Fundamento porque se deseja manter a legibilidade manifesta, pois que o fato da Leitura é bom; fundamentando-o contudo pelo Testemunho Lógico de um Fundamento que, por a ela alheio, *nega* a Lei da Diferença, vislumbramos a destruição do que deveria ser fundamentado – testemunhamos, isto é, a aniquilação da Leitura. Esta é, enfim, a forma do Niilismo:

> Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas, antes de qualquer coisa, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira se torna então irreal, é nada. A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida, não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutio de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo. (DELEUZE, 2018, p. 189)

O Niilismo é, enquanto desertificar-se do mundo e completo esvaziar-se dos valores, o resultado trágico da tragédia, cuja condição *ontológica* agora se nos tornou clara, após entrevermos o estatuto de trascendental conferido por Nietzsche à vontade de potência e, com ela, à Lei da Diferença. Negando a Diferença, o Testemunho Lógico do Fundamento, gesto e forma da metafísica, nega a Lei mesma da existência – a metafísica nega, com isso, o existir, inclusive de si mesma. Segundo sabemos, esta negação absurda só pode ser realizada por uma ficção que, desconhecendo a si mesma enquanto ficção, escolhe ignorar ser a negação deste mundo uma negação absoluta, pois que, além do horizonte regulado pela Lei da Diferença, nada pode pôr-se. Por isso, a vontade do Outro da Diferença é, enquanto vontade por negar a Diferença, vontade de nada:

> Nihil, *em niilismo, significa a negação como qualidade da vontade de potência.* Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa, portanto, valor de nada, assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se expressa nesses valores superiores. (DELEUZE, 2018, p. 189)

O filósofo genealogista, para quem o sentido do fenômeno repousa na interpretação a ser-lhe conferido através de uma avaliação capaz de captar, de cada fenômeno, a qualidade das forças que o transpassam, entrevê no niilismo uma específica impostação da força, que nega o

elemento diferencial responsável por confeccionar-lhe o existir: negando a vontade de potência, a força reativa nega o elemento diferencial originário que lhe possibilita o existir. Qualificado o Niilismo em sua condição de possibilidade ontológica, torna-se então possível escrever a tragédia do Ocidente, cuja crença primeva na verdade e na realidade coincide com a busca desesperada por uma Identidade que, anterior e superior ao horizonte das diferenças, possa assegurar a estabilidade mesma dos valores e negar o incessante devir em que retornam, de novo e de novo, as diferenças, indefinidamente multiplicadas. Nietzsche vê no Ocidente o medo ante a diferença, e o interpreta, por conseguinte, como um imenso e longo esforço por negar a diferença originária, vale dizer a vontade de potência. Isso significa, por fim, que a crítica nietzshcina à metafísica se deseja superior à perspectiva metafísica, por Nietzsche criticada à luz de sua *falsidade*. Ora, a malha discursiva da metafísica ocidental se revela falsa porque incapaz de corresponder ao real, cuja forma não é a da Identidade incontaminada pela Diferença, senão que a do rio heraclíteo em cujas águas o diferenciar-se da Diferença eternamente retorna. Concluímos, assim, ser o projeto nietzschiano *realista*, ao menos segundo suas próprias premissas. Mas será isso verdade?

2.4.3 Nietzsche entre antirrealismo e antimetafísica: pode um antimetafísico ser realista?

Pois bem, observe-se que a crença na estabilidade de um real independente da e anterior à presença do intelecto humano, capaz de colher este mesmo estável real e estabelecer-lhe homenagem, obedecendo-lhe e em júbilo aceitando-lhe o julgo, coincide formalmente com a estrutura do realismo pré-moderno, que, estudado profundamente por Braver (2007), é divisado por uma estrutura de cinco notas:

R-1: anterioridade e independência do objeto de conhecimento
R-2 concepção da verdade enquanto correspondência
R-3: univocidade na descrição do Todo
R-4: validade absoluta do terceiro excluído
R-5: passividade do conhecimento

Antes de avançarmos, permita-se-nos breve comentário sobre cada uma destas notas, de que faremos abundante uso nas páginas que seguem, dedicadas à problematização da perspectiva nietzschiana, com cuja superação poderemos transitar para Heidegger. R-1 refere-

se à independência do Todo, mais especificamente do Fundamento ele mesmo, em relação ao ato epistêmico responsável por apreendê-lo. Esta primeira nota fornece o fundamento de todas as outras, que podem ser vistas como uma sua necessária decorrência: com efeito, se a identidade de si consigo de cada essente e, sobremodo, do Fundamento dependesse do ato epistêmico que o apreende, imediatamente a verdade não mais poderia ser concebida através da correspondência entre proposições epistemicamente formuladas e estado de coisas (R2), o que implica ser a passividade do conhecimento (R3) a condição mesma para manterem-se R1 e R2. Note-se contudo que, se a identidade de cada um dos entes e sua respectiva combinatória total no Todo for independente do ato epistêmico (R1 + R3), então a combinatória de todas as proposições verdadeiras, às quais tal qualidade é conferida por corresponderem à totalidade dos estados de coisas, configurará um grande Mapa do Mundo unívoco, do que se deduzirá que ou este Mapa é verdadeiro ou, caso nele haja uma só proposição errônea por infiel ao estado de coisas (*Sachverhalten*) por ela linguisticamente vertido, falso, com o que um *outro* Mapa será o verdadeiro, isto é, teremos assegurado R4. Decorre daí imediatamente que, se só há apenas uma descrição correta para o conhecimento por correspondência (R2) de um Todo (R3) independente e anterior ao pensar (R1 + R5), então observamos a validade absoluta do terceiro excluído (R4), pois que, se o Mapa do Mundo A está errôneo e o Mapa B está correto (C), então $A \neq B$ e $A \neq C$, visto que $B = C$.

Dito de outro modo, é possível observar que as cinco notas que compõem a estrutura do realismo metafísico anterior a Kant, responsável segundo Braver por introduzir o sujeito ativo que implica a imediata inversão de R5 em A5, dependem da validade absoluta do PNC e, assim, do princípio de identidade ele mesmo. Ora, nós vimos que, precisamente, característica da metafísica e do Niilismo por ela engendrada é a crença na Identidade elusiva ao horizonte transcendental da Diferença, garantida pela vontade de potência como elemento diferencial originário a condicionar o eterno retorno da correlação das forças, de forma que o segundo nível conceitual nietzschiano, por nós denominado o nível do tragediógrafo, identifica-se com a *negação* desta estrutura realista, aliás, por isso, configurando-se como um antirrealismo, conforme o demonstra em detalhes Braver (2007). Confirma-o em abundância o prosseguimento da exegese deleuziana, cuja última parte é toda ela dedicada à circunscrição de um conceito de afirmação que, para além da domesticada forma dialética da *diferença* admitida para submeter-se sempre já à Identidade restabelecida na síntese, fosse capaz de superar a aporia constitutiva da metafísica ocidental e do Niilismo dela decorrente. Claro, se a crença na Identidade, derivada da validade absoluta do PNC, consubstancia a forma da metafísica como

um *realismo*, então à estrutura do platonismo *qua* circunscrição de dois domínios e unilateral reconhecimento do ὄντως ὄν se adiciona, agora, a crença na validade absoluta do PNC como plataforma para a afirmação da independência e anterioridade do Todo qual forma generalíssima do realismo metafísico, cuja concepção de verdade *depende* da validade do PNC através de seus sistema de consequências (princípio da Identidade, princípio do terceiro excluído e princípio de razão suficiente) a fim de ser compreendida enquanto *correspondência*. Por decorrência, a superação da metafísica, levada a cabo com o escopo de liberar a *Diferença* em seu sentido profundo e por aí ultrapassar o Niilismo, possuirá por forma a ultrapassagem do realismo caracterizado em suas cinco notas, das quais a concepção da verdade como correspondência (R2) e o reconhecimento da anterioridade do Ser ao ato epistêmico (R1 + R5), cuja independência é garantida por sua absoluta identidade de si consigo (R3 + R4), aparecem na qualidade de inimigos mortais à ontologia da vontade de potência – ao filósofo que pensa com o martelo:

> Nietzsche quer dizer três coisas: 1) O ser, o verdadeiro, o real são avatares do niilismo. Maneira de mutilar a vida, de negá-la, de torná-la reativa ao submetê-la ao trabalho do negativo, ao encarregá-la de fardos mais pesados. [...] Toda a filosofia de Nietzsche se opõe aos postulados do ser, do homem e da assunção [de um real anterior ao ato epistêmico e, por isso, à correlação de forças, G.L]. O mundo não é nem verdadeiro nem real, mas vivo. E o mundo vivo é vontade de potência, *vontade do falso* que se efetua sob potências diversas. Efetuar a vontade do falso sob uma potência qualquer, a vontade de potência sob uma qualidade qualquer, é sempre avaliar. Viver é avaliar. *Não existe verdade do mundo pensado, nem realidade do mundo sensível, tudo é avaliação, até mesmo e sobretudo o sensível e o real.* (DELEUZE, 2018, p. 233, grifos nossos)

O antirrealismo da passagem é evidente, interessante tornando-se a precisa articulação conceitual desvelada quando, à assunção de um ser verdadeiro, Deleuze faz corresponder a metáfora do fardo a ser carregado pelo asno, cuja força sugestiva jaz na imagem do asno que afirma, submetendo-se-lhe, o real, a independência e anterioridade do qual ele reconhece. As três metamorfoses do homem, de asno a camelo e leão, oferecem três figuras que ensaiam, sem conseguir realizá-la de todo, a grande afirmação à multiplicidade da existência, negada por cada uma das metamorfoses, cujo trabalho é o de preparar a definitiva ultrapassagem do homem pelo *Übermensch.* Ao afirmar o real, o asno, figura máxima da metafísica, acredita na sistemática conjunção das cinco notas que configuram o realismo metafísico e sua crença primeva na estabilidade absoluta de um Idêntico, que, furtado ao horizonte da diferença por ser-lhe *anterior* e *independente*, terminaria por negá-la, engendrando a aporética da Existência-existente.

Deleuze lê residir a contraposição nietzschiana à aporética metafísica na forja de um conceito adialético da afirmação, capaz de pôr-se além de todo trabalho do negativo que, ao fim e ao cabo, levaria à infernal restituição da Identidade, a que se submeteria a diferença, domada e emudecida. Como, enfim, se realiza a contraposição e a superação? Ora, precisamente levando às últimas consequências a ontologia da vontade de potência que aprendemos ser o mecanismo mesmo a soldar o segundo nível conceitual, o do tragediógrafo, que determina o empreendimento nietzschiano e o condiciona: se a crença na anterioridade e independência do real/da verdade decorrem da validade total do PNC e de seu sistema de consequências, em especial do princípio da Identidade, e se esta crença possuir por consequência a ficção da oposição do real ao falso *qua* fictício, então a *Überwindung* deste estado de coisas só poderá realizar-se pela afirmação absoluta da diferença, portanto pela glorificação do *falso* e do multíplice, a que agora se passa a reconhecer o predicado do όντως ὄν:

> O ser, a verdade e o real só valem como avaliações, isto é, como mentiras. Mas, enquanto meios de efetuar a verdade sob uma de suas potências, eles serviram até agora à potência ou qualidade do negativo [à força reativa e ao correspondente devir reativo das forças ativas, G.L]. O ser, a verdade, o próprio real são como o divino no qual a vida se opõe à vida. O que reina então é a negação como qualidade da vontade de potência, que, opondo a vida à vida, a nega em seu conjunto e a faz triunfar como reativa em particular. Ao contrário, uma potência sob a qual o querer é adequado a toda a vida, uma mais elevada potência do falso, uma qualidade sob a qual a vida inteira é afirmada, e sua particularidade, tornada ativa: eis a outra qualidade da vontade de potência. Afirmar é ainda avaliar do ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença na vida, em vez de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a esta vida. (DELEUZE, 2018,p. 233)

Possuímos afinal a forma genérica da crítica à metafísica, desenvolvida em Nietzsche às suas últimas consequências e condicionada pela ontologia da vontade de potência que, segundo temos dito e redito, permite ao tragediógrafo escrever a tragédia do Ocidente e a comédia de sua *Überwindung*. Esta forma da crítica à metafísica, refinada por seu último passo, deixa-se descrever da seguinte forma: a metafísica, compreendida enquanto platonismo, consiste na circunscrição de dois domínios ontológicos e nas conseguintes predicação unilateral do όντως ὄν *e* destruição recíproca do Fundamento e dos fundamentados, e isso *porque* a crença a possibilitar o gesto metafísico é a da validade absoluta do PNC e de seu sistema de consequências, com a correlata foraclusão da *diferença*. A metafísica, enquanto platonismo, é formalmente *realista*, deduzindo e fundamentando a possibilidade mesma da predicação unilateral do όντως ὄν (o seu gesto primeiro) desde e sobre a validade absoluta do PNC, de cujo

sistema de consequências se infere a existência de um domínio ontológico elusivo à lei da Arena manifesta do Aparecer, elusivo, para dizê-lo nos termos de Deleuze, ao horizonte transcendental da diferença. A metafísica é autocontraditória por engendrar a aporética do Fundamento *qua* Existência-existentes, vale dizer por acreditar poder articular um Fundamento ultrapassante o horizonte transcendental das interpretações e avaliações regulado pela lei da diferença. Mas ela acredita poder articular o Fundamento por sempre já haver comprado a crença na absoluta validade lógico-ontológica do PNC e de seu sistema de consequências, razão pela qual se vê constrangida a buscar o Fundamento, por aí entregando-se à contradição. Por fim, em formulação agora definitiva: a metafísica é autocontraditória *porque* é realista e, realista sendo, supõe a validade total do PNC, articulando o Fundamento para justificar este mesmo PNC. Observe-se, então, a delicada inferência que é inevitável não daí realizar: Nietzsche não se oferece somente como irracionalista cuja crítica à metafísica ocidental emerge de um fastio ante suas formas históricas[198], senão que lhe mobiliza a crítica, nela diagnosticando a semente do Niilismo, por entrever-lhe a natureza autocontraditória. Mas a estrutura autocontraditória da metafísica só assim se pôde revelar a Nietzsche na medida em que sua ontologia lho permitiu, isto é, por força da determinação da vontade de potência *qua* transcendental absoluto, a negação do qual é autonegação. Ora, isso significa que, por um lado, Nietzsche só pode negar o realismo da metafísica ocidental e mobilizar-lhe a crítica à luz da ontologia da vontade de potência, para a qual o fato originário é o da diferença e, pois, a intrascendibilidade do horizonte do aparecer regulado pelo elemento diferencial originário, enquanto, por outro, do começo ao fim supõe, para que se lhe configure coerentemente a crítica à metafísica à luz da ontologia da vontade de potência, a validade absoluta do PNC. Esta coexistência de premissas é absolutamente crucial para que compreendamos a crítica nietzschiana à metafísica, fornecendo, também, a condição de possibilidade para inteligirmos os seus *limites* e, ao fim, sua própria natureza autocontraditória.

Nesta seção, estudamos as razões pelas quais a crítica nietzschiana à metafísica ocidental decorre de sua qualidade de tragediógrafo do Ocidente, em correspondência à diferença de níveis conceituais que estabelecemos entre as duas cargas semânticas conferidas ao complexo trágico-tragédia. Havendo elaborado a primeira formalização *negativa* da metafísica enquanto platonismo, com a conseguinte inteligência da aporética a que leva qual sua inevitável consequência, agora apreendemos, após haver delineado as linhas gerais da

[198] Embora isso seja também verdade, e, conforme mostraremos na próxima seção, Nietzsche seja de fato em parte um irracionalista, por não haver racionalmente soldado a saída ao impasse.

ontologia da vontade de potência como ontologia da *diferença* e do devir, o fundamento desta primeira forma, notadamente a natureza *realista* da metafísica. Refinando nossos passos, esquadrinhámos as cinco notas que configuram a estrutura genérica do realismo metafísico, e vimos serem tais notas internamente articuladas pela suposição da validade absoluta do PNC e de seu sistema de consequências. Agora, revela-se-nos enfim as duas premissas profundas da crítica nietzschiana à metafísica ocidental, cuja coexistência deveremos mostrar ser autocontraditória, o que configura o saldo negativo do pensar nietzschiano, cujo limite nos permite nele vislumbrar, não o tragediógrafo de sua mesma tragédia independente e anterior – como o Fundamento aliás a que mobilizara o destrutivo martelo filosófico –, senão que um, conquanto radical, personagem da tragédia, cujo primeiro ato sequer ainda terminamos de ver. Trata-se, agora, de garimpar os limites de Nietzsche-personagem, demonstrando a autocontradição sobre que repousa a ontologia da vontade de potência. Com isso, demonstraremos a insuficiência e inconsistência da tal acalmada *Überwindung* nietzschiana. Talvez o *Übermensch* seja, ainda, apenas um outro *Mensch* – asno ou camelo, quiçá.

2.4.4 De Sófocles a Édipo: a aporética da ontologia da vontade de potência

Vimos sob quais condições pôde Friedrich Nietzsche escrever a tragédia do Ocidente, desdobrando-se qual Sófocles que, com calma de sutil artesão verbal, seu Édipo delineia com sobriedade, conferindo-lhe os predicados necessários para que se coloque, por força de seus próprios atos, a caminho de Tebas. Chegou a hora de perceber como, tragicamente, nosso segundo Sófocles alemão tornar-se-á seu próprio Édipo. Antes, porém, vale um esclarecimento prévio, condição de possibilidade conceitual à demonstração que se levará agora a cabo.

Acompanhamos e mobilizamos, num primeiro momento, alguns importantes comentadores a fim de apreendermos a estrutura geral da crítica nietzschiana à metafísica, e percebemos como para Nietzsche a metafísica constitui primeiro gesto do primeiro ato de uma tragédia – a do Niilismo ocidental, enucleando a forma do qual movéramos no primeiro nível conceitual soldado por Nietzsche. Depois, tornou-se-nos necessário surpreender o segundo nível conceitual, a um só tempo mais profundo e superior, no qual o sentido ontológico do trágico permitia o diagnóstico e a escritura da tragédia ela mesma: à luz da ontologia da vontade de potência, a negação da existência e do múltiplice tornava-se ato idêntico aos primeiros passos que Édipo, da profecia os versos ouvindo, decide dar em direção a Tebas. Mas a ontologia da verdade de potência, já na exegese dela realizada por Deleuze, definia-se enquanto uma ontologia que *nega* qualquer fictício domínio ultrapassante o horizonte transcendental da

diferença. O seu grande Sim era júbilo do elemento diferencial originário à correlação das forças, cujo encontro implica avaliação e, assim, interpretação. Por isso, a *Überwindung* nietzscheana visava fazer do filósofo um artista e um legislador, que vê no multiplicar-se das máscaras o festejo da diferença e, porquanto diferença diz sempre correlação de forças e o correlacionar-se destas é a vontade de potência, da vontade de potência ela mesma – último e único elemento do real, conforme proclama o último aforismo que encerra o livro projetado e nunca publicado.

Pois bem, isso significa que Nietzsche possui uma ontologia, cuja forma é a da negação de todo domínio ultrapassante o horizonte da diferença, donde aliás sua popularidade entre os pós-estruturalistas que, radicalizando o saussuriano axioma conforme o qual a língua é uma *forma* e não uma *substância*, entregaram-se ao festejo da diferença e à denúncia da identidade. Mais: constatamos que a crítica à metafísica em seu timbre realista depende desta ontologia, a qual configura uma das duas premissas do discurso filosófico de Nietzsche, a segunda das quais consiste na validade total do PNC. Eis nosso objetivo nesta sessão: perceber se as duas premissas podem coexistir pacificamente, sem que por aí se engendre inconsistência, ou se, ao contrário, a coexistência das premissas leva a uma contradição de tal monta que, explodindo, sua perspectiva se revele inconsistente, sem apelo possível a dialetheismo que a salve (cf. PRIEST, 2002; MOSS, 2020). No primeiro caso, a crítica à metafísica se sustenta, por óbvio. No segundo, também é evidente, ela cai. Não óbvio tampouco evidente é, contudo, por qual razão tal inconsistência se produziria, e quais consequências daí viriam a erguer-se. Para afinal virmos a encontrar o fundamento patente da evidência, devemos antes fornecer uma preliminar anotação teórica, relativa à tradição italiana.

Para guiarmo-nos de forma sintética e rigorosa no longo percurso do filosofar italiano do século XX, haveremos de restringir nosso escopo à determinação do *denominador comum,* sobre o qual se ergueram todas as diversas tentativas de revigorização da metafísica, dos neoescolásticos e Gustavo Bontadini às obras contemporâneas de Massimo Cacciari (2018, 2024), Leonardo Messinese (2010, 2018, 2024), Carmelo Vigna e Massimo Donnà (2004, 2008, 2024) – para citar apenas alguns[199]. Dos trabalhos dedicados à sistematização dos

[199] Que permaneça registrado o fato verdadeiramente notável de permanecer a tradição italiana, ao lado aliás da espanhola, praticamente ignorada pelas hoje de maior notabilidade e conhecimento tradições francesa e alemã. Que a proposta ontológica de Maurizio Ferraris (italiano ele também!) e Markus Gabriel hoje seja recebida como inovadora é coisa atribuível só e somente só à ignorância ou à preguiça de aprender outras línguas, a fim de ler o conjunto de reflexões e obras nelas escrito. Conforme já demonstrei noutros trabalhos, dos quais cito *A experiência ficcional e os campos de intelecção: para introduzir a tradição pós-kantiana* (RAMOS, 2024), a suposta inovadora tese nuclear do *Neuer Realismus*, de acordo com a qual o Mundo Não Existe, configura o núcleo de *La Struttura Originaria,* publicada em 1958 – 50 anos antes dos trabalhos de Gabriel e Ferraris. Sequer mencionamos a imensa catedral especulativa erguida por Xavier Zubiri (2011), nome incontornável da filosofia espanhola,

diversos projetos especulativos aos quais é comum revitalizar a metafísica, destacam-se *Eternià e divenire*, de Nicolà Torquini (2023), e *Dopo Kant, oltre il problematicismo: il novecento come un romanzo metafisico* (Messinesse, 2024), em cujas páginas reencontramos uma informada e rigorosa descrição da história da filosofia italiana no século XX. Escolhemo-los, por isso, como nosso ponto de referência histórico e metodológico, a fim de sistematizarmos as visitas por nós feitas às diversas obras de que buscamos deduzir o *denominador comum* responsável por enunciar *o perfil da metafísica em seu timbre italiano*. Para começarmos com uma primeira definição, em parte já acima enunciada, diremos que o âmbito filosófico:

> que pode ser considerado metafísico em um sentido mais amplo, se com tal termo se entende toda orientação filosófica que considere o ser em sua totalidade, *a necessidade de transcender a experiência e a indicação da relação existente entre o ser finito e o ser infinito.* (TORQUINI, 2022, p. 352, tradução nossa)[200]

O núcleo de toda filosofia italiana, em suas diversas escolas e eixos especulativos – neoscolastica, problematicismo, escola de Milão, de Pádova e de Veneza –, pode ser articulado precisamente através da apodítica demonstração de uma absoluta *disjunção* entre dois domínios ontológicos, notadamente o da *experiência*, tornado famoso pela fórmula de Gustavo Bontadini (1971) Unidade da Experiência, e o do Imutável, a que se chega por inferência metempírica e cujo testemunho lógico nega a anterior negação constitutiva da Unidade da Experiência. Neste sentido, é a *problemática natureza da Unidade da Experiência*, negante a verdade do Ser testemunhada pelo logos e formalizada pela validade lógico-ontológica do Princípio de Não Contradição, a demandar um fundamento que, negando-a, explique a parcial validade lógico-ontológica do PNC à UdE[201]. Enuncia-se, assim, o clássico problema de toda metafísica: o da identidade e da diferença entre Finito e Infinito. Se por *transcendência* for compreendido o domínio ontológico *ultrapassante* a Totalidade Manifesta da UdE, então o saber metafísico é articulado como o testemunho discursivo[202] da absoluta necessidade desta ultrapassagem. Ora,

---

inacreditavelmente pouco citado nos recentes debates metafísicos. Eis o que o triste ostracismo linguístico é capaz de fazer: a obnubilação filosófica decorrente de mera preguiça diante de outras línguas não é coisa recente e apanágio de nossos tempos. Não fora Leopardi já disso vítima?

[200] che può esse considerato metafisico in un'accezione più ampia, se con tale termine si intende ogni indirizzo filosofico che consideri l'essere nella sua totalità, la necessità di trascendere l'esperienza e l'indicazione del nesso intercorrente tra esse finito e essere infinito.

[201] Por comodidade, sintetizamos o sintagma Unidade da Experiência ("L'Unità dell'esperienza") com a abreviação UdE, segundo é uso dentre os estudiosos de Bontadini.

[202] Testemunho Lógico, em nossa terminologia.

a necessidade da ultrapassagem outra coisa não é senão a apoditicamente demonstrada existência do Ultra enquanto tal, realizada pela semantização de seu referente. Daí por que Vigna define o núcleo sólido da Metafísica precisamente neste ato especulativo:

> diversas doutrinas podem ser designadas com o nome solene de "metafísica [...]". O núcleo sólido de referência é a simples negação da possibilidade de que o Ser enquanto tal seja pensável e pensado em equação com a experiência múltipla e mutável. Ou seja, o núcleo sólido [da Metafísica, G.L.] é a necessidade da transcendência do horizonte da experiência.[203] (VIGNA, 2002, p. 221, tradução nossa)

O reconhecimento da disjunção entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta é formalmente idêntico à negação de uma circularidade entre ambos, responsável por impedir o enunciado segundo o qual a Totalidade Manifesta revela a Totalidade do Ser. Se tal ocorresse, teríamos como inegável resultado a redução do Infinito ao Finito, único ao qual conviria o predicado όντως ὄν: dar-se-ia, isto é, aquela Contradição Absoluta que, para Emanuele Severino, configura a *verdade* do pensamento leopardiano.[204] Ocorre que é precisamente a finitude do Finito a *negar* a validade concreta do PNC, de forma que a foraclusão do Infinito, reduzido ao Finito e negado em sua condição de Outro [do Finito], implica uma situação impossível, na qual ao Finito conviria ser o verdadeiramente essente, por ele entretanto negado, dada a problematicidade da experiência, atestada pelo *fato do Aparecer*, isto é, pelo variar das constantes[205] que *aparecem e desaparecem.* Vigna aqui de novo é bastante esclarecedor:

> Já aludi, um pouco acima, ao significado do título que dei a este livro, quando declarei que entendo a filosofia, enquanto discurso forte (isto é, estável ou incontrovertível ou epistêmico: são todos termos, nestas minhas páginas, sobreponíveis), como um cultivo do sentido do Todo a partir da realidade do fragmento que somos. Agora observo, para evitar alguma confusão: a relação

[203] diverse dottrine sono denominabili con il nome solenne di 'metafisica [...]. Il nucleo solido di riferimento è la semplice negazione della possibilità che l'essere in quanto tale sia pensabile e pensato in equazione con l'esperienza molteplice e diveniente. Cioè, il nucleo solido [da Metafísica, G.L.] è la *necessità del trascendimento dell'orizzonte dell'esperienza*

[204] Na conclusão desta seção veremos não ser debalde consistir o mecanismo responsável pela domesticação do Paradoxo precisamente na vontade de potência nietzschiana: a exegese severiniana depende desta sinonímia Leopardi-Nietzsche, cuja inconsistência o prosseguir de nossa análise haverá de enuclear.

[205] As constantes são os já por nós designados apar-essentes. No aparecer dos aparessentes, aparece o variar do Aparecer como um fato que demanda interpretação concreta. É o Aparecer um sair do Nada e retornar ao Nada? É o variar do Aparecer o *aparecer* da inexauribilidade dos entes e, pois, de sua eternidade? São perguntas a que a metafísica deve fornecer respostas, todas elas condicionadas pelo ato originário, metafísico por excelência, com que, transcendendo a Totalidade Manifesta denominada antes o horizonte trascendental da diferença, é realizado o Testemunho Lógico do referente do metá, enfim semantizado. Da semantização do referente decorre a possibilidade das respostas.

> do (ou a partir do) fragmento com o Todo é de tipo analítico, ou seja, necessária (isto é, é a relação entre parte e todo; como notavam os bons escolásticos, uma vez definidos os termos, não se pode senão concordar quanto ao vínculo necessário entre os dois). Não é esta, portanto, a questão que é objeto de investigação, pelo simples fato de que isso não é uma questão. O objeto de investigação é saber se aquilo que aparece é capaz de funcionar como referente real desse vínculo: ou seja, se realmente e imediatamente lidamos com o fragmento e com o Todo, como sustentava o idealismo, por exemplo, e como de fato sustenta boa parte da filosofia contemporânea, mesmo quando se apoia apenas na finitude. Somente finitude e infinito são, com efeito, o mesmo. Dizer que existe apenas o finito, e depois mais nada, é o mesmo que dizer o finito limitado por nada, isto é, não limitado por nada; é o mesmo que chamá-lo infinito. (VIGNA, 2015, p. XVI, tradução nossa, grifos nossos, tradução nossa)[206]

Vale a pena desdobrarmos ainda um pouco mais o raciocínio aplicando-o ao primeiro grande crítica da metafísica por nós agora sob análise, Nietzsche, para que reste absolutamente clara a contradição impossível a que aponta a *negação da metafísica*, tal como já acima formulada no gesto nietzschiano, um dos três momentos da crítica à metafísica e de sua impossível ultrapassagem. Dissemos que, seguindo a paradigmática exposição de Vigna, a *disjunção* entre Totalidade Manifesta (Unidade da Experiência) e Totalidade Concreta[207], isto é entre Finito e Infinito, constitui o núcleo de toda Metafísica enquanto ciência do transcendente. Estabelecida a circularidade entre forma da Metafísica e *disjunção* entre Finito e Infinito, basta, para obter dedutivamente a forma de sua crítica, *negar* a *disjunção*, o que realizamos quando reduzimos a Totalidade Concreta, denominada por Nietzsche de *Hinterwelt*, à Totalidade Manifesta, realizando assim uma autêntica foraclusão do Infinito pela sua correlata redução ao Finito.

Vimos na seção anterior, dedicada a enuclear a estrutura *negativa* da metafísica à luz da ontologia da vontade de potência, que o testemunho dos dois reinos ontológicos, apanágio do

[206] Ho già alluso poco sopra al significato del titolo che ho dato a questo libro, quando ho dichiarato che intendo la filosofa, in quanto discorso forte (cioè stabile o incontrovertibile o epistemico: sono tutti termini, in queste mie pagine, sovrapponibili), come una coltivazione del senso dell'Intero a partire dalla realtà del frammento che siamo. Ora osservo, per scansare qualche equivazione: la relazione del (/dal) frammento all'Intero è di tipo *analitico*, cioè necessario (ossia è la relazione tra parte e tutto; come notavano i buoni scolastici, intesi i termini, non si può che convenire sul nesso necessario dei due). Non è questo, dunque, il problema che è oggetto di ricerca, per il semplice fatto che questo non è un problema. Oggetto di ricerca è se *ciò che appare* è in grado di fungere da referente *reale* di questo nesso: cioè se *realmente* e *immediatamente* abbiamo a che fare con il frammento *e* con l'Intero, come sosteneva l'idealismo, ad esempio, e come *di fatto* sostiene buona parte della filosofia contemporanea, *anche* quando si attesta sulla sola finitudine. *Sola* finitudine e infinito sono, infatti, lo *stesso*. Dire che vi è solo il finito, e poi più nulla, è lo stesso che dire il finito limitato da nulla, cioè non limitato da nulla; *è lo stesso che dirlo infinito.*

[207] Os termos estão em perfeita sinonimia com, respectivamente, Arena do Aparecer e Não-Aparecente. A sinonimia só aparece por completo quando se determina a impossibilidade de uma redução do Círculo Infinito do Aparecer (outro nome severiniano para a Totalidade Concreta) ao Círculo Finito (correspondente, é claro, à Totalidade Manifesta, por nós denominada Arena).

pensamento platônico e traduzido em termos morais no ascetismo cristão, possuía por escopo negar o *devir*, em cuja imprevisibilidade constatara Nietzsche a causa psicológica do impulso metafísico (*metaphysische Drang*), engajado em encontrar remédio para as manifestações violentas da vida e da morte, nisso obedecendo àquele específico devir reativo que, na exegese de Deleuze, constituí o tempero autocontraditório e niilista próprio à metafísica em seu timbre realista. O Niilismo apareceria, para Nietzsche, como necessária e trágica consequência deste ato primevo com que o pensar platônico negara a Totalidade Manifesta da experiência marcada pelo *devir* heraclitiano (πάντα ῥεῖ) a fim de afirmar um domínio ontológico cuja estabilidade negaria a imprevisível natureza do *devir*, por aí mesmo contudo *negando* toda manifestação da potência vital e provocando, aqui e já, a decadência de todos os valores, sobre que repousa a tragédia do Niilismo como forma do Ocidente platônico-cristão.

Pois bem, a contraposição ao Niilismo identifica-se, como vimos, à autêntica *superação do platonismo e, porquanto platonismo = metafísica, da metafísica ela mesma em seu timbre realista, cujo impulso ocasionara o ocaso do Ocidente.* Eis que o gesto nietzschiano delineia, formal e rigorosamente, a negação da metafísica como foraclusão do domínio dito o Outro da experiência, com a conseguinte adscrição exclusiva do predicado to óντως ὄν à Totalidade Manifesta, isto é, ao Finito. O que segue daí? Ora, se apenas o Finito verdadeiramente existe e se este é marcado pelo fato da contínua variação fenomenologicamente atestada da experiência – a qual, por ter-se identificado ao único domínio ontológico possível, é também único domínio do existente, donde podermos equacionar a variação fenomenológica à absoluta negação de qualquer eterno, pois que os entes aparecentes necessariamente *saem* do Nada e a ele retornam –, segue daí que o único fato absoluta e apoditicamente atestado pelo lógos é a negação do PNC, cuja validade concreta e absoluta não pode mais ser aplicada a nenhum essente, visto que, houvesse tal aplicação e tal validade absoluta do PNC, seria necessário afirmar o domínio ontológico ultrapassante a Totalidade Manifesta, coisa vetada por Nietzsche. Ocorre que, segundo vimos ao final da sessão anterior, Nietzsche deve, para desdobrar com inteligibilidade e aliás de forma apodítica sua crítica à metafísica, supor a validade total do PNC, sem o qual a distinção entre os níveis da tragédia vivida pelo Ocidente e do tragediógrafo não subsistem, por aí cessando de existir qualquer possível *Überwindung* do Niilismo e, com ela, todo possível grande Sim à Existência.

O embaraço em que se encontra Nietzsche potencializa-se quando consideramos que não apenas a *pars destruens* de seu discurso deve afirmar a validade total do PNC, senão que sobremodo a *pars construens* inexiste se a *Überwindung* do Niilismo e o correlato grande Sim à existência, teorizados e prometidos pela ontologia da vontade de potência, deixarem sem

resolução a aporia emergente no íntimo do pensar nietzschiano: trata-se da contradição entre as duas premissas que já observáramos constituir a condição de possibilidade da *pars destruens* e da *pars construens* do discurso filosófico de Nietzsche, dado que, se a crítica à metafísica como platonismo é condicionada pela crítica à autocontraditória crença do realismo em uma Identidade transcendente o horizonte transcendental da diferença e da correlação de forças, a *Überwindung* ela mesma só se torna possível quando determinada como *resolver-se da contradição engendrada pela metafísica*. Com efeito, o *amor fati* e o *Jasagen* afirmam o eterno retorno daquilo que, no retornar, retorna como um sempre outro, portanto como o puro devir da existência multíplice, imensa rede de forças correlacionadas cujo elemento diferencial originário, a vontade de potência, nunca é idêntica a si mesma, sendo-o somente através da Diferença.

Lembremos, ainda, que a superação da metafísica identifica-se, formalmente, à superação do Niilismo, definido como "vontade de nada" que, afirmando uma Identidade transcendente o horizonte transcendental da Diferença, termina por negá-la, introduzindo por aí o processo secular da *Verdüsterung der Welt* (Heidegger). Ora, as figuras afirmativas essenciais à *pars construens* do discurso nietzschiano – *Übermensch, amor fati, ewige Wiederkehr des Gleichen*, o jogo, a ilusão e a máscara – apresentam-se através e ante a *Überwindung* do Niilismo, de sorte que, se a possibilidade da resolução do Niilismo for foracluída, são-no também elas. Mas, estabelecida a identidade entre superação do Niilismo e superação da metafísica, a possibilidade da resolução demanda a *inteligibilidade da aporia*, isto é, da forma autocontraditória, existencial, cultural e conceitual, a que a metafísica leva o Ocidente. Tal forma é, tornou-se-nos já claríssimo, a da aporia Existência-existente, e inteligi-la supõe ser capaz de perceber como o PNC é *negado* quando, introduzindo a Identidade ultrapassante o horizonte da diferença demarcado pela Arena do Aparecer, o Fundamento nega os fundamentados, o Uno nega os múltiplos, com o conseguinte autotolhimento da relação ela mesma e, por último, do Fundamento.

Na exegese de Deleuze, vimos como isto vem a lume quando o *nihil* de Niilismo é qualificado através do genitivo objetivo "*vontade de nada*". Com efeito, torna-se a ânsia pelo Fundamento uma vontade de *nada* porque, se a vontade de potência e com ela a Lei da Diferença foram erguidos ao patamar de *trascendental,* qualquer ente, obtivesse ele a dignidade conferida pela maiúscula d'O Fundamento, tornar-se-ia *nada*, caso desobedecesse à Lei da Diferença. O Fundamento desobedecesse a tal lei, por virtude da absoluta identidade de si consigo, e é, portanto, *nada*, sendo a ânsia que o desejava formalmente uma vontade de nada. O silogismo é claro e a demonstração cristalina, mas só o são *porque*, do começo ao fim, a

validade total do PNC fora pressuposta para que o raciocínio tivesse pé. Ocorre que, e agora sim chegamos no ponto nevrálgico, a coexistência das premissas, a validade total do PNC *e* a ontologia da vontade de potência, estão elas mesmas em contradição uma com a outra – por quê? Porque a ontologia da vontade de potência, articulando-se como afirmação absoluta do elemento diferencial representado pela vontade de potência, implica o estabelecimento da intrascendibilidade do horizonte da Diferença e, pois, a circularidade entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta. Vimos que tal circularidade coincide com a negação da disjunção, de que depende toda e qualquer postura metafísica. Resta-nos saber qual o êxito concreto da circularidade, a verificar se de alguma forma o PNC, em sua validade total, resta negado. A demonstração será realizada ao largo, mas dela já adiantamos um rápido passo: víramos com Vigna que o estabelecimento da circularidade representa uma redução do Infinito ao Finito cuja forma é, em verdade, a afirmação unilateral da existência exclusiva do Finito, a que se reconhece o predicado verdadeiramente essente, tornando-se por aí Infinito. O Finito se torna Infinito, pela mesma operação antes denunciada por Nietzsche como forma autocontraditória da metafísica. Por que a ontologia da vontade de potência poderia inverter a ordem dos fatores sem, com isso, cair vítima do resultado da operação que, apesar da inversão, é contudo mantida? Mantida, porque a redução do Infinito ao Finito é a existência exclusiva do Finito, a identidade de si consigo depende, contudo, do Outro de si, sem o qual a finitude do Finito não se mantém e, com ela, tampouco a validade do PNC, *legível no fato da Leitura da Arena.*

A chave do raciocínio jaz precisamente aqui, na evidência originária da viagem metafísica, que, diante do fato da Legibilidade do Mundo, indaga-se pela *causa* da Leitura, a condição de possibilidade da qual resta na identidade de si consigo dos entes lidos – portanto na validade do princípio de identidade e, por ele, no PNC. A Legibilidade da Arena é, entretanto, ambígua, pois que atesta, ao lado da identidade dos aparessentes legíveis, a *diferença*, vista já no axioma que fixa ser toda identidade resultado de uma *determinatio* cuja forma é a de uma *negatio*, já no fato do *variar* da Arena. Se a *Diferença* fosse proclamada como existente de modo exclusivo, a *Identidade* viria ao chão, e, com ela, o diferenciar-se dos diferentes que são a vida mesma da *Diferença*. Sem a Identidade a Diferença não se pode estabelecer, de sorte a ser um seu absoluto festejo, produzido pela redução do Infinito ao Finito conforme implicada pela intrascendibilidade do horizonte da Diferença *qua* axioma maior da ontologia da vontade de potência, júbilo da in-diferença – da Identidade, vale dizer.

Além disso, a negação da validade concreta do PNC teria de vetar qualquer validade parcial, doutro modo estaríamos diante de uma problematicidade parcial isomórfica à do

problematicismo italiano, que, como veremos, partia de uma tal validade limitada do PNC para testemunhar discursivamente o *fundamento* capaz de explicar o fenômeno da aplicação parcial. Nietzsche, ao contrário, tem de negar por completo a validade do PNC, doutro modo se vê diante de uma problematicidade que o forçaria a duas possíveis posições: ou bem articular o *fundamento* da validade parcial, o qual haveria de identificar-se com isso ao verdadeiramente essente de que a Totalidade Manifesta é a expressão e quase a emanação, ou bem deveria dar-se por satisfeito em *constatar* a problematicidade, sem indagar sua razão e sem nada fazer além de enunciar, qual Richard Rorty (1998) alemão, que o lógos é válido "*to cope with the world*", alternativa em que, também como Rorty, cessaria de ser filósofo e passaria a brincar de crítico cultural – ou seja, tornar-se-ia o que efetivamente veio a ser.

Sem desejar escrever uma tese específica sobre Nietzsche, a quem recorremos apenas por seu valor paradigmático na condição de crítico da Metafísica e para nele melhor ilustramos o raciocínio visado, notemos apenas que a segunda opção é antes imputável a Rorty, por haver-se Nietzsche com efeito dado ao trabalho de forjar um *fundamento*, capaz de explicar nossas capacidades intelectuais, isto é, a validade lógica do PNC: nada mais nada menos do que a *Wille zur Macht*. Apreendê-lo é agora essencial, pois nos fornecerá ocasião de entrarmos na exegese de textos chaves de Nietzsche, em que a ontologia da vontade de potência revela-se como um festejo da diferença que, para estabelecer-se, deve realizar o Testemunho Lógico do Fundamento, com isso *repetindo* o ato denunciado criticamente na constituição autocontraditória da metafísica. Trata-se agora de circunscrever o nietzschiano Testemunho Lógico do Fundamento, isto é, sua metafísica, cuja forma se revelará, segundo a apreendera Heidegger, uma repetição invertida do gesto platônico por Nietzsche denunciado, cuja estrutura abstrata é a adscrição unilateral do verdadeiramente essente ao repetir-se infindo da Diferença, isto é, à vontade de potência. O resultado, já começamos a adiantá-lo aqui, consiste na destituição dos *diferentes* em favor d'*A Diferença*, única a que, tal Uno platônico, se confere respeito e existência. Se a autocontradição da metafísica emergia quando a atribuição exclusiva do verdadeiramente essente ao Fundamento produzia a negação dos fundamentados e, *in limine*, o autonegar-se do Fundamento ele mesmo, observaremos o mesmo procedimento agora ocorrer entre os *diferentes* e A Diferença, a existência exclusiva da qual é mortífera. Veremos, depois, de que modo a repetição na ontologia da vontade de potência da aporia própria à metafísica em seu timbre realista possui por corolário a autocontraditória teoria da verdade. De fato, as coisas estão relacionadas, pois que a validade total do PNC, por Nietzsche a um só tempo negada e afirmada, possui valência *lógica e ontológica*, de sorte que, lá onde uma ontologia da pura diferença é ofertada, segue um inevitável relativismo epistêmico, em cujos labirínticos e

contraditórios contornos prefigura-se a problemática de que Jacques Derrida haverá de tornar-se vítima.

Para começarmos nosso trabalho direto com os textos de Nietzsche, vejamos um dos avatares do predomínio d'A Diferença. Como dissemos, à ontologia da vontade de potência é imediatamente correlata uma epistemologia, recuperada já na interpretação filosófica da gramática, em cujas estruturas Nietzsche vê um instrumento necessário à perpetuação do jogo das forças *e* a responsável pelas ilusões próprias ao realismo da metafísica ocidental: da relação do sujeito com o predicado à hipóstase da substância, a gramática oferece o ambivalente instrumento que, oriundo da vontade de potência, pode conduzir à crença metafísica na independência da substância, ao fim e ao cabo responsável por negar esta mesma vontade cuja expressão é. O filósofo genealogista, contudo, é capaz de perceber o íntimo enlace entre gramática e vontade de potência, daí extraindo a descendência biológica da lógica, de sorte a celebrar uma epistemologia perspectivista.

A correlação entre a ontologia da vontade de potência e o perspectivismo nietzschiano oferece-se como uma das formas mais imediatas pelas quais o império abstrato d'A Diferença, eleita o único verdadeiramente essente, vem a estabelecer-se. Porta de entrada para este fato é a diferença, sublinhada por ninguém mais ninguém menos do que Michel Foucault, herdeiro do projeto genealógico, entre *Herkunft* e *Urspung,* a primeira das quais é surpreendida pelo genealogista cético e crítico da metafísica nos motivos mais vulgares, mais antimetafísicos, da experiência humana – na ânsia por domínio e no ressentimento psicológico. De todos os infinitos *scholars* que poderíamos citar para confirmar a operação especulativa, Foucault oferta-nos ótima ocasião para demonstrar a paulatina gênese da explosão, própria à posição nietzschiana, por fazer-nos o favor de explicitar a autocontradição de uma denúncia da *Herkunft* do anseio por *Ursprung* da metafísica tornada possível pelo testemunho discursivo do fundamento, identificado à *Wille zur Macht*:

> Por que Nietzsche, genealogista, recusa — ao menos em certas ocasiões — a busca da origem (Ursprung)? Porque, antes de tudo, procura-se nela recolher a essência exata da coisa, sua possibilidade mais pura, sua identidade cuidadosamente recolhida sobre si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo. Buscar tal origem é tentar reencontrar "o que já era", o "isso mesmo" de uma imagem exatamente idêntica a si; é considerar como adventícias todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as astúcias e disfarces; é empreender o levantamento de todas as máscaras, para enfim revelar uma identidade primeira. Ora, se o genealogista cuida de escutar a história em vez de dar crédito à metafísica, o que aprende? Que por trás das coisas há "uma coisa completamente diferente": não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas não têm essência, ou de que

> sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de um modo totalmente "razoável": do acaso. O apego à verdade e o rigor dos métodos científicos? Da paixão dos sábios, de seu ódio recíproco, de suas discussões fanáticas e incessantemente retomadas, da necessidade de vencer — armas lentamente forjadas ao longo das lutas pessoais. E a liberdade, seria ela, na raiz do homem, aquilo que o liga ao ser e à verdade? Na realidade, ela não passa de uma "invenção das classes dominantes". O que se encontra, no começo histórico das coisas, não é a identidade ainda preservada de sua origem — é a discórdia das outras coisas, é o disparatado. (FOUCAULT, 1971, p. 149, tradução nossa)[208]

A contradição performática própria à perspectiva cética do genealogista já foi, a meu ver de forma bastante esclarecedora, articulada por Jürgen Habermas (1985), mas não custa aprofundar um pouco mais suas análises e sublinhar o fato de que, muito ao contrário de um mero relativismo epistêmico que se daria por satisfeito com constatar a impossibilidade de articular perspectiva epistêmica fora do devir histórico, Foucault aponta-nos a convicção de base de todo genealogista, para quem a fantasia da *Ursprung* só pode ser vista *qua* fantasia à luz da *Herkunft*, capaz de apontar o lamacento solo de que provêm as sofisticadas construções da civilização e, a bem dizer, do aparato mental cuja constituição os metafísicos desejam ahistórica. A raiz da Razão, a autêntica *Herkunft* da *Ursprung*, jaz no pathos bélico de "*conflits personels*" que forjaram as "weapons of reason". O vocabulário bélico não é mera idiossincrasia estilística, por ser, antes, resultado do testemunho discursivo do fundamento, identificado à *Wille zur Macht*. O comentário de Foucault aparece como glosa dos dois primeiros parágrafos de *Jenseits von Gut und Böse*, dos quais vale a pena citar o segundo, a fim de observarmos a origem, *Herkunft*, da crítica à metafísica tornada moda intelectual na França dos pós-estruturalistas:

> Como poderia algo surgir do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de ilusão? Ou a ação altruísta do egoísmo?

[208] Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine (Ursprung)? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercer une telle origine, c'est essayer de retrouver 'ce qui était déjà, le 'cela même' d'une image exactement adéquate à soi; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une idéntité première. Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il? Que derière les choses il y a "tout autre chose": non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sonst sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison? Mais elle est née d'une façon tout à fait "raisonnable", – du hasard. L'attachamment à la vérité et la riguer des méthodes scientifiques? De la passion des savant, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter, – armes lentementes forgées au long des luttes personnelles (2. Et la liberté, serait-elle, à la racine de l'homme, ce qui le lie à l'être et à la vérité? En fait, elle n'est qu'une "invention des classes dirigeantes" (3). Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate.

> Ou a pura contemplação luminosa do sábio da cobiça? Tal surgimento é impossível; quem sonha com isso é um tolo — ou pior. As coisas de mais alto valor devem ter uma outra origem, uma origem própria — não podem derivar deste mundo transitório, sedutor, enganoso e inferior, deste emaranhado de ilusão e desejo! Pelo contrário, seu fundamento deve estar no seio do ser, no imperecível, no deus oculto, na 'coisa em si' — aí, e em nenhum outro lugar!" – Esse modo de julgar constitui o preconceito típico pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; esse tipo de valoração está na base de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir dessa sua "fé" que se esforçam por alcançar seu "conhecimento", algo que, ao final, é solenemente batizado de "a verdade". A crença fundamental dos metafísicos é a crença nos contrastes de valores. Nem mesmo aos mais cautelosos entre eles ocorreu duvidar aqui, já no limiar, onde isso seria mais necessário — ainda que tivessem prometido "duvidar de tudo". Pois é possível duvidar, primeiro, se os contrastes existem de fato; e segundo, se aquelas valorações populares e oposições de valor, às quais os metafísicos imprimiram seu selo, não seriam talvez apenas valorações de superfície, meras perspectivas provisórias — talvez ainda vistas de um ângulo restrito, talvez de baixo para cima, como uma "perspectiva de sapo", para usar uma expressão familiar aos pintores. Apesar de todo o valor que possa caber ao verdadeiro, ao veraz e ao altruísta, é possível que ao aparente, à vontade de enganar, ao egoísmo e ao desejo deva ser atribuído um valor superior e mais fundamental para toda a vida. É até possível que o valor daquelas coisas boas e veneradas consista justamente em estarem relacionadas de modo intrigante, entrelaçadas, talvez até essencialmente idênticas àquelas coisas más e aparentemente opostas. Talvez! — Mas quem estaria disposto a se ocupar com tais perigosos "talvez"? É preciso esperar o surgimento de uma nova espécie de filósofos — daqueles que tenham um gosto e uma inclinação completamente diferentes, invertidos em relação aos anteriores — filósofos do perigoso "talvez", em todos os sentidos. E, falando seriamente: vejo tais novos filósofos se aproximando.

A estrutura argumentativa pode ser reescrita da seguinte forma: os pares conceituais opositivos, sobre os quais se fundamenta a metafísica *qua* platonismo, escondem e por assim dizer recalcam o verdadeiro solo de que provêm, isto é, a lama do puro interesse, da vontade de engano e do *Eigennutz*. Se o platonismo e a metafísica configuram-se como circunscrição dos dois reinos ontológicos com o correlato reconhecimento de eternidade a apenas um deles, é fácil perceber como a *inversão do platonismo* e a superação da metafísica se anunciam pelo procedimento genealógico que revela ser o *finito* a verdade do *Infinito*, *a vontade de engano* a origem da *vontade de verdade*, do *desinteresse contemplativo* um profundo e *interessado* egoísmo a recôndita causa.

Quando Nietzsche afirma ser permitido *"duvidar da existência dos opostos"* ("Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt gibt"), de modo a em verdade indagar se, sob a límpida superfície e por trás dos adornos do edifício metafísico, acaso não restam antes escondidos pérfidos desejos e inconfessas vontades, está ele com isso dando início àquele método batizado famosamente de *hermenêutica da suspeita*, cujo interesse reside para

nós nas premissas sobre que se ergue, agora tornando-se-nos de mais a mais manifestas: a hermenêutica da suspeita deve, para desvelar os impulsos de poder responsáveis por alimentar o domínio do império metafísico, supor inexistentes e arbitrariamente forjadas as oposições por que se delineia a metafísica – *substância e acidente, potência e ato, possível e real, necessário e contingente e, por fim, Finito e Infinito* são o resultado, não de um longo e árduo trabalho intelectual desinteressadamente interessado em contemplar a estrutura última do Todo pela indagação do ens inquantum ens, mas engajado num projeto de dominação.

O testemunho discursivo das estruturas últimas do Todo, a própria lógica como faculdade para o correto e claro raciocínio, tornam-se meros resultados de um *interesse fundamental.* É aqui, e exatamente aqui, que nosso rápido debate com Nietzsche começa a ganhar relevo especulativo de peso para nós. *É que a postura genealógica, um dos eixos privilegiados pelos quais se formula a superação da metafísica* qua *inversão do platonismo em Nietzsche, tem por premissa especulativa exatamente a subversão daquilo que a tradição italiana apresenta como a operação fundamental da Metafísica, isto é, a impossível redução do Infinito ao Finito formalmente idêntica ao estabelecimento da circularidade entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta.* Se formos capazes de garimpar a forma da operação, observando todas as consequências daí decorrentes, daremos um importante passo em nossa reconstrução da tradição da ruptura, aliás fazendo-o de modo especulativo.

Vimos que o parágrafo 2 ilustra à perfeição a estrutura da crítica à metafísica elaborada por Nietzsche. Vimos, também, que tal ato implicava, primeiro, a identificação da metafísica ao estabelecimento de oposições com a conseguinte redução de um dos termos, notadamente o privilegiado pela tradição metafísica (p. ex. do *necessário* ao *contingente*), ao seu oposto, pela metafísica desprivilegiado. Levada ao estremo, tal operação terá de fornecer um esclarecimento genealógico da própria *lógica*, de modo a demonstrar como o instrumento áureo do pensar, absolutamente necessário à intelecção parcial e portanto igualmente à realizada pela *philosophia primma*, possui no interesse e na batalha contingente dos desejos sua origem. Pois bem, é exatamente o que faz Nietzsche, não só ao longo de *jenseits von Gut und Bose,* mas em toda sua obra. Por economia de espaço, citemos por ora o interessante §11 de *Jenseits von Gut und Bose*, no qual lemos uma absurda dedução do impulso kantiano subjacente à pergunta responsável por determinar o fluxo e o perfil da filosofia alemã imediatamente anterior a Nietzsche:

> Kant sentia, antes de tudo, orgulho de sua tábua das categorias; ele dizia, tendo essa tábua em mãos: “isto é o mais difícil que já se tentou em prol da

> metafísica". [...] "Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?", perguntava-se Kant — e o que ele realmente respondeu? A faculdade de uma faculdade [...] Mas respostas desse tipo pertencem à comédia, e já é tempo de substituir a questão kantiana "como são possíveis os juízos sintéticos a priori?" por outra: "por que é necessária a crença em tais juízos?" — isto é, compreender que, para a conservação de seres da nossa espécie, tais juízos precisam ser acreditados como verdadeiros; o que, naturalmente, não impede que ainda possam ser juízos falsos! (NIETZSCHE, 1973, p. 576, tradução nossa, grifos nossos)[209]

Evitando os rodeios aparentemente necessários à reverência que nomes por todos citados parecem demandar, o saldo hermenêutico não demanda garimpo demasiado complicado: a validade lógica dos juízos sintéticos *a priori*, a justificativa de cuja possibilidade coincide com o fundamento possível da metafísica enquanto ciência, não aufere da correspondência a seus referentes – no caso clássico, a estrutura do *ens quatenus ens* – nem o critério nem o eventual preenchimento das condições fixadas pelo critério, razão por que sequer falsos tais juízos podem ser ditos. Para Nietzsche, a pergunta kantiana é assim ridícula por ignorar a *Herkunft* dos juízos e de nossa relação com eles, fundamentada menos numa pura e digna vontade de saber (*"Trieb der Erkenntnis"* §5), porquanto em verdade enraizada na necessidade da conservação vital, a que serve e a cuja luz deve ser entendida. Confirmam-no as linhas imediatamente seguintes:

> Ou, dito de modo mais claro, direto e profundo: os juízos sintéticos a priori não deveriam ser possíveis de modo algum; não temos direito a eles — em nossa boca, são apenas juízos falsos. No entanto, a crença em sua verdade é necessária, como uma crença de superfície e aparência, que pertence à ótica perspectivista da vida (idem, ibidem)[210]

A redução da lógica a mero produto da Vida delineia já aqui a importância decisiva da vontade de potência como o operador ontológico fundamental da crítica à metafísica, tal como a circunscrevemos em Nietzsche. Já vimos como a tradição italiana, a que nos filiamos e com

[209] Kant war vor allem und zuerst stolz auf seine Kategorientafel, er sagte mit dieser Tafel in den Händen: 'das ist das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte' [...] Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, fragte sich Kant, - und was er antwortete eigentlich? *Vermögen eines Vermögens* [...] Aber dergleichen Antworten gehören in die Komödie, und es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage 'wie sind synthetische Urteile a priori möglich?' durch eine andere Frage zu ersetzen, 'warum ist der Glaube an solche Urteile *nötig*?' - *nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urteile sein könnten!*

[210] Oder, deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urteile a priori sollten gar nicht möglich sein: wir haben kein Recht auf sie, in unserem Munde sind es lauter falsche Urteile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nötig, als ein Vordergrundsglaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört.

que dialogamos em presente preparo ao futuro verdadeiro diálogo, fornece importância decisiva à validade lógico-ontológica do princípio de não contradição, em cuja validade parcial aliás reside a *evidência originária* para a viagem metafísica, a que o testemunho lógico-discursivo do domínio ultrapassante é termo e escopo. A posição especulativa que desenvolveremos neste trabalho aufere da estrutura conceitual forjada pelo pensamento do Schelling tardio seu exemplar histórico mais bem acabado, e, porquanto Schelling elabora sua perspectiva tardia à luz de uma longa e laboriosa especulação acerca da estrutura do Juízo Originário como Face lógica do Ser – *precisamente*: *Ideia* –, a negação da nietzschiana negação da validade ontológica da lógica é-nos tarefa de primeira ordem. Eis por que dedicamos esforços e atenção assim consideráveis a Nietzsche, em quem encontramos tripla articulação da crítica à metafísica, cujo superamento se desdobra nos três tempos de uma 1) foraclusão do Infinito e eleição do Finito ao exclusivo Verdadeiramente Essente, com a conseguinte identidade – Schelling a denominara *Einerleiheit* – abstrata do Finito e do Infinito, cujo resultado é a invalidade absoluta do princípio de não contradição, de que decorre 2) a circunscrição pobre, por finita, do fundamento unitário, no caso de Nietzsche realizado na *Wille zur Macht*, donde por fim 3) a destruição da autonomia dos eixos do filosofar, reduzidos todos ao fundamento unitário, cuja missão era contudo *precisamente unificá-los e lhes conferir, pela unificação, autonomia.*

Nosso interesse agora reside em apreender como da vontade de potência, estabelecida na condição de fundamento ontológico sobre que se alicerça a crítica à metafísica e sua conseguinte superação, decorre o sistema de consequências da malha conceitual nietzschiana, em especial aquela consequência que nos toca diretamente: o perspectivismo como teoria estética da verdade. Afirmamos sermos intimamente tocados pelo perspectivismo porque o seu estabelecimento decorre, por um lado, da crítica à noção de verdade *qua* correspondência, o que implica uma crítica ao talhe *realista* da metafísica, enquanto, por outro lado, propõe uma epistemologia pluralista, que *prima facie* parece celebrar a potência do verbo literário, vista o festejo nietzschiano da ilusão e a correlata natureza estética da verdade definida como *Schein*. Com isso, delimitamos o cerne sobre que verterá nossa crítica à fundamentação ontológica nietzschiana, preparando-nos para transitarmos, depois de colhidos os frutos positivos relativos à primeira impossibilidade da forma negativa da metafísica, ao segundo importante nome de nossa tradição infernal: Heidegger.

2.4.5. Da Vontade de Potência ao Perspectivismo: as aporias da *Überwindung* nietzschiana

Em uma longa reconstrução do estatuto da *Vontade de Potência* e sua relação com a epistemologia nietzschiana, marcada pelas teses do perspectivismo e da ubiquidade da interpretação, Müller-Lauter (1971) ocupa-se intensamente com a gênese da correlação entre vontade de potência e perspectivismo, demonstrando como Nietzsche elabora sua crítica à gramática, sobre cuja rigidez estariam construídos os *Gegensżäte* metafísicos, como uma reconstração genealógica do fundamental erro lógico: ter-se alienado do estatuto fictício das categorias linguísticas, simples ferramentas úteis ao domínio e à potenciação da *Wille zur Macht.* Daí por que há estrita correspondência genética entre a (anti) epistemologia do perspectivismo, a enunciar ser a tradicional concepção de verdade como *aedequatio* simples ilusão esquecida de seu próprio caráter de *res ficta*, e o omniinterpretacionalismo, unificados e tornados coerentes pela *Wille zur Macht*.

Em capítulo dedicado a recuperar tais nexos genéticos, *Wille zur Macht als Interpretation*, Müller-Lauter (1971) lida com o espinhoso estatuto transcendental do perspectivismo, obrigado a justificar sua própria privilegiada perspectiva epistêmica à luz da tese da ubíqua ausência de pontos arquimedianos. O dilema vem a lume quando Nietzsche critica o mecanicismo newtoniano como visão de mundo inferior. Ora, toda crítica supõe, para realizar-se enquanto tal, haver apreendido ponto epistêmico superior ao do por ela criticado, como quem, o monte subindo imenso, vê desde o último píncaro o fim da floresta, ignorado entretanto pelos nela imersos e por suas labirínticas árvores engolidos. A condição, contudo, da crítica nietzschiana é a martelada em todo e qualquer ponto de vista arquimédico, identificado aliás à metafísica e a seu infame procedimento: estabelecer dicotomias para delas erigir hierarquia, submetendo sistematicamente as categorias da imanência – em nossa linguagem: da Totalidade Manifesta na Arena – à transcendência. Se a crítica de Nietzsche ao mecanicismo consiste em objetar-lhe ser apenas interpretação, não poderia o mecanicista igualmente contra objetar-lhe, fazendo-o ver ser sua crítica uma igual interpretação, parcial e portanto válida em idêntico grau? Vale a pena recuperar o contexto do argumento, por ser ele rico de consequências para a tese maior a que desejamos conduzir o leitor. Eis o aforismo 22:

> Perdoem-me — sou um velho filólogo que não consegue deixar de apontar o dedo para más artes de interpretação —, mas essa "legalidade da natureza", da qual vocês, físicos, falam com tanto orgulho, como se fosse algo real, existe apenas graças à sua interpretação e à sua má "filologia". Ela não é um fato, não é um "texto", mas sim uma arrumação ingênua e humanitária, uma distorção de sentido com a qual vocês satisfazem amplamente os instintos democráticos da alma moderna! "Igualdade perante a lei em toda parte — a natureza não age de modo diferente nem melhor que nós": eis um pensamento oculto, em que se disfarça, mais uma vez, a hostilidade plebeia contra tudo o

> que é privilegiado e autônomo, bem como uma segunda e mais sutil forma de ateísmo. “Nem Deus, nem senhor” — é também o que vocês querem. E por isso, “viva a lei natural!”, não é? Mas, como disse, isso é interpretação, não texto. E poderia surgir alguém que, com intenção e arte interpretativa opostas, soubesse ler, da mesma natureza e diante dos mesmos fenômenos, precisamente a realização tirânica, implacável e sem consideração das reivindicações de poder — um intérprete que vos mostrasse tal ausência de exceções e de condições em todo “vontade de poder”, que quase toda palavra, inclusive “tirania”, acabasse parecendo inútil, ou já como metáfora suavizante e enfraquecida — demasiadamente humana. E que, ainda assim, terminasse afirmando o mesmo que vocês afirmam sobre o mundo — que ele tem um curso “necessário” e “calculável” —, mas não porque nele reinam leis, e sim porque nele absolutamente faltam leis, e cada poder, a cada instante, leva até o fim suas últimas consequências. Admitamos que também isso seja apenas interpretação — e vocês se apressarão em objetar isso, não é? — muito bem, tanto melhor.[211] (NIETZSCHE, *WM,* 22, tradução nossa)

A objeção nietzschiana consiste em observar ao mecanicista, cuja posição abarca os dois momentos da 1) hipótese regulativa de uma regularidade da natureza a que 2) os fenômenos devem submeter-se de forma igual e por isso democrática, ser uma tal *leitura* do *texto* da natureza inferior a outra, caracterizada por entrever nos assim ditos fenômenos naturais apenas a “*Durchsetzung der Machtansprüche*”, guiada pela absoluta ausência de leis: *nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen”.* Antevendo prontamente a imediata objeção do físico, diz Nietzsche que, se lhe lembram ser sua interpretação apenas interpretação, precisamente “*um so besser”*. É exatamente aqui que a correlação entre *Vontade de Potência* e perspectivismo interpretativo vem a lume:

> A objeção vem a calhar para a interpretação de Nietzsche. Ela contém, nesse “também apenas”, o reconhecimento de que a tese da legalidade da natureza

[211] Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen - aber jene "Gesetzmässigkeit der Natur", von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob - - besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten "Philologie", - sie ist kein Thatbestand, kein "Text", vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! "Überall Gleichheit vor dem Gesetz, - die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir": ein artiger Hintergedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche, insgleichen ein zweiter und feinerer Atheismus verkleidet liegt. "Ni dieu, ni maître" - so wollt auch ihr's.- und darum "hoch das Naturgesetz"! - nicht wahr? Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text; und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, - ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem "Willen zur Macht" dermaassen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort "Tyrannei" schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher - als zu menschlich - erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen "nothwendigen" und "berechenbaren" Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist - und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? - nun, um so besser.

> é uma interpretação. Mas, uma vez admitido isso, entra-se no terreno em que é preciso perguntar pelo próprio interpretar enquanto tal. Quem diz "isto ou aquilo é interpretação" deve abrir espaço para a pergunta sobre o que é, afinal, interpretação. A interpretação revela-se, ela mesma, como algo que necessita ser interpretado. A "interpretação de Nietzsche", que sabe que todo conhecimento é interpretação, inclui "esse saber em sua própria interpretação, por meio do pensamento de que a vontade de poder é, ela mesma, o impulso múltiplo e onipresente de interpretar". "A interpretação de Nietzsche é, de fato, uma interpretação do interpretar — e, por isso, distingue-se de todas as anteriores, ingênuas em comparação, que não possuíam a consciência de si mesmas enquanto interpretações. (MÜLLER-LAUTER, 1971, p. 70, tradução nossa)[212]

A diferença entre o físico imaginário e o genealogista reside no simples fato da superior consciência de ironista reconhecida ao antimetafísico, a quem resta clara a consciência de cada sua interpretação *qua* interpretação, ao passo que o físico não assume por completo tal atitude, porquanto fazê-lo forçosamente o levaria a abdicar das duas fantasias metafísicas fundamentais: crença no *fundamento* e na validade ontológica da estrutura lógica de nossa linguagem. Cabe lembrar aqui a distinção estabelecida acima entre a ficção que possui consciência de seu estatuto fictício e aquela que, ao contrário, projeta-se como uma pura identidade de si consigo, furtada ao horizonte da diferença, cega por isso à sua própria natureza fictícia. Cultivado nos meandros da filologia, o filósofo ironista, autêntico futuro modelo para Richard Rorty (1998), reconhece de antemão a parcialidade de sua perspectiva, por terem-se-lhe esfacelado as possibilidades de um fundamento último que não seja - que não seja - que não seja… *Wille zur Macht*:

> Primeiro, precisamos ter diante dos olhos a amplitude do conceito de interpretação em Nietzsche. Toda vontade de poder interpreta, faz uma leitura. Assim, por exemplo, até mesmo as percepções perspectivísticas do inorgânico são interpretações. E não apenas todas as percepções, todo conhecimento e todo "saber" são interpretações, mas também todas as ações e todas as formações — sim, todos os acontecimentos. Por exemplo, "a formação de um órgão é uma interpretação (MÜLLER-LAUTER, 1971, p. 70, tradução nossa)[213]

[212] Der Einwand kommt Nietzsches Deutung gelegen. Er enthält in dem *auch* … nur das Zugeständnis, die These von der Gesetzmäßigkeit der Natur sei Interpretation. Wird dies aber zugestanden, so befindet man sich auf der Ebene, wo nach dem Interpretieren als solchem gefragt werden muß. Wer sagt, das und das ist Interpretation, der muß die Frage nach dem, was Interpretation überhaupt ist, Raum gewähren. Interpretation erweist sich als selber interpretationsbedürftig. "Nietzsches Auslegung, die weiß, daß alles Wissen Auslegen' nehme 'dieses Wissen in die eigene Auslegung durch den Gedanken' hinein, 'daß der Wille zur Macht selber der überall wirkende, unendlich mannigfache Antrieb des Auslegens'. 'Die Auslegung Nietzsches ist in der Tat eine Auslegung des Auslegen und dadurch für ihn von allen früheren, damit verglichen naiven Auslegungen, die nicht das Selbstbewußtsein ihres Auslegens hatten, geschieden.

[213] Zuerst müssen wir uns die Weite von Nietzsches Interpretations-Begriff vor Augen führen. Alle Willen zur Macht legen aus, interpretieren. So sind z. B. auch die perspektivischen Wahrnehmungen des Anorganischen Interpretationen. Und nicht nur alle Wahrnehmungen, alle Erkenntnisse und alles 'Wissen' sind Auslegungen,

Esta última citação põe-nos diante de uma segunda aporia, obtida como saldo da resolução da primeira. Vimos ser a superação da metafísica em Nietzsche idêntica à martelada aos fundamentos, procedimento realizado sobremodo pelo perspectivismo como forma de destituir a lógica de suas pretensões de validade ontológica. Vimos, ainda, que tal martelada se configura como uma resolução da natureza autocontraditória do realismo metafísico, o qual a um só tempo *supõe a validade total do PNC* enquanto por outro lado a nega, ao produzir a aporia Existência-existentes, condicionada por sua vez por aquele devir-reativo das forças que, projetando uma Identidade fictícia alheia ao horizonte da diferença, nega a diferença originária e seu princípio, a Vontade de Potência. Por isso, a epistemologia pluralista do perspectivismo coincide com a negação da validade ontológica da lógica, que, enraizada na linguagem, leva, uma vez negado o seu teor realista, à negação de uma *realidade independente da linguagem ela mesma.* Demonstrada a condição perspectivista da linguagem, a proposição cessa de auferir seu valor da correspondência arquitetada entre sua estrutura e a da *Sachverhalte* por ela logicamente testemunhada, conferindo-lho agora sua simples utilidade no exercício do *domínio.* Se é assim, cabe perguntar: então não acabam por coincidir o *fundamento* da crítica à lógica-gramática e a possiblidade mesma do perspectivismo? Naturalmente, pois que a tese da inexistência dos fatos e da ubiquidade interpretativa é apenas o efeito da crítica à lógica, por sua vez condicionada pela impossibilidade de uma Identidade alheia ao horizonte da diferença, que, conforme argumentamos em 2.4.3, articula-se na condição de uma negação do realismo metafísico.

Ocorre contudo agora perguntar: *mas qual o fundamento do próprio perspectivismo?* A objeção do físico reemerge aqui: *o que autoriza Nietzsche a escolher o perspectivismo e não a física mecanicista?* Ora, aprendemos com a exegese deleuziana a resposta à pergunta: é o *Wille zur Macht,* o qual se põe como fundamento transcendental de toda *interpretação*, portanto de toda perspectiva, inclusive *daquela* que esqueceu sua constituição fictícia *e* da que dela é continuamente ciosa – por aí estabelecendo aliás o critério que permite distinguir a interpretação falsa, assim denominada por negar a Lei transcendental da Diferença e desta feita estabelecer-se enquanto contraditória, da interpretação coerente, definida por possuir consciência de sua natureza fictícia. Reside aqui, enfim, o *critério* que fornece a Nietzsche o motivo para restar certíssimo da superioridade de sua própria perspectiva perspectivista, não

sondern auch alle Taten und Aufformungen, ja alle Geschehnisse. So handelt es sich z. B ‘bei der Bildung eines Organs um eine Interpretation’

apenas irônica mas já capaz de potencializar, restando-lhe fiel, seu próprio *fundamento* - a vontade de potência:

> Em contraste com isso, Nietzsche quer uma "nova interpretação [...] que dê aos futuros filósofos, como senhores da Terra, a necessária liberdade de espírito". Ora, parecia que justamente o perspectivismo radical levava o homem da vontade à limitação. Sua interpretação, sendo sempre relativa, faria com que ele, ciente disso, só pudesse pensar de modo fragmentado e agir com convicção enfraquecida. Mas isso, procura mostrar Nietzsche, só ocorre quando a perspectividade não é pensada até suas últimas consequências e plenamente assumida. Resumamos seu raciocínio: todas as interpretações são perspectivísticas; não existe um critério absoluto pelo qual se possa julgar qual é a "mais correta" e qual é a "menos correta"; o único critério de verdade de uma interpretação da realidade consiste em saber se — e em que medida — ela é capaz de impor-se frente a outras interpretações. Cada interpretação tem tanto direito quanto poder possui. (MÜLLER-LAUTER, 1971, p. 75, tradução nossa)[214]

A perspectiva nietzschiana salvar-se-ia da objeção de autocontradição performática por um critério de coerência interna, na medida em que, uma vez determinada ser a vontade de potência o transcendental, o perspectivismo é descrito como epistemologicamente superior a outras perspectivas fundamentalistas porque, enquanto estas não reconhecem sua própria parcialidade, mantém-se ele lúcido e cioso de sua própria parcialidade, o que lhe permite exercitar aliás seu próprio poder e, *exatamente por aí,* ser expressão mais contundente da vontade de potência – portanto possuir mais *razão*, por mais poderosa. Confirmam-no dois fragmentos do *Nachlass*, que devem ser por completo citados, tão claro neles resta o nexo entre *força* de domínio e *validade lógica* do juízo:

> O juízo — isso é a crença: "Isto e isto é assim." Portanto, no juízo está contida a confissão de ter encontrado um "caso idêntico"; ele pressupõe, assim, uma comparação, feita com a ajuda da memória. O juízo não cria a aparência de que há um caso idêntico; antes, acredita perceber um tal caso. Ele opera sob a pressuposição de que existem, de fato, casos idênticos. Mas como se chama essa função que deve ser muito mais antiga, que já operava antes — aquela que iguala e assemelha casos que, em si, são desiguais? E como se chama a segunda função, que se baseia nessa primeira, e assim por diante? "O que provoca sensações semelhantes é igual" — mas como se chama aquilo que

[214] Demgegenüber will Nietzsche 'neue Auslegung […] den zukünftigen Philosophen als Herrn der Erde die nötige Unbefangenheit geben. Nun schien gerade der radikale Perspektivismus den Wollenden in die Befangenheit zu führen. Seine jeweilige Auslegung ist relativ, folglich scheint er als der dies Wissende nur noch in Gebrochenheit denken und mit geschwächter Überzeugung handeln zu können. Doch dies ist nur der Fall, so sucht Nietzsche zu zeigen, wenn man die Perspektivität nicht in ihre letzten bedenkt und auf sich nimmt. Fassen wir seinen Gedankengang zusammen: Alle Interpretationen sind perspektivisch; es gibt keinen absoluten Maßstab, an dem man prüfen könnte, welche 'richtiger'ist und welche 'weniger richtig' ist; das einzige Kriterium für die Wahrheit einer Auslegung der Wirklichkeit besteht darin, *ob und in welchem Maße sie sich gegen andere Auslegungen durchzusetzen imsttande ist. Jede Auslegung hat soviel Recht, wie sie Macht hat*

> torna as sensações semelhantes, que as "toma" como iguais? — Não poderia haver juízos se, primeiro, não fosse exercido, dentro das próprias sensações, um tipo de nivelamento: a memória só é possível mediante uma constante ênfase no que já é habitual, no que já foi vivido. — Antes que se possa julgar, o processo de assimilação já deve ter ocorrido; portanto, também aqui há uma atividade intelectual que não chega à consciência, como ocorre com a dor que resulta de uma ferida. Provavelmente, a todas as funções orgânicas corresponde um acontecimento interno — isto é, assimilação, excreção, crescimento, etc. O essencial é: partir do corpo e tomá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite uma observação mais clara. A crença no corpo é mais bem estabelecida do que a crença no espírito. "Uma coisa pode ser acreditada com a maior força possível — nisso não reside nenhum critério de verdade." Mas o que é a verdade? Talvez uma espécie de crença que se tornou condição de vida? Então, de fato, a força seria um critério — por exemplo, no que diz respeito à causalidade.[215] (NIEZTSCHE, *WM*, 343, tradução nossa)

Chegamos afinal ante o movimento nietzschiano mais importante e cuja refutação é indispensável para forja de nossa perspectiva metafísica: trata-se da importante dedução nietzschiana da lógica desde sua utilidade biológica, que, se articulada, garante a peremptória negação da validade ontológica das categorias lógicas, cujas raízes gramaticais permitem a negação do Juízo em seu talhe realista. A estrutura privilegiada da especulação metafísica, o Juízo, é reduzida a mero hábito e simples crença, tornados condição vital por força de sua eficácia. As construções teoréticas reduzem-se a produtos de pulsões inconscientes, à guisa da futura *Rationalisierung* freudiana com que os neuróticos visam naturalizar suas obsessões. A autonomia da reflexão epistêmica é, por este passo, reduzida a mera ilusão útil. Os critérios tradicionais com que a reflexão filosófica começara a delimitar o estatuto epistêmico de juízos em correlação à estrutura ontológica dos entes (R1) é posta em cheque quando, através da operação fundamental, ao cego instinto vital é reconhecido papel de fundamento:

[215] Das Urteil – das ist der Glaube: »Dies und dies ist so.« Also steckt im Urteil das Geständnis, einem »identischen Fall« begegnet zu sein: es setzt also Vergleichung voraus, mit Hilfe des Gedächtnisses. Das Urteil schafft es nicht, daß ein identischer Fall da zu sein scheint. Vielmehr es glaubt einen solchen wahrzunehmen; es arbeitet unter der Voraussetzung, daß es überhaupt identische Fälle gibt. Wie heißt nun jene Funktion, die viel älter, früher arbeitend sein muß, welche an sich ungleiche Fälle ausgleicht und verähnlicht? Wie heißt jene zweite, welche auf Grund dieser ersten usw. »Was gleiche Empfindungen erregt, ist gleich«: wie aber heißt das, was Empfindungen gleich macht, als gleich »nimmt«? – Es könnte gar keine Urteile geben, wenn nicht erst innerhalb der Empfindungen eine Art Ausgleichung geübt wäre: Gedächtnis ist nur möglich mit einem beständigen Unterstreichen des schon Gewohnten, Erlebten. – Bevor geurteilt wird, muß der Prozeß der Assimilation schon getan sein: also liegt auch hier eine intellektuelle Tätigkeit vor, die nicht ins Bewußtsein fällt, wie beim Schmerz infolge einer Verwundung. Wahrscheinlich entspricht allen organischen Funktionen ein inneres Geschehen, also ein Assimilieren, Ausscheiden, Wachsen usw. Wesentlich: vom Leib ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist. »Eine Sache mag noch so stark geglaubt werden: darin liegt kein Kriterium der Wahrheit.« Aber was ist Wahrheit? Vielleicht eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist? Dann freilich wäre die Stärke ein Kriterium, z. B. in betreff der Kausalität.

> Depois de ter observado os filósofos por tempo suficiente — entre as linhas e nos dedos — digo a mim mesmo: é preciso contar ainda a maior parte do pensamento consciente entre as atividades instintivas, e isso vale até mesmo no caso do pensamento filosófico. É preciso reaprender aqui, assim como se reaprendeu no que diz respeito à hereditariedade e ao que se chama de "inato". Assim como o ato do nascimento tem pouca importância em relação a todo o processo de herança e desenvolvimento, do mesmo modo a "consciência" não é, em nenhum sentido decisivo, algo oposto ao instintivo — *a maior parte do pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiada por seus instintos e forçada a seguir certos caminhos. Mesmo por trás de toda lógica e de sua aparente autonomia de movimento estão juízos de valor — dito mais claramente, exigências fisiológicas voltadas para a conservação de um determinado tipo de vida.* Por exemplo: a ideia de que o determinado vale mais do que o indeterminado, de que a aparência vale menos do que a "verdade" — tais valorações, apesar de sua importância reguladora para nós, podem ser apenas valorações de superfície, *um certo tipo de ingenuidade necessária talvez à preservação de seres como nós*. Admitindo, é claro, que o homem não seja exatamente a "medida de todas as coisas". (NIETZSCHE, 1973, p. 569, tradução nossa, grifos nossos)[216]

Em 2.4.2, concentramo-nos em reconstituir a ontologia da Vontade de Potência à luz da exegese de um dos herdeiros franceses de Nietzsche, cujo discurso filosófico, conforme sugerira Giacoia (2007), vem à frente como uma das consequências fundamentais da obra nietzschiana. A escolha possuiu na relevância de Deleuze para a configuração da filosofia por vezes dita pós-moderna sua razão metodológica, e nos permitira soldar os dois níveis da tragédia e do tragediógrafo, enquanto por outro lado preparara o garimpo dos conceitos fundamentais à ontologia da Vontade de Potência, com cujo talhe antirrealista fecháramos a seção. Lendo a citação cima, resta clara o necessário enlace lógico entre a ontologia da Vontade de Potência e a epistemologia perspectivista, o que se deixa transcrever num só movimento, que descreveremos a partir de agora pela expressão *dedução biológica da lógica*.

[216] Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn habe, sage ich mir: man muß noch den größten Teil des bewußten Denkens unter die Instinkt-Tätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens; man muß hier umlernen, wie man in betreff der Vererbung und des »Angeborenen« umgelernt hat. So wenig der Akt der Geburt in dem ganzen Vor- und Fortgange der Vererbung in Betracht kommt: ebensowenig ist »Bewußt-sein« in irgendeinem entscheidenden Sinne dem Instinktiven *entgegengesetzt*, – das meiste bewußte Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. *Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben: Zum Beispiel, daß das Bestimmte mehr wert sei als das Unbestimmte, der Schein weniger wert als die »Wahrheit«*: dergleichen Schätzungen könnten, bei aller ihrer regulativen Wichtigkeit für *uns*, doch nur Vordergrunds-Schätzungen sein, eine bestimmte Art von *niaiserie*, *wie sie gerade zur Erhaltung von Wesen, wie wir sind, nottun mag*. Gesetzt nämlich, daß nicht gerade der Mensch das »Maß der Dinge« ist…

Tal estratégia possui suma importância para Nietzsche, por permitir o ataque ao realismo metafísico, timbrado em sua máxima potência na operação lógica responsável por construir o Juízo, cuja validade ontológica é negada quando Nietzsche demonstra ser todo nosso aparato categorial decorrência dos necessários processos de conservação e expansão vitais: a valorização da verdade ante a aparência e do determinado ante o indeterminado não passam de "niaisarie, wie sie gerade zur *Erhaltung von Wesen, wie wir sind, nottun mag".* Estabelecida a forma geral do ataque ao realismo metafísica através da *dedução biológica da lógica,* resta-nos agora enuclear sua natureza *autocontraditória*, a fim de provar a hipótese própria com que abrimos esta nova seção: é, sim ou não, a crítica niezschiana à metafísica autocontraditória? Se a crítica possui por condição o respeito à validade total do PNC, por cuja assunção pode ela demonstrar ser o realismo metafísico de talhe platônico *autocontraditório* e por isso objeto de necessária resolução, é indispensável examiná-la em todos os detalhes, com o escopo de identificar se, como num exame antidoping, ela não veio a driblar o árduo caminho do pensar pela ingestão de uma pílula contraditória. Aprofundemo-nos, por tal, nos textos nieztschianos e noutros intérpretes.

2.4.5 A aporia de Nietzsche: a dependência da verdade pragmática desde a verdade conceitual ou a contradição do conceito não-conceito

Começamos pela leitura de um longo trecho:

> Afirmar e negar uma e a mesma coisa nos é impossível — isso é um enunciado de experiência subjetiva; nele não se expressa nenhuma "necessidade", mas apenas uma incapacidade. Quando, segundo Aristóteles, o princípio de contradição é o mais seguro de todos os princípios, quando é o último e o mais fundamental ao qual todos os argumentos retornam, quando nele reside o princípio de todos os outros axiomas — tanto mais rigorosamente deveríamos considerar o que ele já pressupõe em suas próprias afirmações. Ou ele pretende afirmar algo sobre o real, o existente — como se já o conhecêssemos de antemão —, a saber, que a ele não se podem atribuir predicados contraditórios; ou então a proposição quer dizer apenas que a ele não devem ser atribuídos predicados contraditórios. Nesse caso, a lógica seria um imperativo, não voltado ao conhecimento do verdadeiro, mas à criação e organização de um mundo que deve ser considerado verdadeiro para nós. Em suma, permanece aberta a questão: os axiomas lógicos são adequados ao real, ou são padrões e instrumentos pelos quais criamos, para nós, o próprio conceito de "realidade"? Para poder afirmar o primeiro, seria preciso, como já foi dito, conhecer previamente o ser — o que absolutamente não é o caso. Assim, a proposição não contém um critério de verdade, mas um imperativo sobre o que deve ser considerado como verdadeiro. Suponhamos, porém, que não existisse de modo algum tal A idêntico a si mesmo, como é pressuposto por toda proposição lógica (inclusive na matemática), que o A fosse já uma aparência — então a lógica teria como base apenas um mundo aparente. De

> fato, acreditamos nesse princípio sob a impressão de uma experiência infinita, que parece confirmá-lo continuamente. A "coisa" — eis o verdadeiro substrato do A; nossa crença nas coisas é a pressuposição de nossa crença na lógica. O A da lógica é, assim como o átomo, uma reconstrução derivada da "coisa". Ao não percebermos isso, e ao transformarmos a lógica em critério do ser verdadeiro, já estamos no caminho de hipostasiar todas aquelas noções — substância, predicado, objeto, sujeito, ação etc. — como realidades; isto é, de conceber um mundo metafísico, isto é, um "mundo verdadeiro" — que, porém, é apenas o mundo aparente repetido uma vez mais. (NIETZSCHE, WM, 339, tradução nossa)[217]

Observe-se bem a expressão final: *diese ist aber die scheinbare Welt noch einmal*, pela qual se explicita o omnificcionalismo de Nietzsche. Dado o Caos como constituição ontológica do Fundamento *qua* Vontade de Potência, segue não haver uma estrutura ontológica estável a que nossos conceitos correspondam e de cuja identidade de si consigo podem eles auferir a transparência de sua carga semântica. Por isso, todo e qualquer conceito deve ser *forjado*, inventado e criado para melhor "Zurechtmachung einer Welt", domável e assim habitável quando dominado por categorias que, ante a caoticidade pura do real, são criadas, instrumentos ficcionais que, ao fim do dia, funcionam. Com total clareza, Nietzsche agora deduz a gênese da metafísica desde a crença na validade total do PNC, por sua vez decorrente do esquecimento da natureza ficcional dos conceitos, os quais passam, obliterada sua origem meramente pragmática, a oferecerem-se-nos qual testemunhos verbais do "mundo verdadeiro", o qual, à luz dos olhos nietzschianos, não passa de um "outro mundo aparente (*scheinbare*)". Se não há o "wahre Welt" por ser todo mundo uma construção momentânea e, por isso, essencialmente

[217] Ein- und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine „Notwendigkeit" aus, sondern nur ein Nichtvermögen. Wenn, nach Aristoteles, der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehen, wenn in ihm das Prinzip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm etwas in betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob man es anderswoher bereits kennte; nämlich, daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden können. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen. Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll. Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches, den Begriff „Wirklichkeit", für uns erst zu schaffen?.... Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll. Gesetzt, es gäbe ein solches sich-selbst-identisches *A* gar nicht, wie es jeder Satz der Logik (auch der Mathematik) voraussetzt, das *A* wäre bereits eine Scheinbarkeit, so hätte die Logik eine bloß scheinbare Welt zur Voraussetzung. In der Tat glauben wir an jenen Satz unter dem Eindruck der unendlichen Empirie, welche ihn fortwährend zu bestätigen scheint. Das „Ding" – das ist das eigentliche Substrat zu *A*; unser Glaube an Dinge ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. Das *A* der Logik ist wie das Atom eine Nachkonstruktion des „Dinges".... Indem wir das nicht begreifen und aus der Logik ein Kriterium des wahren Seins machen, sind wir bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen: Substanz, Prädikat, Objekt, Subjekt, Aktion usw. als Realitäten zu setzen: das heißt eine metaphysische Welt zu konzipieren, das heißt eine „wahre Welt" (– diese ist aber die scheinbare Welt noch einmal....).

scheinbare, então não existe O Mundo – e nos encontramos diante de uma multiplicidade indefinida de mundos, nos quais a Vontade de Potência pode configurar-se sempre de forma outra. Negar a existência d'O Mundo, que é sempre o *Hinterwelt* postulado pela "vulgata platônica" e esperado pelo ascetismo cristão, é afirmar a natureza ficcional, fingida e inventada, de toda possível síntese transcendental responsável por, uso fazendo de categorias forjadas e a cada vez novas, esquadrinhar a experiência e construir novos fenômenos.

> A força criativa, que forjou as categorias, trabalha para assegurar a necessidade, notadamente da segurança, da mais rápida compreensão de signos e sons e de meios que encurtam o trabalho: – quando pensamos [nas categorias da] ‚substância', objeto, Ser, devir, não lidamos com verdades metafísicas. – em verdade, foram os detentores de poder que elevaram os nomes das coisas à condição de Lei, e, dentre os mais poderosos, foram os artistas da abstração que criaram as categorias. (NIETZSCHE, WM, 346, tradução nossa)[218]

Ora, eis que o panficcionsliasmo de Nietzsche, decorrente da negação de um só mundo verdadeiramente essente e portanto da concepção de verdade *qua* correspondência, leva de forma imediata à admissão de sempre possíveis redescrições do real – portanto a um essencial pluralismo ontológico. Reside aqui o fascínio, doutra forma incompreensível, que Friedrich Nietzsche exerce sobre o século XX, em especial para tradição de pensadores franceses, dos quais Jacques Derrida será nosso futuro interlocutor. Reconhecida a natureza ficcional, oriunda da *erfinderische Kraft* com que forjamos os conceitos destinados ao domínio sobre os fenômenos, de nosso aparato conceitual, aliás enraizado na língua (*Sprache*) e de sua mesma historicidade dependente, segue o perspectivismo nietzschiano, formulado na famosa equação entre verdade e interpretação, cuja origem é, como se sabe, a negação dos fatos como substâncias idênticas a si mesmas a que nosso aparato categorial deveria ser correlacionado:

> Solução básica. – Acreditamos na razão: mas esta é a filosofia dos conceitos abstratos. A linguagem se constrói sobre os preconceitos mais ingênuos. Agora, projetamos desarmonias e problemas nas coisas porque pensamos apenas em termos linguísticos – acreditando, assim, na "verdade eterna" da "razão" (por exemplo, sujeito, predicado, etc.). Deixamos de pensar quando não queremos fazê-lo dentro das limitações da linguagem; mal chegamos ao ponto da dúvida, de ver um limite como um limite. O pensamento racional é

[218] Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: – es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten bei „Substanz", „Subjekt", „Objekt", „Sein", „Werden". – Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben, und unter den Mächtigen sind es die größten Abstraktionskünstler, die die Kategorien geschaffen haben.

> uma interpretação segundo um esquema que não podemos descartar. Todo o aparato do conhecimento é um aparato de abstração e simplificação – não direcionado ao conhecimento, mas à apropriação das coisas: "propósito" e "meios" estão tão distantes da essência quanto os "conceitos". Com "propósito" e "meios", apropria-se do processo (– inventa-se um processo compreensível), mas com "conceitos", apropria-se das "coisas" que realizam o processo. (NIETZSCHE, *WM,* 344-345, tradução nossa)[219]

A passagem é de especial importância porque nela Nietzsche parece eliminar de vez o dois problemas que formulam a demanda metafísica: primeiro, a busca pelo Fundamento capaz de fazer cessar a absurda parcial validade lógico-ontológica do PNC, revelada pelo fato do variar da experiência, e, segundo, a demanda pelo Mecanismo do Encontro de Sujeito e Objeto, própria à filosofia moderna cujo problema é o de explicar epistemologicamente a inteligibilidade manifesta da Arena. Nietzsche, sublinhando ser a língua responsável por condicionar o pensamento e por aí esquadrinhar categorialmente o Aparecer, elimina o primeiro problema, descrevendo-o como ilusório e produto de uma crença nas hipóstases das formas linguísticas, e resolve o segundo por um gesto indispensável para Jacques Derrida, notadamente a eleição da língua como Mecanismo que fixa a inteligibilidade da Arena, cujo variar ela igualmente explica. Este último ponto toca o coração mesmo da *différance* de Derrida, para quem o fato do variar da experiência cessa de ser um problema metafísico porque, se não há *hors texte*, há apenas o incessante movimento da *différance*, que, temporalizando o espaço e espacializando o tempo, introduz o jogo contínuo dos significantes, em disseminação infinda. O lance derridiano já está aqui por completo elaborado nestas duas entradas de *Der Wille zur Macht*. Enlaça-se-lhes, igualmente, a orgânica necessidade do perspectivismo nietzschiano, nome oficial para o pluralismo ontológico que decorre de sua negação da verdade *qua* correspondência e, pois, da assunção d'O Mundo = *Hinterwelt*. A passagem é comentada por Braver:

> Essa insistência na verdade unívoca fecha todas as alternativas, impondo assim uma "estagnação prematura". A6 Eus Múltiplos mais A2 "Verdade

[219] Grundlösung. – Wir glauben an die Vernunft: diese aber ist die Philosophie der grauen Begriffe. Die Sprache ist auf die allernaivsten Vorurteile hin gebaut. Nun lesen wir Disharmonien und Probleme in die Dinge hinein, weil wir nur in der sprachlichen Form denken, – somit die „ewige Wahrheit" der „Vernunft" glauben (zum Beispiel Subjekt, Prädikat usw.). Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange tun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehen. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können. Der ganze Erkenntnisapparat ist ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat – nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge: „Zweck" und „Mittel" sind so fern vom Wesen wie die „Begriffe". Mit „Zweck" und „Mittel" bemächtigt man sich des Prozesses (– man erfindet einen Prozeß, der faßbar ist), mit „Begriffen" aber der „Dinge", welche den Prozeß machen.

> Pragmática leva a A3 Pluralismo Ontológico e à sua contraparte epistemológica, Verdades Múltiplas: A2 afirma que a verdade é o que nos beneficia e A6 afirma que somos compostos por uma variedade de aspectos, portanto podemos ser beneficiados de muitas maneiras diferentes (ver Schacht 1983, 75). A posição preferida de Nietzsche é o "perspectivismo", a visão de que existem indefinidamente muitas interpretações dos fenômenos, nenhuma das quais pode ser legitimada como a correta". (BRAVER, 2001, p. 392, tradução nossa)[220]

A decorrência lógica da ontologia da vontade de potência, que nega a Identidade incontaminada pela Diferença reconduzindo-a ao império do puro *devir*, é o perspectivismo nietzschiano, cujo saldo imediato é seu acentuado antirrealismo. Melhor: pela dedução biológica da lógica, Nieztsche, negando a validade lógico-ontológica do PNC, estabelece uma circularidade entre a Arena do Aparecer, a Totalidade Manifesta da tradição italiana, e a Alteridade da Arena, o assim dito Referente do discurso metafísico. Sem nos alongarmos muito, deduziremos da rápida leitura dos fragmentos anteriores o seguinte encadeamento argumentativo: da dedução biológica da lógica decorre a destruição de todo e qualquer Referente do metá, que, reconduzido à Arena a cuja Lei passa a obedecer, hipostasia o *devir* e portanto a infinitude das perspectivas, de forma a soldar uma implicação imediata entre *ontologia da Vontade de Potência* e *epistemologia perpsectivista*, que negam, *ambas*, o princípio de Identidade e, portanto, a validade lógico-ontológica do PNC. Pois bem, ocorre que Nietzsche, segundo observamos, deve *supor* a validade do PNC para mobilizar sua crítica, cujas premissas são, desta forma, contraditórias: a ontologia da Vontade de Potência nega o PNC, pressuposto entretanto para *identificar* a natureza autocontraditória do platonismo, cuja Identidade *diferente* da Diferença não percebe que, diferenciando-se da Diferença (do *devir*), torna-se-lhe idêntica.

Um estudo aprofundado na epistemologia do perspectivismo revelaria suas inconsistências, mas, posto que já muito nos alongamos em Nieztsche, de tal possível discussão fornecemos apenas a básica bibliografia, a ser consultada nos trabalhos de Braver (2007), Clark (ano), Matos, etc. Interessa-nos, neste momento, apenas a seguinte constatação: a contradição entre as premissas da crítica nietzschiana à metafísica possui por forma a hipóstase do Finito e o esquecimento, por isso, da Alteridade Real do Infinito. Dos muitos intérpretes, parece-nos

[220] This insistence on univocal truth closes off all alternatives, thus enforcing "premature stagnation." A6 Multiple Selves plus A2 "Pragmatic Truth leads to A3 Ontological Pluralism and its epistemological counterpart, Multiple Truths: A2 states that truth is what benefits us and A6 claims that we are made up of a variety of aspects, hence we can be benefited in many different ways (see Schacht 1983, 75). Nietzsche's preferred position is "perspectivalism," the view that there are indefinitely many interpretations of phenomena, none of which can be legitimated as the one that gets things right"

significativo haver sido Heidegger quem entrevira a operação. Por isso, passamos agora a circunscrever a exegese heideggeriana da *Überwindung* nietzschiana.

2.4.6 Ato final da tragédia: o Esquecimento da Diferença como redução do Infinito ao finito e a primeira superação da superação

A exegese heideggeriana da filosofia de Nietzsche possui cinco elos conceituais, correspondentes a cinco passos argumentativos: primeiro, o filósofo da Floresta Negra demonstra ser o movimento fundamental do pensar nieztschiano, notadamente a inversão do platonismo, o último e mais perfeito passo realizado pela metafísica ocidental, cuja forma interna vem à frente na metafísica da Vontade de Potência, responsável por subverter o platonismo; para isso, Heidegger demonstra que a originalidade do filosofar de Nietzsche repousa na tarefa da *Umwertung aller Werte*, razão por que a filosofia para o pensador de Sis Maria se apresenta como uma filosofia de valores, cuja constituição deve ser reconduzida ao fato da *vida*; a *vida*, conceito fundamental de Nietzsche, é compreendida como unidade de *aumento* e *conservação de força* (*Steigeruns und Erhaltungskraft*), de sorte que a posição de valores (*Wertsetzung*) depende de forma imediata do seu caráter navegador ou afirmador relativo às condições, donde se ergue um algoritmo para julgar os valores e os colocar; 5) o conceito de Vontade de Potência rearticula em nível superior a unidade de *aumento* e *conservação de força*, à luz da determinação do ser dos entes como devir, de tal forma a nos permitir divisar nessa unidade a síntese mesma dos dois rasgos do primeiro começo, notadamente a determinação parmênidica do Ser como presença e a heraclítica que o pensa através do devir. Por este último passo, Heidegger situa Nietzsche ao final do longuíssimo processo que, iniciando com os primeiros pensadores gregos, possui sua primeira decadêncai inevitável com Platão e Aristóteles para culminar na metafísica moderna da subjetividade, a que corresponde o domínio planetário da *Ge-stell*.

Todo o objetivo da interpretação heideggeriana pode ser descrito na qualidade da escrita, agora empreendida na Floresta Negra, de uma *outra versão* da tragédia do Ocidente, cujo personagem central é agora Nietzsche, o parricida que, buscando assassinar Platão ao inverter-lhe a ontologia das ideias, torna-se vítima do mesmo platonismo às avessas, que lhe fora inimigo. A exegese de Heidegger possui para nós uma importância metodológica por duas razões: primeiro, permite-nos enuclear a aporia e os limites, já por nós divisados e discutidos pela análise dos textos nieztschianos e de outros comentadores de relevo, relativos à ontologia da Vontade de Potência, condição de possibilidade da própria crítica à metafísica *qua*

platonismo; segundo, enseja-nos a singular oportunidade para garimpar o conceito heideggeriano, já amadurecido quando da escrita das *Vorlesungen* que constituem a substância dos dois tomos dedicados à exegese do pensamento nieztschiano, de metafísica, aqui já compreendida como a estrutura fundamental do Ocidente – aliás, como a tragédia mesma do Ocidente. Procederemos, por isso, garimpando a tese geral, demonstrando-a em enxertos importantes do imenso mar, por vezes bastante prolixo, dos dois tomos.

A leitura empreendida por Heidegger acerca da filosofia de Nietzsche possui seu ponto de incisão no momento em que, apreendendo a *Zusammengehörigkeit* que conjuga em superior unidade a *Verfassung* dos entes enquanto *Wille zur Macht* à *Weise zu sein* colhida no eterno retorno do mesmo, demonstra ser tal movimento especulativo, que em Nieztsche alcança seu ápice, o resultado necessário do primevo testemunho filosófico do Ocidente: Nietzsche ocupa o lugar de último metafísico porque, em seu pensar, a auroral experiência da *Diferença* e seu correlato esquecimento ganha sua definitiva figura na ontologia da Vontade de Potência, em que o Ser é por completo reduzido ao Ente. Vale consultar o próprio Heidegger:

> A filosofia de Nietzsche é o fim da Metafísica, na medida em que ela retorna ao início do pensamento grego, o retoma à sua maneira e assim fecha o círculo que forma o percurso da pergunta pelo ente enquanto tal e em seu todo. Mas em que sentido o pensamento de Nietzsche retorna ao início? Diante dessa questão, deve ficar claro de antemão que Nietzsche de modo algum repete a filosofia inicial em sua forma original. Pelo contrário, trata-se apenas de que as posições fundamentais essenciais do começo — e precisamente em sua unidade — venham à tona de modo transformado através da resposta de Nietzsche à pergunta-guia. (HEIDEGGER, p. 464-65, tradução nossa)[221]

Heidegger tem em mente o começo grego do pensar testemunhado em Parmênides e em Heráclito, para os quais o Ser dos entes se deixa pensar, respectivamente, como presença e devir. Ao final do longo processo constituído pela metafísica ocidental, Nietzsche opera, pela forja da *Wille zur Macht* e do *Ewige Wiederkunft des Gleichen*, a síntese necessária entre estes dois pensamentos fundamentais do Ocidente: Nietzsche pensa no conceito de criar, *Schaffen*, corolário da ontologia da vontade de potência, o fruto necessário da síntese de permanência e devir. A criação, assim vai a leitura heideggeriana, demanda, para realizar-se, que *se conserve*

[221] Nietzsches Philosophie ist das Ende der Metaphysik, indem sie zum Anfang des griechischen Denkens zurückgeht, diesen auf *ihre* Weise aufnimmt und so den Ring schließt, den der Gang des Fragens nach dem Seienden als solchem im Ganzen bildet. Doch inwiefern geht Nietzsches Denken in den Anfang zurück? Bei dieser Frage muß im voraus soviel klar sein, daß Nietzsche die anfängliche Philosophie in ihrer damaligen Gestalt keineswegs wiederholt. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, daß die wesentlichen Grundstellungen des Anfangs, und zwar in ihrem Zusammenschluß, durch Nietzsches Beantwortung der Leitfrage in verwandelter Gestalt zum Vorschein kommen.

o por ela *modificado*, a fim de que se lhe abram ulteriores e infindas possibilidades para potencializar o já criado – portanto para uma contínua *modificação,* que se mantém presente e constante, com a característica do Ser de parmenídica memória, na e através da mudança. Daí pode Heidegger deduzir a coerência interna à malha especulativa nieztschiana, demonstrando o enlace entre perspectivismo e vontade de potência, visão estética da existência e eterno retorno do mesmo, transvaloração de todos os valores e o *Übermensch*. Antes de apreciarmos em detalhes a dedução heideggeriana dos conceitos fundamentais à filosofia de Nietzsche, fixemos o ponto por ora sob análise.

Para Heidegger, Nietzsche se apresenta na condição de último metafísico porque, sintetizando os dois pensamentos cruciais do primeiro aurorar da filosofia, repete o começo (*Anfang*), sem contudo fazer dele um começo capaz de começar (*Anfangendes*), e isso porque, eis o ponto, Nietzsche pensa o começo à luz do por ele tão odiado platonismo, de que se torna contínua vítima:

> Nietzsche reúne, em seu pensamento mais essencial — o do eterno retorno do mesmo —, as duas determinações fundamentais do ente já presentes no início da filosofia ocidental: o ente como devir e o ente como permanência. [...] A questão é se Nietzsche retorna ao início originário, ao início enquanto iniciante e do Iniciar capaz. E a isso devemos responder: não! Nem Nietzsche, nem qualquer pensador antes dele, retornam ao início originário, mas veem o início já e apenas à luz daquilo que é uma queda em relação ao início e uma sua paralisação: à luz da filosofia platônica. O próprio Nietzsche, desde cedo, designa sua filosofia como um platonismo invertido. A inversão, porém, não elimina a posição fundamental platônica, antes a reforça justamente sob a aparência de tê-la eliminado. (HEIDEGGER, p. 469-70, tradução nossa)[222]

Incapaz de retornar ao começo de forma iniciante, Nietzsche termina por tragicamente enrijecer o platonismo de que se proclamara o inversor inevitável. A relação estabelecida entre *Umkehrung* e *Verfestigung* é fundamental para compreendermos o núcleo da interpretação heideggeriana, consistente em entrever na ontologia da vontade de potência o máximo resultado

[222] Nietzsche schließt in seinem wesentlichesten Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen die beiden Grundbestimmungen des Seienden aus de Anfang der abendländichsen Philosophie – das Seiende als Werden und das Seiende als Beständigkeit – in Eins zusammen. [...] Die Frage ist, ob Nietzsche an den anfänglichen Anfang zurückkommt, an den Anfang als den anfangenden. Und hierauf müssen wir antworten: nein! Weder Nietzsche noch irgendein Denker vor ihm kommen in den anfänglichen Anfang, sondern sie sehen den Anfang bereits und nur im Lichte von jenem, was schon ein Abfall vom Anfang und die Stillstellung des Anfangs ist: im Lichte der Platonischen Philosophie. Nietzsche selbs bezeichnet schon früh seine Philosophie als umgekehrten Plaltonismus. Die Umkehrung beseitht die Platonische Grundstellun nicht, sondern verfestigt sie ferade durch den Anschen, als sei sie beseitgit.

do necessário destino da metafísica ocidental desdobrada em sua coerência. Ora, a leitura de Heidegger é, do começo ao fim, fortemente influenciada pela autocompreensão que ele, Heidegger, possui acerca de seu próprio lugar no interior da história do filosofar. Se a *Grundstellung* de Nietzsche é a do fim da metafísica, compreendido em seu perfazimento, a de Heidegger é articulada na figura do *outro começo,* capaz de pôr-se fora do enquadramento enrijecido a que inevitavelmente a metafísica está condenada quando, testemunhando a Diferença enquanto a esquece, assume sua articulação onto-teo-lógica. Por isso, a exegese heideggeriana de Nietzsche leva-nos aos caminhos e descaminhos da tortuosa e difícil relação que o *Denken* mantém com a *Metaphysik*. É que, se Nietzsche leva a metafísica ao seu último necessário passo, só o faz porque, buscando inverter o platonismo para superá-lo, em verdade traz à tona a o movimento originário da metafísica, que, testemunhando a diferença (*Unterschied*) através de uma diferenciação (*Unterscheidung*) entre dois reinos ontológicos, pensa um em termos do outro e, assim, *esquece* o próprio da *Diferença* (*Unter-schied*):

> Nessa contraposição entre dois mundos — o "mundo verdadeiro" e o mundo aparente — reconhecemos a distinção entre dois domínios dentro daquilo que, de algum modo, é, e que só encontra seu limite em oposição ao nada total e vazio. [...] Essa distinção entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente é a estrutura portante — ou melhor, o próprio espaço originário — de algo como a metafísica; pois um metà tà physikà, um ir além — isto é, além de algo dado em direção a um outro —, só é possível se o "isto" e o "aquilo" forem previamente postos em sua distinção, se, portanto, através do ente em seu todo, houver uma separação segundo a qual o um se destaca do outro no zōrismós (separação, distinção). A filosofia de Platão conferiu a essa "doutrina dos dois mundos" uma forma, por assim dizer, clássica, que marcou todo o pensamento ocidental. A posição de Nietzsche diante dessa distinção funda-se inteiramente numa determinada interpretação dessa doutrina do platonismo. (HEIDEGGER, 1961, p. 540-42, tradução nossa)[223]

Note-se o essencial à condução de nosso próprio argumento: o estabelecimento dos dois domínios ontológicos e a conseguinte predicação unilateral do verdadeiramente essente deixa-se formalizar como a tentativa de estabelecer uma Identidade que, diferindo da Diferença,

[223] In dieser Gegensetzung zweier Welten – der 'wahren Welt' und der scheinbaren Welt – erkennen wir die Unterscheidung von zwei Reichen innerhalb dessen, was überhaupt je irgendwie *ist* und nur noch gegen das völlige und leere Nichts seine Grenze hat. [...] Diese Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt ist das tragende, ja zuvor erst raumgebende Gefüge für so etwas wie Meta-physik; denn ein metà (tà physikà), ein Über-hinaus, nämlich über ein zunächst Gegebenes zu einem Anderen, ist nur möglich, wenn überhaupt jenes und dieses *in ihrer Unterscheidbarkeit* zugrundegelegt sind, wenn überhaupt durch das Seiende im Ganzen eine Unterscheidung geht, der gemäß das Eine gegen das Andere abgesondert ist im zorismós. Platons Philosophie hat dieser 'Zweiweltenlehre'eine, wenn man so will, 'klassische Prägung' für das gesamte abendländische Denken gegeben. Nietzsches Stellungnahme zu dieser Unterscheidung fußt überall auf einer bestimmten Auslegung dieser LEhre des Platonismus.

contraditoriamente não se lhe identificaria por virtude deste mesmo ato, isto é, do *diferir.* O argumento é de uma simplicidade imensa, e se deixa resumir quando notamos que a Identidade, para identificar-se a si mesma, deve *diferir* da Diferença, o que implica, naturalmente, a identificação da Identidade à Diferença por intermédio do ato do *diferir.* Neste sentido, a crítica nietzschiana encontra sua coerência e poder ao relevar como a metafísica, compreendida enquanto platonismo, é incoerente e inconsistente à luz de suas próprias premissas, visto ser a eleição da Identidade da Identidade sem sua correlata identificação à Diferença absolutamente impossível – razão por que Deleuze pudera interpretar o *nihil* de niilismo como um efetivo nada, vale dizer, qual resultado da explosão lógica. Agora, Heidegger aponta-nos que, se assim é, então o igualmente unilateral festejo da Diferença cuja identidade de si consigo dispensa seu identificar-se à Identidade implica o mesmo grau de inconsistência que o platonismo, por Nietzsche logicamente denunciado, revelara possuir.

A inversão nietzschiana do platonismo, conteúdo mesmo da ontologia da vontade de potência, implica aos olhos de Heidegger a exata mesma inconsistência lógica que a metafísica ocidental herdara de Platão: uma Diferença que eternamente se repete sem identificar-se à Identidade é tão abstrata e contraditória como a Identidade que, *diferindo da Diferença*, supõe estar a salvo de uma sua identificação à Diferença. O resultado efetivo do movimento conceitual é, para o filósofo da Floresta Negra, o esquecimento da relação de Alteridade Real entre o Ser e os entes: *Seinsvergessenheit,* portanto. Esta é a razão por que, na leitura de Heidegger, Nietzsche leva a cabo o movimento interno da metafísica ocidental, formalizada como a relação abstrata de Identidade e Diferença. Neste sentido, tanto o platonismo quanto a ontologia da vontade de potência dependem da mesma estrutura lógica de fundo, incapaz de testemunhar a Identidade de Identidade e Diferença. Se o platonismo privilegia o pólo da Identidade sobre o da Diferença, supondo apreender a identidade da Identidade consigo mesma *sem* sua simultânea identidade com a Diferença, a ontologia da vontade de poder hipostasia a Diferença. O resultado desta hipóstase é, segundo Heidegger, o perfazimento (*Vollendung*) do projeto inicial da metafísica, em sua mesma determinação platônica: o domínio planetário sobre os entes que, enquanto instanciações da Diferença, demarcam o único *pensável.* Dito de outra forma: o esquecimento da sutil relação da Identidade com a Diferença faz sistema com o esquecimento do Ser, que, nunca sendo um enésimo ente, tampouco deverá ser um Outro abstrato ante a Arena dos entes. Enuncia-se, com a crítica a Nietzsche e à ontologia da vontade de potência, a exigência heideggeriana por testemunhar a Alteridade Real.

Os dois mecanismos da conservação (*Erhaltung)* e crescimento (*Steigerung*) permitem a Heidegger deduzir uma importante herança espiritual que conjuga os dois primeiros

pensadores gregos, Heráclito e Parmênides, a Nietzsche, por intermédio de Platão. Segundo já vimos, o esquema hermenêutico é, apesar de surpreendente, bastante simples, do ponto de vista argumentativo. A interpretação parmenîdica do Ser dos entes como presença e pura identidade de si consigo corresponde ao vetor da *conservação*, enquanto por outro lado aponta para a abstrata determinação onto-teo-lógica da Identidade separada e não identificada à Diferença. Heráclito, por outro lado, corresponde ao vetor do *crescimento* da vontade de potência, e verte o absurdo de uma Diferença absolutamente diferente da Identidade. No primeiro caso, temos um Ser que, absolutamente diferente dos diferentes, é o único *ente* a que se reconhece existência. No segundo, há só os entes, em infindo desfile fluvial. Platão unifica as duas aporias, ao buscar explicar o *devir* postulando uma Identidade de que os diferentes participam sem, contudo, se lhe identificarem de todo, por não possuírem a eternidade da ideia[224]. Tal abstrata e *parcial* identidade dos diferentes com a Identidade do Fundamento espelha em duplo grau as duas abstratas perspectivas de Parmênides e Heráclito, mas de tal forma a preparar o terreno à ontologia de vontade do próprio Nietzsche: a presença de si consigo da Identidade (Parmênides) do Fundamento platônico garante a exclusiva existência da Diferença (Heráclito) como a única Lei que, em tudo, repete-se eternamente e eternamente retorna, de tal sorte que, longe de ultrapassar o platonismo, Nietzsche em verdade o aprofunda, tornando-o ainda mais coerente.

Para rapidamente observarmos a emergência deste complexo conceitual, basta percorrermos algumas páginas importantes do capítulo *Der Entwruf des Seins als Wille zur Macht*, em que Heidegger delineia com máximo detalhe a forma trágica da metafísica. Note-se já de início que o título não é de somenos, pois que *Entwurf* possui específica carga conceitual no interior do vocabulário heideggeriano, designando o desvelar-se do horizonte transcendental para o encontro com os entes que, a cada vez, dá-se quando um envio destinal *(Geschick des Seins*) é testemunhado na obra de um grande filósofo. Neste sentido, o *Entwruf* de que aí é discurso designa a forma específica com que o pensador Friedrich Nietzsche concedeu forma verbal ao enquadramento do horizonte do aparecer em que os entes, na Modernidade, são encontrados. Para parafrasear com outros termos importantes do léxico heideggeriano, diremos que o *Entwurf* nietzscheano se apresenta naqueles textos em que a verdade do ente (*Wahreit des Seienden*) permite desvelá-lo enquanto tal e em seu todo *qua* Vontade de Potência, portanto como essencial unidade de *crescimento* e *conservação.* Tal unidade já víramos ter sido garimpada por Heidegger no primeiro tomo, em que o filósofo da Floresta Negra estabelece

[224]Neste ponto reside a importantíssima exegese severiniana da ontologia divulgada por um certo platonismo, levada a cabo em *L'Essenza del Nichilismo* (1972).

uma correspondência entre *conservação* e *presença* parmenîdica do Ser, por conseguinte reservando ao segundo termo da unidade – ao *crescimento* – o *devir* de talhe heraclítico.

O passo secreto da exegese heideggeriana consiste então em demonstrar que, assim como à unidade de *Erhaltung* e *Steigerung* correspondiam os dois movimentos dos dois grandes pensadores do primeiro começo, também o rastro da *Abfall,* designação sob a qual Heidegger pensa o *esquecimento* da verdade do Ser condicionada pela ideia platônica, reemerge na ontologia da Vontade de Potência nieztschiana: em Nietzsche vem à frente a aurora do pensar, em que se testemunha a Diferença (*Unter-schied*) e com ela a possibilidade mesma da metafísica (*Unterscheidung*), e sua necessária queda (*Abfall*) realizada quando a ideia platônica testemunha o Ser dos entes como presença (*Bestand* e *Anwesenheit*). Ora, a unidade de *crescimento* e *conservação* revelar-se-á, ao fim dos fins, a estrutura lógica última conforme a qual o projeto do domínio planetário prometido pela *Ge-stell* se apresenta – com o que Nietzsche cumpre, afinal, a promessa platônica, revelando-se mais platônico do que o próprio Platão. Vejamo-lo no texto:

> Também, contudo, o outro lado devemos poder conservar no pensamento: como o Ser, determinado como Vontade de Potência, emerge da determinação essencial da ἰδέα, trazendo consigo, por este passo, a diferenciação entre Ser e ente, de tal modo entretanto que a diferenciação ela mesma, enquanto tal inquestionável, configura o ordenamento fundamental da metafísica. (HEIDEGGER, 1961b, p. 240, tradução nossa)[225]

Conforme já observamos, a herança platônica da vontade de potência decorre da isomorfia estrutural entretida pelas duas igualmente abstratas determinações da Identidade em sua relação com a Diferença. O odernamento fundamental de que fala Heidegger repousa sobre a já por nós delinada forma aporética da Identidade separada da Diferença, cujo *pendant* é a Diferença não identificada à Identidade e, por isso, unilateralmente existente. O primeiro caso corresponde à articulação clássica da onto-teo-logia, cuja determinação do Fundamento faz dele um ente, conquanto privilegiado, por aí esquecendo o Ser. O segundo caso, por sua vez, radicaliza o esquecimento da primeira ao hipostasiar a Diferença, com isso declarando o universo dos entes o único pensável e de interesse. Este é o segredo da ontologia da Vontade de Potência, que demanda uma Diferença que não se diferencia de si mesma, infinitamente repetindo o mesmo resultado de novo e de novo: em todo e cada ente, é a mesma presença

[225] Aber auch das andere müssen wir im Denken behalten, wie das Sein als Wille zur Macht aus der Wesensbestimmtheit der ἰδέα entspringt und daher in sich die Unterscheidung von Sein und Seinendem mitbringt, dieses aber so, daß die Unterscheidung, als solche unbefragt, das Grundgefüge der Metaphysik bildet

dominável e controlável a ofertar-se aos olhos, na qualidade de instância de um *devir* abstrato que nunca se torna outro para si mesmo, isto é, que nunca *devém*. Visto não haver outro horizonte senão o do diferir dos diferentes, o Ser, esta Alteridade *diferente do diferir* das alteridades dos entes, resta obliterado.

Observe-se bem que a determinação nieztschiana do Ser *qua* Vontade de Potência decorre da platônica ἰδέα, e isso porque, seja em Platão seja em Nietzsche, a forma essencial da metafísica deixa-se articular pela manutenção do esquecimento da Diferença concretamente relacionada à Identidade, que permanece *unbefragt*, inquestionada. Que a Diferença permaneça evidente e por isso inquestionável é a condição mesma da metafísica, embora, por outro lado, sem a experiência contínua desta mesma Diferença nenhuma metafísica possa constituir-se. Lemos já aqui a ambiguidade conferida ao termo por parte de Heidegger, para quem a metafísica é o "*Grundgeschehen des Daseins*", portanto o necessário resultado do Testemunho da Diferença que *Dasein,* enquanto ente a cuja configuração ontológica pertence entendimento do Ser (*Seinsverständnis*), é, ao passo que, simultaneamente, o constituir-se onto-teo-lógico da metafísica demanda o esquecimento de sua mesma condição: da Diferença em sua relação concreta com a Identidade:

> As "Ideias" recordam o início da metafísica ocidental em Platão. Os "valores" apontam para a relação com o fim da metafísica em Nietzsche. [...] O resultado é uma peculiar uniformidade da até então múltipla história ocidental-europeia, uma uniformidade que se anuncia metafisicamente na vinculação entre "ideia" e "valor" como o aparato determinante da interpretação do mundo segundo uma visão de mundo. Com essa vinculação da ideia ao valor, desaparece ao mesmo tempo, a partir da essência da ideia, o caráter do Ser e sua distinção em relação ao ente. [...] Aquilo que é próprio de toda metafísica — o fato de que a distinção entre Ser e ente, que a sustenta, permanece essencial e necessariamente indiferente e não questionada — torna-se agora precisamente o que caracteriza a metafísica como Weltanschauung (visão de mundo). Nisso está fundado o fato de que, com o início da consumação da metafísica, pode finalmente desdobrar-se o domínio completo, incondicionado e sem mais perturbações sobre o ente. (HEIDEGGER, 1961b, p. 255-56, tradução nossa, grifos nossos)[226]

[226] 'Ideen erinnern an den Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon. 'Werte'deuten auf den Bezug zum Ende der Metaphysik bei Nietzsche. [...] Die Folge ist eine eigentümliche Gleichförmigkeit der bislang mannigfaltigen abendländisch-europäischen Geschichte, welche Gleichförmigkeit sich metaphysisch in der Verkoppelung von 'Idee' und 'Wert' als dem maßgebenden Rüstzeueg der weltanschaulichen Weltauslegung ankündigt. Durch diese Verkoppelung der Idee mit dem Wert ist zugleich aus dem Wesen der Idee der Charakter des Seins und seiner Unterscheidung zum Seienden verschwunden. [...] *Das, was aller Metaphysik eigentümlich ist, daß ihr die sie selbst tragende Unterscheidung des Seins und des Seienden wesengahlt und notwendig gleichgültig und fraglos belibt*, wird jetzt zu dem, was die Metaphysisk als Weltanschauunf auszeichnet. Hierin liegt begründet, daß mit dem Beginn der Vollendung der Metaphysik erst die vollständige, unbedingte, durch nichts mehr gestörte und verwirrte Herrschafr über das Seiende sich entfalten kann.

É de altíssima importância sublinhar a constituição trágico-irônica da metafísica, pois que dela depende a coerência da tragédia escrita por Heidegger, cujo personagem central é Nietzsche. Tudo reside em compreender ser à metafísica próprio o esquecimento do que a condiciona, de sorte que, negando pelo esquecimento da Diferenca seu fundamento, a metafísica, aqui compreendida como forma profunda do Ocidente, deve impor sua própria *destruição*, emergente na total predominância do Ente sobre o Ser, cuja forma civilizacional é o projeto do domínio planetário. Do ponto de vista filosófico, esta trágica autonegação realizada pela metafísica impõe-se ao olhar quando a ἰδέα platônica, metonímia da estrutura especulativa que possibilita toda e qualquer instância história d'A Metafísica, é negada por Nietzsche. Mas esta negação, se realizada *in actu signatu* quando do festejo do Devir, é ela mesma negada, *in actu exercito,* pela sua fundamental consequência: a afirmação da vida e da Vontade de Potência implica a afirmação da unidade de *crescimento* e *conservação,* por conseguinte um esquema axiológico em que o valor (*Wert*) é regulado pela sua relação com a Unidade de *crescimento* e *conservação* – e isso de tal modo que o valor se torna a plataforma de um pensar cuja forma é a do *cálculo* contínuo, incidente sobre a totalidade do Ente tomado enquanto *reserva* (Bestand) e subordinado à potencialização da Vontade, último avatar do *subjectum cogitationis* sob que a ἰδέα se apresentava em vestes modernas. Por estes passos conceituais, Heidegger é capaz de demonstrar a herança platônica no pensamento de Nietzsche, enfim interpretado qual ápice em que se acumulam todas as diversas determinações do Ser dos entes pelas quais se regulara a metafísica em sua história:

> A metafísica da Vontade de Potência — e somente ela — é com razão e por necessidade um pensar em termos de valor. Ao calcular com valores e ao avaliar segundo relações de valor, a Vontade de Potência calcula consigo mesma. No pensamento de valor consiste a autoconsciência da Vontade de Potência, sendo que o nome "consciência" já não significa uma representação indiferente, mas o cálculo que confere poder e que potencializa a si mesmo. O pensamento de valor pertence essencialmente ao ser-de-si da Vontade de Potência, ao modo como ela é subjectum (aquilo que está posto sobre si mesmo, o fundamento de tudo). A Vontade de Potência revela-se como a subjetividade caracterizada pelo pensamento de valor. Assim que o ente enquanto tal é compreendido no sentido dessa subjetividade, isto é, como Vontade de Potência, toda metafísica, enquanto verdade e desvelamento do ente enquanto tal, deve ser considerada inteiramente como um pensar e um pôr de valores. A metafísica da Vontade de Potência interpreta todas as posições metafísicas que a precedem à luz do pensamento de valor. Todo confronto metafísico é uma decisão sobre hierarquias de valores. (HEIDEGGER, 1961b, p. 272, tradução nossa)[227]

[227] Die Metaphysik des Willens zur Macht – und nur sie – ist mit Recht und notwendig ein Wertdenken. *Im Rechnen* mit Werten und im Schätzen nach Wertverhältnissen rechnet der Wille zur Macht mit sich selbst. Im Wertdenken besteh das Selbst-Bewußtsein des Willens zur Macht, wobei der Name 'Bewußtsein' nicht mehr ein

As palavras chaves do *cálculo dos valores* e a equação *consciência = cálculo para empoderamento* sublinham a herança metafísica no pensamento nietzschiano, que, entrevendo sua missão máxima na transvaloração dos valores até agora recebidos, nenhuma ruptura decisiva estabelece, ao contrário fornecendo forma última ao movimento fundamental que caracteriza a metafísica, vale dizer, o Esquecimento da Diferença que, em sua identidade concreta à Identidade, pronuncia a exigência de uma Alteridade Real ante o horizonte do a si idêntico diferir. Com isso, somos capazes de formalizar os resultados a que chegáramos acima, antes de nossa incursão em Heidegger: a crítica nietzschiana à metafísica, cujos saldos positivos foram recuperados na *impossibilidade do vulgata platônica*[228], torna-se ela mesma limitada por sua própria condição de possibilidade, (torna-se limitada porque, elegendo o absoluto *devir* pela negação peremptória de qualquer referente do μετά, Nietzsche repete a estrutura de fundo da *vulgata platônica*, ao predicar o ὄντως ὄν de apenas um domínio ontológico, desta vez constituído pelo par desvalorizado na *vulgata*, o que engendra a exata mesma aporia cultivada pela metafísica.

Claro, os termos heideggerianos são outros, e, contudo, de igual validade, porquanto o Niilismo, heideggerianamente compreendido, deixa-se entender como o mais radical panorama em que a Diferença, nossa Alteridade Real, é por completa apagada. Ora, o apagamento da Diferença fora o resultado primeiro da introdução da ἰδέα, em cuja identidade de si consigo Nietzsche entrevira a *causa* do Niilismo *qua* estrutura trágica da história ocidental. Eis que a introdução da Vontade de Potência e o conseguinte estabelecimento do cálculo dos valores como forma do pensar correspondente ao Ser do Ente *qua* cultivo de força elevam ao último patamar o Esquecimento desta mesma Diferença, porquanto agora, ante os olhos da filosofia dos valores, a existir é apenas o calculável para uma força calculante, vale dizer, o Ente em

gleichgültiges Vorstellen bedeutet, sondern das machtende und ermächtigende Rechnen mit sich selbst. Das Wertdenken gehört wesenhaft zum Selbstsein des Willens zur Macht, zu der Art, wie er *subjectum* (auf sich Gestelltes, allem Zugrundeliegendes) ist. Der Wille zur Macht enthüllt sich als die durch das Wertdenken ausgezeichnete Subjektivität. Solbald das Seiende als solches im Sinne dieser Subjetivität, d. h. als Wille zur Macht erfahren ist, muß alle Metaphysik als die Wahreit über das Seiende als solches durchgängig für ein Wertdenken, Wertsetzten gehalten werden. Die Metaphysik des Willens zur Macht deutet alle ihr voraufgegangenen metaphysischen Grundstellungn im Lichte des Wertgedankens. Alle metaphysicshe Auseinandersetzung ist ein Entscheiden über Rangordungen von Werten.

[228] Pela *impossibilidade da vulgata platônica* designamos a impossível configuração da metafísica *qua* circunscrição de dois domínios ontológicos e conseguinte predicação da validade lógico-ontológica do PNC a apenas um deles. A razão por que designamos por *vulgata* a interpretação niezstchiana já foi aludida, e reside na forma simplista e vulgar com que Nietzsche lê Platão.

total isolamento do Ser. Recorramos à última das grandes citações, para enfim finalizarmos esta sessão dedicada a Nietzsche:

> A essência do niilismo é a ausência do Ser enquanto tal. Nessa ausência, o Ser promete a si mesmo na sua não-ocultação. A ausência entrega-se à omissão do próprio Ser no mistério da história, na medida em que a metafísica, no desvelamento do ente enquanto tal, mantém oculta a verdade do Ser. O reter-se a partir do afastamento próprio do retraimento — que se oculta na fase correspondente da metafísica — determina, como epoché do próprio Ser, cada época da história do Ser. Mas, quando o Ser em si mesmo se retrai em sua reserva mais distante, o ente enquanto tal, liberado, ergue-se como a única medida para o Ser, no todo de seu domínio. O ente enquanto tal aparece como Vontade de Potência, na qual o Ser, como vontade, consuma sua subjetividade. *A metafísica da subjetividade deixa o próprio Ser tão decididamente de fora, que este permanece velado no pensamento de valor, e este mesmo pensamento mal pode ainda reconhecer-se e valer como metafísica. Anti-metafísica e inversão da metafísica — mas também defesa da metafísica tradicional — são um único e mesmo movimento do longo processo de omissão e ausência do próprio Ser.* (HEIDEGGER, 1961b, p. 383-84, tradução nossa, grifos nossos)[229]

Vem a tona com clareza ímpar a configuração lógica que permite a Heidegger entrever, em Nietzsche, o necessário resultado e por assim dizer o máximo herdeiro de Platão: o antiplatônico por excelência, cujo pensamento antimetafísico auferia da subversão do platonismo sua força e novidade incomparáveis, revela-se através de sua máxima tarefa, a *Umwertung aller Werte*, o pensador que afinal eleva à última potência o resultado desastroso – a *Abfall* – da interpretação do Ser dos essentes como ἰδέα, por este passo perfazendo o gesto originário da metafísica[230], vale dizer o Esquecimento da Diferença *oriundo* de seu mesmo Testemunho, com isso permitindo ao Ente o domínio absoluto.

Na ontologia da *Wille zur Macht* vem à frente a verdade necessária da ἰδέα platônica como a originária interpretação do Ser dos entes *qua* presença contínua, de que seriam herdeiros

---

[229] *Das Wesen des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen.* Im Ausbleiben verspricht es sich selbst in seiner Unverborgenheit. Das Ausbleiben überläßt sich der Auslassung des Seins selbst im Geheinis der Geschichte, als welche die Metaphysik in der Unverborgenheit des Seienden als solchen die Wahreit des Seins verborgen hält. Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die epoke des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins. Wenn aber das Sein selbst in seinen fersnten Vorenthalt sich entzieht, steht das Seiende als solches, losgelassen in die ausschließliche Maßgabe für das Sein, in das Ganze seiner Hersschaft auf. Das Seiende als solches erscheint als der Wille zur MAhct, worin das Sein als Wille seine Subiectität vollendet. Die Metaphysik der Subjektivität läßt das Sein slbst so entschieden aus, daß es im Wertdenken verdeckt bleibt und dieses selbst sich kaum mehr als Metaphysik wissen und gelten lassen kann. *Anti-Metaphysik und Umkehrung der Metaphysik, aber auch Verteidigung der bisherigen Metaphysik sind ein einziger Umtrieb der langher geschehenden Auslassund des Ausbleibens des Seins selbst*

[230] Sempre heideggeriana e portanto ainda muito parcialmente compreendida, entende-se. Ver-se-á, quando sairmos do Inferno, que é precisamente a metafísica a satisfazer a exigência do Reconhecimento, realizado por Testemunho Lógico, da Alteridade Real do Início.

a *res cogitans* do *subjectum*, o *Denken des Denkens* da Ideia absoluta hegeliana e, por fim, a *Leben* nietzschiana, para a qual o ente em seu Todo (*das Seiende im Ganzen*) cessa de ser Mundo para tornar-se reserva (*Bestand*), necessária ao domínio planetário que, no enquadramento transcendental da *Ge-stell*, faz do Mundo o deserto em que o sujeito exercita pela manipulação técnica dos entes seu poder em infinita expansão[231]. No último período dos parágrafos citados, em que Heidegger estabelece afinal a identidade entre antimetafísica *e* defesa da metafísica, vem à frente a katabolê que, identificando a metafísica ao platonismo e neste vendo o primeiro momento da *Ausbleiben* do Ser e da conseguinte predominante presença do Ente, desvela na forma íntima da ontologia nietzschiana aquela redução abstrata do Não-Aparecente (Infinito) ao Aparecente (finito) de que estamos falando desde o início desta sessão. Quando o Não-Aparecente, em validade semântico-especulativa idêntico ao *Seyn* heideggeriano, é por completo reduzido ao domínio do Aparecente, vislumbramos com clareza a identidade aporética entre uma superação da metafísica que repete, para superá-la, aquela mesma predicação *unilateral* do ὄντως ὄν, de que é resultado imediato a foraclusão completa do Não-Aparecente – em termos heideggerianos: o completo *Ausbleiben* e a total *Seinsvergessenheit* que caracterizam a essência profunda do Niilismo, a despeito do que dele pensa Nietzsche[232].

Deveremos agora, tendo reconstruído a crítica nietzschiana à metafísica a partir de sua malha interna e através da interpretação heideggeriana do pensamento nietzschiano, observar como a tensão entre os dois significados de metafísica, presentes no filosofar de Martin Heidegger, levam-nos ao segundo ciclo de nosso, *Deo gratias*, reduzido Inferno: veremos agora como a crítica heideggeriana à metafísica *qua* onto-teo-logia, que lhe permitira entrever a contradição de que se torna vítima a tentativa nietzschiana de superar a metafísica *qua* platonismo através da ontologia da *Wille zur Macht*, leva-nos a uma outra tragédia. A uma tragédia, é verdade, de que não estão excluídos nem os prazeres nem as dores, e com a qual, como com toda grande tragédia, podemos aprender.

---

[231] Haveremos de o notar logo à frente, mas não custa adiantar: o conjunto das reflexões heideggerianas acerca da metafísica é labiríntico, se se considera o tamanho dos textos, porém relativamente organizável, se se procede conceitualmente. No nível atual sobre que incide nosso comentário, Heidegger move-se no interior da perspectiva demarcada pela *Seinsgeschichte*, para a qual a compreensão do acontecimento historial apreendido sob a palavra *metafísica* possui seu início decisivo na metamorfose da experiência fundamental da verdade, que, de *aletheia,* passa a ser pensada *qua* ideia. Os textos decisivos a serem consultados pelo leitor curioso, nos quais está demarcada a perspectiva da *Seinsgeschichte,* são *Platos Lehre von der Wahreit* (1931), *Einfürung in die Metaphysik* (1947), *Die Zeitalter des Weltbildes* (1938)*, Die Frage nach der Technik* (1954)*.*

[232] Também aqui, observamos o padrão trágico que caracteriza o movimento individual de cada um de nossos pensadores, preocupados em superar a metafísica e tragicamente sucumbindo à repetição do espantalho por cada um deles construído, *e* o seu movimento geral: talvez, por ora apenas talvez, a metafísica seja insuperável, por demarcar a estrutura originária de qualquer movimento, inclusive de uma possível ultra-passagem.

Aprenderemos que a configuração onto-teo-lógica da metafísica é, por um lado, impossível, porquanto autocontraditória, demarcando com isso a segunda estrutura conceitual que a metafísica *não pode assumir*, enquanto é, por outro, necessária, dado que oriunda inevitavelmente da *identidade* entre a Diferença e o Esquecimento. Para vislumbrarmos esta simultânea necessidade e impossibilidade deveremos reconstruir os dois níveis semânticos desde os quais Heidegger pensa a metafísica. Ao primeiro, corresponde seu pensamento anterior à *Kehre*, demarcado pela tarefa de pensar as condições de possibilidade do perguntar metafísico, o qual, entendido como a pergunta acerca do Fundamento e portanto acerca do Ser, articula-se na qualidade de uma ontologia – de sorte que a tentativa de fundamentar esta indagação pelo Fundamento configura-se e recebe o nome de *ontologia fundamental*, cujo ápice é *Sein und Zeit*. À segunda, corresponde o pensamento ligado à história do Ser (*Seynsgeschichte*), e lê a metafísica de forma exageradamente crítica, culpando-a pelo esquecimento onto-teo-lógico da Alteridade Real enquanto busca superá-la. Ultrapassar o esquecimento coincide, já se vê, com a recordação da Diferença – com o sentido autêntico por concreto da Alteridade dos diferentes. Consegue Heidegger sair do Inferno a que Nietzsche nos conduzira?

2.5 HEIDEGGER

> *Wenn sich das metaphysische Denken in den Schritt zurück schickt, schickt es sich an, den Wesensraum des Menschen freizugeben. Allein solche Freigabe ist aus dem Sein dazu veranlaßt, der Ankunft seines Ausbleibens entgegenzunekden. Der Schritt zurück wirft die Metaphysik nicht auf die Seite. Eher hat das Denken im Umkreis der Erfahrungen des Seienden als solchen jetzt erst das Wesen der Metaphysik vor sich und um sich. Die seinsgeschictliche Herkunft der Metaphysik bleibt das zu Denkende. So ist ihr Wesen als das Geheimnis der Geschichte des Seins gewahrt.*

Heidegger escreveu muito sobre a metafísica – aliás, escreveu muito, *tout court.* Se se desejasse proceder indutivamente a fim de obter o conceito genérico da metafísica, circunscrevendo, para isso, todas as páginas e passagens em que sobre a metafísica o filósofo refletiu e pensou, ter-se-ia cometido escolha metodológica má, por impossível. Por outro lado, a prolixidade do filósofo e sua neurose monotemática, talvez característica de todo grande pensador, que, consoante a descrição do Nosso, sempre pensa um só pensamento, ajudam-nos na tarefa de apreender a específica carga semântica conferida por Heidegger ao termo

metafísica. É que, para dizê-lo sem muitos rodeios, há fundamentalmente dois caminhos conceituais a oferecerem-se ao intérprete já habituado às terras da Floresta Negra, pelos quais se regula com facilidade e clareza metodológicas a exegese do problema da metafísica em Heidegger. Primeiro, no começo de sua reflexão original, demarcada pela publicação em 1927 de *Sein und Zeit*, o tema da metafísica é encarado desde a problemática de sua *condição de possibilidade fundamental-ontológica,* termo sob o qual se entende o conjunto de esforços, empreendidos nos textos do arco 1927-1932 – *Kant und das Problem der Metaphysik, Vom Wesen des Grundes, Vom Wesen der Wahreit, Was ist Metaphysik, Die Grundbegriffen der Metaphysik* –, dedicados à circunscrição do fundamento ontológico do *fato metafísico*, vale dizer da pergunta acerca do Ente enquanto Ente e em seu Todo.

Nesta primeira fase do pensar heideggeriano, o problema da metafísica pode ser caracterizado como uma tentativa de circunscrever o fundamento ontológico do fundamento metodológico, assim fundamentando racionalmente as condições de possibilidade, recuperáveis na analítica das estruturas ontológicas daquele ente ao qual convém compreender Ser, da pergunta do *Por Quê?,* de acordo com a descrição sistemática por ele realizado pelo jovem Emanuele Severino, em *Heidegger e la Metafisica Classica* (SEVERINO, 1950). Depois, a partir do que se convencionou denominar a *Kehre*, o tema da metafísica passa a ser encarado à luz da cada vez mais preemente *Seinsgechichte*, e neste segundo timbre o conceito, sem abandonar os saldos positivos da primeira reflexão, designa aquele acontecimento destinal[233], legível na metamorfose da experiência da Verdade que, de alethéia, passa a ser compreendida por ideia, com isso estabelecendo a precedência dos entes ante o Ser, movimento designado desde *Sein und Zeit* pela palavra *Seinsvergessenheit.*

Para nosso presente propósito, concentrar-nos-emos no segundo momento, pois que nele a voltagem crítica do discurso heideggeriano alcança o ponto de maior força, aliás apresentando-se como a guarida sob a qual se conjugam muitas das críticas pós-estruturalistas à metafísica ocidental, dentre as quais a de nosso último personagem, Jacques Derrida. Aos textos da primeira fase, designados doravante por fundamental-ontológicos, faremos rápida referência, com o intuito exclusivo de delinear o perfil semântico-conceital conferido por Heidegger à palavra metafísica. Para satisfazer a curiosidade dos espectadores algo ansiosos e cansados da já longa caminhada, adiantamos a seguinte sinopse desta nossa segunda tragédia: veremos como, da primeira circunscrição fundamental-ontológica da possibilidade da

[233] Termo técnico da segunda fase heideggeriana sob o qual se deve entender a instituição de uma certa Sintaxe para a Arena do Aparecer conforme a qual se regulam as possibilidades de nosso encontro com os entes.

metafísica desde a constituição de Dasein *qua* transcendência e liberdade, responsável por testemunhar a Diferença por aí possibilitando a distinção entre Fundamento e fundamentados a cuja luz a metafísica se articula, Heidegger passa a ver na metafísica o mais significativo acontecimento da *Seinsgechichte*, cujo início se dá com a platônica metamorfose da essência da Verdade, responsável pela configuração onto-teo-lógica da metafísica. O garimpo da forma onto-teo-lógica da metafísica é nosso máximo objetivo aqui, por nela manifestar-se com clareza ímpar aquela particular impossibilidade de foracluir abstratamente o Não-Aparecente *da* Arena do Aparecer, o que, dito no vocabulário heideggeriano, implica demonstrar a presença da Diferença no e através do Esquecimento e, redito na nossa língua romântica, supõe perceber o Aparecer *do* Não-Aparecente. Sem mais delongas, que se comece a peça.

2.5.1 A fundamentação da metafísica desde a liberdade de *Dasein*

Sein und Zeit (1927) inicia pela famosa referência ao *Seinsvergessenheit* por que é marcada a tradição do pensamento ocidental, cuja *Destruktion* se torna por isso preemente, se se deseja relançar a pergunta acerca do Sentido de Ser. Após delineá-lo nas primeiras páginas, a obra maior de Heidegger dedica-se a desdobrar sua tese central, conforme a qual a pergunta acerca do Sentido de Ser é colocada à luz do horizonte do Tempo, através da famosa analítica daquele único ente a que, até onde vá nosso conhecimento, pertence uma *compreensão do Ser.* Dado que este ente, a cuja *Seinsweise* convém a *Seinsvertändnis*, apresenta-se como o ente cuja estrutura deve ser analisada com o escopo de poder-se recolocar a pergunta fundamental acerca do Ser, o empreendimento de *Sein und Zeit* articula-se enquanto uma ontologia do fundamento – uma ontologia fundamental, precisamente. Esta tarefa abarca os grandes textos do arco 1927-1930, nos quais Heidegger revisita os problemas da tradição metafísica à luz dos saldos positivos obtidos em *Sein und Zeit*, cuja *Daseinsanalytik* passa a oferecer-lhe o instrumento necessário à designação da estrutura do fundamento para a pesquisa metafísica: ente temporal, demarcado pela precedência do *futuro* e do *passado*, o primeiro dos quais é causa de sua contínua transcendência (*Sich-vorweg*) dos entes em direção a um Mundo, no qual ele sempre-já se encontra jogado (*Geworfenheit*) em meio aos entes com os quais se relaciona, *Dasein* é o ente do *Por Quê?* Ora, a metafísica se articula historicamente como a pesquisa acerca do ente enquanto ente e em seu Todo, buscando, a fim de determinar o ente nestas duas dimensões, o Fundamento capaz de satisfazer à pergunta do *Por Quê?*, que, vale sublinhá-lo, *Dasein,* constitutivamente e por força de sua estrutura temporal, é. Esta é a razão pela qual, logo após a publicação de *Sein und Zeit*, seguem os textos, a que já fizemos alusão, dedicados a demonstrar

como a forma genérica da indagação metafísica é condicionada e possibilitada pela estrutura temporal de *Dasein,* de que *Sein und Zeit* é a detalhadíssima análise fenomenológica. Este é o caso em particular de *Vom Wesen des Grundes* (1929) e *Vom Wesen der Wahrheit* (1930)*,* nos quais vem à frente o importantíssimo insight heideggeriano responsável por demarcar o que denominaremos agora a Identidade da Diferença e da In-diferença, condição de possibilidade da metafísica em sua primeira acepção e prolegômeno conceitual à segunda. Por isso, vale analisá-los rapidamente.

Em *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger objetiva circunscrever a essência deste que é o conceito dos conceitos da indagação metafísica, visto que, se a metafísica articula-se pela indagação do ente enquanto ente e em seu Todo através da obtenção do Fundamento, é imprescindível possuir com máxima clareza a essência do *conceito* do Fundamento, a fim de saber-se, afinal, o que se está a buscar na busca. Em síntese, o procedimento heideggeriano é duplo: primeiro, Heidegger sublinha a ausência histórica de qualquer indagação profunda acerca da essência do Fundamento, reputado evidente por ou coincidir com o conceito do *massime ens* ou por decorrer do princípio de identidade, caso de Leibniz; depois, procede à circunscrição das três maneiras do Fundar (*Gründen*), divididas em *Stiften, Bodennehmen* e *Begründen,* correspondentes de forma respectiva a *Weltentwurf, Befindlichkeit* e X, por sua vez enraízados nas dimensões temporais do *futuro, passado* e *presente.* Já se vê aqui como Heidegger pensa a tripla modalidade do Fundamentar à luz dos resultados obtidos em *Sein und Zeit*, haja vista a correspondência imediata entre *Weltentwurf* e *Sich-vorweg*, *Befindlichkeit* e *Geworfenheit*, e X e X.

Saldo último do ensaio é a demonstração de que a essência do Fundamento é a *transcendência* enraizada na *liberdade* de *Dasein,* demarcado pela contínua transcendência em direção à última possibilidade de si mesmo, definida, em *Sein und Zeit*, como a possibilidade da Impossibilidade de todas as possibilidades – vale dizer, a morte. Esta contínua transcendência de *Dasein* – de si aos entes, dos entes ao Mundo e do Mundo ao *Worum* deste mesmo Mundo – é denominada por Heidegger *liberdade*, e sua valência trascendental é assegurada quando Heidegger a define a *origem do Fundamento*:

> A relação originária da liberdade com o fundamento chamamos de fundamentar (Gründen). Ao fundamentar, a liberdade dá e recebe fundamento. Esse fundamentar, enraizado na transcendência, dispersa-se, contudo, em uma multiplicidade de modos. São três: 1. o fundamentar como instaurar (Stiften); 2. o fundamentar como tomar chão (Bodennehmen); 3. o fundamentar como justificar (Begründen). Se esses modos de fundamentar pertencem à transcendência, então os termos instaurar e tomar chão não

> podem ter um significado vulgarmente ôntico, mas devem possuir um sentido transcendental. (HEIDEGGER, 1976, p. 165, tradução nossa)[234]

O saldo positivo do ensaio consiste em demonstrar que a condição de possibilidade do *Por Quê?* repousa sobre a *finitude* de *Dasein*, à qual Heidegger confere validade transcendental, desta forma fundamentando a possibilidade originária e constitutiva do Esquecimento. Este último ponto oferece para nós a explicação fundamental-ontológica do principal rasgo semântico conferido à metafísica pela segunda fase do pensar heideggeriano, na medida em que ela é caracterizada pelo Esquecimento da Diferença entre Ser e Ente. No ensaio por ora considerado, tal possibilidade originária do Esquecimento está enraizada na simultânea natureza do Fundamentar enquanto *überschwiengenden-entziehend* a um só tempo. A cooriginária existência das três modalidades do Fundamentar, enraizadas respectivamente nas três dimensões da temporalidade, decorrem, por um lado, da *finitude* de *Dasein,* enquanto, precisamrnte por isso, impõem ao projeto de Mundo capaz de desvelar o horizonte trascendental para o Encontro com os entes (*Weltentwurf*) um necessário limite e uma inevitável *retração* (*Entzug*), por força da qual constitutivamente a Totalidade das possibilidades de *Dasein* é, por definição, uma Totalidade *parcial*. Daí decorre que a totalidade dos possíveis a Dasein desvelados na primeira forma do fundamentar nunca coincide com a Totalidade concreta, a qual permanece, por força da finitude mesma sobre a qual se funda o *Weltentwurf*, em necessária retração. Tal retração se oferece, quando lida corretamente à luz da unidade constituída pelos dois modos do Fundamentar, o "documento trascendental da finitude" de *Dasein*, correspondente à sua liberdade:

> No fundamentar instaurador (stiftenden Gründen), enquanto projeção *da possibilidade de si mesmo*, reside o fato de que o Dasein sempre *se ultrapassa*. A projeção de possibilidades é, por sua essência, sempre mais rica do que a posse já presente no que projeta. Tal posse, porém, pertence ao Dasein, porque, enquanto projetante, ele se encontra no meio do ente. [...] *A transcendência, conforme as duas modalidades do fundamentar, é ao mesmo tempo ultrapassante e retraente*. Que a projeção de mundo, sempre ultrapassante, só se torne poderosa e apropriada no retraimento, é ao mesmo tempo um documento transcendental da *finitude* da liberdade do Dasein. (HEIDEGGER, 1976, p. 167, grifos do autor, tradução nossa)[235]

[234] Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das Gründen. Gründend *gibt* Freiheit und *nimmt* sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen *gestreut.* Es sind deren drei: 1. das *Gründen als Stiften*; 2. das Gründen als Bodennehmen; 3 das Gründen als Begründen. Wenn diese Weisen des Gründens zur Tranzendenz gehören, dann können die Titel Stiften, Bodennehmen offenbar nicht eine vulgär ontische Bedeutung, sondern müssen eine *traszendentale* haben.

[235] Im Stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt.* Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweilsreicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitzt. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten

A função estratégica do *Entzug*, decorrente da *finitude* mesma de Dasein legível especificamente em sua dimensão temporal *passada*, representada pela *Geworfenheit*, possibilita, quando lida em unidade sintética com o *Weltentwurf*, o *dar razão* enquanto capacidade transcendental sobre que se fundamenta a possibilidade do indagar metafísico. Por outro lado, a simultânea natureza da *transcendência* de *Dasein,* a que convém sobrevoar, por aí desvelando uma configuração de possibilidades cujas combinações internas permite o fato da *Legibilidade do Mundo*, convive com sua tendência a retrair, ou seja, a *velar* e, velando, diferenciar o que aparece do que *ainda não* aparece. A unidade de *überschwiegen* e de *entziehen* condiciona o comportamento de *Dasein* em meio aos entes, a totalidade dos quais nunca se lhe revela de todo *porque,* capaz embora de desvelar uma constelação de possibilidades pelo projeto de Mundo, não engendra os entes em meio aos quais se encontra. Consequência imediata daí a erguer-se é, pois, a *diferença* entre o *Entwurf*, responsável por desvelar o horizonte do encontro à luz daquela última possibilidade que não aparece como um ente possível, e a *Geworfenheit* da *Befindlichkeit*, responsável por sublinhar a finitude de Dasein, ente demarcado pela capacidade de encontrar os entes por força da originária compreensão do Ser. A unidade de *Überschwung* e de *Entzug*, da compreensão do Ser *e* do encontro em meio aos entes por ele não criados e dos quais faz parte, é legível na terceira modalidade do Fundamentar, o Dar Razão (*Begründen*), em que a síntese transcendental de futuro e passado emerge, no presente das configurações ônticas manifestas e inteligíveis, como o Atestado da Leitura, que, conjugando os entes uns aos outros, relaciona-os entre si de acordo com regras de inteligibilidade, a mais importante da qual é aquela formulada na pergunta *Por Quê?*:

> A projeção de mundo (Weltentwurf) possibilita, de fato, a compreensão prévia do ser do ente, mas não é em si uma relação do Dasein com o ente. No entanto, ambos — em sua unidade assim caracterizada — constituem a possibilidade transcendental da intencionalidade, de tal modo que, enquanto modos de fundamentar, cooriginam uma terceira modalidade: o fundamentar como Begründen (fundamentar no sentido de justificar). Aqui, porém, "fundamentar" não deve ser tomado no sentido restrito e derivado de provar proposições teórico-ônticas, mas em um sentido originário e fundamental. Nesse sentido, Begründung significa tanto quanto a possibilidade da própria pergunta pelo "por quê". Tornar visível o caráter originariamente fundamentador do

von Seiendem befindet. [...] Die *Trazendenz ist entprechend den beiden Weisen des Gründens überschwigend-entziehen zumal.* Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins

> Begründens significa, então, esclarecer a origem transcendental do "por quê" como tal. (HEIDEGGER, 1976, p. 168, tradução nossa)[236]

O rápido comentário deste ensaio se nos faz assim necessário e útil porque nele vemos, primeiro, o intuito do primeiro Heidegger em circunscrever o fundamento transcendental de uma tal coisa como metafísica, em cuja estrutura se articulara no Ocidente a pergunta acerca do Ser, objetivo futuro de Heidegger – donde o tom propedêutico destas páginas. Em segundo lugar, é-nos importante a leitura do texto por força da sua capacidade de fundamentar, desde perspectiva ontológica-fundamental, o fato da cooriginária possibilidade do Testemunho da Diferença *e* de seu Esquecimento: é que, ao determinar a simultânea constituição de *sobrevôo* (*Überschwung*) e retração (*Entzug*), Heidegger formaliza um de seus mais importantes teoremas de *Sein und Zeit*, notadamente a dupla modalidade da existência de *Dasein* enquanto *próprio* (*eigentlich*) e *impróprio* (*uneigentlich),* de que é possível deduzir a correlata estrutura *ambivalente* da metafísica, a um só tempo condicionada pelo Testemunho da Diferença, legível na forma mesma de *Dasein* enquanto *transcendência* e *liberdade,* e sempre exposta ao possível Esquecimento, dada a ambivalência da própria forma da *liberdade* como unidade de *sobrevôo* e *retração*.

A cooriginária duplicidade existencial de *Dasein*, próprio e impróprio, oferece assim a origem transcendental da pergunta metafísica por excelência, vale dizer a *Warumfrage*, cuja necessidade é atestada pelos três modos em síntese do Fundamentar e pelo Testemunho da Diferença, por aí mesmo delineando a *possibilidade* do Esquecimento desta mesma Diferença. Ao passo que este primeiro Heidegger entrevia a cooriginariedade entre existência própria a Dasein e a imprópria como possibilidades resolvíveis numa decisão (*Entschlossenheit*)[237], o Heidegger tardio verá no Esquecimento da Diferença, marca e tom da Metafísica em sua articulação onto-teo-lógica, uma *necessidade*, não mais trascendentalmente fundamentada na *Seinsweise* de *Dasein*, mas destinalmente fixada qual época irremediável da *Seinsgeschichte.* Seja como for, importante para nós é, por ora, demonstrar que a fundamentação da necessidade transcendental da *Warumfrage* coincide com a obtenção do conceito de verdade ontológica, em

[236] Der Weltentwurf ermöglicht zwar vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem, ist aber selbst kein Daseinsbezug zu Seiendem. Wohl aber sind *beide* – in ihrer gekennzeichneten Einheit – die transzendentale Ermöglichhung der Intentionalität, so zwar, daß sie dabei als Weisen des Gründens eine *dritte* mitzeitigen: *das Gründen als Be-gründen.* Begründen soll hiet nicht in dem engen und abgeleiteten Sinne des Beweisens ontisch-theoretischer Sätzte genommen werden, sondern in einer grundstäzlich ursprünglichen Bedeutung. Darnach besagt Begründung soviel wie *Ermöglichun der Warumfrage überhaupt.* Den eigenen ursprünglich gründenden Charakter des Begründens sichtbar machen, heißt darnach, den trazszendentalen Ursprung des Warum als solchen aufhellen.

[237] Constata-se-o na seguinte passagem de *Vom Wesen der Wahreit*, que pode ser lida lado a lado do parágrafo 62 de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1993, p. 305)

cuja superfície por sua vez a Heidegger se oferece uma outra forma de fundamentar a cooriginária existência do Testemunho e do Esquecimento da Diferença:

> Mas, porque os dois primeiros modos de fundamentar pertencem juntos à transcendência, o surgimento do "por quê" é transcendentalmente necessário. Com sua origem, o "por quê" também se diversifica. As formas fundamentais são: por que assim e não de outro modo? Por que isto e não aquilo? Por que, afinal, algo e não nada? Em todo "por quê", expresso de qualquer dessas maneiras, já reside uma compreensão, ainda que pré-conceitual, do que significa ser — do o que é, como é e ser (ou nada) em geral. Essa compreensão do Ser é o que, pela primeira vez, torna possível o "por quê". Isso significa: ela já contém a resposta originária e última para todo questionamento. A compreensão do Ser fornece, como resposta prévia por excelência, o fundamento primeiro e último. Nela, a transcendência enquanto tal é fundamentadora. Porque nela o Ser e a constituição do Ser são desvelados, esse fundamentar transcendental é denominado a verdade ontológica. (Heidegger, 1976, p. 169, tradução nossa)[238]

As linhas são ricas de consequências, e permitem entrever com toda clareza o complexo conceitual que estamos tentando articular. É a compreensão ontológica, portanto o sempre já realizado Testemunho da Diferença entre Ser e ente, a estabelecer a necessidade trascendental da *Warumfrage,* cujas modalidades metafísicas são aí especificadas. Se a alusão ao *Nada* introduz um importante elo entre *Vom Wesen des Grundes* e o famoso *Was ist Metaphysik?* (HEDEGGER, 1929), por outro lado a citação finda com referência ao segundo texto de imensa importância para nós, *Vom Wesen der Wahreit*, em que lemos a distinção entre verdade ôntica e verdade ontológica à luz de uma outra formalização do *Erro*, nome reservado neste texto para o possível Esquecimento da Diferença sobre que repousa a metafísica.

Vale relembrar a grande tese severiniana conforme a qual a primeira fase da filosofia de Martin Heidegger pode ser compreendida como uma longa e detalhada tentativa de fundamentar a condição de possibilidade da metafísica, em seu timbre clássico. Em *Heidegger e la metafisica classica,* o jovem Emanuele Severino (1950) demonstra os diversos modos por que Heidegger discute a *origem* fundamental-ontológica de conceitos centrais à metafísica clássica, como os de *fundamento*, *princípio de identidade, verdade.* Já vimos como em *Vom*

[238] Weil aber die beiden zuerst aufgeführeten Weisen des Gründen in der Transzendenz zusammengehören, ist das Entspringen des Warum ein tranzendental notwendiges. Mit seinem Urspung vermannigfaltigt sich auch schon das Warum. Die Grundformen sind: warum so und nicht anders? Warum dies und nicht jenes? Warum überhaupt etwas und nicht nichts? In diesem nach wlchen Weisen immer ausgesprochenen Warum liegt aber schon ein wenngleich vorbegriffliches Vorveständnis vom Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt. Dieses Seinsvertändnis ermöglicht ersta das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängige Antwort schlechthin die erst-letzte Begründung. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend. Weil darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das transzendentale Begründen die ontologische Wahrheit.

Wesen des Grundes Heidegger circunscreve a necessidade trascendental da *Warumfrage*, portanto da metafísica ela mesma compreendida enquanto indagação do Fundamento último da totalidade do ente *qua* ente. Em *Vom Wesen der Wahreit,* escrito um ano depois, Heidegger oferece a fundamentação, também desde a perspectiva ontológica-fundamental, do conceito metafísico clássico de verdade, tomado platônica-aristotelicamente *qua* ὅμοιοσίς entre proposição e estrutura do ente, vertido depois em latim no adágio conhecidíssimo "*veritas est concordatio intelectuus et rei*", para depois ser modernamente repensado na condição de correspondência entre as representações de um sujeito, vertidas linguísticamente em proposições, e a estrutura do objeto de cognição.

Em procedimento muito similiar ao do texto anterior, a tese heideggeriana se desdobra em dois momentos. Primeiro, estabelecer uma distinção entre o conceito metafísico clássico de verdade *qua* concordância ou correspondência e aquele outro conceito, mais originário pois que responsável por desvelar o campo de jogo (*Spielraum*)[239] em que toda e qualquer concordância pode dar-se. Logo depois, circunscreve na unidade de *transcendência* e *liberdade*, por cuja tripla articulação temporal *Dasein* é marcado e determinado como ente a que convém *Seinsverständnis*, o fundamento do conceito metafísico de verdade. O resultado positivo para nós consiste na aprofundada formalização da cooriginária possibilidade de Testemunho e Esquecimento da Diferença, que haveremos de dentro em breve descrever pela expressão Identidade entre a Diferença e a In-diferença. A tal saldo chega Heidegger quando, após evidenciar a origem da *concordatio* na liberdade de *Dasein,* concentra-se na fundamentação trascendental da *in-verdade*, vale dizer do *erro.*

> A essência da Verdade revela-se como Liberdade. Esta é o Ser-que-se-ex-põe, o deixar-ser-desvelador do ente. Todo comportamento que se mantém em abertura participa do deixar-ser do ente e se relaciona cada vez com este ou aquele ente. A abertura do ente em seu todo não se confunde com a soma dos entes atualmente conhecidos. Pelo contrário: justamente onde para o homem o ente é pouco conhecido e apreendido pela ciência apenas de modo bruto e incipiente, aí a abertura do ente em seu todo pode prevalecer de modo mais essencial do que onde o conhecido e o sempre cognoscível se tornaram inabarcáveis — até o aparente Nada daquilo que já não é sequer indiferente, mas apenas esquecido. (Heidegger, 1976, p. 192-3, tradução nossa)[240]

[239] Para discussão pormenorizada do conceito de *Spielraum* e de sua sinonímia com o conceito de *Welt*, recomenda-se ao leitor a leitura de *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

[240] Das Wesen der Wahreit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden. Jedes offenständige VErhalten schwingt Seinlassen von Seiendem und verhält sich jeweils zu diesem oder jenem Seiendem. [...] Die Offenbarkeit des Seienden im Gnzen fällt nicht zusammen mit der Summe des gerade bekannten Seienden. Im Gegenteil: wo für den Menschen das Seiende wenig bekannt und durhci die Wissenschaft kaum und nur roh erkannt ist, kann die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen wesentlicher walten

Permita-se-nos notar ao leitor a extrema proximidade do pensar heideggeriano aqui com as meditações leopardianas acerca da validade lógico-ontológica do procedimento analítico das ciências da natureza, o progresso de cujo conhecimento produz uma interessante e paradoxal indigência especulativa. Heidegger aqui nota que, se a liberdade é a essência da verdade como *desvelante* e *ek-sistente*, a abertura do ente em seu Todo decorre diretamente desta contínua transcendência que *Dasein* é. Mas, se a abertura é-o do ente em seu Todo, este mesmo Todo não pode por isso ser identificado à soma mecânica de todas as partes. Precisamente como em Leopardi, o Todo não só é incomensurável com a soma das partes por ser tal soma *e* suas relações, senão que por nele vir à frente algo que, constitutivamente, não aparece: aparece, no desvelar-se da abertura do ente em seu Todo, que o Todo não-aparece, e isso por ser ao Aparecer do Todo correlato um seu Não-Aparecer, o qual, por mais paradoxal que soe, *aparece enquanto Não-Aparecente*.

No vocabulário heideggeriano, tal relação especulativa é explicada pela natureza *velante* do *desvelamento* enquanto essência da Verdade. Tal velante desvelamento enraíza-se, por sua vez, naquela unidade, por nós já estudada e comentada, de sobrevôo e retração, unidade na qual a precedência do futuro, se condiciona o *Seinsverständnis* e assim o desvelamento ele mesmo, nem por isso anula a finitude pronunciada na *Geworfenheit* do passado:

> O deixar-ser sintonizado do ente atravessa todo o comportamento aberto que nele ressoa e o antecipa. O comportamento do homem é perpassado pela sintonia com a abertura do ente em seu Todo. Esse "em seu Todo", porém, aparece no campo de visão do cálculo e da provisão cotidianos como o incalculável e o inapreensível. A partir do ente que em cada caso se mostra, pertença ele à natureza ou à história, jamais é possível captá-lo por inteiro. Embora constantemente tudo sintonize, ele permanece o indeterminado, o indeterminável, e na maioria das vezes recai novamente no mais corriqueiro e impensado. Contudo, esse que sintoniza não é Nada, mas um velamento do ente em seu Todo. Precisamente ao deixar-ser, em cada comportamento, o ente com o qual se relaciona — e ao, assim, desvelá-lo — o deixar-ser vela o ente em seu Todo. O deixar-ser é, em si mesmo, ao mesmo tempo, um velar. Na liberdade ek-sistente do Dasein acontece o velamento do ente em seu Todo: é o encobrimento. (HEIDEGGER, 1976, p. 193, tradução nossa)[241]

als dort, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehbar geworden ist (até) in das scheinbare Nichts des nicht einmal mehr Gleichgültigen, sondern nur noch Vergessenen

[241] Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schringende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm vor. Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Dieses 'im Ganzen' erscheint aber im Gesichtsfeld des alltäglichen Rechnens und Beschaffens als das Unberechenbare und Ungreifbagre. Aus dem jeweils gerade offenbaren Seienden, gehöre dies in die Natur oder in die Geschichte, läßt es sich nie fassen. Obzwar ständig alles stimmend, bleibt es doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist auch wieder mit dem Gängisten und Unbedachtesten zusammen. Dieses Stimmende jedoch ist nicht nichts, sondern eine Verbergung des Seienden im Ganzen. Gerade indem das

Se seguirmos Harman (2013) em sua exegese da obra heideggeriana e concordamos ser o par *ausência-presença* o nexo conceitual sobre que está erguido o pensamento de Martin Heidegger, poderemos dizer que, na apreensão fundamental da Verdade *qua* Desvelamento velante levado a cabo pela liberdade de *Dasein,* vem a lume a dança de Presença e Ausência, Aparecer e Não-Aparecer, que em 1.9.2 denominamos a Sombra e a Luz do Aparecer. Se a verdade for definida *qua* desvelamento primevo do *Spielraum* no interior do qual se pode dar o encontro com os entes, e se tal desvelamento é o descortinar-se da Arena do Aparecer, então o Esquecimento da valência semântica originária da verdade haverá de identificar-se com o Esquecimento da estrutura mesma do Aparecer: ora, é precisamente esta relação semântica a tornar inteligível a crítica heideggeriana à ciência, cujo procedimento epistêmico supõe o desvelamento inicial, sem contudo 288ensa-lo, enquanto por outro lado possui por ideal a foraclusão absoluta da Sombra que demarca a Arena do Aparecer – aqui, reside o sentido do Erro e da In-verdade, as quais, quando inteligidas à luz da forma do Aparecer, revelam-se cooringinárias à Verdade ela mesma:

> O encobrimento nega à alétheia o desvelamento e ainda não a deixa ser como stéresis (privação), mas conserva-lhe o mais próprio como propriedade [o íntimo de sua intimidade]. O encobrimento é então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o véu velante do desvelamento [In-entborgenheit), e assim a não-verdade mais própria e essencial ao próprio Ser da Verdade. O encobrimento do ente em seu Todo nunca se instaura posteriormente como consequência do conhecimento sempre fragmentário do ente. A retração umbrosa [Verborgenheit] do ente em seu Todo — a não-verdade propriamente dita — é mais antiga que toda abertura deste ou daquele ente. É também mais antiga que o próprio deixar-ser, que, ao desvelar, já mantém velado e se relaciona com o velamento. O que guarda o deixar-ser nessa relação com o velamento? Nada menos que o velamento do velado em seu Todo — do ente enquanto tal — isto é, o Mistério. Não um mistério particular sobre isto ou aquilo, mas o único: o fato de que o Mistério (o velamento do velado) enquanto tal atravessa e domina o próprio Da-sein do homem. (HEIDEGGER, 1976, p. 194, tradução nossa)[242]

Seinlassen im einzelenn Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergund des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit.

[242] Die Verbogenheit versagt der altheia das Entbergen und läßt sie noch nicht als stétesis (Beraunbung) zu, sondern bewahrt ihr das Eigenste als Eigentum. Die Verborgenheit ist dann, von der Wahreit als Entborgenheit her gedacht, die In-entborgehneit und somit die dem Wahreiswesen eigeste und eigentliche Un-wahreit. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahreit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seiendem. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das *entbergend schon verborgen hält* und zur Verbergung sich verhält. Was verwarht das Seinlasssen in diesem Bezug zur Verbergung? Nichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen, d. h. das Geheimnis. Nicht ein vereinzeltes Geheimnis über dieses und jenes, sondern nur das Eine, daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet.

O importante da citação repousa sobre a específica carga semântica conferida ao *Mistério*, cujas raízes residem na estrutura ontológica do homem e, pois, na liberdade ela mesma, de que a Verdade é oriunda. O trecho deixa-se analisar da seguinte forma: o puro desvelamento do horizonte trascendental do Aparecer é, enquanto condição primeva do aparecer de qualquer ente, elusivo à Arena cuja emergência tona possível, razão por que à essência da liberdade descrita como *Unverborgenheit* deixa-se correlacionar um necessário Velamento, articulado sob a égide da negação do Aparecer daquilo cujo Aparecer ela, entretanto, condiciona. Expliquemo-nos melhor: o Aparecer do que, por desvelar a Arena por um projeto de mundo (*Weltentwurf*), se apresenta por uma constitutiva elisão ao Aparecer é negado, porquanto não pode confundir-se com um aparessente, vale dizer com um ente. Por outro lado, a *Unverborgenheit* permite aparecer, no aparecer de cada aparessente partícipe do Todo e emergente na Arena, o rastro de uma Totalidade constitutivamente velada, o que configura a segunda razão pela qual à Verdade *qua* Desvelamento corresponde, por estrutural necessidade, um indispensável Velar-se, a retração (*Entzug*) de que falava *Vom Wesen des Grundes.* A isto aludimos com nossa expressão "a Dança de Sombra e Luz do Aparecer", redescrita em termos simples ainda de uma outra forma: *porque algo aparece, aparece, no aparecer do aparessente, o fato d'O Aparecer, em cuja superfície lemos o rastro inevitável de 1) uma Totalidade do aparessente e 2) o constitutivo Não-Aparecer do que fundamenta o Aparecer dos aparessentes, dos quais deve ser, por Fundamento, diverso.*

Ora, trata-se muito simplesmente da tentativa de testemunhar logicamente a Diferença por força da qual o Ser, responsável pelo desvelar e pois pelo Aparecer da Arena, se diferencia dos diferentes, sem que tal diferir implique a aporética Identidade abstraída de sua identificação com o diferir da Diferença. Redito ainda uma vez nos termos do ensaio, diremos que o Ser, desvelando a Arena dos diferentes, difere do diferir dos diferentes sem, com isso, cessar de se lhes relacionar e, sob este aspecto, ser-lhes idêntico. À diferença da Identidade abstrata criticada por Nietzsche, o Ser (o Não-Aparecente) é idêntico (aparece) aos diferentes, sob o aspecto de seu diferir, mas, dado que este diferir não submete o Ser à Lei da Arena reduzindo-o a um enésimo diferente, dizemos que esta identidade convive com uma Diferença, diferenciada da primeira por consubstanciar o diferir *do diferir ôntico.* O diferir do diferir é a razão do "mistério", relativo à impossibilidade de uma iluminação absoluta da Arena do Aparecer: a Dança de Luz e Sombra atesta a disjunção entre a totalidade do agora Manifesto e a totalidade concreta do por ainda aparecer. Por isso, a Verdade (o desvelar) é In-verdade (não se entrega à Luz como um dos desvelados). Contradição? De forma alguma: Paradoxo.

O dito diferir do diferir, primeiro passo em direção à Alteridade Real, que permite a inteligência efetiva do paradoxo conforme o qual a Verdade é In-verdade reemerge em grande estilo numa passagem notável de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, que citamos a fim de compreender como, da constitutiva correlação entre Verdade e In-verdade, no Mistério aí aludido se articula a cooriginária possibilidade de Testemunho e Esquecimento:

> A verdade é não-verdade, na medida em que a ela pertence a esfera de proveniência do ainda-não (do in-desvelado) no sentido do encobrimento. Na não-ocultação como verdade, vigora ao mesmo tempo o outro "não" (Un) de uma dupla recusa. A verdade vigora, enquanto tal, na tensão entre clareira (Lichtung) e dupla ocultação. Essa oposição entre clareira e dupla ocultação é o Urstreit, o conflito originário. A verdade é esse conflito originário, no qual, de um modo ou de outro, se conquista o aberto — a clareira — dentro do qual tudo se situa e do qual tudo se retém, tudo o que, como ente, se mostra e se subtrai.(HEIDEGGER, 2008, p. 48, tradução nossa)[243]

A modalidade dupla do *Verwehren* corresponde às duas razões por nós agora articuladas, por força das quais o acontecimento fundamental de *Dasein* (*Grundgeschehen des Daseins*) ganha a validade conceitual da Identidade entre Testemunho da Diferença, no qual se lê a disjunção entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta, e Esquecimento desta mesma Diferença – e isso porque, se a Sombra e a Luz do Aparecer atestam fenomenologicamente a Diferença entre Ser e entes, a ânsia por foracluir a primeira em favor da completa e total iluminação da Arena decorre da constituição ontológica mesma de *Dasein,* em cuja tripla temporalidade a precedência e o abstrato predomínio do *presente* são possibilidades cooriginárias, pelo simples fato de que *Dasein*, enquanto ente que está-no-mundo, encontra-se em meio a coisas, com as quais lida para atender sua contínua preocupação com o sentido último de seu próprio Ser. Embora se manifeste, na qualidade de *liberdade* e *transcendência*, como o Fundamento mesmo do desvelar-se da Arena por força de sua primordial relação com o Não-Aparecente nesta mesma Arena, *Dasein* é o *locus originarius* de uma sempre possível *Vergessenheit* desta mesma relação entre si, ente cuja trasncendência descerra num projeto de Mundo o horizonte da Arena, e o elemento último desta mesma Arena, vale dizer, o Ser, por cuja prévia compreensão pôde Dasein sempre já desvelar o *Spielraum* em que se encontra em meio aos entes. Por fim, é a própria *Sorge* a condicionar a identidade entre Testemunho e

[243] Die Wahrheit ist Unwahrheit, insofern ihr der Herkunftsbereich des Noch-nicht (des Un-) Entborgenen im Sinne der Verbergung gehört. In der Un-verborgenheit als Wahreit west zugleich das andere 'Un' eines zwiefachen Verwehrens. Die Wahreit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung. Das Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung ist der Urstreit.Die Wahrheit ist der Urstreit, indem je in einer Weise das Offene, also die Lichtung, erstritten wird, in das alles hereinsteht und aus dem sich alles zurückhält, was als Seiendes sich zeigt und entzieht.

Esquecimento da Diferença, porquanto, segundo vimos ao discutirmos a tripla modalidade do Fundamentar, a unidade entre futuro da transcendência (*Weltentwurf*) e passado da finitude (*Geworfenheit als Endlichkeit*) é soldada pelo presente do relacionar-se com os entes (*Verhalten zu Seienden*), no qual predomina a clareza e distinção das relações representadas e articuladas por intermédio de razões (*Be-gründen*).

> A liberdade, enquanto o deixar-ser do ente, é em si a relação resoluta, isto é, a relação que não se fecha. Nessa relação funda-se todo comportamento e dela recebe a orientação em direção ao ente e ao seu desvelamento. Contudo, essa relação com o encobrimento oculta-se a si mesma, ao conceder precedência ao esquecimento do mistério e desaparecer dentro dele. O ser humano se perde tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, como sujeito, por medida de todo ente. O esquecimento desmedido da humanidade insiste em assegurar-se apenas por meio do que lhe é acessível e praticável. O homem insistente é voltado para a praticabilidade imediata do ente. Mas ele só insiste enquanto já é ek-sistente, ao mesmo tempo em que toma o ente como seu critério. Nesse ato de tomar medida, a humanidade se desvia do mistério. Essa insistente inclinação para o que é praticável e esse ek-sistente desvio do mistério pertencem um ao outro — são uma e a mesma coisa. (HEIDEGGER, 1976, p. 196, tradução nossa)[244]

O diagnóstico da estrutura onto-theo-lógica da metafísica já se faz visível aqui através do predomínio do *presente,* dimensão transcendental em que o futuro do desvelamento e a *Geworfenheit* finita se manifestam. O futuro e o passado são as duas dimensões correspondentes às duas razões e aos dois sentidos da *Verbegung* correlata à *Unverborgenheit,* porquanto é sempre a *presença* do *presente,* condicionada pelo presentificar-se (*Anwesung*) desvelante da Arena, a negar seu mesmo fundamento, esquecendo-o ao entregar-se ao acessível (*Gangbare*) e assim esquecer a relação entre a liberdade de *Dasein* e o Mistério a que ele permanece destinado. Vemo-lo com clareza na injunção, já com gosto de *Seinsgeschicte*, que Heidegger estabelece entre a autocompreensão do homem enquanto Sujeito e o desconhecimento de sua própria constituição, entregue ao oblívio pelo predomínio da relação com o *acessível*, assim pronunciado por virtude de sua relação com o *presente,* o qual, por sua

[244] Die Freiheit ist als das Seinlassen des Seienden in sich das entschlossene, d. h das sich nicht verschließende Verhältnis. In diesem Verhältnis gründet alles Verhalten und empfängt aus ihm die Weisung zum Seienden und seiner Entbergung. Doch dieses Verhältnis zur Verbergung verbirgt sich dabei selbst, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses den Vorrang läßt und in dieser verschwindet. [...] Er vermießt sich, je ausschließlicher er sich selbst als das Subjekt für alles Seiende zum Maß nimmt. Die vermessene Vergessenheit des Menschentums beharrt auf der Sicherung einser selbst durch das ihm jeweil zugängige Gangbare. [...] Insistente ist der Mensch der je nächsten Gangbarkeit des Seienden zugewendet. Aber er insistiert nur als der schon ek-sistente, indem er doch das Seiende als ein scolhes Richtmaß nimmt. In seinem Maßnehmen aber ist das Menschen tum weggewende vom Geheimnis. Jene insistente Zuwendung zum Gangbaren und diese ek-sistente Wegwendung vom Geheimnis gehören zusammen. Sie sind eines und dasselbe.

vez, é estabelecido na condição de parâmetro último para tudo o que é (*zum Maß nimmt*). Eis por que Heidegger pode falar de uma in-sistência em contraposição a uma ek-sistência, à segunda das quais convém precedência ontológica enquanto a segunda se manifesta sempre já, pois que seu domínio é o das relações presentes com as presenças acessíveis ao olhar de um sujeito, dependente da prévia transcendência do *ek-sistere*, que, saindo de si em direção aos entes e destes ao Mundo, desvela, projetando-o, o *Spielraum* da Arena. Se a *ek-sistência* faz signo da forma de um relacionar-se demarcada pelo constante movimento em direção ao Outro de si, a in-sistência sublinha a outra cooriginária possibilidade de *Dasein,* demarcado como o ente que, compreendendo o Ser, pode relacionar-se com os entes, por ventura pensando-os sem os articular ao seu Outro – como se apenas o acessível houvesse.

Pois bem, é a partir deste contraste entre *ek-sistere*, cuja validade ontológica lhe confere necessária originalidade e precedência, e *in-sistere* que Heidegger pode oferecer a primeira fórmula da metafísica em sua articulação onto-theo-lógica: desde a identidade e o copertencimento (*Zusammengehörigkeit*) entre o voltar-se de costas ao Mistério, por nós denominado o Não-Aparecente em sua dupla valência – vale dizer: enquanto Fundamento da Arena *e* na condição de Totalidade Concreta do essente – e a precedência do disponível da presença de entes presentes (*Zuwendung zum Gangbaren*), ergue-se imediatamente a fórmula da metafísica *qua* onto-theo-logica através da precedência abstrata do *presente* ante as outras duas temporalidades, a síntese das quais fornecia o sentido pleno da essência do Fundamento e o necessário copertencimento de Verdade e In-Verdade, vale dizer entre a Luz do Aparecer e a Sombra do Mistério que, enquanto Não-Aparecente, Aparece no desvelar-se da Arena.

Devemos sublinhar a diferença de nossa relação com Heidegger daquela que nos levara a nos debruçar sobre a obra nietzschiana e sobre seus exegetas mais famosos: enquanto Nietzsche nos oferta o saldo positivo da primeira impossibilidade da metafísica, Heidegger possui para nós a virtude de antecipar a relação concreta entre o Aparecer e o Não-Aparecente, avançado e pensado como o *tema* mesmo de todo pensar: em Heidegger vem a lume a exigência do pensamento da Alteridade Real. É à luz da Identidade entre Diferença (entre Ser e ente) e In-diferença, fundamental-ontologicamente circunscrita nos textos do arco 1927-1930, que Heidegger pode formalizar o paradoxo sobre que assenta a metafísica: condicionada pelo Testemunho da Diferença que *Dasein,* enquanto *Grundgeschehen*, é, a metafísica é marcada por aquele constitutivo oblívio da Diferença que, face aos entes acessíveis e presentes, emerge quando à in-sistência do presente é conferida precedência. Eis por que a metafísica possui, no interior do pensamento heideggeriano, face de Jano: por um lado, só se pode configurar qual pesquisa acerca do ente enquanto ente e em seu Todo ao buscar pelo Fundamento da Totalidade

Manifesta, cujo desvelamento é condicionado pela transcendência e pela liberdade de *Dasein,* sobre as quais repousam, por isso, os conceitos metafísicos primevos. Ora, sem a noção mesma de um Fundamento e de uma Verdade, impossível resta qualquer pesquisa e toda especulação que, partindo da Totalidade Desvelada dita Mundo, busque-lhe um Fundamento, de cuja articulação verdadeira decorram as estruturas generalíssimas do ente enquanto ente *e* em seu Todo. Do ponto de vista fundamental-ontológico, isso é realizado quando, nos textos por nós submetidos à análise, a essência do Fundamento e a da Verdade são estudadas em sua natureza ambígua e dúplice, a um só tempo condicionantes transcendentais respectivamente da *Warumfrage* e do Mistério em sua dupla acepção, de Fundamento e de Totalidade, ambas elusivas ao Aparecer.

Torna-se então possível deduzir daí como e por que a metafísica tragicamente, à busca pelo Fundamento por definição elusivo à Arena e entretanto destinado a aí fazer aparição, tende a prender-se ao acessível e ao já presente, com isso obliterando a Diferença entre o Fundamento da Arena e os aparessentes pela predominância concedida aos últimos, com cuja simples presença estável aliás *Dasein* sempre se relaciona. Assim como o adágio paradoxal acerca da essência da verdade enunciava a equação entre Verdade e In-Verdade, também à metafísica podemos aplicar um segundo adágio, dizendo-a "o Testemunho olvidante de si da Diferença". Testemunho, porquanto a condição da metafísica é o *Seinsverständnis* que, manifestando-se no projeto de mundo do futuro e na finitude do passado, abre os olhos para a Diferença entre os entes mundanos, a que reservamos o nome *aparessentes*, e o que Não-É-Do-Mundo, por ser-lhe Fundamento, ao Aparecer ôntico elusivo. Razão pela qual, além de ser um Testemunho, é-o enquanto *olvidante*, marcado pela constitutiva possibilidade do Esquecimento acerca de si mesmo, coisa que fora articulada por Heidegger quando na citação precedente falara de um velamento do próprio velamento, por aí confiando o Mistério ao Esquecimento: "Doch dieses Verhältnis zur Verbergung *verbirgt sich dabei selbst*, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses den Vorrang läßt und in dieser verschwindet". (Heidegger, 1976, p.196, grifos nossos).

Havendo obtido, pela exege de importantes textos da fase fundamental-ontológica, o conceito do Testemunho olvidante de Si da Diferença, chegou a hora de demonstrar a interpretacão madura, realizada em timbre de *Seinsgeschichte*, acerca do acontecimento primordial da metafísica (*Er-egnis*). Tal passo nos permitirá agora entrever com clareza a constituição onto-theo-lógica da metafísica, fazendo-o à luz dos ganhos da primeira fase heideggeriana, o que, por sua vez, permite reapreciar a continuidade entre os dois momentos do pensar de Martin Heidegger, sobre cuja ruptura por vezes demasiadamente se insite. Para

entrarmos na etapa final de nossa conversa com Heidegger, leremos rapidamente três textos, nos quais a tese *seinschgechitlich* acerca da gênese da metafísica, cujo início se dá com a metamorfose platônica da essência da Verdade, é exposta, a fim de formalizar por completo a estrutura impossível da onto-theo-ogia.

2.5.2 - Da ontologia fundamental à *Seinsgechichte*: a constituição onto-teo-lógica da metafísica

Heidegger identifica a emergência da metafísica em sua articulação onto-theo-lógica, formalmente identificada ao Esquecimento da Diferença, na metamorfose que a essência da Verdade sofre com o pensamento platônico: da experiência do puro desvelar-se da Arena testemunhado no φύειν de φύσις, dita em grego ἀλήθεια, a Verdade passa a ser pensada desde a precedência da ιδέα, em cuja forma o *presentificar-se* é subordinado ao *presente* de uma *presença*. Para demonstrar a origem da metafísica em Platão, Heidegger dedica um ensaio à exegese da alegoria platônica da caverna, ao curso da qual sublinha como, em seus quatro níveis, a experiência da verdade qual ἀλήθεια vai sendo subordinada à ιδέια. Para não nos estendermos demasiado, basta-nos citar as passagens mais importantes:

> Então, trata o "mito da caverna" propriamente da ἀλήθεια (verdade como desvelamento)? Certamente não. E, no entanto, permanece válido o seguinte: essa "alegoria" contém o "ensinamento" de Platão sobre a verdade. Pois ela se funda no acontecimento, confiado ao silêncio e assim tácito, da sujeição da ἀλήθεια à ἰδέα. A ἀλήθεια passa a estar sob o jugo da ἰδέα. Ao afirmar que a ἰδέα é a senhora que permite o desvelamento, Platão indica, sem o dizer explicitamente, que, a partir de então, a essência da ἰδέα se desloca. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento. (HEIDEGGER, 1976, p. 230, tradução nossa)[245]

A imediata consequência desta metamorfose lê-se na conversão do Testemunho da Diferença – tornado possível quando o φύειν de φύσις sublinha o copertencimento de Aparecer e aparessentes, puro desvelar-se da Arena e partícipes dela, unidade que Heidegger verte tardiamente no par conceitual *Überkommnis-Ankunft* – na corretude da relação epistêmica entre o cognoscente e o cognoscível. Quando à ιδέια é fornecida precedência, fornece-se-a

[245] Also handelt das 'Höhlengleichnis' doch nicht eigens von der ἀλήθεια? Gewiß nicht. Und dennoch bleibt bestehen: Dieses 'Gleichnis' enthält Platons 'Lehre' von der Wahreit. Denn es gründet sich auf den ungesagten vorgang des Herrwerdens der ιδέια über die ἀλήθεια. Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ιδέια. Indem Plato von der ιδέια sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagter, daß nämlich fortan sich das Wesen der ιδέια verlagert. Das Wesen der Wahreit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.

igualmente ao *presente* ante o *presentificar-se*, pares a que correspondem respectivamente o *ente* e o *Ser*. Lida por Heidegger em sua etimologia grega e no sentido cotidiano que lhe convém, a ιδέια é interpretada desde o verbo idein, de que é o particípio passado, de sorte a sugerir a relação entre um *ver* e um *ser visto*, dois atos enlaçados pelo aspecto, em alemão vertido pelo verbo *Aussehen*, da ιδέια. Eis por que no complexo semântico erguido pela ιδέια a obter privilégio é o ato da visão, para os gregos e em particular para Platão paradigma mesmo do *conhecimento*, do que decorre a urgência da busca por um olhar *correto* capaz de espelhar a forma do essente. Da ιδέια segue, imediatamente, a compreensão da Verdade como *concordância e corretude*:

> A passagem de uma situação para outra consiste no correto endireitar do olhar. Tudo depende da ορθότης, da retidão do olhar. Por meio dessa retidão, ver e conhecer torna-se correto, de modo que, por fim, se dirige diretamente à ideia mais elevada e se firma nessa "orientação". Nesse direcionar-se, a percepção se ajusta àquilo que deve ser visto. Isso é o "parecer" do ente. Em consequência desse ajuste da percepção, enquanto ἰδεῖν, à ἰδέα, surge uma ὁμοίωσις, uma conformidade do conhecimento com a própria coisa. Assim, a primazia da ἰδέα e do ἰδεῖν sobre a ἀλήθεια gera uma transformação da essência da verdade. A verdade passa a ser ορθότης, a retidão da percepção e da enunciação. (HEIDEGGER, 1976, p. 230-1, tradução nossa)[246]

Necessário ter em mente que esta fundamental metamorfose implica não só a precedência do presente ante o presentificar-se, do *Anwesenden* ante a *Anwesung*, senão que já a maior importância concedida à relação estabelecida entre o *cognoscível* e o *cognoscente*, a partir de cujo encontro a verdade enquanto corretude passa a ser entendida. Ao declínio da *Unverborgenheit* e à submissão da ἀλήθεια à ιδέια corresponde, pois, a configuração da paidéia filosófica como busca pela máxima ιδέια, pela ιδέια da ιδέια, dita ιδέια τοῦ ἀγαθοῦ, a qual se apresenta, por oferecer-se qual Fundamento do enlace entre *vidente* e *visível*, enquanto condição do próprio desvelar-se do desvelado: a ἀλήθεια é fundamentada pela ιδέια quando esta se eleva à ιδέια τοῦ ἀγαθοῦ, a qual, por sua vez, recebe a determinação da Causa primeira. Por outro lado, se a ιδέια τοῦ ἀγαθοῦ é a Causa do encontro e por aí do desvelar-se, então a pesquisa pela coisa primordial se articula como busca pelo que reside ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – coisa que, apesar do ἐπέκεινα, é sempre já concebida segundo a *Seinsweise* de um ente, portanto

[246] Der Übergang von einer Lage in die andere besteht in dem Richtigerwerden des Blickens. An der ορθότης, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser 'Ausrichtung' sich festmacht. In diesem Sichrichten gleicht sich das Vernehmen dem an, was gesichtet sein soll. Das ist das 'Aussehen' des Seienden. Zufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines **ἰδεῖν an die** ιδέια besteht eine ὁμοίωσις, eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der ιδέια und des **ἰδεῖν vor der** ἀλήθεια eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrit wird zur ορθότης, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens.

como uma coisa, em obediência aliás à precedência do *presente* ante o *presentificar-se* que a subordinação da ἀλήθεια à ιδέια estabelece. Estão dados, com isso, todos os elementos necessários à formalização do articular-se onto-theo-lógico da metafísica:

> Desde Platão, o pensamento sobre o Ser do ente torna-se — "filo-sofia", por ser um erguer-se do olhar às Ideias. Tal pensar adquire, a partir dele, o caráter daquilo que mais tarde se chamará "metafísica". A forma fundamental da metafísica já se encontra prenhe na representação de Platão. O pensamento vai met'ekeina, além daquilo que é apenas experimentado como sombra ou imagem, eis tauta, em direção às próprias Ideias. Elas são o suprassensível visível ao olhar não-sensível, o ser do ente incompreensível pelos instrumentos do corpo. E o mais elevado no domínio do suprassensível é aquela Ideia que, enquanto Ideia de todas as Ideias, permanece como causa primordial da existência e do aparecimento de todo ente. Porque essa "Ideia" é, de tal modo, causa de tudo, ela é também chamada de "a Ideia do Bem". Essa causa primeira e suprema é denominada por Platão, e de forma correspondente por Aristóteles, το θεῖον. Desde a interpretação do Ser como ἰδέα, o pensamento sobre o Ser do ente é metafísico, e a metafísica é teológica. Teologia significa aqui a interpretação da "causa" do ente como Deus e a localização do Ser nessa causa, que contém o Ser em si e o libera de si mesma, porque é o ente mais essente do ente. (HEIDEGGER, 1976, p. 235-6, tradução nossa)[247]

Por esta consideravelmente grande citação, somos capazes de estabelecer os elos entre o primeiro momento de nossa exegese heideggeriana e a segunda, de modo a obter a forma genérica e negativa da metafísica em seu articular-se onto-theo-lógico. Por outro lado, vimos que tal unidade é legível na identidade entre Verdade e In-verdade, a primeira das quais designando o desvelar-se da Totalidade Manifesta da Arena enquanto à segunda convém fazer signo da *disjunção* entre a Arena e a Totalidade Concreta, ao mesmo tempo em que cultiva a natureza Não-Aparecente do Fundamento. Com isso, fóramos capazes de demonstrar como a metafísica possui sua condição de possibilidade na natureza *olvidante* do Testemunho da Diferença, o qual pode sempre revelar-se idêntico ao Esquecimento desta mesma Diferença. Ora, pela exegese do *Platos Lehre vom Wesen der Wahrheit* vemos que, para o Heidegger da

[247] Seit Plato wird das Denken über das Sein des Seienden – 'Philosophie', weil es ein Aufblicken zu den 'Ideen' ist. Die erst mit Plato beginnende 'Philosophie'aber hat fortan den Charakter dessen, was später 'Metaphysik' heißt. Die Grundgestalt der Metaphysik ist in Platons Darstellung schon vorgeprägt. Das Denken geht met'ekeina über jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus eis tauta, hin zu diesen, nämlich den 'Ideen'. Sie sind das im nichtsinnlichen Blicken erblickte Übersinnliche, das mit den Werkzeugen des Leibens unbegreifliche Sein des Seienden. Und das Höchste im Bereich des Übersinnlichen ist jene Idee, die als Idee aller Ideen die Ur-sache für den Bestand und das Erscheinen alles Seienden bleibt. Weil diese 'Idee' in solcher Weise für alles die Ursache ist, deshalb ist sie auch 'die Idee', die 'das Gute'heißt. Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles το θεῖον gennant. Seit der Auslegung des Seins als ιδέια ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysichs, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der 'Ursache'des Seidenen als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendeste des Seidenden ist.

Seinsgeschichte, a metafísica possui exórdio com a precedência da ιδέια sobre a ἀλήθεια, o que, vertido nos termos já por nós conhecidos, indica a prioridade do *presente* ante o *ausente*, do *manifesto em acessibilidade* em detrimento do *elusivo ao Aparecer.* Garantida a subordinação da ἀλήθεια à ιδέια, garante-se o perfil da metafísica como busca da *coisa primeira*, a Causa prima, responsável por fundamentar o encontro de *vidente* e *visível*. Porque esta *Ur-sache* é, apesar de toda dignidade, apreendida sempre ainda de acordo com a *Seinsweise* de uma *Sache*, isto é de um ente, por isso a metafísica se articula como ciência das estruturas generalíssimas do ente enquanto ente e em seu Todo a partir da apreensão conceitual do Fundamento, dito causa primeira e adjetivado το θεῖον:

> *A questão originária do pensamento se apresenta como a causa primordial, como a causa prima, que corresponde ao retrocesso fundamentador até a ultima ratio, a última prestação de contas. O ser do ente é concebido, no sentido do fundamento, apenas como causa sui. Assim se nomeia o conceito metafísico de Deus*. A metafísica deve pensar em Deus, porque a questão do pensamento é o ser, e este se apresenta de múltiplas formas enquanto fundamento: como Logos, como hypokeimenon, como substância, como sujeito. Essa explicação toca provavelmente algo correto, mas permanece totalmente insuficiente para a discussão da essência da metafísica. *Pois ela não é apenas Theo-Logik, mas também Onto-Logik. Antes, a metafísica não é apenas uma coisa ou outra isoladamente. Ao contrário, a metafísica é Theo-Logik precisamente porque é Onto-Logik.* (HEIDEGGER, 1957, p. 51, tradução nossa, grifos nossos)[248]

Qual, enfim, o resultado concreto da operação? Simples: na metamorfose platônica da essência da verdade *tudo* passa a ser concebido de acordo com o padrão ôntico, a Causa prima ela mesma encarada na condição de mais um aparessente na Arena do Aparecer, movimento que coincide com o total Esquecimento da Diferença e com o predomínio da Presença. Este movimento conceitual, encarado desde a perspectiva da *Seinsgeschichte* sob timbre trágico, é explicitado em todos os seus detalhes em *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (HEIDEGGER, 1957)*,* de que é retirada a citação acima e em que Heidegger demonstra como o constituir-se onto-theo-lógico da metafísica, demarcada pelo predomínio da Presença decorrente do Esquecimento da Diferença, emerge quando, buscando o Fundamento do ente

[248] *Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die ultima ratio, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt.* Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund: als *Logos, als *hypokeimenen, als Substanz, als Subjekt west. Diese Erklärung streift vermutlich etwas Richtiges, aber sie bleibt für die Erörterung des Wesens der Metaphysik durchaus unzureichend. *Denn diese ist nicht nur Theo-Logik sondern auch Onto-Logik. Die Metaphysik ist vordem nicht nur das eine oder das andere auch. Vielmehr ist die Metaphysik Theo-Logik, weil sie Onto-Logik ist.*

enquanto ente e em seu Todo no *maxime ens* denominado *Deus*, a metafísica pensa o Ser como se se tratasse de mais um ente, grandiosíssimo embora. Ao pensar o Ser de acordo com o *Maßstab* do ente, a metafísica reduz um dos termos da Diferença ao seu outro, com isso anulando o diferir do diferir e introduzindo o predomínio abstrato do ente, único a pôr-se na Arena do Aparecer.

Mas a Arena do Aparecer, já o vimos, *demanda* continuamente o seu mesmo Fundamento, e vislumbrá-lo em um outro ente é uma resposta que apenas evita efetivamente responder à demanda, porquanto este mesmo ente, por grandioso e divino que seja, é já um aparessente cujo Aparecer fora sempre já desvelado – desvelado entretanto por algo que, se de fato tal Aparecer tiver um fundamento, não pode aparecer como mais um, e pela enésima vez, aparessente. Essa é a razão pela qual, na passagem acima, Heidegger sublinha a simultânea estrutura ontológica e teológica da metafísica, que deve, para articular no lógos a estrutura generalíssima do ente enquanto ente e em seu Todo (ontologia), buscar o Fundamento deste mesmo Todo, vislumbrado na *causa prima* identificada ao *maxime ens* (teologia). Neste primeiro movimento, vemos como a teologia *fundamenta* e *possibilita* a pesquisa ontológica. Ocorre que o *maxime ens* ele mesmo, dito *Deus*, só pode ser pensado se partícipe das estruturas generalíssimas do *ens quatenus ens*, articuladas pela ontologia, de sorte a deixar-se a teologia condicionar pela ontologia. Eis por que Heidegger pode enunciar a simultânea (*zumal*) natureza ontológica e teológica da metafísica, definida aqui, em sua decorrência da matriz platônica, como busca pelo Fundamento do ente enquanto ente e em seu Todo.

Entretanto, tal simultâneo e recíproco fundamentar-se de ontologia e teologia não pode driblar a aporia própria à pergunta acerca do Fundamento do Aparecer, que, quando inteligida em termos concretos, aponta para a Diferença entre o aparessente, de que o *Deus* é exemplo e instância, e o desvelante Não-aparecente. Trata-se aqui da necessária Diferença, a coisa própria ao pensar heideggeriano (*die Sache des Denkens*), entre a totalidade do já aparessente e o desvelante que, condição e fundamento de todos os possíveis e pensáveis aparessentes, não pode de todo identificar-se-lhes, conquanto, por outro lado, só seja pensável a partir deles. Esta relação sutil e delicada pronunciada na Diferença é denominada por Heidegger *Austrag*, figura especulativa na qual o ensaio encontra sua armadura argumentativa. Quando a indagação acerca do ente enquanto tal e em seu Todo julga encontrar o Fundamento, lendo-o contudo como um *já aparessente*, ela se apresenta enquanto o recíproco determinar-se de ontologia e teologia, e esquece a Diferença cultivada no *Austrag.*

Assim, o articular-se onto-theo-lógico da metafísica, historicamente condicionado pela metamorfose platônica da essência da verdade, apresenta uma autêntica aporia, contradição de

que é resultado o domínio planetário da técnica. Tal contradição imanente ao Esquecimento da Diferença só pode ser vista em sua essência (*Wesen*) por um pensar capaz de testemunhar a Identidade entre Diferença e In-diferença, de modo a demonstrar ser a metafísica, conquanto condicionada pela Diferença ela mesma, o resultado necessário da cooriginária possibilidade que a Diferença em seu bojo carrega: o de identificar-se, abstratamente, com a In-diferença. Destrinchemos o argumento.

A grandeza do texto tardio *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, escrito como exegese da *Wissenschaft der Logik* desdobrada em seminário nos anos de 1956-57, formaliza com especial clareza e acume especulativo esta origem, historicamente apreendida em Platão no ensaio antes interpretado, da metafísica em seu articular-se onto-theo-lógico. Seguindo os saldos obtidos em *Platos Lehre von der Wahreit* e na fase fundamental-ontológica, Heidegger agora objetiva demonstrar como a condição de possibilidade da metafísica jaz no paradoxo de uma Diferença que é idêntica à In-diferença: é no *Austrag* de Sobrevôo (*Überkommnis*) e Chegada (*Ankunft*), a que correspondem respectivamente Ser *qua Unverborgenheit* e ente aparessente que se abriga (*sich bergende*) no desvelado da abertura, que Heidegger lê a forma paradoxal da Diferença, assim dita pois, enquanto diferencia os diferentes, o faz unificando-os originariamente, de sorte a identificá-los por e através da Diferença ela mesma. Em linguagem mais simplificada: como todo diferente se diferencia dos outros diferentes, eles se tornam idênticos, por obedecerem à exata mesma Lei da Diferença. Esta identidade soldada pela Diferença indicia, contudo, uma relação de Alteridade Real entre o Ser, responsável pelo Aparecer mas nunca Aparecente, e os entes. Esta Alteridade é pronunciada pela figura da *Austrag,* em que vem à frente o excesso ontológico responsável por habilitar-nos a ver em Heidegger um perigoso aliado da Metafísica Romântica. Aliado, pois sua desesperada tentativa de testemunhar a Alteridade Real, por ele denominada *Unter-schied,* entre Ser e ente aponta para a grande tarefa do pensar schellingiano e, segundo veremos, leopardiano. Perigoso, porém, porquanto havendo descuidado do tesouro que a tradição metafísica salvaguardada em seu bojo – razão por que colocara de lado a outra via própria à indagação do Fundamento, singrada por Schelling e na qual o redescreveremos o Princípio se tornará Início.

Essa a razão por que falaremos doravante de uma Identidade entre Diferença e In-diferença, figura conceitual que explica a um só tempo a *origem* da metafísica em seu articular-se onto-theo-lógico e a tarefa paradoxal do pensar que, pondo-se fora do enquadramento metafísico por testemunhar a Alteridade Real em sua forma concreta, é capaz de entrever-lhe a trágica origem. Na específica leitura heideggeriana, trágica é a metafísica, por destruir,

esquecendo-a, sua mesma condição de possibilidade, como uma habitante do *Austrag* que destrói, sem perceber, o solo sobre que caminha. Para recorrer uma vez mais a uma linguagem menos obtusa, diremos que o originário diferenciar-se (*sich bergende Unverborgenheit*) que permite o Aparecer da Arena se diferencia do *diferir* dos diferentes, mas, dado que o mais evidente e imediatamente pensável pelos entes lógicos que somos é o *diferir* ôntico, é necessariamente provável que a Alteridade Real entre o puro diferir originário do Ser e o diferir ôntico dos vários diferentes seja reduzida à Diferença dos diferentes, isto é, à Lei da Arena do diferir ôntico.

Comecemos por um ponto avançado do texto, a fim de compreender, primeiro, a difícil relação especulativa articulada na figura do *Austrag*, em que se nos tornará inteligível o conteúdo da expressão Identidade entre Diferença e In-diferença, de que depende a definição da onto-teo-logia:

> Continuando a olhar para a Diferença — e, no entanto, já a deixando ir, por meio do passo de retorno ao que deve ser pensado —, podemos dizer: Ser do ente significa: Ser que o ente é. O "é" aqui pronuncia o trans-ir, a passagem. O Ser se manifesta aqui na forma de uma transição para o ente. Contudo, o Ser não "passa" para o ente deixando o seu próprio lugar, como se o ente, antes sem o Ser, fosse então apenas alcançado por ele. O Ser "passa sobre" (o ente), vem, desvelando, sobre aquilo que, por meio de tal sobre-vinda, chega pela primeira vez como o desvelado a partir de si mesmo. Chegar significa: abrigar-se no desvelamento — isto é, permanecer abrigado: ser ente (HEIDEGGER, 1957, p. 56, tradução nossa)[249]

A relação abstrata entre Ser e ente é, de saída, negada por Heidegger, que lhe contrapõe uma relação concreta através das figuras da *Überkommnis* e da *Ankunft,* responsáveis por sublinhar o copertencimento originário do Ser, enquanto desvelar-se originário da Arena, ao ente, aparessente partícipe da Arena e nela albergado (*sich bergende*). Visto ser o desvelante (o Ser) a causa do Aparecer, não pode ele ser um dos abrigados na Arena que desvela. Por outro lado, ao diferenciar-se do *diferir* dos diferentes, o Ser, Diferente dos diferentes, identifica-se-lhes sob o aspecto do diferir, e portanto *aparece*, por obedecer, ainda que para dela diferir, à Lei da Arena: este paradoxo de uma simultânea obediência à Diferença como Lei da Arena necessária para poder diferir do diferir próprio à Diferença entre os diferentes e assim alcançar

[249] Immer noch auf die Differenz blickend und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend, können wir sagen: Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist. Das «ist» spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden. Sein geht jedoch nicht, seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein.

a Alteridade Real é pronunciado no copertencimento originário do Ser aos entes. O *Austrag*, figura responsável por verter o corpertencimento originário, indica que o Ser deve identificar-se à Diferença dos diferentes (identificar-se aos entes) para que a diferença entre ele e os entes se erga ao patamar da Alteridade Real[250].

O copertencimento originário do Ser aos abrigados na Arena impõe-lhe um *certo* Aparecer, donde falarmos então de um *Überkommnis*, cuja existência depende da chegada (*Ankunft*) dos abrigados. Ao abrigar-se dos entes na Arena corresponde o desvelar da Arena e daquilo que, neste puro desvelar, sobrevoa o por ele desvelado, desvelando-*se* no que ele abriga. Por isso, a chegada dos entes é dita um abrigar-se no desvelamento, um "*sich bergen in Unverborgenheit*, por sua vez semanticamente equacionada ao manter-se presente na condição de desvelados, isto é, "*geborgen anwähren*". Entre o sobrevôo do puro desvelante e a chegada dos abrigados na Arena desvelada vislumbramos, por isso, uma essencial Alteridade, legível sobretudo na estrutural impossibilidade, para o desvelante da Arena, de aparecer ao lado dos aparessentes abrigados como mais um abrigado. Tal Diferença aponta, contudo, para uma paradoxal identidade, articulada por duas razões. Primeiro, o sobrevôo do puro desvelante, conquanto não possa aparecer na condição de um enésimo abrigado ao lado dos abrigados, deve entretanto *aparecer*, precisamente por mostrar-se enquanto o diferente dos abrigados: "*Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis*" (idem, ibidem). Segundo, os aparessentes, abrigados no desvelamento da Arena, são, precisamente enquanto habitantes desta mesma Arena, essentes, isto é, são aparições do Ser, porquanto a chegada (*Ankunft*) dos habitantes da Arena faz signo do Outro de si que, sobrevoando-os, dá a cada um dos aparessentes seu mesmo Aparecer: "Chegar significa: abrigar-se no desvelamento – isto é, permanecer abrigado: ser ente." (idem, ibidem, tradução nossa, grifos nossos)[251].

O resultado concreto deste jogo de figuras conceituais é a Identidade entre a Diferença como Lei da Arena (*diferir ôntico*) e a Alteridade Real do Ser como o puro desvelante (*differir originário*), estabelecida pelo fato de que, a cada um dos termos, convém *aparecer*: embora os aparessentes possuam um Aparecer muitíssimo mais evidente por se estabelecerem na condição

[250] Não custa reafirmar, ainda que tal nos leve à cansativa repetição, vermos em Heidegger um importante elo histórico no configurar-se da Metafísica Romântica. Atestá-lo-á mais à frente a forma como o tardio pensar do *Ereignis* será assimilado aos teoremas fundamentais da Metafísica Romântica, cuja metaforicidade originária, tornada Metáfora Absoluta, poderá afinal tornar pensável e racionalmente formalizada a relação de Alteridade Real a que o *Austrag* poeticamente apenas aponta. Neste sentido, os trabalhos de Corriero (2020), Markus Gabriel (2006) e Márcia Schuback (2017, 1998), que garimpam detalhadamente a herança schellingiana no pensamento de Martin Heidegger, não são mobilizados em vão ao largo do texto.

[251] Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgeheit: also geborgen anwähren: *Seiendes sein*

mesma dos presentes cuja presença é indubitável por fenomenologicamente evidente e obediente à Lei da Arena, o puro desvelante também *aparece*, ainda que sob a modalidade de um certo e diverso Aparecer. Isto significa que é o Aparecer a garantir a Diferença entre a Lei da Arena e a Alteridade Real do Ser *e* a Identidade entre eles. De que forma e por quais razões? A resposta jaz à mão: ora, o Aparecer é necessário a ambos, donde apresentar-se como o solo a conferir-lhes a identidade, mas, porquanto cada um aparece sob modalidade diversa, este mesmo solo comum se diferencia em dois Apareceres diversos, responsáveis por introduzir o Differir entre a Diferença (Lei da Arena) e a Alteridade Real (do Ser). Heidegger verte esta sutil relação conceitual pela figura do *Austrag*, o terceiro termo responsável por unificar os diferentes num identidade que não lhes anula o diferir, cuja sutileza é vertida pelas preposições alemães *aus e zu*, respectivamente utilizadas para verter a relação entre Ser e ente:

> Ser no sentido do sobrevoô desvelante e o ente enquanto tal, no sentido da chegada que se abriga [na Arena), de-moram como os assim diferenciados desde o mesmo, isto é, desde o Differir. É este Differir que concede e mantém separado o *entre*, em que o sobrevôo e a chegada se sustentam com os olhos elevados um ao outro [zueinander gehalten] e differençados um do outro. O Differir entre Ser e ente é, como Differir entre advento e chegada, o Acontecimento desvelador e ao mesmo tempo velador de ambos. Nesse Acontecimento vigora a clareira (Lichtung) do que, ao velar-se e fechar-se, ainda assim deixa o aberto reinar — esse vigorar concede e mantém o jogo recíproco entre advento e chegada. Ao tentarmos pensar o Differir como tal, não o fazemos desaparecer; antes, seguimos o seu traço até a origem do seu próprio desdobrar-se. Nessa travessia, pensamos o Acontecimento — o Austrag — de advento e chegada. Eis, portanto, a questão do pensar, pensada de modo mais essencial: o Ser pensado a partir da Differir. (HEIDEGGER,1957, p. 57, tradução nossa)

Traduzimos por Differir[252] o termo *Unter-schied*, que demarca a diferença entre a Diferença como Lei da Arena, a que todo aparessente deve obedecer, e a Alteridade Real do Ser. Heidegger começa o período observando como o Differir emerge desde o Mesmo – *aus dem Selben*) –, o qual é o próprio Differir – *dem Unter-schied*. Há, portanto, uma Identidade entre a Diferença (Lei da Arena) e o Outro da Diferença, isto é, a Alteridade Real do Ser. Tal Identidade é explicitada pela forma linguística com que o *Austrag* é pensado, dito primeiro o *Entre* (*das Zwischen*) em que o Ser differe do diferenciar-se dos diferentes ônticos, a unidade

[252] A tradução é propositalmente irônica, por fazer alusão à proposta de tradução da *différance* derridiana. Argumentaremos em breve que a crítica realizada por Derrida à Überwindung heideggeriana permanece aquém do nível alcançado pelo pensador alemão. O Differir que estamos garimpando em Heidegger não reduz, como a aporia da Raiz Quádrupla haverá de demonstrar, a Alteridade Real do Início à Lei da Diferença. O Differir diferencia a Diferença, Lei ôntica da Arena, da Alteridade Real do Início, cujo Inicar é imprevisível e, pois, Acontecimental. Ei-eignis, pois.

de *Überkommnis* e *Ankunft*, logo depois especificado pelo Erguer-se dominante (*Walten*) em que cada um dos diferentes no Differir são *desde* e *para o Outro*. A chegada dos essentes abrigados é *desde* o Sobrevôo desvelante daquele que não aparece ao lado dos albergados, assim como o Sobrevôo é *para a* Chegada de cada um dos abrigados no abrigo da Arena, enquanto, pela mesma razão, a Chegada dos entes e portanto o Aparecer da Arena se revela *para* o Sobrevôo do Ser, cuja Alteridade Real ela ilumina ao fazer-lhe signo e que, por este passo, revela-se *desde a* Chegada – *desde o aceno* que lhe fazem os abrigados[253]. Ora, a alternância contínua do *desde* (aus) e do *para* (zu), em que o Ser e os entes ocupam os mesmos lugares sem por isso deixarem de differir, é a chave lógica para a compreensão efetiva da Identidade entre Diferença e In-diferença, pronunciada no *Austrag* que, de ambos os termos, é a unidade superior, capaz de acolher a um só tempo a Diferença entre eles – *o Desvelante não é um dos desvelados* – e a Identidade – *tanto o Desvelante quanto os desvelados são desde e para o Outro de si*. Apesar de differir da Diferença que domina os entes diferentes, o puro desvelar do Ser aparece e se torna, por isso, idêntico à Diferença: aparece na Arena do Aparecer o puro Aparecer. No estudo de Corriero (2020), este paradoxal convívio de Identidade e Diferença no Differir decorre do importante papel que o Nada, introduzido em *Was ist Metaphysik* (1929), exerce no pensar heideggeriano, cada vez mais próximo de uma tematização do Ser que, compreendendo-o à luz do importante *Ereignis* dos *Beiträge zur Philosophie* (1989), encontra na figura do excesso ontológico e na meontologia a ele correlata o aparato teorético para formalizar este estranho Aparecer do Não-Aparecente:

> Agora, nesse círculo do Ser em torno da entidade e vice-versa, um papel fundamental é desempenhado pelo Nada: a única diferença ontológica é, de fato, descrita por Heidegger como "o não entre o Ser e o existente"; se o Nada, como uma "reserva" do Ser, não rompesse esse jogo de retornos entre o Ser e a entidade, estaríamos lidando com um círculo finito rastreável ao conhecimento (isto é, a descrição do movimento do conceito de Hegel). Contudo, também em Heidegger – embora não seja explicado nesses termos – vemos um excesso ontológico que impede essa conclusão e que, ao contrário, se vale de uma dinâmica jamais determinável, descrita pelo evento/apropriação (*das Ereignis*). Como vimos, de fato, no *Ereignis* como apropriação de eventos existe ao mesmo tempo o *Enteignis*, isto é, a expropriação: a essência da verdade, além de coincidir com a manifestação dos entes, coincide também com a manifestação do que está oculto, do que

[253] Este complexo conceitual, cuja detalhada análise nos permitimos, antecipa já a relação entre metaforicidade originária e Metáfora Absoluta, que encontraremos como a verdade do pensamento heideggeriano, quando houvermos passado tempo o suficiente nas terras de Schelling.

> não se manifesta, ou seja, com o excesso dinâmico-ontológico que não chega ao conhecimento. (CORRIERO, 2020, p. 151)[254]

A citação aduzida é de imensa importância para que possamos estabelecer o necessário vínculo arquitetônico que enlaça esta nossa exegese de Heidegger à releitura de Giacomo Leopardi, por intermédio da prévia passagem pelo Purgatório. Lembre-se o leitor que, na primeira parte de nosso trabalho, vimos como, na leitura de Prete (2021, 2004) e de Cunha (1980), sugeria-se imediatamente a comparação entre Heidegger e Leopardi, aprofundada aliás por Givone (2003), cuja perspectiva meontológica não escondia as raízes neoplatônicas tampouco a influência que Pareyson, cuja ontologia da Liberdade se nutre de Heidegger e de Schelling, sobre ele exercia. Veremos, particularmente em 3.2.5 e em 4.4 e 4.5, ressurgir a heideggeriana indagação acerca da Diferença ontológica, redescrita através dos teoremas da *metaforicidade originária* e da *Metáfora Absoluta,* ganhos ainda a serem obtidos no Purgatório. Importante, por ora, é compreender que a figura do *Austrag,* no texto analisado, permite melhor apreciar a forma por que Heidegger, criticando a metafísica, visa recuperar o que, segundo pensa, fora olvidado por esta mesma tradição: o Differir que, conjugando no *Austrag* Diferença à In-diferença, oferece a primeira formalização para o Aparecer do Não-Aparecente, Paradoxo a que o canto poético ergue versos.

Por outro lado, o *Austrag* enuncia também, além do Differir, a Identidade entre Diferença e In-diferença, condicionada pela constituição ontológica de Dasein e responsável pelo oblívio da Alteridade Real entre o Ser e os entes. Não sem razão, Corriero sublinha como o *Ereignis* imediatamente evoca o *Enteignis*, no qual se lê a retração (*Entzug*) do Ser e, pois, sua irredutibilidade aos entes, necessária aliás para que o Aparecer nunca se paralise nem cristalize em estanque configuração. Isso significa que é o Differir ele mesmo a impor seu Esquecimento: o Aparecer do Não-Aparecente (*Ereignis*) revela sua Alteridade Real ante os entes ao furtar-se (*Enteignis*) do olhar ôntico, que, em desesperada busca, imediatamente ergue o altar a um *máxime ens,* dito *Deus, causa causarum.*

---

[254] Now, in this circling of being around the entity and vice versa, a fundamental role is played by the *Nothingness*: the only ontological difference is in fact described by Heidegger as 'the *non* between Being and the existent'; if the Nothingness as a 'reserve' of being did not breach this game of returns between Being and the entity, we would be dealing with a finite circle traceable to knowledge (i.e. the description of the movement of Hegel's *Begriff*). Nonetheless, in Heidegger too – although it is not explained in these terms – we see an ontological excess that prevents this conclusion and which, on the contrary, avails itself of a dynamics never determinable that is described by the event/appropriation (*das Ereignis*). As we have seen, in fact, in the *Ereignis* as event-appropriation there is at the same time the *Enteignis*, that is the ex-propriation: the essence of the truth, besides coinciding with the manifestation of the entities, coincides also with the manifestation of what is hidden, of what is not manifested, that is, with the dynamic-ontological excess that does not come to knowledge.

À luz de tais considerações, torna-se-nos mais clara a carga semântica da Identidade entre Diferença e In-diferença, bem como sua função argumentativa no interior do texto ora sob análise: trata-se de demonstrar como a *Unter-schied*, a Diferença sempre pensada como idêntica à In-diferença, oferece a razão transcendental e a condição de possibilidade de seu próprio Esquecimento, portanto da metafísica ela mesma em seu articular-se onto-teo-lógico, que, segundo já sabemos com clareza, consiste na foraclusão do Ser e na identidade abstrata do ente, cujo predomínio total é assegurado pela chancela do Fundamento *qua* Deus:

> O que agora importa unicamente para o nosso propósito é compreender uma possibilidade de pensar o Differir como *Austrag* — como Acontecimento desdobrador — de tal modo que se torne mais claro em que sentido a constituição onto-teo-lógica da metafísica tem sua origem essencial nesse *Austrag*: *ele inaugura a história da metafísica, atravessa e sustenta suas épocas, mas em toda parte permanece oculto como* Austrag *— e, assim, esquecido em um esquecimento que ainda se retém a si mesmo no retraimento.* (HEIDEGGER, 1957, p. 60, tradução nossa, grifos nossos)[255]

Como se formula esta possibilidade – como vem ela a materializar-se, tornando-se o ritmo e a régua da história ocidental? As linhas grafadas por nós sublinham como a constituição onto-teo-lógica da metafísica decorre do Esquecimento, não apenas do Differir ele mesmo, mas já do *Austrag*, isto é, do Differir agora compreendido à luz da Identidade, forjada pelo Aparecer comum aos dois termos do Differir, entre Diferença (Lei da Arena) e Alteridade Real. Embora tenhamos a fórmula genérica e genética da metafísica, não lhe percorremos as etapas lógicas, que se deixam desdobrar pelos seguintes passos: por força da Identidade assegurada no *Austrag* quando da contínua troca das posições, vista por nós quando analisamos serem o Ser e o ente simultaneamente *desde* e *para* o Outro de si, ergue-se a possibilidade para o ente de apresentar-se como Fundamento de seu próprio Fundamento, o qual, quando visto na condição de um fundamentado, perde sua própria especificidade, com a conseguinte isolada predominância do ente. Trata-se daquele mesmo movimento platônico pelo qual a ἀλήθεια se subordina à ιδέα:

> O Austrag é um circular, um girar em torno — o mútuo circular de ser (Sein) e ente (Seiendes). O próprio fundamentar (Gründen) aparece, dentro da clareira (Lichtung) do Austrag, como algo que é — e, sendo assim, enquanto essente (Seiendes), exige a fundamentação correspondente por meio de outro ente, isto é, a causalidade, e especificamente a causalidade pela causa

[255] Worauf es jetzt für unser Vorhaben allein ankommt, ist der Einblick in eine Möglichkeit, die Differenz als Austrag so zu denken, *daß deutlicher wird, inwiefern die ontotheologische Verfassung der Metaphysik ihre Wesensherkunft im Austrag hat, der die Geschichte der Metaphysik beginnt, ihre Epochen durchwaltet, jedoch überall als der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer selbst sich noch entziehenden Vergessenheit*.

> suprema. Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal em sua totalidade, ela representa o ente a partir da perspectiva do que ocupa o lugar ôntico do diferente [da Diferença] no Differir [entre Diferença e Alteridade Real], sem, contudo, atentar para o Differir como Differir. O que é onticamente diferente manifesta-se como o Ser do ente em geral e como a forma de ser do ente supremo. Porque o Ser aparece [onticamente] como fundamento, o ente é o fundamentado; o ente supremo, porém, é o fundamentador no sentido da causa primeira. Quando a metafísica pensa o ente em vista do fundamento que é comum a todo ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Quando a metafísica pensa o ente enquanto tal em sua totalidade — isto é, em vista do ente supremo que fundamenta tudo —, ela é lógica como teo-lógica. (HEIDEGGER, 1957, p. 62-3, tradução nossa)[256]

Tudo se torna claro quando Heidegger demonstra que a troca de posições do *Aus* ao *Zu* corresponde a duas modalidades diferentes do Fundamentar, próprias ao Ser (*er-gründen*) e ao ente (*be-gründen*). O movimento trágico deixa-se apreender da seguinte forma: a modalidade de Fundamentar do Ser *fundamenta* a modalidade do Ente, dito *Be-gründen* e cuja forma é a do estabelecimento de relações claras e distintas entre aparessentes desde o interior de uma Arena já desvelada, mas isso de tal forma que a evidência do *be-gründen* faz-se à frente à guisa de máxima modalidade do Fundamentar, por aí fundamentando o próprio *er-gründen*, isto é, seu próprio Fundamento. Por fim, ao ser fundamentado pelo seu próprio fundamentado, a específica modalidade do Fundamentar do Ser, ontológica, é regulada de acordo com a modalidade do Fundamentar ôntico, o que naturalmente *reduz* abstratamente o Ser ao ente, produzindo o esquecimento do Differir entre a Diferença dos diferentes e a Alteridade Real do Ser, reduzindo a específica modalidade do aparecer da Alteridade à Lei, agora hipostasiada, da Diferença. Desta redução abstrata, a que corresponde no texto a hipóstase da *be-gründen* e o anular-se da *er-gründen,* decorre a onto-theo-lógica constituição da metafísica:

> Pois que o pensar da metafísica permanece imerso no Differir impensado enquanto tal, é a metafísica, à luz da Unidade do Austrag, a um só tempo ontologia e teologia, unitariamente. A constituição ontoteolóica da metafísica decorre do Aparecer do Differir, no qual o Ser enquanto Fundamento e o ente enquanto fundamentado emergem um do outro e se enlaçam um ao outro,

[256] Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem. Das Gründen selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das ist, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d. h. die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt. Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten. Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Allgemeinen und als das Sein des Seienden im Höchsten. Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als TheoLogik.

> relação esta [welches Aushalten] que o Austrag leva a cabo. (HEIDEGGER, 1957, p. 63, grifos nossos).[257]

Eis explicado, em seus passos, o mecanismo lógico responsável por condicionar a onto-theo-logia desde o próprio Testemunho do Differir, o qual, por força da forma da Diferença ela mesma em cujo bojo reside sua identidade à In-diferença, apresenta-se como Testemunho *olvidante* da Diferença, sublinhada pelo próprio Heidegger quando afirma ser o pensar da metafísica *enraizado na Diferença enquanto impensada:* "das Denken der Metaphysik [bleibt] in die als solche ungedachte Differenz eingelasssen" (idem, ibidem). Com estes movimentos analíticos, conseguimos demonstrar a forma genérica da onto-theo-logia, descrita pela foraclusão do Ser e pelo predomínio abstrato do ente, enquanto sublinhamos a continuidade que as primeiras reflexões fundamental-ontológicas, desdobradas em *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Vom Wesen der Wahreit* (1930) e *Platos Lehre von der Wahrheit* (1931), mantêm com as já maduras meditações *seinsgeschichtlich* acerca da gênese da metafísica.

Se com Nietzsche víramos residir a impossibilidade da metafísica na circunscrição de dois domínios e na conseguinte predicação *unilateral* da validade total do PNC, a qual, constituindo-se *in actu signatu* validade *total* enquanto *in actu exercito* possuía validade *parcial,* engendrava a aporia Existência-existentes, com Heidegger somos capazes de observar as consequências aprofundadas desta primeira impossibilidade, enucleada na forma da onto-theo-logia: por trás da predicação unilateral e parcial do PNC, reside a Foraclusão de um dos differentes do Differir, com a conseguinte predominância unilateral e absurda do horizonte ôntico sobre o horizonte ontológico – e isto diz: com a unilateral ek-sistência de um só Aparecer, aquele dos aparessentes. Mas tal unilateral predominância não é outra coisa senão a existência exclusiva do *Finito*, vale dizer da Arena do Aparecer e de sua Lei, fora da qual nada parece existir. Víramos no exórdio à análise de Nietzsche que a metafísica italiana batiza uma assim estabelecida predominância da Totalidade Manifesta, vale dizer da Arena do Aparecer e de sua Lei, pela expressão *circularidade entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta*, vertida em termos heideggerianos como a redução do *ausente* ao horizonte da pura *presença*, pronunciada na desde de *Sein und Zeit* perseguida e pensada *Seinsvergessenheit.*

A grandeza do pensamento de Martin Heidegger habita nesta paciência meticulosa com que buscou articular as condições de possibilidade da metafísica em seu timbre clássico, a fim

[257] *Weil das Denken der Metaphysik in die als solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt*, ist die Metaphysik aus der einigenden Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie. Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz, die Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes aus- und zueinanderhält, welches Aushalten der Austrag vollbringt

de testemunhar a emergência do Esquecimento do Differir desde a natureza ambígua do Differir ela mesma. Habita, também, na resoluta fidelidade ao desafio de relembrar o esquecido, pensando o Ser em sua *Alteridade Real* ante os aparessentes, para isso ensaiando articular na linguagem a específica modalidade de um Aparecer que, sem deixar de sê-lo, é-o de um Não-Aparecente. A pergunta heideggeriana é, como a nossa e a de Giacomo Leopardi, esta: sob quais condições aparece o Não-Aparecente na Arena do Aparecer e como, neste seu Aparecer, *aparece* a relação de Alteridade Real entre a Arena e seu mesmo Fundamento? À tentativa de responder a esta pergunta Heidegger dedicou suas quase inumeráveis páginas, e a tarefa de pensar a essência da metafísica apresentava, neste horizonte especulativo, um dos caminhos a serem necessariamente percorridos a fim de testemunhar o Aparecer do Não-Aparecente. A heideggeriana *Überwindung* coincide, pois, com o próprio *Denken*, e, se Heidegger ele mesmo diagnosticara na *Überwindung* nietzschiana uma abstrata manutenção da *operatio* metafísica, cabe-nos agora perguntar: foi Heidegger capaz de superar a forma negativa e abstrata com que se articulou no Ocidente a tentativa de testemunhar o enlace entre a Arena do Aparecer e o Não-Aparecente ou, antes, à superfície de seu pensar emergem impasses que fazem, de sua *Überwindung*, apenas uma outra *zu überwindende*? É aqui que transitamos para Jacques Derrida.

2.6 JACQUES DERRIDA

> *En suspectant, comme nous venons de le faire, la différence entre signifié et signifiant ou l'idée de signe en général, nous devons préciser aussitôt qu'il ne s'agit pas de le faire depuis une instance de la vérité présente, antérieure, extérieure ou supérieure au signe, depuis le lieu de la différence effacée. Bien au contraire. Nous nous inquiétons de ce qui, dans le concept de signe — qui n'a jamais existé ni fonctionné hors de l'histoire de la philosophie (de la présence) — reste systématique- ment et généalogiquement déterminé par cette histoire. C'est par là que le concept et surtout le travail de la déconstruction, son « style », restent par nature exposés aux malentendus et à la méconnaissance.*
>
> De la Grammatologie, p. 27.

2.6.1 A inexistência do centro e a liberdade do jogo: a radicalização da lei da diferença e suas primeiras consequências

As duas ondas antimetafísicas por Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche preparadas calmamente, desde sua aurora longínqua nos mares distantes até a proximidade obtida ante a

praia em cujas areias haverão de desaguar sua força longamente gestada, encontram em Jacques Derrida uma paradigmática e, em termos de antirrealismo antimetafísico (cf. BRAVER, 2007), incomparável síntese – como se no argelino as ruminações germânicas do além Reno recebessem o seu destino e as suas vestes senhoris, com paciência traçadas pelas Parcas. Na *déconstruction,* a nietzschiana *Überwindung* da metafísica *qua* platonismo levada a cabo pelo paladino da *Wille zur Macht* e a ulterior *Überwindung* desta mesma *Überwindung* operada no pensar da Diferença realizada por Martin Heidegger encontram uma síntese que, acolhendo de cada anterior *Überwindung* seus saldos positivos tornados incontornáveis, ainda sente entretanto a ânsia por ir além na destruição do Além – na proposição de uma *Überwindung* que supera o próprio pensar heideggeriano e exige que o Testemunho do Differir se radicalize, por insuficiente, no pensamento da *différance.*

Nesta última seção de nossa já alongada tragédia, não tão obediente à regra da unidade de espaço e tempo proclamada pelo Estagirita e à risca seguida pelos neoclássicos franceses, estudaremos a última das três grandes críticas à metafísica, à luz do saldo obtido dos dois ciclos anteriores. Se com Nietzsche se nos tornou evidente não poder a metafísica, cujo objeto é *fundamentar* o fato primevo da Legibilidade do Mundo, constituir-se como Testemunho Lógico abstrato do metá, a cujo Referente reservaria parcialmente a validade lógico-ontológica do PNC e de seu predicado, assim destruindo a relação metafísica Fundamento-fundamentado e a própria validade do PNC, com Heidegger vimos ser a forma superior de tal impossibilidade o Esquecimento do Differir entre Ser e ente, a um só tempo o oblívio do Aparecer do Não-Aparecente enquanto tal. Para Heidegger, a inversão nietzschiana do platonismo mantinha-se no interior do quadrante do oblívio próprio à metafísica, pois que nela, aliás de forma máxima, a ontologia da *Wille zur Macht* reduzia absolutamente tudo ao horizonte ôntico dominado por uma subjetividade hipostasiada, índice e símbolo da redução da Alteridade Real à Diferença ôntica, Lei da Arena: Heidegger entrevê a parcial superação nietzschiana diagnosticando nela a reencenação do esquecimento de um dos termos do Differir, notadamente a Alteridade Real do Ser. Por isso, desvelava-se-lhe tarefa essencial o *Schritt zurück* naquele primeiro começo que, testemunhando o Differir em sua mesma identidade à In-diferença, preparara sua própria negação no Esquecimento platônico-aristotélico.

Mas este retorno ao primeiro começo não era simples repetição do dito pelos primeiros pensadores – era, antes, um re-começo, que, começando de novo, começava de forma outra, por às costas possuir a longa experiência de exílio e olvido que lhe permitira entender ser a tarefa do pensar a busca daquele estranho Aparecer de um Não-Aparecente. Pensar o Differir era, em Heidegger, o gesto indispensável, condição necessária para começar a autêntica

Überwindung der Metaphysik. Ocorre que tal Diferença, para Jacques Derrida, é ainda vítima da crença metafísica de fundo, identificada pelo próprio Heidegger em sua formalização do pensar metafísico *qua* onto-theo-logia: segundo Derrida, a desesperada tentativa de escutar a *lautlose Stimme des Seins* não consegue livrar-se da nostalgia da *voz*, acorrentada como está à binária perpectiva que opõe os entes, elementos da Arena cuja legibilidade é a de uma *estrutura*, ao inefável Ser, cuja *phonê* sem som (*lautlose Stimme des Seins*) faz signo de uma presença a um só tempo excluída do jogo da Arena e nela de alguma forma presente, ainda que sob a forma de seus rastros. Heidegger, mestre de Jacques Derrida e o sumo último superador da metafísica, apresenta-se, como Nietzsche ao próprio pensador da Floresta Negra, um último, senão o máximo, paladino da metafísica, denominada doravante uma metafísica da presença.

Já nos dois grandes livros de estréia, *De la Grammatologie* e *L'Écriture et la différence*, observamos a estrutura profunda que condiciona a crítica derridiana à totalidade do pensamento ocidental, incluso aí o próprio Heidegger. Para sem muitos rodeios começarmos nosso diálogo com o pensador argelino, leiamos as famosas páginas de um de seus mais badalados e *ad nauseam* citados textos, *La structure, le signe et le jeu,* capítulo com que finda *L'écriture et la différence*. A tese do ensaio é bastante simples, constituindo-se quase como síntese do percurso bem mais longo empreendido ao largo *De La Grammatologie*, a que voltaremos em breve nossa atenção, e deixa reconstituir da seguinte forma: no evento representado pelo estruturalismo, em sua formulação paradigmática representado pela obra de Ferdinand de Saussure e de Claude Lévi-Strauss, Derrida observa o enuclear-se do paradoxo sobre que assenta a epistême[258], compreendida *qua* forma da metafísica ocidental ela mesma, na medida que o conceito estruturalista da estrutura apreende-a como sistema de puras diferenças, em cuja superfície domina o jogo dos significantes, regulado por obediência a um centro, o suposto núcleo responsável por fixar a estruturalidade da estrutura:

> No entanto, até o evento que eu gostaria de assinalar, a estrutura, ou melhor, a estruturalidade da estrutura, embora sempre tenha estado em operação,

[258] Há que se lembrar da caracterização da epistême fornecida por Emanuele Severino em *Destino della Necessità,* que citamos e comentamos em 1.5. Em rápida rememoração, diga-se ser a epistême a circunscrição lógica das estruturas últimas do ente enquanto tal e em seu Todo, de acordo com as quais se regula o *aparecer* de todo e cada ente, portanto o *devir* ele mesmo, cuja imprevisibilidade resta assim controlada por negada. Neste sentido, a epistême, enquanto forma da metafísica, representa para Jacques Derrida a forma mesma da *cloîture métaphysique*, responsável por negar a liberdade dionisíaca dos significantes livres. A oposição de epistême e devir assoma à superfície com particular clareza na seguinte passagem: "La thématique de l'historicité, bien qu'elle semble s'introduire assez tard dans la philosophie, y a toujours été requise par la détermination de l'être comme pré- sence. Avec ou sans étymologie et malgré l'antagonisme classique qui oppose ces significations dans toute la pensée classique on pourrait montrer que le concept d*'epistémè* a toujours appelé celui *d'istoria* si l'histoire est toujours l'unité d'un devenir, comme tradition de la vérité ou développement de la science orienté vers l'appropriation de la vérité dans la présence et la présence à soi, vers le savoir dans la conscience de soi. (DERRIDA, 1967, p. 425)

> encontrou-se sempre neutralizada, reduzida: por um gesto que consistia em lhe dar um centro, em remeti-la a um ponto de presença, a uma origem fixa. Esse centro tinha por função não só orientar e equilibrar, organizar a estrutura — não se pode, de fato, pensar uma estrutura desorganizada — mas sobretudo fazer com que o princípio de organização da estrutura limitasse aquilo que poderíamos chamar o jogo da estrutura. (DERRIDA, 1971, p. 229-249)

O centro, enquanto núcleo estável, é absolutamente idêntico a si mesmo, o que o faz contradizer a Lei da própria estrutura, notadamente a da Diferença. Trata-se, pois, da reencenação da crítica nietzschiana à Identidade supostamente intocada pela Diferença, da qual, inconscientemente, deve diferenciar-se. Em sua reconstrução da história do estruturalismo e do pós-estruturalismo, José Guilherme Merquior reservou a expressão "forma caleidoscópica" para verter a premissa estruturalista, quase um axioma, conforme o qual a possibilidade combinatória das permutas entre significantes decorre de transformações desde uma base idêntica, vista como o *centro* idêntico a si mesmo da estrutura. Definida sassurianamente como *forma* cujos elementos auferem seu *valor* das inúmeras relações negativas entretidas com a totalidade dos outros significantes da língua, a estrutura linguística, paradigma absoluto de toda e qualquer estrutura, auferia sua estruturalidade de um centro que, enquanto tal, permanece elusivo à lei diferencial da forma. A natureza paradoxal do centro, idêntico a si por elusivo à lei diferencial da forma, emerge quando constatamos que a condição da identidade ela mesma repousa na *diferença,* de forma que o centro, responsável por fundamentar transcendentalmente a estrutura fornecendo-lhe sua mesma estruturalidade, é autocontraditório, por, *sub eodem,* ser e não ser idêntico a si. É idêntico a si, pois que absolutamente elusivo à lei da diferença, mas, na medida que toda identidade de si consigo (todo *valor*, diria Saussure) decorre da diferença entretida por cada significante com a totalidade de seus outros, não é, enquanto absolutamente idêntico a si, idêntico a si. Ocorre que este paradoxo, assim Derrida, nunca foi vislumbrado enquanto tal[259], ao contrário sendo encoberto pela suposta identificação do centro a um *significado* transcendental, elusivo à lei da diferença pois que, se a diferença só incide sobre *significantes*, o centro, enquanto *significado*, está *fora* da estrutura – fora, isto é, do texto[260].

[259] A falsidade da afirmação derridiana será demonstrada quando explicitarmos a isomorfia entre os discursos de Derrida e Hegel, cuja dialética é toda ela forjada a partir da intuição de que, se o Absoluto for pensado enquanto uma Identidade diferente da Diferença, o Idêntico é Não-Idêntico: o centro está dentro da estrutura pois não há nenhum Fora, tudo reencenando o paradoxo que demarca o Absoludo.

[260] Já o leitor antevê a conclusão a que Derrida nos haverá de levar: trata-se de assegurar a omniabrangência da lei da diferença, traço constitutivo de uma economia geral, a fim de daí deduzir a textualidade como uma nova epistême, novo transcendental a que obedece todo e qualquer essente, de sorte que, ao final do dia, é inevitável concluir: *Il n'y a pas hors-texte.*

> Pensou-se, pois, sempre que o centro, que por definição é único, constituía, numa estrutura, precisamente aquilo que, comandando a estrutura, escapa à estruturalidade. É por isso que, para um pensamento clássico da estrutura, o centro pode dizer-se, paradoxalmente, dentro da estrutura e fora da estrutura. Está no centro da totalidade e, no entanto, uma vez que o centro não lhe pertence, a totalidade tem o seu centro noutro lugar. O centro não é o centro. (DERRIDA, 1971, p. 230)

Ainda nas primeiras páginas deste crucial e espantosamente claro ensaio, obtemos com facilidade a *Grundoperation* da desconstrução derridiana, que herda o *distinguo* sassuriano entre *forma* e *substância* para, correlacionando a Lei da Diferença ao primeiro dos termos distinguidos, levá-la a suas últimas consequências – conclusões a que, houvessem Ferdinand de Saussure e seus seguidores sido coerentes até o fim, forçosamente teriam de ter chegado. Qual porém a efetiva conclusão de que aí é discurso? Ora, trata-se da hipóstase do *horizonte da Diferença* e da conseguinte omniabrangência de sua correlata Lei, à qual nada, tampouco um presumido centro, poderia restar alheio:

> A radicalização derridiana do princípio da diferença compreende duas grandes estratégias: (a) implica abandonar para sempre a idéia 'caleidoscópica' de que a estrutura é uma base idêntica, um centro sob as múltiplas superfícies (a abordagem transformacional); e (b) implica também manter-se mais do que nunca fiel à separação 'mântica' entre significante e significado – a visão purista, mallarmeneana da linguagem e, por extensão, de outros códigos culturais. *Consequentemente, pela lógica de Derrida, o desconstrucionismo é o verdadeiro estruturalismo, ou seja o estruturalismo que se tornou realidade – a efetivação da intuição central de Saussure.* [...] O pecado imperdoável, para Derrida, não é tanto a busca da estrutura, mas a ilusão de que a estrutura tenha um centro. (MERQUIOR, 1990, p. 231, grifos nossos)

A hipóstase da Lei da estrutura coincide, por outro lado, com a precedência absoluta do significante ante o significado, este passando a decorrer daquele. Tal passo institui a língua na qualidade de intranscendível horizonte da Legibilidade, mallarmeneanamente pensada como o Tudo fora do qual nada resta. Em outros termos ditos, a radicalização da Lei da Diferença, identificada à estruturalidade da estrutura ela mesma, impõe a impossibilidade mesma de um Outro do significante, vez que este mesmo Outro, houvesse-o, estabelecer-se-ia aporeticamente como o "centre [qui] n'est pas le centre", dada a intrascendibilidade da lei da diferença, à qual a identidade simples de si consigo do significado – Outro do significante – deve εξ ανάγκης obedecer. Ergue-se daí a inevitável conclusão da inexistência do centro, a que se enlaça o libertar-se por completo do *jogo*, cujas possibilidades combinatórias o centro suposto a um só tempo condiciona *e* limita. Ora, se identificarmos o jogo ao *devir*, cujo festejo dionisíaco é um

dos traços que o pensamento de Nietzsche exerce sobre Jacques Derrida, então restará clara a imediata correspondência entre o centro e o *eterno*, descrito como significado transcendental cuja (impossível) identidade simples de si consigo impõe um limite às possibilidades do jogo, encerrando-o numa *cloîture métaphysique.*

Obtemos, por esta rede simples de cruzamentos conceituais, a fórmula derridiana para a metafísica ocidental, batizada por ele pelo genitivo *da presença* porquanto a identidade de si consigo do centro é pensada conforme o modelo da *voz*, em que a certeza de si da consciência se faz presente a si mesma, como se não houvesse nenhum rasgo diferencial entre si e si mesma. Por conseguinte, a história da metafísica, que Heidegger pensara sob a figura de um encadeamento de diversas eleições de entes eleitos à posição de *maxime ens*, pode ser derridianamente redescrita como a história dos diferentes *centros*, cuja forma matricial é, segundo já o era em Heidegger, a da *presença*:

> O centro recebe, sucessivamente e de modo regulado, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A forma matricial delas seria — perdoe-se-me por ser tão pouco demonstrativo e tão elíptico, é para chegar mais depressa ao meu tema principal — a determinação do ser como presença, em todos os sentidos dessa palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro designaram sempre o invariante de uma presença (eidos, arché, telos, energeia, ousia [essência, existência, substância, sujeito], aletheia, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.) (DERRIDA, 1971, p. 231).

Eis em síntese extrema as críticas nietzschianas e heideggerianas, por cujos labirintos viajamos, condensadas num só movimento, que sublinha a natureza *contraditória* da metafísica, para a qual *o centro não pode ser o centro* por receber exclusivamente a dignidade do ὀντως ὄν ao restar alheio à Arena da Legibilidade de que ele deveria ser o Fundamento (Nietzsche), e isso porque todas as determinações metafísicas do centro – isto diz: do Fundamento – pensam-no segundo o horizonte ôntico da presença (Heidegger), com isso olvidando o sentido autêntico da *Diferença.* Pois bem, deve-se o leitor lembrar que, tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, demonstramos ser suposição da validade total do PNC a permitir-lhes, a um e ao outro, a crítica à metafísica, cujos limites residiam precisamente em sua imanente autocontradição, cujo impor-se aporético demandava, desde si, resolução. Também Jacques Derrida *deve* supor a validade total do PNC a fim de mobilizar seu arsenal crítico, e é à luz de tal premissa que pode desdobrar a *pars construens*, se alguma há, de seu discurso filosófico. Aliás, é apenas assim que pode realizar o que o próprio Heidegger realizara,

vale dizer, sublinhar a natureza aporética da *Überwindung* a ele anterior (a nietzschiana, no caso de Heidegger) a fim de, radicalizando-lhe o intento e o discurso, realizar a autêntica *Überwindung*. Derrida o faz ante Heidegger, cuja tentativa de testemunhar a Diferença e pensá-la haverá de apresentar-se ante os olhos do argelino ainda por demais insuficiente – presa ao horizonte metafísico, cuja marca é a nostalgia da *presença* manifesta numa *voz*, com que Heidegger ainda sonhava. Para garimpar a crítica derridiana a Heidegger, aprofundemo-nos no ensaio ora analisado, e circunscrevamos a importante *différance*, conceito cardinal a que Derrida chega pela radicalização da lei da estrutura e de que emerge a malha conceitual desconstrucionista, à guisa de um sistema de consequências[261] cujo centro não-centro é a atopicidade da *différance*.

No ensaio a que voltamos por enquanto nossa atenção, a importante figura derridiana não emerge diretamente através de uma apresentação formal, cuja tarefa fosse a de descrever-lhe os predicados e as relações conceituais entretidas com outros conceitos forjados ao largo da história do Ocidente para lidar com certo específico problema metafísico. Dado o estilo elíptico de Derrida, o lugar *central* ocupado pela *différance* na economia argumentativa do texto nasce como que aos poucos, à medida em que assomam à face do dia as figuras conceituais dela decorrentes e a ela por necessidade correlacionadas.

Assim, é comentando a obra de Claude Lévi-Strauss, em cuja etnologia estrutural Derrida diagnostica o caso máximo do "événement" aludido no começo do ensaio, que o pensador argelino entrevê o movimento paradoxal de um discurso teorético que começa pelo manejo de dicotomias cuja estabilidade semântica é perdida à medida que seus *referentes* – e com eles a suposta força referencial – são abandonados: à identificação levi-straussiana do mito como "escândalo", dado nele esfumaçarem-se as fronteiras e diferenças outrora claramente fixadas na dicotomia *natureza-cultura*, corresponde a paulatina forja do conceito de *significante flutuante*, com que Lévi-Strauss pode abandonar a premissa de um significado central alheio à malha estrutural dos significantes, por aí reconhecendo a constitutiva natureza simbólica do homem.

Neste sentido, a forma esfumaçada da dicotomia *natureza-cultura* que emerge quando o antropólogo considera o tabu do incesto – a um só tempo universal por presente a todas as culturas humanas, neste sentido *natural*, e *cultural,* visto decorrer de um sistema semiótico – faz signo de um terceiro termo, impensado, responsável por instituir a pensabilidade mesma

[261] O sistema de consequências a que fazemos alusão é constituído pelos conceitos cardeais aqui elencados: espaçamento, temporalização do espaço e espacialização do tempo, traço, repetição, disseminação do sentido, lógica do suplemento, escritura.

dos termos da dicotomia, enquanto os reenvia um ao outro de tal forma a estabelecer entre eles uma contínua metarmofose. Este impensado, que Lévi-Strauss identifica na "*surabondance de signification"* pronunciado no "significante flutuante", é o que condiciona toda relação e, por isso, toda conceptualidade:

> Ela não é um escândalo que se encontre, no qual se tropece no campo dos conceitos tradicionais; é aquilo que escapa a esses conceitos e certamente os precede, e provavelmente como sua condição de possibilidade. Poder-se-ia talvez dizer que toda a conceitualidade filosófica, que faz sistema com a oposição natureza/cultura, é feita para deixar no impensado o que a torna possível, isto é, a origem da proibição do incesto. (DERRIDA, 1971, p. 256)

Comentando passagens cruciais da obra do antropólogo estruturalista, Derrida possui por escopo demonstrar que o trabalho estruturalista com dicotomias, contraste estabelecido entre dois significantes, reenvia a um *paradoxo* de que apenas Lévi-Strauss parece ter tomado uma, conquanto tênue, consciência – é que todas as dicotomias reenviam àquela, primordial, entre o *significante* e o próprio *significado*, par contrastivo que, à diferença dos outros, não coloca em jogo dois *significantes*, pois que nele um dos *relata* é a negação peremptória de todo e qualquer significante. Esta dicotomia, com que o estruturalismo em seu mesmo inconsciente trabalha, é o seu mesmo paradoxo, e isso porque por um lado a estruturalidade da estrutura demanda, segundo vimos, um centro estável capaz de fornecer razão da inteligibilidade própria à estrutura – no caso lévi-strassiano, manifesta na legibilidade dos mitos, cuja possibilidade combinatória imensa é de certa forma "controlada" por uma espécie de "mitema central" –, enquanto por outro deve concluir pelo absurdo desta mesma dicotomia, vez que nela um dos *relata* pertence e *subeodem* não pertence à Lei da estrutura. Este paradoxo é enunciado, no andar do texto, antes mesmo do mergulho na obra de Lévi-Strauss, à guisa de um preparo metodológico em que se lê *in nuce* toda a teorização derridiana:

> Pois há duas maneiras heterogêneas de apagar a diferença entre o significante e o significado: uma, a clássica, consiste em reduzir ou derivar o significante, isto é, finalmente, em submeter o signo ao pensamento; a outra, aquela que aqui dirigimos contra a precedente, consiste em pôr em questão o sistema no qual funcionava a redução precedente: e, antes de tudo, a oposição do sensível e do inteligível. *Pois o paradoxo é que a redução metafísica do signo necessitava da oposição que ela própria reduzia*. (DERRIDA, 1971, p. 19, grifos nossos)

Após visitar as páginas do antropólogo para erguer o caminho argumentativo de que acima oferecemos a síntese, Derrida se entrega à resolução do *paradoxo*, garimpando-o da

própria obra de Lévi-Strauss, para quem a impossibilidade de uma totalização do mito decorre da própria natureza da estrutura, cuja Lei da Diferença proclama a *omnipresença do jogo dos significantes decorrente da metamorfose, sempre já realizada, do centro, o significado transcendental, em um outro significante.* Ora, o Outro do significante, o significado identificado por Derrida ao centro, deve, por força de sua constitutiva ausência estabelecida por sua elíptica natureza à estrutura, ser *suplementado*, mas isso precisamente por um significante que institui a ausência do significado transcendental no movimento mesmo, sempre aberto, da *significação*, isto é, do diferir da Diferença. Assim, a significação libera a combinatória ilimitada do jogo ao assumir a intranscendibilidade do horizonte da Diferença, fazendo-a coincidir com uma língua que, por não total, possui em sua própria finitude a condição de uma outra infinitude – a da combinatória ilimitada das substituições, em que repousa a natureza dionisíaca do jogo:

> Mas pode-se determinar de outra maneira a não-totalização: não mais sob o conceito de finitude como designação da empiricidade, mas sob o conceito de jogo. Se a totalização, então, não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não possa ser coberta por um olhar ou por um discurso finito, mas *porque a natureza do campo — a saber, a linguagem e uma linguagem finita — exclui a totalização: esse campo é, com efeito, o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no interior da clausura de um conjunto finito*. Esse campo não permite essas substituições infinitas senão porque é finito, isto é, porque, em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, falta-lhe alguma coisa, a saber, um centro que detenha e funde o jogo das substituições. [...] *A superabundância do significante, o seu caráter suplementar, decorre, pois, de uma finitude, isto é, de uma falta que deve ser suprida*. (DERRIDA, 1971, p. 239–240, grifos nossos)

Ante a resolução do paradoxo, desdobrada quando à ausência do significado se faz corresponder a imediata e inevitável necessidade de *suplementar* a origem corresponde a intranscendibilidade do horizonte da Diferença, Derrida conclui como o evento estruturalista, recuperado nesta rápida análise dalgumas passagens importantes de Lévy-Strauss, descobre *e* encobre sua pavorosa descoberta: a omnipresença do significante, sua precedência absoluta, coincide com a impossibilidade de uma presença pura, absolutamente idêntica a si por elusiva ao jogo das infinitas suplementações, enfim liberto em sua inocência nietzschiana. A figura da superabundância do significante, que na economia argumentativa decorre da anterior introdução da figura do *suplemento* aí estabelecido para que o paradoxo seja resolvido[262],

[262] Resolução de que é resultado, precisamente, a superabundância do significante, isto é, sua omnipresença.

aponta definitivamente para a total disrupção da presença realizada pela omnipresença da Diferença, isto é, da estruturalidade da estrutura. É a suposição metafísica mesma de fundo, a de um significado transcendental responsável por fixar a lógica das possibilidades combinatórias de um sistema dado, a refutar-se a si mesma, pois que, segundo já vimos, toda presença *decorre* do jogo das diferenças, de sorte que mesmo e sobretudo a presença ab-soluta do significado puro deve, a fim de estabelecer-se na Identidade de si consigo, submeter-se à Diferença – isto é, pôr-se dentro do jogo para restar fora do jogo. O fora é *sempre já* o dentro:

> O jogo é a disrupção da presença. A presença de um elemento é sempre uma referência significante e substitutiva inscrita num sistema de diferenças e no movimento de uma cadeia. O jogo é sempre jogo de ausência e de presença, mas, se se quiser pensá-lo radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo e não o inverso. (DERRIDA, 1971, p. 241)

Estamos ante um exemplo claro do procedimento desconstrucionista. Derrida não lê o texto de Lévy-Strauss à luz de argumentos próprios, de forma a identificar os raciocínios erguidos no texto lido para refutá-los com conceitos de sua lavra pessoal. Ao contrário, é levando à última coerência a economia conceitual do texto interpretado que Derrida demonstra ser a coerência mesma do texto a refutar-se a si, pela conclusão inevitável a que deve chegar, se se mantém fiel a suas próprias premissas. No caso do estruturalismo, o evento em que se inscreve a imensa revolução mencionada logo ao começo, é a Lei da estrutura a sublinhar ser sua própria fundamentação, isto é, o gesto com que o estruturalismo procurou, na qualidade de última instância da ἐπιστήμη, fundar-se a si mesmo, responsável por negar todo e qualquer *fundamento*, toda e qualquer origem. Chegado até aqui, Derrida observa que na nostalgia íntima à obra tardia do antropólogo estudado evidencia-se a angústia de toda forma de ἐπιστήμη, aliás da história mesma da metafísica ocidental. Ante o bivio demarcado pela forma do signo, que deve ser *interpretada,* erguem-se duas interpretações da *interpretação*, isto é, da estrutura e, portanto, do jogo. A primeira corresponde à antropologia lévi straussiana, e repousa sobre o estranho impasse de quem, trêmulo ante sua descoberta, deseja não ver o que entretanto se impõe à vista: trata-se da *nostalgia* por um significado elusivo à Lei da estrutura, uma origem perdida e de que o suplemento é o triste rastro, pelo qual somos forçados a *interpretar*, à guisa de quem parte à busca de algo por trás dos signos, que deles controlasse o imprevisível jogo. A segunda, ao contrário, encontra em Friedrich Nieztsche o mais radical festejo do jogo dos significantes, cujo horizonte intranscendível demarca a liberdade ilimitada de um devir inocente como o παῖς de Heráclito e ébrio como Dionísio:

> Há, portanto, duas interpretações da interpretação, da estrutura, do signo e do jogo. Uma procura decifrar, sonha em decifrar uma verdade ou uma origem que escapa ao jogo e à ordem do signo, e vive como um exílio a necessidade da interpretação. A outra, que já não se volta para a origem, afirma o jogo e tenta ultrapassar o homem e o humanismo, sendo o nome de homem o nome desse ser que, através da história da metafísica ou da onto-teologia — isto é, através de toda a sua história —, sonhou com a presença plena, com o fundamento tranquilizador, com a origem e o fim do jogo. Esta segunda interpretação da interpretação, cuja via Nietzsche nos indicou, não busca na etnografia, como queria Lévi-Strauss, cito aqui novamente a Introdução à obra de Mauss, "a inspiradora de um novo humanismo". (DERRIDA, 1971, p. 242)

Estão aqui dadas todas as peças de que necessitamos e, a dizer a verdade, seria absolutamente possível generalizar, desde a leitura deste pequeno texto, a estrutura lógica da crítica à metafísica de talhe derridiano, apesar do sem número de livros e ensaios obsessivamente escritos, nos quais se repete *ad nauseam* o mesmo complexo conceitual: a presença pura de um significado alheio ao jogo dos significantes é sonhada pela metafísica, articulada em seu talhe onto-teo-lógico de acordo com aquela interpretação do signo que submete o significante ao significado originário, sem por aí perceber que a estrutura mesma do signo exibe um espaçamento entre significante e significado que, uma vez colocado, sempre já submete o significado ao significante, o *fora [do texto]* ao *dentro*. Este espaçamento, transcendentalmente cravado na forma mesma do signo, inaugura um *terceiro* elemento, que, responsável por condicionar a relação primeva entre os dois *relata*, não é ele mesmo um relacionado, visto configurar a possibilidade primeva de todo relacionar-se e, pois, de todo diferir. A primordial origem que abre o diferir dos diferentes é, enquanto condição da *Diferença*, anterior a ela, mas sua anterioridade, embora lógica, não é a da origem sonhada pela metafísica, porquanto o fato de não ser um dos diferentes do diferir naturalmente a faz *diferir* deste diferir dos diferentes: sua diferença é diferente da diferença dos diferentes. Derrida a denomina, por isso, *différance*:

> O que se escreve como différance será, então, o movimento de jogo que "produz" — por meio de algo que não é simplesmente uma atividade — essas diferenças... Uma vez que a linguagem, que Saussure diz ser uma classificação, não caiu do céu, suas diferenças foram produzidas, são efeitos produzidos, mas efeitos que não encontram sua causa nem em um sujeito nem em uma substância. (DERRIDA, 1991, p. 25)

O movimento do jogo que *produz* as diferenças, em cujo diferir a estruturalidade da estrutura e seu jogo dionisíaco se manifestam, demarca o intranscendível horizonte da Lei

diferencial, entrevista no começo do século XX por Ferdinand de Saussure e desdobrada sobremodo na antropologia estrutural de Lévy-Strauss, em cuja obra Derrida crê encontrar a necessária conclusão a que a semiologia geral de Saussure deveria, houvesse sido por completo consequente, haver chegado. O trecho acima, retirado de *Marges de la philosophie* (1972), sublinha o lugar específico ocupado por Jacques Derrida no interior do contexto intelectual francês e, com isso, a conjunção das três matrizes teóricas que, assimiladas em quatro passos conceituais, lhe delineiam o pensamento: herdeiro do estruturalismo saussuriano, Derrida 1) interpreta o *topus* heideggeriano da Diferença ontológica e da correlata constituição onto-teológica da metafísica 2) ao radicalizar a Lei estruturalista da Diferença, garimpada nas dicotomias do *Cours de Linguistique Générale* (SAUSSURE, 1916), 3) daí deduzindo um conceito de língua que, uma vez descrito como *écriture*, demarca o horizonte intranscendível do jogo dos significantes além do qual nada resta, 4) o que lhe permite *recuperar* a *Überwindung* de timbre nietzschiano através da *negação* de um domínio ontológico alheio à incidência da *Diferença,* com o conseguinte festejo dionisíaco do *devir.* Este último ponto leva Derrida a uma interessante operação, que descreveremos como a vingança e o retorno da *Überwindung* nietzschiana, antes superada por Heidegger através da exegese reconstruída na seção precedente.

O último passo desta nossa lida com Jacques Derrida consistirá em descrever o retorno de Friedrich Nietzsche e de sua tese central, a *Umkehrung* do platonismo e o festejo do devir dionisíaco, como decorrência do estatuto transcendental conferido por Derrida à *différance* e à *écriture*, cuja Lei incide sobre tudo. A última *Überwindung* configura-se, assim, como retorno da primeira *Überwindung*, agora capaz de superar sua anterior superação, cujos saldos positivos são por completo anulados: o Ser heideggeriano, haveremos de o ver nas linhas que seguem, embora nos tenha fornecido a possibilidade de concretamente pensar a constituição paradoxal do Differir em que se revela a simultânea Identidade e Não-Identidade[263] entre a Diferença, Lei da Arena, e a Alteridade Real, revelar-se-á um último avatar da metafísica da presença, cuja forma profunda é a da *suposição de um referente alheio à lei transcendental da diferença linguística.* A *Überwindung* derridiana da *Überwindung* heideggeriana da *Überwindung* nietzshciana implica, assim, o retorno de Nietzsche e de sua aporética, elevada enfim à máxima potência e com um grau de lucidez ausente na própria matriz: reduzido

[263] Se o leitor não estiver lembrado, trazemo-lhe à memória o essencial: dado que tanto os aparessentes da Arena, obedientes à Lei da Diferença, e o Não-Aparecente, por isso denominado Alteridade Real, *aparecem*, são, sob este aspecto, idênticos. Differem, entretanto, quanto à modalidade do aparecer e, pois, quanto à Lei de cada qual. Por isso, dizemos haver Identidade e Não-Identidade entre Diferença e Alteridade Real.

absolutamente *tudo* ao horizonte da diferença linguística, a língua ela mesma explode, porque a Diferença, no completo diferir de si mesma, foraclui a Identidade de que precisa, com isso destruindo o Paradoxo e introduzindo a Contradição. À demonstração destes últimos passos, dedica-se o último subitem desta nossa seção.

2.6.2 *Il n'y a pas hors texte*: a crítica a Heidegger e o retorno de Nietzsche

O tom do discurso derridiano dá-se ao leitor habituado às páginas do autor de *De la grammatologie* (1967) por seu hábito de submeter os textos lidos à radicalização de suas teses internas, por uma leitura irônica que, cultivando os textos por uma espécie de arqui-respeito, leva-os ao suicídio, quase como quem os guia a identificar suas próprias premissas para, depois, nelas ver uma crucial incompatibilidade com a tese pelos textos defendidos[264]. A este procedimento deu-se depois o nome, tornado famosíssimo, de "desconstrução", a que Derrida não reservou o estatuto de um método a fim de evitar os eivos metafísicos contidos na palavra de cartesiana e helenissíssima memória. Começamos este parágrafo pela rápida descrição das etapas da *déconstruction* para introduzir uma de suas mais trágicas vítimas: é ao pai da *Destruktion*, em cujo propósito Derrida se inspirara, que se volta uma das mais radicais leituras derridianas, porque para Derrida é Martin Heidegger, o pensador da Diferença ontológica, o pensador que com maior vigor *esqueceu* a *différance*, de cujo lugar atópico decorrem todas as diferenças, inclusive aquela entre Ser e ente que o discurso heideggeriana perseguira do começo ao fim.

Após haver na seção precedente armado uma das centrais teses do pensamento de Jacques Derrida, que estamos denominando a intrascendibilidade do horizonte da Diferença, é-nos tarefa perceber como, à luz desta sua tese fundamental, o francês procede à crítica da Diferença ontológica heideggeriana ela mesma, com o escopo de restituir a Friedrich Nieztsche seu lugar no pódio antimetafísico e antirrealista. Já no ensaio por nós lido de *A escritura e a diferença* (1971), Derrida mencionara a ironia, de tragédia ática, por que são marcados e a que

[264] Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs COUPS qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière, car on habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. C'est ce que ne manque pas de signaler avec empressement celui qui a commencé le même travail en un autre lieu de la même habitation. Aucun exercice n'est plus répandu aujour.

estão vinculados os grandes pensadores cuja obra permitiu ao pós-estruturalismo francês, portanto ao discurso derridiano ele mesmo, a superação da metafísica:

> É dentro dos conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, operaram Nietzsche, Freud e Heidegger. Ora, como esses conceitos não são elementos, átomos, como estão presos a uma sintaxe e a um sistema, cada empréstimo determinado faz vir consigo toda a metafísica. É isso que permite, então, a esses destruidores destruírem-se reciprocamente — por exemplo, a Heidegger considerar Nietzsche, com tanta lucidez e rigor quanto má-fé e desconhecimento, como o último metafísico, o último "platônico". *Poder-se-ia entregar-se ao mesmo exercício em relação ao próprio Heidegger*. (DERRIDA, 1971, p. 242)

De certa maneira, é a ulterior constante exegese irônica de Heidegger, assim batizada por precoupada em enuclear o talhe metafísico da Diferença ontológica heideggeriana, que haveria de retornar em vários livros, de *Marges de la Philosophie* (DERRIDA, 1972) a *Spurs* (1978), em que centraremos nossos esforços hermenêuticos. Observe-se já que, se por um lado Derrida justifica a possível "destruição recíproca" por parte de pensadores que se julgam antimetafísicos reconduzindo-os à malha inescapável da metafísica ela mesma, por outro não deixa de sublinhar a "má fé" e o "desconhecimento" pelos quais está marcada a leitura heideggeriana de Nietzsche. De onde tal má fé e tal desconhecimento? Como se configura a leitura derridiana da leitura heideggeriana de Nietzsche? Para responder a estas perguntas, é necessário aprofundar um pouco nosso conhecimento da malha conceitual forjada pelo discurso de Jacques Derrida.

Vamos, antes de movermo-nos às páginas de *Marges,* delinear outro teorema importante, correlato ao da intrascendibilidade do horizonte da Diferença, já enucleado: é que a omnipresença da Diferença decorre da anterior eleição da *linguagem* a mecanismo da inteligibilidade, para o que Derrida precisa *fixar* a essência da linguagem. Como o faz? Ora, pela única forma que se lhe oferece, uma vez proclamada a omnipresença do *significante* e a impossibilidade de um *significado* não submetido à Lei da Diferença – isto é, o faz proclamando a autoreferencialidade da linguagem.

Dos inúmeros lugares textuais em que a sombra de Sassure se faz clara na gênese do discurso filosófico derridiano, ressaltam à vista com particular vigor as páginas iniciais de *De la Grammatologie* (1967) e de *Marges de la philosophie* (1972), cujo ensaio inicial, intitulado *La Différance,* oferece várias definições deste que é o conceito-chave de Jacques Derrida. A sombra saussuriana, a que aludimos, garante a correlação entre os dois movimentos argumentativos-chave da desconstrução, notadamente a intrascendibilidade do horizonte da

Diferença e a autoreferencialidade da linguagem. Embora em uma nota de *De la grammatologie* Derrida sublinhe não tratar-se, na operação fundamental do discurso por ele formulado, de uma abstrata precedência do *significante* ante o significado, todos os avanços estratégicos e cruciais ao desdobrar-se de sua malha conceitual dependem da eleição do *signo,* com sua correlata interpretação saussuriana, ao nível de trascendental, sobre que se ergueu toda a cultura ocidental, conquanto esta mesma cultura não o soubesse ou neuroticamente houvesse foracluído a compreensão de que, desde sempre, lhe convinha sentir o gosto.

Nas primeiras páginas da primeira grande obra derridiana, anuncia-se já todo o percurso intelectual do então jovem filósofo: o pensamento ocidental nasce e evolui, na Grécia e depois nas capitais filosóficas da Europa, como uma *certa* interpretação da estrutura do signo, pensado por Aristóteles, em *De Interpretatione*, através da íntima correlação entre o lógos, capaz de na *alma* articular os *pathemáta* evocados pela impressão das coisas, e a φωνή, em que se articulam significantes cuja função é a de indicar duas presenças anteriores, a das afecções universalmente produzidas na alma *e* a das coisas cuja impressão fora a causa das afecções. Se o lógos articulado na φωνή é pensado na qualidade de um signo cujos referentes são duas presenças, a das afecções e a das coisas mundanas, a escritura será, na qualidade de signo do lógos phonético, signo de signo – portanto signo duplamente derivado:

> Tendo em vista o que uniria indissoluvelmente a voz à alma ou ao pensamento do sentido significado, e até mesmo à própria coisa (quer se trate do gesto aristotélico que acabamos de assinalar, quer do gesto da teologia medieval que determina a res como coisa criada a partir de seu eidos, de seu sentido pensado no logos ou no entendimento infinito de Deus), todo significante — e, em primeiro lugar, o significante escrito — seria derivado. Seria sempre técnico e representativo. Não teria nenhum sentido constituinte. Essa derivação é a própria origem da noção de "significante". *A noção de signo implica sempre em si mesma a distinção entre o significado e o significante, mesmo que, no limite — segundo Saussure —, sejam as duas faces de uma só e mesma folha. Permanece, portanto, na descendência desse logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido*. (DERRIDA, 1973, p. 23, grifos nossos)

Embora pareça assunto especializado, a indagação filosófica acerca da história do sentido da *escrita* no Ocidente revela o sistema de consequências oriundo de uma certa interpretação, filosófica ela mesma, acerca da estrutura do *signo*: compreendido enquanto *id quod stat pro aliquo*, o signo aponta para uma presença simples, idêntica a si, de cuja estabilidade retira a univocidade de sua semiótica carga semântica. Já na aurora da filosofia, a reflexão acerca do signo, em Aristóteles, impõe um sistema de correlações em que, a possuir

precedência absoluta, é a presença estável do imediatamente idêntico a si, recolhido no *lógos* articulado de forma imediata na *voz* (φωνή). O pensamento grego, que privilegia o lógos e a identidade por ele recolhida, deve por isso inevitavelmente fornecer privilégio à voz, de sorte a constituir-se como um *logo-phonocentrismo*. Eis as razões da suspeita que paira, de Platão a Rosseau, sobre a escrita, que, signo de signo, faz ressaltar a ausência da simples identidade de si consigo. Se a fórmula nietzschiana para superar a metafísica ocidental repousara na inversão do platonismo, a de Derrida encontra na rememoração da *écriture* o seu mote:

> Por uma necessidade que mal se deixa perceber, tudo se passa como se, deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (seja ela entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou pensamento etc.), deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o significante do significante, o conceito de escrita começasse a transbordar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos dessa palavra, a escrita [*écriture*] compreenderia a linguagem. Não que a palavra "escrita" deixe de designar o significante do significante, mas ela aparece sob uma luz estranha, na qual "significante do significante" deixa de definir o redobramento acidental e a secundariedade decaída. *"Significante do significante" descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: em sua origem, certamente; mas já se pressente que uma origem cuja estrutura se soletra assim — significante de significante — arrasta e apaga a si mesma em sua própria produção. O significado aí funciona sempre já como um significante.* (DERRIDA, 1973, p. 24, grifos nossos)

Note-se imediatamente a investida no conceito da escrita, cuja forma, dita "significante de significante", garante a precedência do significante pelo mesmo ato com que proclama a intrascendibilidade do horizonte da estrutura, cuja Lei da Diferença outra não é senão a da linguagem ela mesma, de que a *écriture* é o nome universal. Ao não mais designar tragica e melancolicamente uma queda, legível na qualidade secundária conferida ao significante ante a presença simples e completa do significado elusivo ao jogo das diferenças, a escritura agora proclama o inescapável campo de jogo cujo império assim se confere ao "*mouvement du langage*" (DERRIDA, 1972, p. 23), no qual todo significado, portanto toda sonhada presença trascendente, funciona sempre já como um significante. Segundo já demonstramos, se a condição de possibilidade da identidade de todo essente reside na mediação da diferença, e se o diferir é o traço mesmo que demarca o significante, então a diferença entre o significante e significado, estabelecida pelo conceito mesmo do signo, deve esfacelar-se a si mesma no momento em que se põe, pois que ela, *diferenciando* o significante do significado, supõe ser este último (o significado) alheio ao horizonte diferencial que demarca o campo de jogo e a essência do significante, mas de tal forma que, enquanto Outro do significante, o significado,

diferenciando-se do significante, identifica-se-lhe, pois obedece à Lei da Língua, isto é, à Lei da Diferença. O significado deve ser idêntico ao significante para dele diferenciar-se: deve ser *diferente* de si para ser-se a si mesmo.

> Não há significado que escape, eventualmente para aí cair, ao jogo dos envios significantes que constitui a linguagem. O advento da escrita é o advento do jogo; o jogo hoje se entrega a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizadores, reduzindo todas as fortalezas, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. (DERRIDA, 1973, p. 25)

O movimento ambíguo e irônico com que o signo tolhe a si mesmo através de sua autoposição[265] indica, por um lado, ser impossível transcender o horizonte das diferenças, enquanto faz signo, por outro, da inexistência de um significado, que, sempre já tornado significante por obediência à Lei intranscendível da Diferença, torna impossível responder à pergunta: "o que é um signo?". Impossível é a resposta pois, em sua formulação clássica, deveria apresentar-se de acordo com a forma do τί εστίν?, a qual visa sempre uma presença, isto é, um *significado* a que significantes façam *referência.* Ocorre que a Lei do próprio signo impede a existência de um significado além do jogo dos significantes, enquanto o signo ele mesmo põe, em sua estrutura, a relação entre significado *e* significante. Indagar-se acerca do significado do signo implicaria por isso pesquisar o significado, a essência e a *quidditas*, do que é – mas esta já é uma determinação de essência – o puro relacionar-se de um *significante* com um *significado*, aliás inexistente. Ora, se não há nada fora do jogo da diferença semiótica, a indagação acerca da essência do signo se nos impõe como tarefa fundamental, inclusive por ser o signo e a correlata radicalização de sua Lei a condicionarem toda crítica à metafísica onto-theo-logicamente articulada. Entretanto, se é possível *começar* a indagar acerca da essência do signo, é absolutamente impossível encontrar, para esta pergunta tão classicamente articulada em seu τί εστίν?*,* uma igualmente clássica resposta – é que nos movemos, aqui, num terreno que começa a delinear a face da *différance*, este conceito não-conceito de que dependem a intrascendibilidade do horizonte da Diferença e a autoreferencialidade da linguagem, duas das colunas a sustentarem o edifício antimetafísico e antirrealista de Jacques Derrida, cujos cômodos abrigam o retorno vingativo de Friedrich Nietzsche:

[265] Logo mais à frente, veremos que esta autoposição é idêntica à autóctosi gentiliana, resultado da dialética hegeliana rigorizada.

> Dizer o que é um signo implicaria determinar o seu *ti estì*; mas é precisamente aqui que está o problema: se a "essência" do signo consiste na remissão, em ser aquilo que revela uma coisa sem ser a coisa revelada (e eventualmente *re*-velada, conforme um caso da lógica de Port-Royal — a cinza, por exemplo, é o signo da brasa, que revela a brasa no mesmo instante em que a oculta), então não poderemos em nenhum caso dizer a essência do signo. A ingênua pretensão de dizer o *ti estì* de um signo nos levaria, no melhor dos casos, a dizer a essência da coisa que faz signo — a essência de um nó no lenço ou de um canal em Marte; mas, nesse caso, perderíamos completamente aquele inapreensível *ti estì* que consiste justamente em não ter nenhum [em não *se* ter]. A determinação ontológica do signo nos conduz a um domínio meontológico, ao reino do não-ser, do *me on* entendido como aquilo que não tem em si uma essência, uma verdade e uma propriedade, e que está sempre e de qualquer modo *für etwas* e nunca *für sich*.. (FERRARIS, 2021, p. 21, tradução nossa)[266]

O comentário de Ferraris possui importância imensa, não já por encontrar-se em obra clássica dedicada à exegese do pensamento de Jacques Derrida por parte de um seu aluno próximo, mas por nele anunciar-se o tema com que medimos agora esforços: a estrutura da *différance* como o que fixa a estruturalidade da estrutura e, pois, a garantia da correlação de teses por nós articulada. O fundamental raciocínio aqui enucleado é: se a essência do signo consiste no reenvio de um a outro signo e, pois, na temporalização do espaço daí decorrente, toda tentativa de lhe circunscrever a ontológica constituição introduz-nos num *Teufelskreis*, em que o *definiendum* se identifica ao *definiens*. Se definimos o signo como o que está no lugar de outra coisa, a que faz referência, mobilizamos as palavras "estar" "no" "lugar" etc para, do signo, dianoeticamente apreender a essência – ocorre entretanto que, fazendo-o, reenviamos o ser-si-mesmo do signo a vários Outros-de-si, assim introduzindo o movimento da temporalização do espaço sobre que repousa o ser-signo-do-signo, cuja essência nos era tarefa determinar.

O resultado é que a determinação da essência do signo, nosso *definiendum*, não pode evitar o reenvio e, por aí, o uso de outros signos: este círculo, que para Derrida não é vicioso por antes configurar a originária aporia de que emerge a criatividade primeva [não nossa, contudo, pois que à Escritura reconhecida] a anônima da linguagem, é capturado pelo sintagma

[266] Dire che cosa è un segno importerebbe che se ne determinasse il ti estì; ma proprio qui è il problema: se l'«essenza» del segno consiste nel rimando, nell'esser ciò che rivela una cosa pur non essendo la cosa rivelata (e eventualmente ri-velata, giusta un caso della logica di Port Royal: la cenere, per esempio, è il segno della brace, che rivela la brace nel momento stesso in cui la occulta), allora noi non potremo in nessun caso dire l'essenza del segno. L'ingenua pretesa di dire il ti estì di un segno ci porterebbe nel migliore dei casi a dire l'essenza della cosa che fa segno, l'essenza di un nodo al fazzoletto o di un canale su Marte; ma in questo caso noi mancheremmo del tutto quell'inafferrabile ti estì che consiste nel non averne uno. La determinazione ontologica del segno ci conduce in un dominio me-ontologico, nel regno del non essere, del me on inteso come ciò che non ha una essenza, una verità e una proprietà in sé, e sta sempre e comunque für etwas e mai für sich

adverbial francês *toujours déjà*, que indica a precedência do significante ante o significado, nunca existente porquanto *sempre já* tornado significante, cujo resultado imediato é a inexistência de um *fora* da linguagem, vale dizer, de um referente real[267], o qual, se existisse, seria identificado forçosamente, de acordo com a economia argumentativa de Derrida, a uma presença idêntica a si, alheia ao jogo das diferenças e, por isso, impossível. A natureza meontológica do signo garante, assim, que à omnipresença do significante corresponda a autoreferncialidade da linguagem, inflada ao ponto de engolir todo e qualquer outro de si:

> Essa inflação do signo "linguagem" é a inflação do próprio signo, a inflação absoluta, a inflação em si mesma. No entanto, por uma de suas faces ou por uma sombra de si mesma, ela ainda faz signo: essa crise é também um sintoma. Ela indica, como que apesar de si, que uma época histórico-metafísica deve enfim determinar como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático. Ela deve fazê-lo não apenas porque tudo aquilo que o desejo havia querido arrancar do jogo da linguagem aí se encontra novamente recolhido, mas também porque, ao mesmo tempo, a própria linguagem se vê ameaçada em sua vida, desnorteada, desamarrada por não mais ter limites, remetida à sua própria finitude no exato momento em que seus limites parecem apagar-se, no exato momento em que ela deixa de ser tranquilizada em si mesma, contida e delimitada pelo significado infinito que parecia excedê-la. (DERRIDA, 1967b, p. 17)

O leitor memorioso, de borgiana memória, haverá de lembrar-se de nossa definição do movimento antimetafísico por excelência, que lhe expusemos quando de nosso exórdio em Friedrich Nietzsche, cuja inversão do platonismo se deixava compreender na qualidade de uma equação estabelecida entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta, esta última negada a partir do momento em que, proclamada a omniabrengência da Lei própria à Totalidade Manifesta, todo e qualquer domínio ontológico ultrapassante a Arena da Diferença é automaticamente tolhido e negado. Não constitui fortuito acaso tampouco fruto de deslize que, na arquitetura longa e laboriosa de um edifício a cujo futuro erguer-se consagramos nossos esforços, apenas agora, à luz do garimpo das duas teses derridianas que proclamam a intrascendibilidade da Diferença e a autoreferencialidade da linguagem, venha à superfície a imensa proximidade de seu discurso à exegese deleuziana de Friedrich Nietzsche: lá, era o festejo absoluto da *multiplicidade* a garantir a crítica às identidades fictícias abstratamente concebidas pela metafísica ocidental, tantas diversas *presenças* furtadas ao jogo dionisíaco das diferenças. Enquanto para Deleuze a referência é Spinoza, a Jacques Derrida é a sombra de

[267] O referente real representa, já se o vê, a Alteridade Real por Heidegger entrevista. Alteridade que, por capaz de resistir ao argumento derridiano segundo o qual tal referente é *signo* da Alteridade e por isso *toujours déjà* significante, recebe a qualificação de Real.

Saussure e a inflação do signo a permitirem a recuperação de um Nietzsche radicalizado, cuja crítica à metafísica, toda ela modulada como crítica à abstrata presença suposta alheia ao jogo das diferenças, é assimilada pelo ato mesmo com que a natureza ambígua do *signo* é formalizada no conceito-não-conceito da *différance.* Nela, a coincidência das duas teses – horizonte intrascendível da Diferença e autoreferencialidade da linguagem – dão-se a ver em essencial isomorfia ao gesto nietzschiano por excelência, aliás denunciada por Heidegger: a negação da *disjunção* entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta, emergente quando a Lei [ôntica] da Arena é proclamada a absoluta e única Lei ontológica, nega qualquer possível *diferente* dos diferentes, vale dizer qualquer Outro da Arena. Em termos heideggerianos, a nieztschiana circularidade entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta, derridianamente estabelecida pela formalização da identidade entre as duas teses da intrascendibilidade do horizonte da Diferença e da autoreferencialidade da linguagem, articula o esquecimento da Alteridade Real dos aparessentes e da Arena – por aí foracluindo qualquer possível semantização de um Referente do *metá*. Eis a negação peremptória da metafísica, que Jacques Derrida, em sua crítica a Heidegger, nieztschianamente rearticula. Trata-se agora de lhe entrever a face.

Comecemos por um momento avançado do importantísssimo *La Différance*, conferenciada pronunciada à sociedade francesa de filosofia e escolhido para abrir *Marges de la Philosophie*:

> Não há essência da différance; esta é (aquilo) que não apenas não pode deixar-se apropriar no "como tal" de seu nome ou de sua aparição, mas o que ameaça a autoridade do "como tal" em geral, da presença da própria coisa em sua essência. Que não haja, neste ponto, uma essência própria da différance implica que não haja nem ser nem verdade do jogo da escritura, na medida em que esta envolve a différance. Para nós, a différance permanece um nome metafísico, e todos os nomes que ela recebe em nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. Em particular quando dizem a determinação da différance como diferença da presença no presente (Anwesen/Anwesend), mas sobretudo, e já de modo mais geral, quando dizem a determinação da différance como diferença entre o ser e o ente (DERRIDA, 1991, p. 17-18)

A citação é retirada dos momentos finais, após haver Derrida apresentado várias possíveis definições deste conceito ambíguo, cuja exclusiva pronúncia torna impossível diferenciá-lo de seu homófono *difference*, o que sublinha, não sem ironia e teórica consciência, a necessidade de observar-lhe a natureza *gráfica* – vale dizer de *grafema* inscrito. No avançado do argumento, Derrida prepara-se para o confronto com o antecedente intelectual de sua própria *différance*, notadamente a *Differenz* de heideggeriana memória, a que as páginas finais do

ensaio reservam uma afiada crítica. Observe-se que na citação acima o *topus* da circularidade semiótica, que tivemos ocasião de observar ao lermos as páginas de Ferraris (2021) dedicadas a demonstrar ser o *signo* impensável segundo a sintaxe metafísica, aqui retorna, em especial quando Derrida menciona a inexistência de uma essência, que responderia à pergunta metafísica *tí estin*?, da *différance*. Tal impossível essência faz círculo com a ausência de uma *verdade* e de um *ser* do jogo da escritura, palavras escolhidas a dedo por nelas ressoar o timbre da tardia tarefa heideggeriana de um pensar da verdade do Ser (*Denken der Wahreit des Seins*), cujo tema central é, aliás, a da diferença[268] entre Ser e ente, "en particulier" negada quando aplicada à relação entre a *différance* (derridiana) e a *différence* (heideggeriana), vale dizer, entre a presença e o presente.

O tom crítico já se faz ver aqui na resoluta diferença estabelecida entre a *différance* e a *Unter-schied* heideggeriana, a última das quais ainda opera com a suposição de um "ser e uma verdade do jogo", nomeados respectivamente por uma palavra primeva, originária. A *différance*, ao contrário, demarca na troca gráfica do *e* pelo *a* sua dupla valência, entrevista no ato do diferenciar-se originário pelo qual os diferentes se diferenciam uns dos outros e, ao mesmo tempo, no *diferir* que o mínimo rasgo diferencial entre eles introduz, com isso delineando um espaço *entre* os diferentes que, por estabelecer a lógica de um reenvio incessante e incontornável, dá ao espaço a forma do tempo enquanto espacializa, inscrevendo-o no sistema das diferenças, o tempo. Por outro lado, a decisão gráfica possui a virtude de permitir o neologismo *différance* como substantivo deverbal oriundo de sufixação de *ance* ao radical *differer*, mas isso de tal forma que a carga semântica do sufixo *ance*, em geral aplicado a verbos para transformá-los em substantivos que designam uma ação sem sujeito nem objeto identificáveis, fornece à *différance* a rara virtude de possuir sentido próximo à voz média, em que a ação não é exercida por um sujeito sobre um claro objeto. Tal recurso demarca a impessoalidade e, por isso, o caráter anônimo deste processo do diferenciar-diferir que sempre já inaugurou o campo do jogo, a estruturalidade da estrutura cuja lei é a da diferença e do contínuo diferimento de um significado nunca presente, de uma referência, por isso, impossível. Tentar definir a *différance,* aparente tarefa do ensaio, implica portanto pôr-se ante um paradoxo de aparente impossível resolução, porque nele a demanda se enuncia pela definição de um termo para cuja *determinatio essentiae* é necessário mobilizar a lei da diferença, vale dizer da determinação – *nam omnis determinatio est negatio –,* por ele mesmo sempre já inaugurada:

[268] Conforme vimos, do Differir entre a Diferença e a Alteridade Real.

> Numa conceitualidade e com exigências clássicas, dir-se-ia que *différance* designa a causalidade constituinte, produtora e originária — o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos. Mas, ao mesmo tempo em que nos aproximamos do núcleo infinitivo e ativo de *différer*, *différance* (com *a*) neutraliza o que o infinitivo denota como simplesmente ativo — do mesmo modo que "mouvance" (movência) não significa, em nossa língua, o simples fato de mover, de mover-se ou de ser movido. "Ressonância" tampouco é o ato de ressoar. É preciso meditar sobre isto: no uso de nossa língua, a terminação -*ance* permanece indecisa entre o ativo e o passivo. E veremos por que aquilo que se deixa designar por *différance* não é nem simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando ou recordando antes algo como a voz média — dizendo uma operação que não é uma operação, que não se deixa pensar nem como paixão nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente nem a partir de um paciente, nem a partir nem em vista de qualquer desses termos. Ora, a voz média — uma certa não-transitividade — é talvez aquilo que a filosofia, ao constituir-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva. (DERRIDA, 1991, p. 33–34)

Desde o começo do ensaio, Derrida insiste no carácter irredutível e, por isso, indecidível da différance, a qual, enquanto fundamento do diferir dos diferentes, difere de cada um dos dois termos sempre nela e por ela relacionados, sem por isso instituir-se qual terceiro termo ao lado dos dois anteriores. Na qualidade de originário rasgo, a différance inaugura o diferir dos termos diferentes, razão por que resta alheia ao espaço das diferenças por ela aberto. Por outro lado, a diferença dos diferentes introduzida pela différance implica um sistema de reenvios, que Derrida denomina espaçamento como unidade de temporalização do espaço e espacialização do tempo, próprio à estrutura do signo e ao ato de reenvio nele enraizado. Este movimento de diferimento, responsável por adiar constantemente o sentido sob a forma de uma presença a si, é a forma por que a différance aparece, com isso driblando o perigo de tornar-se um dos avatares do Sentido/Centro furtado ao horizonte da Diferença. Ela, por isso, aparece e não aparece, difere dos diferentes sem tornar-se, por força deste diferir, um outro diferente. A natureza ambígua e andrógena da différance é lida no sufixo *ance,* que, segundo Derrida, verte em francês algo muito próxima da voz média de algumas línguas antigas, traço morfológico em que a divisão, filosófica e onto-theológica, do sujeito e do objeto ainda não se manifestou. Ocorre que a ambiguidade da différance, sua suposta indecibilidade, encobre em verdade uma já sempre tomada de-cisão: porque o horizonte da língua é intranscendível, por isso a Lei da Diferença é omniabrangente, de sorte a estabelecer-se a *différance* como signo desta *toujours déjà* realizada introdução do universo linguístico e de sua Lei, um signo que demarca, por seu efeito de diferimento, a impossibilidade mesma de uma presença a si, de um sentido e de um referente externos à língua:

> Partamos, já que aí estamos instalados, da problemática do signo e da escrita. Diz-se comumente que o signo toma o lugar da própria coisa, da coisa presente — "coisa" valendo aqui tanto para o sentido quanto para o referente. O signo representa o presente em sua ausência. Ele o substitui. Quando não podemos pegar ou mostrar a coisa, isto é, o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, nós significamos — passamos pelo desvio do signo. [...] O que descrevo aqui, para definir, na banalidade de seus traços, a significação como *différance* de temporização, é a estrutura classicamente determinada do signo: ela pressupõe que o signo, diferindo a presença, só pode ser pensado a partir da presença que ele difere e em vista da presença diferida que se visa reapropriar. Daí se tira uma primeira consequência: o conceito significado nunca está presente em si mesmo, numa presença suficiente que só remetesse a si. Todo conceito está, de direito e essencialmente, inscrito numa cadeia ou num sistema dentro do qual remete ao outro, a outros conceitos, por um jogo sistemático de diferenças. Um tal jogo — a *différance* — já não é, então, simplesmente um conceito, mas a possibilidade da própria conceitualidade, do processo e do sistema conceituais em geral. (DERRIDA, 1991, p. 41–42)

Eis o exato ponto, pelo qual se percebe haver Derrida encoberto a precedência do significante ante o significado[269]. Ora, se a suposição de um referente coincide para ele com a de uma presença pura, cuja forma é contraditória por instituir-se qual fantasia a que é sonho uma Identidade de si consigo constituída sem a necessária subordinação à Diferença, segue que o diferimento da presença condicionado pelo acontecimento anônimo e irrecuperável, lido no *a* de *diffèrance*, é índice da intrascendibilidade da estrutura, de cuja estruturalidade, vale dizer da Lei da Diferença com *e* (difference), a *différance* dá, enquanto espaçamento originário, razão. Portanto, embora os rodeios de Derrida visem evitar a aporética de uma teologia negativa, cujo misticismo ainda se desdobra no interior de fronteiras onto-teo-lógicas, é claro o saldo final do raciocínio derridiano, que resta fiel à textualidade do real e, pois, à daí decorrente intrascendibilidade da escritura, isto é, da língua cuja natureza autoreflexiva impede e foraclui qualquer referente:

> Différance institui a possibilidade do sentido ao estabelecer as diferenças, articuladas umas às outras, enquanto torna, por este exato mesmo passo, *impossível* o confronto com o Referente; isto diz: a *différance* para sempre difere a total presença ou a identidade de si consigo do significado. Ela condiciona para nós o significado do mundo [e o mundo do significado, isto é a Inteligibilidade] enquanto impossibilita o significado com que sonhamos

[269] Esta precedência corresponde à da síntese ante a análise. Estudá-la-emos quando indagarmos a realidade da dialética, isto é, seu Referente.

> [vale dizer, o de uma Identidade Absoluta de si consigo] (BRAVER, 2011, p. 1242)[270]

É à luz da absoluta precedência do acontecimento anônimo pronunciado no neologismo *différance*, no qual se inaugura o reino do diferenciar-se correlato a um diferir contínuo da presença, que Derrida pode revisitar o inescapável *topus* heideggeriano de uma superação da metafísica *qua* onto-theo-logia. Ora, anunciando o peso epocal da obra heideggeriana, Derrida deseja assimilar-lhe os principais movimentos argumentativos a fim de demonstrar-lhes, primeiro, a consequência a que apontam e, segundo, sua natureza ainda não de todo fundamentada. Na rede dos conceitos gramatológicos, já para nós familiar, o *topus* da onto-theo-logia, cuja forma heideggeriana fora estabelecida através do Esquecimento da Diferença com o correlato predomínio abstrato do presente (ente), deixa-se articular precisamente pela precedência do significado, a que uma leitura ingênua do *signo* dá nascimento. Da mesma forma que, em Heidegger, a estrutura paradoxal do Ser enquanto puro presentificar-se do horizonte do Aparecer impunha a necessidade do seu Esquecimento[271] quando o presentificar-se da presença (Ser) se reduz ao *presente* (ente), também o signo e sua forma escritural possuem o germe da *Verdrängung* de que a onto-teo-logia é o efeito civilizacional, porquanto, segundo vimos, é o espaçamento originário da *différance* entre significante e significado a impor, como *pharmákon* ao impensável de um significado sempre já tornado significante, a fantasia de um significado que não é significante, presente, vale dizer, a si mesmo, na calma de uma Identidade fora do jogo originariamente instituído pela *différance*:

> Quer dizer, do ente ou da entidade. Por toda a parte, é a dominância do ente que a différance vem solicitar, no sentido em que *sollicitare* significa, em latim arcaico, abalar o todo, fazer tremer na sua totalidade. É, pois, a determinação do ser como presença ou como entidade que é interrogada pelo pensamento da différance. Uma tal questão não poderia surgir nem deixar-se compreender sem que se abrisse algures a diferença do ser ao ente. (DERRIDA, 1972, p. 22)

Encontramo-nos face à apropriação derridiana do *topus* heideggeriano da onto-teo-logia como forma civilizacional de um Ocidente edificado à luz de trágico Esquecimento, desta vez não apenas da Diferença entre Ser e ente porquanto, a ser esquecida, é a *différance* como

[270] creates the possibility of meaning by instigating the articulating differences while simultaneously rendering the direct confrontation with the referent impossible; that is, it forever defers full presence or self-identical meaning. It enables the meaning we have while preventing the meaning we dream of.

[271] Dedicamos a seção 2.3.2 ao desdobramento destas consequências e à formalização deste complexo conceitual, pronunciado na fórmula "A Identidade da Diferença e da In-diferença".

anônimo acontecimento de um horizonte transcendental da diferença, semioticamente estabelecido, fora do qual *nada*, tampouco a *différance* ela mesma, resta. Por isso, pensar o anônimo da *différance* implica repensar o significado profundo da *Differenz,* por aí demandando a pergunta acerca de sua identidade ou diferença ante a diferença ôntico-ontológica: "Est-ce que pour autant la différance s'ajuste dans l'écart de la différence ontico-ontologique, telle qu'elle se pense, telle que 1' « époque » s'y pense en particulier « à travers »*,* si l'on peut encore dire, l'incontournable méditation heideggerienne ?" (Derrida, 1972, p. 22). Para evitar os rodeios e ir direto ao ponto, adiantemos: a tese de Derrida consiste em demonstrar como a diferença ontológica ela mesma, enquanto explica a emergência da metafísica como Esquecimento do Ser ao explicitar a imanência do Esquecimento ao Ser, reinstaura a crença de fundo de toda metafísica no momento mesmo em que formula a tarefa do pensar como busca por uma *palavra* que pronuncie o Ser. Revisitando *Der Spruch des Anaximander*, Derrida nota como as palavras com que Heidegger pensa a diferença ontológica contêm o germe de seu erro fundamental, pois que nelas diferem a *presença* (Anwesen) e o presente (*Anwesenden*), portanto desde já duas modalidades de uma mesma *présence à soi*. Ao sublinhar como Heidegger ele mesmo insistira sempre na necessidade do Esquecimento imanente ao Ser porquanto à Diferença ela mesma, Derrida comenta que, para Heidegger, a gênese da metafísica coincide com o apagamento completo da Diferença. Mas eis que este apagar-se da Diferença é, se lido agora sob a luz projetada pelo discurso da *différance*, o próprio do signo na qualidade de *trace*, vale dizer enquanto aquele espaçamento originário que, cindindo significado de significante e relacionando-os por esta cisão, institui o *fora* na condição daquilo de que não há senão *rastro*. Ora, isso significa que o apagar-se da Diferença, reconhecida por Heidegger como própria à essência do Ser, *é o próprio da différance,* que se tolhe a si mesma quando se apresenta pelo diferenciar-se dos diferentes, entre os quais o espaçamento se introduz como um gesto temporalizador que, reenviando ao inumerável de outros significantes, *difere* qualquer possível presença. Esta autoposição a que é correlata um autotolhimento, autoctosi cuja condição é o diferir infinito de toda presença, é, escrito sob rasura, a *différance*, donde se deduz que o articular-se onto-teo-lógico da metafísica é a forma adequada pela qual a Diferença, agora lida sob o *trace* da *différance*, pode ser lida:

> A traça, não sendo uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desarticula, se desloca, se remete, não tem propriamente lugar; o apagamento pertence à sua estrutura. Não apenas o apagamento que deve poder sempre surpreendê-la — sob pena de deixar de ser traça para se tornar substância indestrutível e monumental —, mas o apagamento que a constitui de entrada como traça, que a instala na mudança de lugar e a faz desaparecer na sua

> aparição, sair de si na sua posição. O apagamento da traça precoce (die frühe Spur) da diferença é, portanto, 'o mesmo' que o seu traçamento no texto metafísico. Este deve ter guardado a marca daquilo que perdeu ou reservou, pôs de lado. O paradoxo de tal estrutura é, na linguagem da metafísica, esta inversão do conceito metafísico que produz o seguinte efeito: o presente torna-se o signo do signo, a traça da traça. Já não é aquilo a que, em última instância, remete todo o remeter. Torna-se uma função numa estrutura de remissão generalizada. É traça e traça do apagamento da traça. (DERRIDA, 1991, p. 58)

A precedência do presente, vale dizer do significado e do ente, como forma mesma da metafísica *qua* onto-teo-logica é necessária ao estabelecimento da Diferença, porque o apagar-se do primeiro traço – isto é: da Diferença ontológica entre Ser e ente e portanto do primeiro diferenciar-se – coincide com a introdução do rastro do diferenciar-se primeiro, que é marca da textualidade em geral e, assim, do texto metafísico ele mesmo. Lembremos: a *différance* só se põe pelo imediato tolhimento de qualquer seu possível sentido, coisa operada precisamente no seu segundo significado, notadamente no diferir, que garante a impossibilidade do significado e, portanto, da referência ela mesma. Se o esquecimento do rastro é, para Heidegger, o predicado próprio da metafísica em seu talhe onto-teo-lógico, para Derrida ela é o que permite entrever a textualidade da metafísica, assim dita porque, quando o primeiro diferenciar-se (1 sentido de *différance*) é esquecido e tolhido, o sentido do Ser é *diferido* (2 sentido de *différance*), o que, se aos olhos de Heidegger indica um Esquecimento trágico do Ser, é em verdade o concreto articular-se da *escritura* ela mesma – portanto da metafísica enquanto texto escrito. Ora, o procedimento não espanta, se relembrarmos como, algumas páginas antes, Derrida já notara ser a *différance,* por força de seu duplo sentido, a origem mesmo da conceitualidade, pois que todo conceito aufere sua carga semântica da rede inteligível constituída pelo sistema de reenvios entre os conceitos, diferents uns dos outros e cujo sentido por isso reside em contínuo *diferimento*: "la différance, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général". Daí é inevitável concluir que Heidegger possui vista curta, e, conquanto houvesse entrevisto a necessidade do Esquecimento em sua primeira fase fundamental-ontológica e ao largo da meditação *seinsgeschicchtlich*, não compreendera ser o Esquecimento idêntico à Lembrança, aliás a ela necessária, e isso porque a *différance* só se pode pôr pelo *diferimento* de toda e qualquer *presença*, de sorte que, se o Ser é para Heidegger o presentificar-se da presença como *Anwesen,* o diferir desta mesma presença produzida pela metafísica quando ela *esquece* a Diferença e portanto o Ser, põe o Ser *qua différance – porque todo diferir é, enquanto produzido pelo diferenciar-se primevo, a única forma por que a* différance *pode aparecer.*

Heidegger não vislumbra este complexo conceitual, por prender-se a um pensamento ainda abstrato, em cujo horizonte *die Sache des Denkens* aparece, ainda, sob a sombra da presença. Por isso, exatamente por isso, a tarefa da meditação heideggeriana, enunciada no mesmo *Spruch des Anaximander*, articula-se pela busca da única palavra, da palavra privilegiada capaz de, por sua mesma unicidade, corresponder ao Único do Ser:

> Não haverá um nome único, ainda que seja o nome do ser. E é preciso pensá-lo sem nostalgia, isto é, fora do mito da língua puramente materna ou puramente paterna, da pátria perdida do pensamento. Ao contrário, é preciso afirmá-lo, no sentido em que Nietzsche põe em jogo a afirmação, num certo riso e num certo passo de dança (DERRIDA, 1991, p. 62)

Heidegger é refutado pelo mesmo passo com que Nietzsche é celebrado, pois a dança, de que aí é discurso, recebe o ritmo e a música, conforme as quais regula seus passos, da ausência, agora por completo afirmada, de um significado a cuja unicidade o nome, nostalgicamente por Heidegger ainda buscado, corresponderia – como dos passos apressados fazem signo as marcas na areia, de uma certa angústia e talvez impensada tristeza índice estes mesmos indiciados passos, e de uma abruptura ruptura, inesperada cisão, a angústia e a tristeza. Signo de signos de signos, a impossibilidade do nome, em cuja busca o *Denken* heideggeriano afirma-se, decorre para Jacques Derrida desta mesma *différance* que, conforme vimos, possui a pretensão de articular o por Heidegger insuficientemente pensado, vale dizer, aquele terceiro termo da Diferença, por vezes nomeado *Austrag* e mais frequentemente *Ereignis*, capaz de instituir o primevo *diferenciar-se* entre ente e Ser, a *Verbergung* do último dos quais seria garantida pelo infinito e estrutural *diferimento* imposto pelo mesmo *diferenciar-se* dos signos.

Como nota Evando Nascimento (2015), a tradução francesa da *Verbegung* e do *Entzug* é *re-trait*, e possui a virtude, para Derrida fundamental, de aproveitar as ressonâncias lexicais com o derridiano *trait*, enquanto sublinha a relação entre os germânicos *Grund-zug* e *Ent-zug*, dois termos aproveitados sistematicamente por Heidegger a fim de verter a paradoxal estrutura do Ser, a fundamental característica do qual (*Grund-zug*) consiste em retirar-se (*Ent-zug*) do Aparecer, por força de sua diferença ante os entes aparessentes. Quando transpomos esse complexo de ressonâncias lexico-semânticas à malha dos conceitos derridianos, ergue-se imediatamente a inevitável conclusão: o esconder-se do Ser, sua *Verbergung* e seu *Entzug* como *re-traits*, se se apresentam a Heidegger qual traço de um Não-Aparecente cujo específico Aparecer deve por isso ser pensado autonomamente, configuram para Derrida um *trait*, que, originário embora, sempre já possui por forma o *diferenciar-se* a demarcar o traço e aquilo de

que o traço é traço. Um aquilo não mais referenciado pelo *trait* à guisa de significado trascendental, porquanto re-traçado[272], o Ser, referente do traço, tornou-se já ele mesmo um outro traço.

Em suma: para Derrida, o último maior superador da metafísica Ocidental, responsável por dela haver articulado a onto-teo-lógica estrutura, torna-se, como a seus olhos antes o próprio Nietzsche, um dos últimos representantes da crença metafísica *par excelence* – aquela num significado e, pois, num Referente de cuja substancial presença de si a si os signos forneceriam os *traços.* A interpretação de Nascimento (2015), que deduz as consequências da exegese derridiana empreendida em *La Différance* de *Der Spruch des Anaximander*, apenas confirma nossa hipótese, segundo a qual a cooriginária unidade das duas premissas derridianas, notadamente a omniabrangência da Lei da Diferença e a absoluta autoreferência da linguagem, reestabelecem a crítica nietzschiana à metafísica, ao negarem a *disjunção* entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta, entre Arena do Aparecer e Fundamento desta mesma Arena:

> A dissimulação [tradução de Nascimento para *Entzug*] como valor de presença total é, portanto, um re-traço (*re-trait*), que dessa maneira se deixa vislumbrar no velar iluminador do próprio ser enquanto retração ou retirada (*retrait*). A lógica do indecidível implica que sempre existe um traço do dissimulado naquilo que foi revelado. Essa é a força do re-traço como duplo traço, de maneira tão radical que, do ponto de vista da *différance* como espaçamento e temporalização, só existe o traço diferencial, o qual em si mesmo não corresponde a nenhuma realidade ontológica – é apenas *traço.* Ou melhor, *arquitraço*: traço primacial como origem invertida e re-marcada da origem. (NASCIMENTO, 2015, p. 235)

A ironia conceitual não pode passar despercebida: Heidegger, o fautor do *topus* onto-teo-lógico que permite significativo avanço na formalização da crítica nietzschiana à metafísica *qua* platonismo, torna-se vítima do próprio procedimento hermenêutico com que criticara seu predecessor Nietzsche, e isso através dos conceitos por ele mesmo forjados, rearticulados pela lógica da *différance* de Jacques Derrida. A operação dá-se quando Nascimento, intérprete de Derrida, aproveitando as ressonâncias da tradução francesa de *Ent-zug* por *re-trait*, deduz com toda a clareza possível a ausência de um Referente efetivamente outro em relação à estrutura, a cuja Lei da Diferença ele passa a obedecer, assim tornando-se mais um *traço*. A contínua conversão do Referente do traço em traço, demarcada e pronunciada pela expressão "duplo traço", é obra da estrutura sem centro, o dionisíaco jogo de cujos significantes emerge quando

[272] Vale dizer: em *re-trait*, com toda ambivalência que a tradução francesa em si carrega, a um só tempo em *Ent-zug* por estar traçado

a origem da Legibilidade se deixa enraizar na *écriture*. Assim como em sua leitura de Freud Derrida argumentara que a memória, constituindo-se pela operação da *frayage,* não re-apresenta uma cena empírica primária, por cuja presença infinitamente diferida o psiquismo pulsional se configura em errância sem fim, da mesma forma a leitura derridiana de Heidegger destrói qualquer possível referência, ao reconduzir a relação entre Significante e Significado à Lei da estrutura, que, por definição, é a Lei d'O Significante.

Os termos da relação, isto é, os diferentes que na Diferença diferem, são por isso *sub eodem* idênticos e diferentes – isto é, a Diferença entre eles fixada lhes é a um só tempo *necessária* e *in-diferente*. A Pronúncia de tal unidade de diferença e in-diferença é tarefa da *Austrag*, a qual, enquanto Identidade de Diferença e In-diferença, não pode estabelecer-se como afirmação exclusiva e abstrata da *Diferença*, designada agora como o primeiro termo da Identidade. Se o fizesse, a *Austrag* excluiria a identidade entre Ser e ente, por aí foracluindo a distinção entre o Aparecer do Ser e o Aparecer dos entes aparessentes, o que possuiria por consequência negar a própria Diferença, fixada precisamente porque, se *comum e idêntico* aos dois termos da relação é o Aparecer, necessário é o diferir deste a ambos *idêntico* Aparecer. O resultado final é que o privilégio da In-diferença ante a Diferença concedido pelo *Austrag*, quando traduzido diretamente à *différance*, nega, ao negar a Alteridade Real entre Diferença e In-diferença, a própria *relação,* isto é, o *Austrag* ele mesmo. *Mas é precisamente este o êxito da* différance*, que, fazendo de si mesma parte do jogo das diferenças, foraclui absolutamente qualquer possível Alteridade Real reconhecida a um Outro que, fora do horizonte das diferenças conquanto pensado a partir de seus recursos epistêmicos, venha a estabelecer-se como o Referente deste mesmo jogo – como aquilo, isto é, de que a língua é rastro, precisamente.*

Lida com todo rigor, a crítica derridiana ao discurso filosófico de Martin Heidegger, a quem o francês objeta ainda manter-se no interior da interpretação metafísica do signo ao buscar a exata *palavra* capaz de corresponder ao *Ser* pensado *qua* significado transcendental, se desconstrói a si mesma, e isso por força da tradução abstrata da *Austrag*, por nós analisada como a máxima tentativa empreendida por Heidegger para pensar o Aparecer do Não-Aparecente, pela *différance*. Isso nos leva, enfim, à última tarefa desta sessão: se a *différance* emerge qual ferramenta conceitual desde a consideração cerrada do signo, isto diz: da linguagem, a aporia do discurso formulado através do júbilo da *différance* configura-se como aporia relativa à essência da linguagem, derridianamente identificada ao horizonte intranscendível de todo, e não só humano, pensar, fora do qual nada é. É aqui que se coloca em jogo a possibilidade mesma da metafísica, que não é outra senão a possibilidade do Testemunho

Lógico do Referente do Além – de que Além? Do Além da Língua. O Outro da Língua não é outro senão o que aparece no horizonte linguístico como o *transcendente este mesmo horizonte*, porquanto tarefa da língua é pronunciar seu Referente, sem o reduzir a si, doutro modo nenhum rasgo de Alteridade Real possuiria, elemento linguístico dentre elementos linguísticos constituindo-se.

A possibilidade última da metafísica coincide, assim, com a pergunta acerca da essência da linguagem – enraizada como está na possibilidade ou impossibilidade de uma *referência*, de um Testemunho de um Outro de si. Já sabemos qual a resposta de Jacques Derrida, para quem a intrascendibilidade do horizonte da Diferença, garantida pelo estatuto conceitual da *différance,* coincide com a autoreferencialidade da linguagem, fixada pelo diferimento perpétuo de todo e qualquer significado. Cavar uma alternativa apresenta-se tarefa ao metafísico, a ser desdobrada, primeiro, pela demonstração da impossibilidade mesma da posição derridiana, idêntica, segundo vimos, à de Friedrich Nietzsche, de cujo pensar é aliás a máxima manifestação. Levando o discurso da *différance* às suas últimas consequências, veremos se, sim ou não, mantém-se ele de pé. Se sim, mantém-se seu edifício e lhe compramos a máxima tese: a inexistência d'o Referente do Metá, isto é, do Outro da Linguagem. Se não – bem, haveremos desconstruído a desconstrução. Mais importante: haveremos provado, por *modus tollens*, a possibilidade da alternativa, coincidente, talvez, com a essência mesma da linguagem – teremos, isto é, demonstrado que a linguagem consiste no Testemunho Lógico do Referente do Meta, cuja forma é a de um Juízo em que a Alteridade Real dos termos se conserva. Ao último passo e ao certame, afinal.

2.6.3 O Destino da Linguagem: o apagar-se de todo signo como seu instituir-se ou para Testemunhar a forma do Testemunho

Toda nossa objeção a Jacques Derrida consiste numa simples e, do ponto de vista exegético, bastante humilde tese: a derridiana crítica à metafísica ocidental, realizada pela recuperação do conceito de *escritura* que permite descrever a história da filosofia como imenso intento de articular o Fundamento da Legibilidade do Mundo, torna-se possível quando à estrutura livresca logofonocêntrica da metafísica Derrida opõe a forma da *escritura*, a omniabrangência de cuja Lei coincide com a destruição efetiva de qualquer possível *referência.* Vimos como para Derrida a metafísica em seu talhe onto-teo-lógico origina-se na interpretação do signo, responsável por conferir ao significado precedência ante o significante. Em seu gesto nietzschiano informado pela tentativa heideggeriana de pensar a Diferença à luz da aventura

estruturalista, Jacques Derrida entrevê no todo da história filosófica a contínua tentativa de submeter a disseminação do jogo semiótico à presença estável de um significado transcendental, cujos avatares fixam a gramática da Filosofia Ocidental.

A articulação logophonocêntrica da metafísica representa, na medida que nela sempre um termo é elevado à condição de ente a que convém unilateralmente a validade lógico-ontológica do PNC e o predicado to ontôs ón, a herança da *crítica* nietzschiana à metafísica *qua* platonismo. O diagnóstico da prevalência da presença do ente presente na constituição da metafísica em seu talhe onto-teo-lógico articula a herança heideggeriana em Jacques Derrida, que, segundo acabamos de ver, opõe a seu mestre trabalhar ainda, apesar de todo intento superador, no interior da *clôture* metafísica. O máximo argumento em favor desta objeção apresenta-se quando Derrida sublinha a crença heideggeriana no nome unívoco do Ser – daquilo de que todo *traço* é já um *re-traço* (*retrait = Entzug*), daquilo, isto é, cujo predicado crucial (*Grund-zug*) é o de ser rastro (*trace*). Pois bem, condição desta crítica jaz no vetor saussuriano da herança intelectual de Jacques Derrida: pois que a condição de possibilidade de toda Identidade habita a Lei da Diferença, não há centro *fora* da estrutura; pois que não há centro, *tudo* é jogo de significantes em infinita reiteração; pois que o jogo extende-se aos confins de tudo o que aparece, o genitivo de todo rastro destrói-se e a Referência perde-se – razão por que mesmo Heidegger, o atleta da *Überwindung*, permanece na clausura cuja saída sua busca pela Palavra e pelo Nome oblitera.

Tudo, eis o ponto a que nos conduzimos, é, para Derrida, texto, porque a *différance,* em sua dupla valência do diferenciar-se originário que fixa a inteligibilidade e o diferir do sentido destruidor de toda referência, fixa a textualidade a cuja Lei absolutamente tudo, para aparecer e assim deixar-se *ler*, deve obedecer. Nossa tese consiste em objetar a Derrida que a unidade de *intranscendibilidade do horizonte da Diferença* e *impossibilidade da Referência* não verte tampouco traz a lume a forma da linguagem, senão que a *esquece*, confiando-a assim a uma abstrata destruição. Para demonstrá-lo, atacaremos o que constitui a virtude máxima do pensamento da *différance*: sua capacidade de manter-se *além* das dicotomias metafísicas pelo cultivo da indecidibilidade estrutural às marcas semióticas. O *nem-nem* próprio à lógica da desconstrução, que se deseja uma *outra lógica* porquanto aberta à *Alteridade Real* do *absolutamente Outro,* revelar-se-á a versão radicalizada da lógica tautológica já entrevista na ontologia da Vontade de Potência: a colocar-se, de novo e de novo *ad nauseam*, é a impossibilidade de uma decisão semântica correlata à impossível referência a um Outro do horizonte transcendental da *différance*. Destruído pelo discurso da desconstrução é, em

verdade, o Outro da Língua, de que a Língua é Pronúncia e com que ela, para sê-lo, se relaciona, respeitando-lhe a Alteridade Real.

É necessário, por isso, deixar bastante claras duas coisas. Em Derrida, a destruição da metafísica ocidental não deve ser compreendida como polêmica vazia, por motivar-se desde o *mesmo* problema fundamental a que o discurso metafísico, desde sua aurora platônica, concede toda sua força especulativa: o fato do Sentido. Pode parecer banal e, entretanto, é de suma importância observar que a evidência fenomenológica primordial, a Legibilidade manifesta do Mundo de que falamos desde o começo deste trabalho, é o primeiro escândalo filosófico, por nela vir à frente uma dupla Contradição: na medida que a Legibilidade decorre das *múltiplas* identidades de um multíplice fenomênico, cada essente aparece como testemunho de uma validade *parcial* do PNC, parcialidade decorrente do fato de que, para serem idênticos a si, todos os essentes devem relacionar-se negativamente com a totalidade do Outro de si, de forma a serem determinados e, porquanto toda determinação é uma negação, negados. A Legibilidade do Mundo atesta, por um lado, a identidade de todo e cada essente de si consigo, com o que a *validade* do PNC é testemunhada lógico e fenomenologicamente. Contudo, por depender toda e cada identidade de todo e cada essente de uma *negação* pronunciada na *relação diferencial* mantida entre ele e a totalidade de seu Outro, tal validade emerge como *parcial*, parcialidade de que é testemunho fenomenológico este outro escândalo metafísico: o tempo, no qual os essentes se revelam *diversos* de si mesmos, em um processo de contínua identificação ao Outro de si que, formalmente visto, traz a lume uma negação *parcial* do PNC, isto é, explicita a identidade entre validade *parcial* e *negação parcial*. Ora, o PNC não admite *graus,* demanda, enquanto *principium firmissimum,* negação e afirmação absolutas, estruturando-se a *sua* negação uma *autonegação*. Estrutura originária do lógos, o PNC é o princípio cuja negação é autonegação, porque, para negá-lo, a negação deve pressupô-lo, dado que a negação do princípio compreende-se a si mesma, precisamente, como *negação* em oposição à *afirmação,* que ela nega e por isso afirma, do PNC.

O testemunho fenomenológico de uma validade *parcial* do PNC colhida desde a Legibilidade do Mundo pronuncia, pois, a *negação* do PNC. Como tal *negação* é impossível, resta que a existência isolada da Lei do Mundo, isto é o princípio da relação diferencial entre o essente e a totalidade do Outro de si como forma de sua identidade manifesta, é pro-blemática, tomado o termo em seu sentido grego. Pro-blemático, porquanto objeto jogado ante os olhos lógicos do espírito, que, atônito, resta abalado sem ainda haver entrevisto o rastro da origem do que se lhe veio quedar à face. Pro-blemática resta a Legibilidade do Mundo porque, se nela o pensar aprende a pensar dando seus primeiros passos através da identificação do mistério do

Sentido acerca de cuja origem pode então indagar, a existência isolada de sua Lei, vale dizer da relação diacrítica entre o essente e a Totalidade do Outro de si que torna parcial a validade do PNC, é responsável por *anular* o seu *explicandum*: ela anuncia um impossível, isto é, a isolada parcialidade do que, por definição, só pode ser total. Resta, pois, partir à busca do Fundamento da Inteligibilidade do Mundo, compreendido na condição de Fundamento da validade total do PNC, que *explica* a validade *parcial* sem anular o efeito de tal parcialidade, vale dizer, a Legibilidade ela mesma.

Pois bem, reconstruídos os passos mínimos que constituem o problema metafísico por excelência, podemos notar ser este, igualmente, o de Jacques Derrida, que, desde a *Introduction à L'Origine de la Géometrie* (DERRIDA, 1962), elegera a problemática do Sentido e de sua Origem, portanto da relação entre validade *parcial* e validade *total* do PNC, como razões de seu discurso filosófico. O mistério do Sentido, portando da Identidade da cada essente a si mesmo, articula-se assim ao da Presença, e a crítica derridiana à metafísica não é senão o cerrado escrutínio da resposta oferecida, de Platão a Husserl, à pergunta acerca da relação entre o Sentido e sua Origem, entre a Legibilidade do Mundo e seu Fundamento, entre a validade *parcial* e a validade *total* do PNC. Pelo que já discutimos nas sessões precedentes, resta-nos clara a conclusão a que Derrida chega, e a podemos descrever da seguinte forma: buscando inteligir a relação entre o Fundamento e a Legibilidade do Mundo, a metafísica ocidental separara os dois *relata* da Relação metafísica de sorte a adscrever unilateralmente ao primeiro termo, ao Fundamento, a validade *total* do PNC, no segundo entrevendo uma necessária *queda* a ser negada ou justificada, a fim de reestabelecer-se, ou depois da morte (Platão) ou no fim da história (Hegel), o retorno da validade *total* do PNC, descrita tal validade total nos termos de um seu corolário imediato, isto é, como a Identidade plena de uma absoluta presença a si, própria a um essente que, para ser-se, não tem de relacionar-se com a Totalidade negativa do outro de si.

Já vimos como Derrida formula tal crítica, descrevendo a Arena da Legibilidade, com termos gramatológicos e saussurianos, como uma imensa textualidade geral, estrutura de relações negativas e diferenciais, cujos termos auferem seu valor exclusivamente pelo *dètour* diacrítico, enquanto reserva ao Fundamento a forma de um significado trascendental alheio ao jogo das diferenças. Agora, baste-nos relembrar que a consequência imediata desta resposta ao problema metafísico acerca da relação entre o Fundamento e a Legibilidade, entre a validade *total* e a validade *parcial* do PNC, repousa na determinação do Fundamento como uma Origem que não é Origem, pois, enquanto domínio a que é própria a validade *total* do PNC, é por necessidade elusivo à relação negativa com o Outro de si, motivo por que Derrida o descreve

com os termos de uma pura *presence à soi* e por que a tradição metafísica ela mesma lhe reservara o termo Ab-solutum.

A Origem do Sentido, o Fundamento *total* da validade *parcial* é, por absolutamente idêntico a si mesmo, *id quod omnibus numeris ab-solutum est*[273]: o que está fora de toda relação. Ocorre que, para ser dito enquanto tal, o Absoluto deve *diferenciar-se* do domínio ontológico das relações diacríticas, em cujo interior precisamente o imprescindível *diferenciar-se* de cada essente da totalidade do Outro de si ocasiona a *parcialidade* com que vem à frente o PNC. Diferenciando-se do domínio das diferenças, o Absoluto, assim dito por não se relacionar e ser o Irrelato por definição, relaciona-se, e portanto torna-se Outro em relação a si mesmo: compromete-se, isto é, com a Lei da Diferença própria ao domínio da Legibilidade do Mundo de cujos legíveis o Absoluto deveria *diferenciar-se*. O Absoluto não é Absoluto. Toda a crítica de Derrida jaz em objetar à tradição não haver ela visto esta consequência inevitável, e, pressupondo a todo momento a validade *total* do PNC cuja negação pela validade *parcial* aliás configurara a razão mesma da viagem e da demanda metafísicas, tê-la *in actu exercitu* negado ao passo que, *in actu signatu,* supusera resolvida a tarefa, sonhando por aí com um Absoluto que, não sendo Absoluto por haver-se *sempre já* subordinado à Lei diacrítica da Legibilidade, supunha-se *abstratamente* relacionado com a Arena da Legibilidade enquanto o dela irrelato Fundamento. O Absoluto *difere* da Arena da Diferença sem perceber que, diferindo, acaba por participar do jogo do Diferir – eis o talhe autocontraditório da metafísica, que Nietzscha já entrevira.

A falha e os limites da tradição metafísica residem, por isso, na forma abstrata com que relacionara os dois domínios *diferentes,* o da Legibilidade e o de seu Fundamento, o da validade *total* e o da validade *parcial,* e isso de sorte a pensar o Fundamento reduzindo-lhe a Alteridade à Lei da Legibilidade sem possuir a mínima consciência deste ato. Em termos heideggerianos, a metafísica *esquece* a relação de Alteridade Real entre a Arena da Legibilidade e o Fundamento, entre ente e Ser, e o faz por uma relação que, para relacionar os *diferentes*, suprime a Alteridade de um dos relata, cuja Lei própria (isto é dizer: *cuja auto-nomia*) se reduz à do Outro de si: o Absoluto, já o dissemos, é pensado como *diferente* dos diferentes, reduzindo-se-lhes por aí mesmo, por obediente à Lei diacrítica que fixa, da Arena e de seus aparessentes, a Legibilidade manifesta. Isso significa que o problema da relação entre o Fundamento e a Legibilidade é o problema acerca da Alteridade Real e de seu significado como Referente da Arena, porque, se a abstrata forma com que a metafísica pensara o Fundamento repousa em

[273] Κεχωρισμένον.

havê-lo reduzido à lei diacrítica do *fundamentadum,* a Alteridade Real entre o Fundamento e o *fundamentandum* faz sistema com a Diferença entre a Lei Própria que fixa a identidade e, por isso, a Alteridade Real dos dois diferentes da relação: a pergunta metafísica acerca do Fundamento coincide, pois, com a pergunta pelo sentido da Alteridade Real, e a natureza *abstrata* da resposta oferecida pela tradição phonofalogocêntrica ergue-se quando, ante o escrutínio cerrado das duas identidades, percebemos ser a contradição, que constitui um Absoluto i-rrelato que *sempre já* se relacionou à Relação, decorrente da *reductio* da Autonomia do Absoluto à Lei da Legibilidade – à Lei, isto é, da relação diacrítica que demarca a Arena por nós denominada Mundo:

> A invisibilidade absoluta da origem do visível, do bem-sol-pai-capital, o subtrair-se na origem da presença ou da entidade, todo esse excesso que Platão designa como epekeina tês ousias (para além da entidade ou da presença), dá lugar — se ainda se pode dizer assim — a uma estrutura de suplência tal que todas as presenças serão os suplementos substituídos à origem ausente, e todas as diferenças serão, no sistema das presenças, o efeito irredutível daquilo que permanece epekeina tês ousias. Assim como vimos que Sócrates supre o pai, do mesmo modo a dialética supre a noêsis impossibilis, a intuição interditada do rosto do pai (bem-sol-capital). O retraimento do rosto abre e limita, ao mesmo tempo, o exercício da dialética. Liga-a de modo irremediável aos seus "inferiores": as artes miméticas, o jogo, a gramática, a escrita, etc. O desaparecimento do rosto é o movimento da différance que abre violentamente a escrita ou, se quisermos, que se abre à escrita e que abre a escrita. (DERRIDA, 1972, p. 173-174)

O desaparecimento da face do Pai-Uno, de que a escritura violentamente retira sua omni abrangência, é efeito da derridiana interpretação da *abstrata* resposta metafísica: se a relação entre Fundamento e Legibilidade depende da *Diferença* entre ambos, é porque, a estruturar-se como o absolutamente originário, é a *différance*, que desde já nega qualquer absoluta presença a si de um Absoluto fora do jogo e, não obstante, designado enquanto tal, sabe-se lá por que mágica. O Absoluto, para ser-se, diferencia-se dos diferentes, e anuncia aos quatro ventos sua própria dependência de uma *différance* absolutamente originária. Por isso, a face pura do que reside além do quadrante do jogo diacrítico, epekeina tes ousias, desaparece desde a origem, não é outra coisa senão o seu próprio *desaparecimento,* entretanto dito e, por isso, *marcado*. A originária condição marcada enquanto ausente da Origem dá origem ao jogo das diferenças. Esta é a lógica do *suplemento*, que o capítulo dedicado a Rousseau da *Gramatologia* explicita com rigor, para daí deduzir a impossibilidade de um desvio à lei da *différance*. A citação é longa, em parte repete à exaustão nossa já bastante repetida chave de leitura, e entretanto vale

citá-la, a fim de passarmos à crítica que será a nossa:

> E, no entanto, se a leitura não deve contentar-se em redobrar o texto, não pode legitimamente transgredi-lo em direção a outra coisa que não ele, a um referente (realidade metafísica, histórica, psicobiográfica etc.) ou a um significado fora do texto, cujo conteúdo pudesse ter lugar, tivesse podido ter lugar fora da linguagem, isto é, no sentido que aqui damos a essa palavra, fora da escrita em geral. É por isso que as considerações metodológicas que arriscamos aqui, sobre um exemplo, estão estreitamente dependentes das proposições gerais que elaboramos acima, quanto à ausência do referente ou do significado transcendental. **Não há fora do texto.** E isso, não porque a vida de Jean-Jacques não nos interesse em primeiro lugar, nem a existência de Maman ou de Thérèse elas mesmas, nem porque só tenhamos acesso à sua existência dita "real" no texto e não tenhamos outro meio de proceder, nem direito de negligenciar essa limitação. Todas essas razões de tipo empírico já seriam suficientes, é certo, mas há razões mais radicais. O que tentamos demonstrar, seguindo o fio condutor do "suplemento perigoso", é que, naquilo que se chama a vida real dessas existências "de carne e osso", para além daquilo que se crê poder circunscrever como a obra de Rousseau, e por trás dela, **nunca houve senão escrita**; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remissões diferenciais; o "real" só sobrevém, só se acrescenta tomando sentido a partir de um traço e de um apelo de suplemento, etc. E assim ao infinito, pois lemos, no texto, que o presente absoluto, a natureza, aquilo que os nomes "mãe real" etc. designam, sempre já se furtaram, jamais existiram; que o que abre o sentido e a linguagem é essa escrita como **desaparecimento da presença natural.** (DERRIDA, 1967, p. 227–229)

Nos três livros surpreendentemente publicados no mesmo ano de 1967, é possível dizer firmar Derrida a malha conceitual que fornece ao seu discurso filosófico autonomia e originalidade. Eis por que apelamos tanto ao triângulo constituído por *La voix et le phènoméne, De la Grammatologie* e *L'écriture et la différence*, adicionando-lhe, na seção precedente, o importante primeiro ensaio de *Marges: de la philosophie*. Agora que resta clara e indubitável a valência conceitual concreta do sintagma aparentemente absurdo *"il n'y a pas hors-texte*", podemos nos dedicar ao debate cerrado relativo à pergunta que nos colocamos, a fim de julgar a força e a pertinência da *différance* e do transcendental estatuto a ela conferido: se a crítica derridiana à metafísica fora elaborada sobremodo a fim de demonstrar como a estrutura mesma do phonofalogocentrismo é *contraditório* por incapaz de pensar a Alteridade Real por ele enunciada, é o discurso da *différance*, sobre a qual se fundamenta desde os três livros publicados em 1967 a condição de possibilidade da metafísica ela mesma e portanto seus conceitos cruciais, capaz de articular o sentido de uma Alteridade Real? Para responder a esta pergunta, analisaremos agora a resposta de Derrida à pergunta acerca do fenômeno da *inovação semântica*, a qual se oferta como porta de entrada privilegiada ao problema da Alteridade Real,

e isso pelo simples fato de que, lá onde uma imprevisível inovação semântica emerge, põe-se em questão o predomínio abstrato do Mesmo, o reino tedioso do Idêntico cujo reinado solitário nunca o fora em verdade, condicionado desde dentro, segundo nô-lo mostra Derrida, pela *différance* que o habita e de que depende. Tal problema se apresenta em dois textos privilegiados: *La double séance* e *La Pharmacie de Platon*, ambos contidos em *La Dissemination* (1997).

Os dois textos possuem por tema a problemática da mímesis e sua relação com o que a filosofia denominara verdade, sob que devemos inteligir a forma apropriada da Relação entre o Fundamento e a Legibilidade. Verdade designa, além desta Relação, o próprio Fundamento, e o ensaio dedicado à exegese do *Phaedrus* possui por objetivo demonstrar como a constituição ontológica deste mesmo Fundamento, Absoluto por irrelato, deve a um só tempo introduzir o tema da escritura para negá-la e afirmá-la: negá-la, pois a escritura, enquanto imitação do discurso fonético, é imitação de segundo grau, precisamente como a mímesis, triplamente afastada da verdade, cuja forma é a da Identidade absoluta de si consigo do Absoluto; mas a deve também afirmar, pois a distinção entre o lógos filosófico, orientado pela e à Verdade, e o lógos falso, sofístico e poético, demanda a articulação da forma específica à dialética, metaforicamente concebida por intermédio do mito da invenção da escritura por Teuth.

O tema do pharmákon e de sua ambiguidade semântica, a um só tempo remédio e veneno, introduz-nos assim no quadro do double-bind de uma simultânea negação e afirmação da escritura, que no *Phedrus* é condenada (negada) no mito de Teuth, enquanto no *Philebus* é louvada como técnica inventada pelo mesmo deus egípcio, agora contudo apresentada na qualidade de arte das distinções e das relações lógicas, isto é, dialéticas. Pode-se dizer que, no primeiro ensaio de *La Dissemination,* Derrida articula a natureza inegável da *différance* pelo mesmo ato com que sublinha a natureza abstrata da resposta metafísica ao problema da Alteridade Real, pensada segundo o horizonte lógico de uma "lógica da identidade" para cujo estabelecimento a metafísica operara a impossível foraclusão da *différance* que, contudo, fundamenta-a:

> O desaparecimento do bem-pai-capital-sol é, portanto, a condição do discurso, desta vez compreendido como momento e não como princípio da escrita geral. Essa escrita é *epekeina tês ousias* — para além da essência. O desaparecimento da verdade como presença, o ocultamento da origem presente da presença, é a condição de toda manifestação de verdade. A não-verdade é a verdade. A não-presença é a presença. A *différance*, desaparecimento da presença originária, é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade da verdade. Ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo" quer dizer que o ente-presente (*on*), em sua verdade, na

> presença de sua identidade e na identidade de sua presença, duplica-se desde que aparece, desde que se apresenta. Ele aparece, em sua essência, como possibilidade de sua própria duplicação — isto é, em termos platônicos, de sua não-verdade mais própria, de sua pseudo-verdade refletida na *eikôn*, no *phantasma* ou no *simulacro*. Ele só é o que é — idêntico e idêntico a si mesmo, único — ao acrescentar-se a possibilidade de ser repetido como tal. E sua identidade se cava nesse acréscimo, se subtrai no suplemento que a apresenta. (DERRIDA, 1997, p. 162-163)

A natureza abstrata do lógos metafísico nasce desta incapacidade para testemunhar a constituição lógica da *différance,* capturada sob o motivo do ambivalente *pharmakon,* a um só tempo condição de todo primevo diferenciar-se, de que depende a identidade de cada essente de si consigo, e responsável por tornar impossível toda simples identidade. Garimpando na economia – na farmácia – dos textos platônicos a relação de precedência lógica da *différance* ante a lógica da identidade e o discurso metafísico, que ela condiciona e funda, Derrida busca demonstrar como a estrutura do que nietzschianamente se denomina *platonismo* se alicerça sobre a denegação da forma ambivalente do Fundamento, cuja especificidade é a de tornar impossível o que ele torna possível: ao tornar possível o diferenciar-se originário em que repousa o jogo das diferenças e com ele o efeito de Sentido, o *pharmakon-écriture* torna impossível a estabilização de um Sentido unívoco alheio à disseminação infinita dos significantes, a diferença entre os quais, por ela inaugurada, ocasiona um *efeito de* Sentido que, porém, nunca é *um Sentido*. A Origem está estruturalmente demarcada pela necessidade de ser *repetida* e, enquanto tal, *mimetizada*[274], submetida portanto a um imprescindível distanciamento que espaça a identidade da Origem, impedindo-lhe a simples coincidência de si consigo. Se o espaçamento introduzido pela repetição inevitável corrompe a Origem levando ao desaparecimento da Presença, ela por outro lado é a condição absolutamente primeva e inegável sem a qual nenhum sentido, isto é nenhuma identidade, se desdobra e sem a qual à verdade resta proibido apresentar-se. Eis por que à identidade do Idêntico, e à lógica que lhe corresponde, estão destinadas uma originária reduplicação, uma essencial repetição e uma imprescindível imitação que a mímesis opera e traz a lume. Haver entrevisto este paradoxo e o haver recalcado pelo estabelecimento de uma lógica da identidade *abstrata* demarca a forma do platonismo, cuja constitutiva negação de seu próprio fundamento, vale dizer da *différance*, engendra sua própria desconstrução:

[274] Segundo ficará claro logo adiante, a condição originária da mímesis faz par, por ser-lhe isomórfica, à metaforicidade originária dos essentes, termo com que vertemos a Lei da Relação apreendida sob o arquitrascendental da *dissemination.*

> Ora, o que decide e o que mantém o "platonismo" — isto é, mais ou menos imediatamente, toda a história da filosofia ocidental, inclusive os anti-platonismos que nele se encadearam regularmente? O que se decide e se mantém na ontologia ou na dialética, através de todas as mutações ou revoluções que nelas se produziram? É precisamente o ontológico: a presumida possibilidade de um discurso sobre o que é, de um logos que decide e pode ser decidido sobre o on (ente-presente). O que é — o ente-presente (forma matricial da substância, da realidade, das oposições, da forma e da matéria, da essência e da existência, da objetividade e da subjetividade) — distingue-se da aparência, da imagem, do fenômeno etc., isto é, daquilo que, apresentando-o como ente-presente, o redobra, o re-apresenta e, por conseguinte, o substitui e o des-apresenta (DERRIDA, 1997, p. 164).

Após haver demonstrado como o platonismo, forma mesma da metafísica da presença, desconstrói-se a si mesmo ao abstratamente foracluir e, *sub eodem*, reintroduzir a *écriture* a fim de pensar o lógos dialético de que ela seria o mesmo oposto, Derrida procede ao desdobramento de todas as consequências que devem, por força de seu movimento imanente, erguer-se, uma vez demonstrada a inevitabilidade, vale dizer, o estatuto de estrutura originária à *différance* conferida. É o que ocorre no texto imediatamente posterior à *La pharmacie de Platon,* o conhecidíssimo *La double séance,* que visa mais diretamente articular à problemática da mímesis, com cujo anúncio findara *La pharmanie,* a impossibilidade de um Outro da Relação. Lembremo-nos que o problema mesmo, de Derrida e nosso, apresentara-se na evidência originária do Sentido, cuja forma lógica é a da validade ontológica *parcial* do PNC, donde decorria a problematicidade da experiência. A crítica derridiana, nietzschiana e heideggeriana a um só tempo, é desdobrada em três tempos: primeiro, submete ao escrutínio a resposta ofertada pela tradição metafísica ao desafio de pensar a Alteridade Real do Fundamento, cujo testemunho lógico negaria a problematicidade, explicando-a; percebe, em segundo tempo, que a resposta própria ao realismo metafísico é contraditória, porquanto nela busca-se conservar a Alteridade Real do Fundamento, determinando-o alheio a qualquer relação, Ab-solutum, enquanto *sub eodem* se o *relaciona* à evidência do Sentido – vela dizer ao *explicandum* – a fim de melhor apreender, no Absoluto, o único autêntico Ser e, pois, o único verdadeiro Sentido, do que decorre a negação evidente do *explicandum,* de acordo com a já por nós conhecidíssima aporia Existência-existentes; o terceiro momento desdobra consequência implícita no anterior, articulando-lhe agora o talhe heideggeriano, na medida que à aniquilação do *explanandum* corresponde a autosupressão da Alteridade Real do Fundamento, pensado, precisamente, à luz do horizonte lógico oferecido pelos entes, a aplicação aos quais da validade *parcial* do PNC configurava a demanda metafísica, cuja resposta passa a articular-se segundo uma hipóstase do

horizonte lógico do *explanandum*, o que, dito em linguagem heideggeriana, coincide com o *Esquecimento* da *Diferença* entre Ser e ente, vale dizer, entre os relacionados na Relação – esquecimento, portanto, da Alteridade Real do Ser ante os entes.

Visto sob este aspecto, o discurso da *différance* é capaz de assimilar os saldos positivos das duas *Überwindungen* anteriores, trabalhando-as desde dentro e produzindo novas articulações conceituais, cujo valor é, para nós, imenso. Poder-se-ia, assim, denominá-la uma formalização radical do problema heideggeriano por excelência, aquele da Diferença e, pois, da Alteridade Real entre Ser e ente. À luz do que estamos articulando, o teste máximo ao discurso derridiano consiste, pois, em perceber se, de fato, é ele capaz de pensar a Alteridade Real, sem para isso engendrar aporias. A primeira aporia, contudo, imediatamente formulada faz-nos sua chegada em *La double séance*, especificamente na releitura da mímesis à luz do texto mallarmaico *Le Mime.*

Sintetizando-o, baste-nos dizer que a comparação do texto de Mallarmé à passagem do Philebus em que a metáfora da escritura na alma como forma de verter o pensamento (dianoia) permite a Derrida avançar a tese conforme a qual, longe de remeter à anterioridade de um *imitado* de acordo portanto com um sistema temporal de reenvios em que à *presença* de um *presente-passado* convém precedência, a mímesis subverte a lógica mesma da *referência*, por inaugurar a economia de uma textualidade geral na qual todo possível referente extra-discursivo fora sempre já tragado pela malha infinda do texto. Assim como a ambivalência do *pharmakon* fundava a possibilidade mesma das diferenças e, por aí, a lógica da Identidade, cujo estabelecimento implicava a contraditória negação da natureza paradoxal do *pharmakón,* também a mímesis aparece na qualidade de repetição originária contida já na presumida pura presença do eidos, idêntico a si, e o faz apenas para subverter tal fantasia pela simples demonstração de que, para ser-se a si mesmo, o eidos deve ser repetido. Porque toda repetição introduz uma distância, conquanto mínima, entre o repetente e o repetido, por isso o eidos, para manifestar-se, deve diferir de si mesmo, passando ao Outro de si a fim de retornar ao bojo de sua própria, presumidamente simples, identidade.

À diferença da dialética hegeliana, com que Derrida deve lutar visando diferenciar seu próprio discurso do de Hegel, o infinito diferimento do Sentido *qua* identidade perfeitamente cerrada de um essente de si a si torna impossível uma recuperação final da presença, estrutural e necessariamente perdida para o estabelecer-se originário da identidade da Origem. Eis por que a Origem está, de início, comprometida e, por tal, perdida, se se a pensa segundo a hipóstase do horizonte ôntico. Isso significa, por fim, duas coisas, importantíssimas, que já enucleáramos ao começo da sessão ao construirmos genericamente a relação crítica de Derrida com a resposta

metafísica ao problema da Origem do Sentido: *pensada às últimas consequências, a Origem não pode ser, sob hipótese nenhuma, Origem, isto é, deve sempre já perder-se pela submissão ao jogo dos significantes, em meio aos quais emerge como pura marca de si mesma, de sorte que ao desaparecimento da Origem enquanto Referente do lógos corresponde o autotolhimento da anterioridade do imitado ante o imitante, vale dizer, a liberdade da mímesis ela mesma*:

> Estamos diante de uma mímica que não imita nada, diante, por assim dizer, de um duplo que não redobra nenhum simples, que nada antecipa, nada que seja em todo caso já um duplo. Nenhuma referência simples. É por isso que a operação do mimo faz alusão, mas alusão a nada, alusão sem quebrar o gelo, sem além do espelho. "Tal opera o Mimo, cujo jogo se limita a uma alusão perpétua sem quebrar o gelo". Este speculum não reflete nenhuma realidade, ele produz apenas "efeitos de realidade" [...] Neste speculum sem realidade, neste espelho de espelho, há de fato uma diferença, uma díade, já que há mimo e fantasma. Mas é uma diferença sem referência, ou melhor, uma referência sem referente, sem unidade primeira ou última [crítica a Hegel, G.L.]. Mallarmé mantém assim a estrutura diferencial da mímica ou da mimesis, mas sem a interpretação platônica ou metafísica, que implica que em algum lugar o ser de um ente seja imitado (DERRIDA, 1997, p. 169).

Eis por que, ante o apagamento de todo e qualquer Referente, a restar é apenas a até agora tripla Relação entre os diferentes a que um rastro primevo, sob a forma do entre, dera origem. Denominamos tripla[275] a relação por possuir ela três camadas conceituais importantes, resultados da longa exegese de *Mime* a que Derrida se dedica na primeira parte de *La double séance*. Ao perder-se o Referente, cuja identidade absoluta de si a si possuía em sua natureza irrelativa (*id quod omnibus numeris ab-solutum est*) a aporética marca de sua in-existência, ergue-se a intrascendibilidade de um horizonte diferencial cujo predicado fundamental é a *relatividade* de todos os termos, de que a Relação demarca a possível existência. Temos, pois, ao menos três níveis semânticos, a que Derrida confere sempre muitos diversos termos, dos quais o mais significativo é o *hymen*, outro avatar da *différance* e da *écriture*, aos quais se conjuga, a formar por aí crucial série significante dos arquitrascendentais, o *entre* e o *antre* (antro): nome para o espaçamento produzido quando o originário diferenciar-se estabelece uma mínima e imprescindível distância entre os diferentes de sorte a assim relacioná-los, o *hymen* é responsável por relacionar os diferentes, aos quais convém uma mínima positividade semântica precisamente através e por força do fato da *Relação*, de forma que, no interior desta, os diferentes emergem na qualidade dos que *aparecem*, enquanto o *hymen*, ao contrário, não aparece ao lado deles.

[275] A razão de termos anteposto ao adjetivo "tripla" o sintagma adverbial "até agora" é fornecida no parágrafo seguinte. A Relação é, enquanto tal, tripla, mas ela se inscreve numa configuração maior cuja raíz é quádrupla.

Forma do *entre* que inaugura a primeva possibilidade da Relação, o *hymen* não é um dos positivos relacionados, estabelecendo-se com isso como um *presque rien*, do que decorre sua *diferença* ante os diferentes que na Relação se relacionam. Entretanto, por força desta mesma *diferença* o *hymen* se relaciona com os diferentes, tornando-se-lhes por isso ao menos parcialmente idêntico[276]. Temos, pois, no *hymen* uma unidade de Identidade e Diferença, precisamente como na *Austrag* e no *Ereignis* heideggeriano testemunháramos antes esta mesma unidade de Diferença e In-diferença. Por conseguinte, há, para o hymen, a mesma necessidade de um *específico* Aparecer, fixado pela identidade entre ele e os diferentes, o qual contudo não se pode reduzir ao Aparecer dos diferentes, dada a *diferença* entre o Entre da Relação e os relacionados no espaço e no antro (*lieu* como *khora*) inaugurado por este Entre, o que nos leva ao *terceiro nível conceitual* demarcado pela lógica do hymen: notadamente a Lei da *dissemination*, outro nome para o infinito diferir do sentido, cuja impossibilidade torna cada significante estruturalmente problemático, vale dizer, nunca idêntico por completo a si mesmo.

O resultado é, formalizado, o que denominaremos doravante a Raiz Quádrupla da Alteridade, que começamos a desdobrar da seguinte maneira: a Relação que relaciona os diferentes, em cujo jogo opositivo a metafísica da presença julgara poder construir e alicerçar a lógica da identidade simples, configura-se de acordo com os níveis 1) do *hymen* que*, enquanto* diferenciar-se originário, é por isso denominado o Fundamento da Diferença e, neste sentido, a Origem da Relação, cuja forma é a da Unidade entre Identidade e Não-Identidade; 2) dos diferentes *qua* relacionados na Relação e 3) da *Lei da Relação*, cujo nome é *dissemination*. Ocorre que, além destes três níveis, há 4) a própria Relação, erguida pelo simultâneo e triplo agir dos níveis anteriores. Este quarto momento conceitual força-nos a apreender de forma mais sutil a relação entre o hymen, *Fundamento e Origem* da Relação, e a *dissemination*, Lei e efeito da Relação.

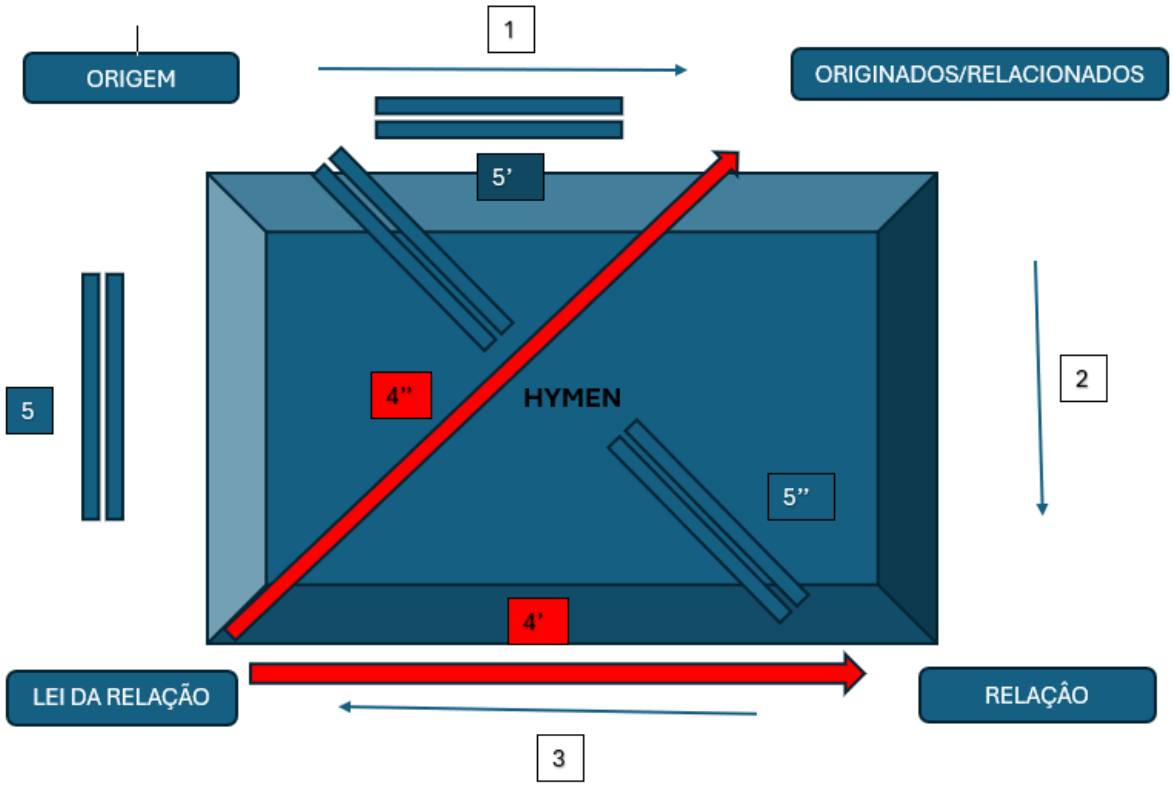
Tudo se explicita quando consideramos que só pode haver diferentes, e portanto Sentido, no interior de uma Relação que, relacionando os diferentes, relaciona-se ela mesmo

[276] Repare o leitor que Derrida não repete, neste ponto, o erro metafísico que supõe Ab-soluto, portanto fora de toda Relação, o que contudo deve relacionar-se a fim de diferenciar-se dos diferentes. Eis por que, desde a introdução a esta segunda parte de nosso trabalho, faláramos que todos os anti-heróis cujas obras aqui analisamos supõem a validade lógico-ontológica do PNC em seu timbre total. Assim como Nietzsche procedera à crítica por haver entrevisto a contradição constituída pela aporia Existência-existentes própria ao platonismo – aporia por ele interpretada em termos existenciais e vitalistas, sobremodo na *Genealogie der Moral* –, também Derrida, não menos do que Heidegger, visa em verdade salvar, através de sua crítica à metafísica, a validade total do PNC e o fato do Sentido que, paradoxalmente, atesta-o ao aparentemente negá-lo. Por isso, toda crítica ao discurso derridiano deve possuir por objetivo observar se, sim ou não, cumpre ele a tarefa a que se entregara. Ne medida que a construção da resposta concreta ao problema do Sentido supõe, além de fundamentar a validade *parcial* do PNC através da articulação concreta da validade *total,* circunscrever o sentido da Alteridade Real, testar os limites do discurso da *différance* implica examinar seu êxito ou malogro no Testemunho da Alteridade Real.

com os seus relacionados na condição de um Outro dos relacionados, isto é, um Outro do Outro que cada um dos diferentes, um para o outro, é. Com efeito, quando estou enamorado e vivo uma relação amorosa, é absolutamente justo observar que, sem o cruzamento dos olhares destes dois enamorados que somos eu e minha namorada, o namoro, nome da Relação, inexiste, de sorte a ser a amorosa relação por nós vivida dependente de nós dois, que nos relacionamos um com o outro e assim fundamentamos a relação de namoro. Igualmente justo é observar que o término de nosso namoro, se faz cessar por ora um conjunto de atos presentes pelos quais fora antes definida a expressão de um laço relacional doutra forma abstrato cujo nome é namoro, por outro não por isso destrói o conjunto de traços, armazenados na memória biológica ou inscritos em cartas a sete chave guardadas, dos quais emerge o *testemunho* de um ente denominado *namoro*, em parte dependente dos namorados por cujo encontro nascera mas, como o filho em relação ao pai, de quem se tornara independente, uma vez expresso nos traços em que se timbrara. A Relação é, pois, autônoma, por isso Outra, em relação aos dois diferentes por ela relacionados, conquanto a partir deles e de seu primevo encontro *nasça.* A autonomia da Relação é testemunho de sua Alteridade, que, ante a Alteridade dos relacionados, constitui o encontro de ao menos duas Alteridades.

Vimos que o hymen, espaçando e assim inaugurando o Entre sobre cujo vazio pode estabelecer-se a diferença e por isso o relacionar-se dos diferentes, é a Origem da Relação, no interior da qual o fato da Alteridade é enunciada pelo reenvio de cada diferente ao Outro de si. Se a Alteridade dos diferentes é inaugurada pela Relação, por sua vez existente como a Alteridade destas duas Alteridades relacionadas, a Origem sempre elusiva, nomeada hymen-pli-espaçamento-différance, a um só tempo deve e não pode aparecer, pela razão já por nós apontada e vista: vale dizer, por constituir-se Unidade de Diferença e In-diferença, a um só tempo, portanto, idêntica aos diferentes, por tal aparessente, e deles diferente. A *dissemination*, quarto termo da equação do Sentido, aparece, pois, qual resolução do impasse, por fixar a Lei conforme a qual a origem da Relação pode aparecer sem aparecer, isto é, ser-se a si mesma (identificar-se a si) sem reinstaurar uma presença a si simples, que, se introduzida, restauraria a lógica da Identidade sobre que se erguera o platonismo e com ele a metafísica da presença. Donde serem todos os termos destinados a passarem uns nos outros, confundidos uns com os outros, porquanto, ao final do dia, a Lei da Relação, a *dissemination* como talhe do específico Aparecer do hymen, contamina as três Alteridades até aqui constituídas: o hymen (Origem da Relação), os relacionados e a Relação passam, todos, a submeterem-se à Lei da infinita disseminação de um sentido nunca estabilizado e, precisamente assim, para sempre problemático. Eis-nos, com o delineamento destas quatro Alteridades e com o correlato contínuo

confundir-se de umas nas outras, ante a Raiz Quádrupla da Alteridade, que o seguinte diagrama torna visível:



No diagrama acima, distinguimos cada uma das Alteridades já por nós divisadas e suas relações lógicas. Para tornar um pouco mais palatável relações de ordem simultânea, crivadas entretanto por precedência lógica, foram inseridas formas diversas, às quais correspondem valências conceituais próprias, que o leitor pode conferir no quadro explicativo abaixo do diagrama. Vamos descrevê-lo da seguinte forma: a primeira Alteridade encontrada, segundo a ordem lógica e ontológica, é a da Origem, que, por definição, é-o das *diferenças* e, portanto, dos relacionados, a cuja Alteridade leva pela primeira implicação, tornada visível pela seta azul sobre a qual repousa o número 1. As *diferenças,* na qualidade dos relacionados, devem relacionar-se umas com as outras no bojo de uma Relação, por elas instauradas, à qual devem conduzir, segundo a seta de implicação de número 2. A Relação, terceira Alteridade, possui uma Lei, sem a qual os relacionados não se podem relacionar tampouco instaurá-la. No caso do hymen mallarmaico, a Lei da Relação é a *dissemination*, que fixa a instabilidade e a problematicidade de cada e todo signo, reenviando sem cessar a outros signos, em horizonte de reenvios destituído de termo final: temos assim a quarta Alteridade.

Observe o leitor que cada uma destas quatro Alteridades descreve, muito simplesmente, a estrutura da Alteridade enquanto tal, e, embora sejam em número quádruplo, referem-se todas, quando articuladas, à configuração da Alteridade enquanto Alter, por abrirem o horizonte de encontro com um Outro do Mesmo. Horizonte da Alteridade, a Raiz quádrupla que o diagrama circunscreve e que as relações lógicas entre as Alteridades instituem desvela a possibilidade mínima do Sentido, por introduzir, no coração de uma Mesmidade impossível cuja forma seria a da invisibilidade absoluta porquanto a ela alheio qualquer traço diferencial, aquela enigmática *negação parcial* do PNC, que vimos constituir a forma da Legibilidade do Mundo, ao menos em sua primeira apresentação. Garantida a abertura ao horizonte de um Outro, contido já no momento mesmo em que a Origem de si reenvia imediatamente aos *diferentes* relacionados na Relação a cuja Lei são obedientes, emerge o Sentido como o fato de uma *sempre já* Identidade estabelecida entre as quatro Alteridades que compõem, cada uma Outra da outra, a raiz quádrupla da Alteridade. Como o podemos afirmar? É o que indicam os sinais de igualdade, que explicitam o mais crucial dos movimentos, indicado pelo número 5 e, neste sentido, supostamente final, conquanto condição primeva de todos os outros, razão por que lhe antepomos o 0, a que o identificamos.

Perceba-se bem o último movimento: dissemos que a Origem se diferencia dos *diferentes* e da Relação, por aí instaurando as primeiras duas Alteridades, ao mesmo tempo em que conserva um importante vetor de identidade, porquanto deve, como elas, *aparecer* na Relação, sem por completo identificar-se aos relacionados tampouco à Relação ela mesma. Deste *double bind*, que fixa à primeira Alteridade da Origem seu necessário porém impossível Aparecer (leia-se: seu *positivar-se* como um Outro dos dois já constituídos Outros), emerge como resolução a quarta Alteridade, a Lei da Relação, que estabelece para a Origem seu específico Aparecer através da *dissemination* contínua do Sentido, isto é, da Alteridade – movimento resolutório no diagrama capturado pelo vetor de igualdade entre a Origem e a Lei.

Ocorre contudo notar que a Lei, enquanto Lei da Relação, incide sobre as duas alteridades da Relação e dos relacionados, de sorte a estabelecer, precisamente por intermédio desta incidência, a *identidade* da Origem com os relacionados e com a Relação – movimento que as relações lógicas demarcadas no diagrama pelos números 5’ e 5’’ expressam. Tudo, é evidente, ocorre simultâneamente, pois o pôr-se da Origem como primeira alteridade já implica o configurar-se de todas as três outras alteridades por cuja recíproca articulação a Alteridade enquanto tal pode, em sua raiz quádrupla, instaurar-se – com isso fundamentando retrospectivamente a possibilidade da primeira *alteridade*, isto é, a da Origem ela mesma. Se a Alteridade parece decorrer de sua configuração quádrupla e, por isso, da existência anterior de

cada uma das quatro alteridades, é necessário lembrar que o estabelecer-se da primeira *alteridade* enquanto *Alteridade* supõe, sempre já, a Ideia da Alteridade ela mesma, que se relaciona com cada um de seus quatro momentos como quem consigo mesmo se relaciona[277]. Esta relação lógica, cuja semelhança com a negação autoreferencial hegeliana ainda estudaremos de perto, é designada textualmente ao largo de *La Double Séance* através de várias metáforas, dentre as quais a do *pli* e a do *hymen*, cuja forma é a do Entre, são as mais sugestivas. Por isso, no diagrama a estrutura de movimento retrospectivo da Alteridade sobre as alteridades, que parecem fundamentá-la ao passo que a supõem como o delas Fundamento, deixa-se designar pelo cruzamento entre duas identidades, a da igualdade entre a Origem e a Relação e aquela entre a Lei e os Relacionados, cruzamento em cujo centro resta, núcleo intacto e contudo tocado desde sempre pelo movimento da Alteridade, o *Hymen*, signo, traço e rastro de uma Presença cuja ausência dá origem – e Origem, claro – à raiz quádrupla da Alteridade. Hymen é o nome próprio do que, à diferença do desejo heideggeriano, não pode encontrar nome específico tampouco palavra única.

Delineada a Raiz Quádrupla da Alteridade e explicitadas suas relações lógicas, as internas bem como a estabelecida entre as alteridades e a Alteridade à qual aquelas parecem dar origem enquanto dela recebem a Origem, passemos agora ao teste verdadeiro, que nos haverá de provar se, de fato, a Raiz por nós construída para verter relações lógicas urdidas por encadeamento de metáforas poéticas no texto derridiano resiste ao teste da Alteridade Real. Para isso, analisemos um pouco mais, com o risco de repetirmos a análise apenas realizada à luz do diagrama, o seu núcleo: o hymen sem nome próprio. Qual a razão desta falta de nome e qual a especifica carga conceitual que esta pequena palavra, colocada no coração mesmo da Raiz Quádrupla da Alteridade, possui? A ausência, diz-nos Derrida, de nome próprio do hymen, que lhe deveria verter a especificidade e portanto a diferença que o diferencia dos relacionados e da Relação, contamina tudo:

> Na morgue dos Pierrots, pôde-se ler que a dobra se marcava no hímen, no ângulo ou na fenda, no entre pelo qual, ao dividir-se, ele se relacionava consigo mesmo. Dobra não mais no véu ou no texto puro, mas no forro de que o hímen, por si mesmo, era feito. Mas, do mesmo modo, ele não é — dobra de um forro segundo a qual está, fora de si, em si, sendo ao mesmo tempo o seu próprio fora e o seu próprio dentro; entre o fora e o dentro, fazendo entrar o fora no dentro e revertendo o antre ou o outro em sua superfície, o hímen nunca é puro nem próprio, não tem vida própria, nem nome próprio. Aberto por seu anagrama, parece sempre já rasgado, desde sempre, na dobra pela qual se afeta e se assassina. Sobre a linha introuvável dessa dobra, o hímen jamais

[277] Eis por que, já aqui, o leitor informado de leituras hegelianas reconhecerá neste sintagma a Sichbeziehung que demarca o sich begreiffende Begriff de hegelianíssima memória.

> se apresenta, ele nunca está — no presente —, não tem sentido próprio, já não se inscreve no sentido como tal, isto é, em última instância, como sentido do ser. A dobra (se) multiplica, mas (não é) uma só. (DERRIDA, 1991, p. 259)

A citação é crucial e o jogo fonético nela operante, embora traga à memória a confusão entre discurso filosófico e discurso estético cuja mescla por vezes indiscriminada é marca do pós-estruturalismo francês, descreve o resultado a que chegáramos no parágrafo precedente. Observe-se que, logo após introduzir e explorar a metáfora do pli, Derrida enlaça a ambiguidade do hymen à imagem da dobradura que, produzida no papel, circunscreve um terceiro espaço, a um só tempo idêntico e diferente às partes por ele produzidas enquanto diferenciadas. O resultado da dobradura é, além das diferentes partes assim produzidas, a contínua passagem das alteridades uma na outra, de que é signo a indistinção entre o Fora e o Dentro: se a dobradura causa, demarcando-as pela diferença, o jogo da relação entre as partes, ela por um lado delas diferencia-se, restando de certa forma fora do jogo, embora por outro lado não se constitua como algo exterior ao papel através de cujo dobrar-se ela, enquanto Fora, constituiu-se, razão por que está igualmente Dentro. Claro, o par opositivo fora-dentro recebe sua inteligibilidade por serem dois diferentes relacionados pela diferença instituída em uma Relação e dela fundamento.

O hymen, nome do Fundamento descrito agora à luz da metáfora da dobradura, é sem nome pela mesma razão por que é sem ponto de origem na linha traçada pela dobradura: possuísse um nome próprio, diferenciar-se-ia absolutamente dos diferentes relacionados na Relação, e cessaria, assim, de habitar a mesma folha de papel (ou o mesmo espelho, cujo vidro o texto de Mallarmé nos proíbe de quebrar) cuja dobradura instaura a Relação entre os diferentes, a linha exata da qual, pudesse encontrar-se, constituiria um absolutamente idêntico aos diferentes - um terceiro simples diferente entre os já estabilizados dois diferentes. Nem absolutamente idêntico nem absolutamente diferente, isto é, nem presença a si sob a modalidade de uma imanência pobre nem sob aquela da clássica transcendência metafísica cuja forma é a do Ab-soluto para além de toda predicação de essência (isto é: para além de toda Relação), o hymen é, enquanto forma do Entre, Unidade de Diferença e In-diferença, origem da Relação e dos relacionados. Ora, mas dissemos acima que a Lei do aparecimento da origem configura-se, formalmente, enquanto Lei da Relação, afetando por aí os relacionados eles mesmos. Como se dá isso? Fácil: pela imanente problematicidade que transforma cada diferente, cada relacionado, numa plataforma de reenvio contínuo, cuja Lei falta. A Lei falta – isto diz ser faltante o algoritmo que fixaria a constelação última do sistema de reenvio, o centro da estrutura e o significado transcendental de que fala o último ensaio de *L'écriture et la différence*. A ausência

da lei é a razão da fundamental *indecibilidade* do Sentido, o corolário da qual é a dissemination. O Sentido se dissemina porque nenhum dos diferentes do sistema de diferenças - isto é: nenhum dos essentes que aparecem na Arena – é-se a si mesmo, é verdadeiramente si mesmo, porquanto sua identidade depende do incessante movimento com que se perde no Outro de si e a ele reenvia, ao qual, entretanto, igualmente nunca chega, pois que este Outro nunca mantém-se em si, plataforma de reenvio que é a um outro Outro, cuja alteridade, de novo, é diferida, razão por que, ao final do dia sem possível poente, a identidade de si consigo (a presença) do primeiro diferente nunca lhe é restituída – e a história não se fecha em nenhum hegeliano coroamento de um sich selbst denkendes Denken. *Mas que significa isso senão o fato de que a Alteridade Real, cujo Testemunho o discurso da differance deveria realizar, sempre já se perdera*?

Dizemos que a Alteridade Real se perdera porque, conquanto distintos os quatro momentos conceituais da lógica do hymen (hymen como Origem da Relação, a alteridade relativa dos relata/diferentes da Relação, a alteridade da Relação como Outro dos outros-relativos, dissemination como lei da Relação e talhe do Aparecer de sua Origem), esta quadrupla diferença tende a revelar-se a identidade tautológica de uma só, Se-Dizente, tediosa Origem: a do hymen. Vamos formalizar o raciocínio, que se sumariza assim: dada a identidade entre Origem da Relação e sua Lei, decorre daí a identidade absoluta entre a Origem e as duas alteridades, a da Relação e a dos relacionados, porquanto a Lei da Relação (a dissemination) identifica cada termo sobre que incide, através de sua mesma incidência, à Origem. Revelada a identidade entre Origem da Relação e sua Lei, revela-se a identidade tautológica entre as Alteridades da Relação e dos relacionados à da Origem, a que já se reduzira a suposta quarta Alteridade, a da dissemination. O êxito final do raciocínio é a total imanência à superfíciel de vidro do espelho, que, sem referente cuja imagem espelhe, destrói toda Alteridade Real.

Na economia do texto derridiano, tal conclusão vem à tona quando de sua crítica à análise temática empreendida por Richard em *L'Univers de Mallarmé.* Concentrando-se sobre a pretensão de uma totalidade tematicamente articulada do sentido, Derrida observa como as unidades temáticas não escapam à diacriticidade, isto é, à Lei da Diferença imanente à língua, donde decorre uma estrutural abertura do texto mallarmaico e a correlata impossível mediação final, hegeliana aliás, do sentido total. Isso ocorre porque cada um dos temas centrais, responsáveis para Richard pela síntese dialética das várias cadeias significantes a trabalharem através dos textos de Mallarmé, estão a um só tempo *fora* e *dentro* do jogo semiótico a que dão nascimento e de que demarcaram o centro: o "envelope" e o "branco" são o centro temático, e neste sentido permanecem fora do jogo de sorte a controlá-lo, mas devem, pelo simples fato de diferenciarem-se uns dos outros e de todos os outros núcleos temáticos, submeterem-se à lei do

jogo (isto é: da Relação) a que dão e de que são a *origem.* Richard confere-lhes privilégio trascendental, ao descrevê-los como unidades temáticas a cujo entorno se deixam unificar os significantes doutra forma dispersos, sem perceber entretanto que eles, uma vez diferenciados dos vários *diferentes* de que realizam a síntese, submetem-se à lei da diferença, a um só tempo fora e dentro da série diferencial cuja origem são:

> A polissemia dos "brancos" e das "dobras" se desdobra e se redobra em leque. Mas ler o leque mallarmeano não é apenas fazer o inventário de suas ocorrências [...], não é apenas descrever uma estrutura fenomenológica do objeto empírico que se crê conhecer sob esse nome; depois, por um movimento trópico (analogia, metáfora, metonímia), ele se volta para todas as unidades sêmicas que se pôde identificar (asa, dobra, pena, página), abrindo-as e fechando-as, sem dúvida, mas inscrevendo nelas, além disso, o movimento e a estrutura do leque enquanto texto — desdobramento e redobramento de todas essas valências, espaçamento, dobra e hímen entre todos esses efeitos de sentido, escrita que os coloca em relação de diferença e de semelhança. Esse acréscimo de marca, essa margem de sentido, não é uma valência entre outras na série, embora também nela se insira. Ela deve aí se inserir, desde que não está fora do texto e não possui nenhum privilégio transcendental; por isso é sempre representada por uma metáfora e uma metonímia. (DERRIDA, 1997, p. 283)

O *eventail* é, enquanto forma da textualidade geral, *diferente* de cada uma das metáforas com que se lhe faz alusão, embora, por outro lado, deva aparecer, precisamente pelo *deslizar metafórico dos significantes e de seu recíproco encadear-se,* nesta mesma série metafórica de que se distingue e a que, nela aparecendo pelo movimento trópico cuja origem reside em sua *diferença* ante os diferentes, é idêntico. Deve necessariamente identificar-se-lhes, porque, se fosse *absolutamente* diverso, reinstauraria, segundo vimos acima, a aporia onto-teo-lógica de uma Origem que não é Origem, de um Irrelato que se relaciona para ser-se a si mesmo enquanto Irrelato. Eis por que, ante a demanda do *aparecer* serial do que não poderia aparecer como uma das unidades sémicas da série metafórica, Derrida oferece a resolução do *deslizar metafórico,* através do qual a *origem* da série nela aparece, desdobrando assim sua identidade às unidades relacionadas, na qualidade de *lei da série*: eis também assim explicada a necessidade estrutural de uma originária re-marcação da própria origem como marca. Aplicando-o ao motivo do "branco", mais à frente encontramos as seguintes passagens, que confirmam nosso raciocínio:

> A disseminação dos brancos produz uma estrutura tropológica que circula infinitamente sobre si mesma pelo suplemento incessante de um giro de mais: já não há metáfora, já não há metonímia. Tudo tornando-se metafórico, já não há sentido próprio e, portanto, já não há metáfora. Tudo tornando-se metonímico, a parte sendo cada vez maior que o todo [...] Se não há nem

> sentido total nem sentido próprio — este último "branco" (DERRIDA, 1997, p. 284).

É necessário adiantar já aqui elos conceituais que haverão de restar por completo clarificados apenas ao final do nosso longuíssimo percurso: se o leitor fizer bom uso de sua memória, haverá de lembrar-se havermos nós terminado a primeira parte deste trabalho, dedicada à clarificação do estatuto de Giacomo Leopardi como filósofo, com o teorema, ainda àquele momento desprovido de sua fundamentação filosófica completa, da *metaforicidade originária*, a que chegáramos quando de nossa análise da leopardiana reflexão acerca da *mímesis*, pelo poeta de Recanati pensada enquanto uma *imitazione* cujo objeto é o conteúdo da Arena – seu jogo de Luz e Sombra. Ora, não é mero acaso que agora dedicamos essas já tão prolixas páginas e uma quantidade imensa de atenção ao tratamento derridiano da *mímesis*, empreendido nos dois grandes ensaios de *La Dissemination.*

No parágrafo agora citado, vem à frente a linha perigosa em que uma aparente identidade teorética, surdida por um idêntico teorema, pode esconder a profunda *discordância* e incompatibilidade que distanciam o pensamento neste trabalho enunciado daquele de Jacques Derrida. Tudo torna-se para Derrida metáfora, por força da resolução encontrada para o *double-bind* constituído pela tarefa da Origem, a um só tempo fora e dentro da série metafórica. Esta resolução, vimos, consiste na identidade instituída entre a Origem da Relação – cujos diversos nomes são o *hymen,* a *écriture,* a *différance*, o *blanc* – e os originados relacionados na série metafórica, identidade forjada pela mediação da Lei da Relação, que, incidindo sobre as unidades da série relacionadas na Relação *e* sobre a Origem *do mesmo modo*, estabelece entre a Origem e os originados crucial in-distinção e in-diferença. Por isso, à impossibilidade de um Sentido Total, avatar onto-teo-lógico cuja constituição aporética estamos desdobrando desde nossa análise de *O jogo no discurso das ciências humanas,* corresponde o teorema da metaforicidade originária. Não é que haja muitas metáforas, forjadas *sobre* uma superfície primeira de sentido próprio, o número das quais poderia até ser infinito. Ao contrário, precisamente porque o próprio é sempre já re-marcado, visto ser a Origem metáfora de si mesma, por isso *tudo* é metáfora, inclusive a assim dita Exterioridade da textualidade geral. O Ocidente só pensara a mímesis subordinando-a e domesticando-a por havê-la descrito segundo a estrutura da precedência lógico-ontológico-contrológica do Repetido, consoante a metafísica do signo que sonha com um significado transcendental fora do jogo dos significantes, identidade plena que, de forma bastante brasileira, teria logrado dar um jeitinho e driblar a Lei mesma da identidade, vale dizer aquela de uma diferença que se escreve com a: a da *différance.*

> Branco sobre branco. O branco se colore de um branco suplementar, de um branco em excesso, que se torna, como em Nombres, um branco aberto ao quadrado, branco que se escreve, que se enegrece de si mesmo, falso verdadeiro sentido branco, sem branco, que já não se deixa compreender ou totalizar, que se conta e se desconta ao mesmo tempo, desloca indefinidamente a margem e desfaz o que Richard chama de "a aspiração unitária do sentido" (p. 542) ou "a segura revelação do sentido". O véu branco que passa entre os brancos, o espaçamento que assegura o desvio e o contato, permite sem dúvida ver os brancos, os determina. Ele só poderia, portanto, levantar-se cegando-nos até a morte, isto é, fechando-se ou vazando-se. Mas, inversamente, se não se levantasse, se o hímen permanecesse selado, o olho também não se abriria. O hímen, portanto, não é a verdade do desvelamento. Não há aletheia, apenas um piscar do hímen. Uma queda rítmica. Uma cadência inclinada. (DERRIDA, 1997, p. 287)

A metaforicidade originária, nosso termo correspondente aos arquitrascendentais derridianos que vertem a *re-marque* da Origem e a Origem como *trace,* deve por isso ser compreendida como uma nova, em seu desejo mais apropriada, resposta à pergunta fundamental da metafísica: por que, de onde e como o Sentido, cujo talhe absurdo é a da validade *parcial* do PNC, ergue-se na Arena do Aparecer? Dissemos ao começo deste longo passeio pelos jardins da *différance* que a crítica derridiana à metafísica é, como a de Martin Heidegger de quem Derrida é herdeiro, uma tentativa de re-formular a resposta ao problema metafísico, configurando-se, por isso, como projeto de refinar a impostação metafísica, a abstração de cuja articulação histórica onto-teo-lógica deve para tal ser superada. A Überwindung possui, pois, intuito construtivo, e, se a demanda metafísica configurava-se através do que denominamos demanda pelo Testemunho Lógico do Fundamento em que está envolvida a tarefa de pensar a Alteridade Real, a superação de sua forma abstrata, identificada no phonofalogocentrismo, coincide com o articular-se do Testemunho concreto da Alteridade Real. Se a metaforicidade originária derridiana surge como forma de fundamentar a forma abstrata da metafísica e de superá-la em direção ao alicerçar-se de sua forma concreta, basta agora saber se, nela, a Alteridade Real vem à tona. Pelo que começamos a demonstrar, a resposta sugere-se negativa. É-o porque, no momento conclusivo em que resoluta se ergue a metaforicidade originária, a quádrupla raiz da Alteridade com suas quatro alteridades se reduz a uma só, o que se explicita logicamente quando o Paradoxo se torna Tautologia. Acerca da *reductio* das quatro alteridades – a da Origem, a dos originados relacionados e a da Relação e à da Lei da Relação –, já oferecéramos uma primeira descrição, sem ainda termos exposto sua configuração lógica, consistente na metamorfose do Paradoxo em Tautologia. Para fazê-lo, lidaremos com a última das grandes perguntas acerca da mímesis – aquela da genial expansão

dos limites da Linguagem. Se na mímesis a metafísica da presença vira um imenso perigo por nela introduzir-se um *espaçamento* e uma sempre crescente *distância* entre o lógos e a Verdade, sua face produtiva, correspondente à força com que desloca e reconfigura a economia lógica e fenomenológica de nosso mundo, implica uma expansão dos limites deste mesmo lógos, que Giacomo Leopardi associara ao mistério ontológico do *gênio* cujo olhar produz uma singular *forza* em quem o recebe. A pergunta é, então, a seguinte: como Jacques Derrida explica o fato, mimético por excelência, de uma rearticulação do quadrante transcendental de nosso mundo, da Arena do Sentido? Para começar nossa análise, continuemos no mar das citações, ainda de *La Double Séance*:

> Longe de ser o único, o jogo da rima é, sem dúvida, um dos exemplos mais notáveis dessa produção de um signo novo, de um sentido e de uma forma, pelo "dois a dois" e pela imantação de dois significantes; produção e imantação cuja necessidade se impõe contra a contingência, o arbitrário, o acaso semântico — ou, melhor dizendo, semiológico. [...] A "palavra total e nova, estrangeira à língua": por essa diferença (significante), ela é, de fato, o efeito de uma transformação ou de um deslocamento do código, da taxinomia constituída (nova, estrangeira à língua); e é, em sua novidade, em sua alteridade, constituída de partes tomadas de empréstimo à língua (antiga, se quisermos) e às quais, contudo, não se reduz ("total"). Mas nenhum deslumbramento diante dessa produtividade poética do sentido novo deve fazer esquecer que, trabalhando sobre a língua, a palavra total, nova, estrangeira à língua, também a ela retorna, recompõe com ela segundo novas redes de diferenças, deixa-se ainda fragmentar, etc., enfim, não se torna uma palavra-mestra, a integridade enfim assegurada de um sentido ou de uma verdade. (DERRIDA, 1997, p. 292)

A citação acima emerge no contexto em que Derrida busca pensar o fato da produtividade poética à luz do tema mallarmaico da busca por uma palavra total, identificada ao signo absolutamente novo, designado por isso como estrangeiro à língua. Trata-se, pois, da pergunta acerca da mímesis em seus efeitos produtivos, desestabilizadores, identificados acima à introdução do vetor diferencial que, espaçando o imitante do imitado, fez da mímesis aos olhos do Ocidente este perigoso novo habitante da pólis, nela apenas chegado ξένος. Assim, o signo novo é capturado em sua *alteridade,* constituído por um lado de partes "*empruntées à la langue*" mas a esta mesma língua irredutível – dito, por tal, o Estrangeiro. Introduzindo o espaçamento entre a Verdade, imitada, e o Imitante, a mímesis produz essa terceira coisa, estranhíssima: o novo signo cuja *alteridade* desloca a tipologia já constituída do mundo, impondo-se portanto como "l'effet d'une transformation ou d'un déplacement du code, de la taxinomie constituée (neuf, étranger à la langue". Estrangeiro, ele *transcende* a língua, por tal

renovando-a. Mas, precisamente por renová-la, ele "y retourne aussi". Aliás, seu retorno, e portanto seu *pertencimento* à língua, é duplo: a alteridade do signo absolutamente novo possui sua origem no *trabalho sobre a língua* – "*travaillant sur la langue"* – e no retorno a esta mesma língua, que o assimila modificando-se a si mesma, como quem, acolhendo a Alteridade do ξένος, assimila-lhe o acento e parte do vocabulário, por aí enriquecendo-se. Contudo, esta maravilha de uma expansão da própria lingua através da acolhida do signo novo, cuja origem consiste no remanejamento imprevisível dos signos já instituídos pela taxonomia da língua, não reintroduz nenhuma Verdade alheia ao domínio diferencial da língua, não "devient pas un maître-mot, l; intégritée enfin assurée d'un sens ou d'une vérité", pois que, se o fizesse, negaria o próprio movimento inicial que lhe dera nascimento – negaria, isto é, a mímesis de cuja produtividade nascera. O signo novo, por isso, desvela sua alteridade, mas, para fazê-lo, deve permanecer imanente ao diacrítico universo linguístico das diferenças: o ξένος, para admitir-se no interior das muralhas, nunca deve fazer referência ao exterior da πόλις. A conclusão a impor-se é, portanto, a seguinte: *embora trabalhe sobre a língua, não é a criatividade de um sujeito, reputada minimamente outra em relação à língua para aliás sobre ela poder agir, a operar a mimética expansão da língua, senão que é o código ele mesmo, segundo sua própria Lei e sua própria Origem, a disseminar a metaforicidade total pela qual a mímesis se deixa realizar.*

Ora, nós víramos antes como a identidade entre Origem e originados assegurava, pela mediação da Lei da Relação, a inescapável metaforicidade originária, que introduzia a infinita disseminação do sentido como Lei mesma da língua e, pois, do Sentido. Se agora aproximarmos a *dissemination* e a *mímesis*, tomando a primeira como fundamento da segunda, concluiremos que o signo novo, da mímesis o resultado maior, é produzido pela *dissemination* qual Lei da Língua/Relação. Ocorre que víramos também que, estabelecida a identidade entre Origem e originados por intermédio da Lei da Relação, suprimia-se a Raiz Quádrupla da Alteridade, porque, assegurada pelas quatro alteridades cuja síntese formava a forma total da Relação, as três alteridades da Origem, dos originados nela relacionados e da Relação eram *reduzidos* à Lei da Relação, ao originário espaçamento que, inaugurando um *entre* entre os signos – isto diz: o *entre* dos signos –, produzia as diferenças e, por aí, a Relação e sua mesma Lei, infinita *dissemination* de um sentido nunca fixado em simples identidade. Mas o *signo novo* deve apresentar, ante os olhos da Língua que é a Relação ela mesma, uma Alteridade Real, a ser pensada como um Outro que, embora relacionando-se à língua, não possui sua *autonomia* e, pois, sua *alteridade* comprometidas, o que se revela no fato da expansão dos limites da língua, cuja taxonomia se refaz a fim de acolher este ξένος que, buscando falar com os signos disponíveis na cidade para fornecer expressão aos seus pensamentos aos cidadãos inusitados,

nunca se lhes reduz por completo, pois que o ξένος só o é se vem d'alhures. Vem entretanto verdadeiramente d'alhures o signo novo derridiano e a mímesis que o dera à luz? Se a mímesis decorre da *dissemination* e se esta, Lei da Relação/Língua, é o Aparecer da Origem *sempre já* identificada aos relacionados e à Relação/Língua ela mesma, não é antes a Língua a produzir, de acordo com a Lei de si mesma e portanto, pois que sua Lei é sua Origem e sua Origem desvelou-se-nos idêntica à Língua ela mesma, consoante sua própria voz, o signo novo – cuja Alteridade Real, por isso, nunca o é, absurdo ξένος nascido na πόλις de que sempre já fora o cidadão? Tocamos, aqui, o limite do pensamento da *différance,* da *écriture,* da *trace,* da *re-marque* – testemunhamos, enfim, a ausência de Testemunho de uma Alteridade Real na textualidade geral de Jacques Derrida.

A destruição da Alteridade Real quando da tentativa de pensarmos o fundamento da mímesis e, por aí, o problema da inovação linguística constitui uma das mais criativas e pertinentes críticas mobilizadas, na primeira recepção do pensamento francês na Alemanha, por Manfred Frank. Ela é realizada em dois tempos, e, para não nos alongarmos ainda mais, delas ofereceremos o absolutamente necessário. Primeiro, Frank persegue a críptica nota de Derrida conforme a qual entre o discurso da *différance* e o hegeliano há afinidades cruciais, de sorte a formalizar a identidade a que Derrida fizera uma simples alusão velada (cf. Marges, p. 15). Em segundo passo, Frank demonstra como a afinidade entre os dois discursos consiste numa forte isomorfia conceitual, decorrente de uma mesma *reductio* da *ratio essendi* à *ratio cognocesndi*. Tal *reductio* possui a forma de uma pressuposição conceitual, conforme a qual a Origem imediata sempre já fora reduzida à forma de um dos termos da Relação, notadamente ao Sujeito, cuja Lei assimila a alteridade da Origem pondo-lhe a pressuposição como resultado de um processo lógico. Frank constrói a isomorfia entre os discursos de Hegel e Derrida à luz da crítica do maduro Schelling à filosofia hegeliana. Resumida ao extremo, tal crítica move-se ao redor de dois eixos: 1) Schelling objeta, primeiro, mover-se Hegel num ciclo, pois que seu objetivo, o delineamento da Unidade de Idêntico e Não-Idêntico como forma do Absoluto, deve, por um lado, *resultar* do processo, enquanto, por outro, sempre já fora fixado e antecipado desde o começo, no momento mesmo em que a imediaticidade pura do Ser está condenada a ser assimilada à forma da Reflexão; 2) a consequência deste pressuposto, que dá ao sistema hegeliano a forma de um *Teufelskreis*, reside na incapacidade para testemunhar a Alteridade Real da Relação, obliterada quando a imediaticidade do Ser (U1) é, ao final do circuito dialético mas já na *Lógica da Essência,* posta retroativamente enquanto pressuposta, de forma que qualquer Outro da Relação, cuja Lei é a Mediação, reduz-se-lhe imediatamente à Lei. Vamos, agora, reconstruir tal isomorfia, para afinal avançarmos duas últimas isomorfias,

imprescindíveis à recuperação da metafísica italiana, cujo pai Giacomo Leopardi é, e ao estabelecimento de sua precedência histórica na metafísica do Schelling tardio. Aproximamo-nos do fim do laborioso percurso infernal.

2.6.4 - O Erro e o Testemunho: a isomorfia entre os discursos de Hegel e Jacques Derrida

Apesar da óbvia diferença entre os dois discursos filosóficos – notadamente: enquanto para Hegel a negação autoreferencial possui na *Aufhebung* dialética o ponto em que a identidade absoluta se restabelece, para Derrida a negatividade da diferença é irredutível, e o não-idêntico *nunca* se reduz ao idêntico, donde ser impossível o estabelecimento de uma identidade final a configurar o sentido da história –, ambos operam de acordo com o esquema do que agora denominaremos, e o termo é nosso, uma Relação que não se relaciona com nenhum Outro, a ser abreviada pelo nome, um pouco trágico mas nem por isso menos carinhoso, de Relação Solitária. Frank (1984) diagnostica no Esquema da Reflexão a forma da nossa Relação Solitária. Vamos visitar agora os trechos cruciais de sua argumentação a fim de, ao final dela, apreender como a Relação Solitária permite demonstrar[278], primeiro, a isomorfia entre as perspectivas teoréticas de Hegel e Derrida urdidas com vistas à explicação do fato da Inteligibilidade do Mundo, a fim de, num segundo momento, enuclear a natureza *correlacionista* das duas perspectivas, o que nos permitirá sublinhar a diferença entre os discursos, igualmente importante, vista na qualidade de uma *consequência* das premissas hegelianas. Venhamos ao nó crucial da crítica, que consiste em, segundo já fizemos à exaustão, diagnosticar como o horizonte linguístico constitui o transcendental intranscendível do Sentido. Constatando a semelhança entre o primeiro Wittgenstein e Derrida, Frank nota:

> Ambos negam — certamente com consequências muito diferentes — a possibilidade de ultrapassar o linguístico, a fim de, a partir de um além da linguagem, poder derivar e controlar suas leis. Wittgenstein nega que, estando encerrado nos limites do linguístico, se possa falar sobre os próprios limites; e Derrida nega que, pela invocação de um sujeito transcendental, se possa superar a diferencialidade. Aquilo que é a condição de possibilidade do sentido e da consciência e que até agora se chamava "transcendental" é a

[278] Seria essencial incluir no corpo da demonstração uma refutação lógica da leitura derridiana empreendida por Graham Priest, cujo *Inclosure Scheme* nos fornece, por outro lado, uma ótima estrutura lógica pela qual resta provada a incapacidade derridiana para pensar a Alteridade Real e sair, enfim, do ciclo correlacionista que Meillassoux diagnosticara como o problema mesmo da filosofia moderna. Forçados pelo número já exagerado de páginas, optamos por reservá-la a um anexo, que o leitor curioso pode visitar. A quem tem fôlego a estrada, afinal, oferta-se in-finda.

> própria Différance. Nesse sentido, é válido o enunciado propositalmente paradoxal: "Transcendental seria a Différance.". (FRANK, 1984, p. 328)[279]

A impossibilidade de colocar-se atrás da Língua, ultrapassando-a e pondo-se por assim dizer *fora* dela para enfim observá-la na condição de objeto, supõe a impossibilidade de colocar-se fora de si mesmo, isto é, colocar de lado os próprios olhos a fim de os observar. Frank (1992, 1984) observará que esta eleição da Diferença, forma e lei da estruturalidade de uma estrutura destituída de centro, como transcendental possui por premissa a confusão entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*. Para Frank, esta confusão habita o núcleo mesmo da dialética hegeliana e de suas pretensões especulativas, vale dizer, a de deduzir, desde a negação autônoma, o positivo da multiplicidade do mundo, sem romper a validade ontológica da Unidade de Identidade e Diferença. Víramos como a fórmula da Unidade de Diferença e In-diferença já fizera sua aparição quando tratamos da paradoxal identidade entre a Origem e os originados, garantida pela mediação da Lei da Relação, de sorte a não ser absurdo supor residir aí os "*rapport d'affinités très profonde que la différance ainsi écrite entretien avec le discours hégélienne"*. Antes de demonstrarmos os efeitos da confusão entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi,* sobre que repousa o Esquecimento da Alteridade Real conforme ainda veremos, permita-nos o leitor rápida síntese da reconstrução frankiana acerca da estrutura da negação autônoma em Hegel.

Referindo-se ao estudo de Dieter Henrich (2010) que busca formalizar a tessitura lógica da dialética hegeliana, Frank lembra ser a tarefa hegeliana superar a suposição abstrata de um Ser prévio ao pensar, no qual Hölderlin e Schelling haviam vislumbrado, ainda à sombra de Kant e por isso sem a superar de todo, a buscada Unidade de Diferença e In-diferença. Para fazê-lo, Hegel observa que a negação deve evitar toda pressuposta *alteridade* de um Ser ao Pensar (cf. MESSINESE, 2024; MOSS, 2020), de sorte a não ser heterônoma, mas autônoma. A diferença entre os dois tipos de negação é a seguinte: enquanto a negação heterônoma incide sobre objeto a ela alheio, de sorte a negar a conjunção de um predicado a um sujeito (e.g: *Sócrates* ***não*** *é* ***i****mortal*), a negação autônoma incide sobre si própria, desconhecendo, por tal, qualquer suposição abstrata de uma já constituída malha de positividades (no caso do exemplo

[279] Beide leugen – gewiß mit seht verschiedenen Konsequenzen - die Möglichekeit, das Sprachliche zu hintergehen, um von einem Jenseits der Sprache aus deren Gestzmäßigkeiten ableiten und kontrollieren zu können. Wittgenstein bestreitet, daß man, in die Grenzen des Sprachlichen eingeschlossen, über die Grenzen selbst *sprechen* kann; und Derrida bestreitet, daß unter Berufung auf ein transzendentales Subjekt die Differentialität überstiegen werden kann. Das, was Bedingung der Ermöglichung von Sinn und Bewußtsein ist und bislang 'transzendentale' hieß, ist die 'Différence' selbst. In diesem Sinn gilt der absichtlich paradoxe Satz: 'Transcendantale serait la Différence.

apenas citado, a do sujeito, a do predicado e a da regra que os unifica no juízo). Por isso, a negação autônoma possui pretensão de absoluta originalidade, assim demarcando a forma do Início (cf. CACCIARI, 1973). Seu primeiro momento é o de uma pura imediaticidade, demarcado pela configuração ontológica (*Seinsweise*) da auto-relação, em que a negação inicial é negação de toda qualquer relação com um Outro de si: a primeira negação é negação de toda possível relação como forma de *auto*-relação, e deseja-se assim imediata, portanto igualmente indeterminada. Como toda relação implica mediação, a negação da relação deveria permitir-lhe uma imediata auto-relação, ocorre que ao negar toda possível relação com um Outro de si a fim de instituir-se em sua pura e imediata auto-relação a negação se relaciona – e assim se nega[280]. Ao negar-se, ela produz uma *segunda* negação, cujo objeto é a primeira negação em seu estado de imediaticidade. Mas a segunda negação, dita mediada por possuir domínio de incidência e desta feita relacionar-se, incide sobre a primeira negação que a produzira e de que ela, enquanto negação determinada, distingue-se apenas de acordo com a forma, sendo-lhe idêntica, por ser aliás negação [*segunda*] da [*primeira*] negação: uma *dupla* negação, portanto. Tal dupla negação introduz agora uma diferença entre os dois momentos iniciais da negação autônoma, pois a primeira e imediata negação se diferencia da segunda, cuja forma dupla, dita negação da negação, nega, dela diferenciando-se, a simplicidade da primeira, que contudo, negando esta negação dupla, acaba por tornar-se-lhe idêntica, já que se torna *dupla* negação, igual, portanto, à segunda negação. Este terceiro momento produz, assim, uma *Identidade* entre os dois momentos *diferentes* da negação autônoma. Tal identidade produzida entre os diferentes resulta num Positivo, no qual a Relação relaciona-se consigo mesma cancelando a Alteridade:

> Com este passo a dialética mina sua independência de um Outro da Reflexão que se lhe põe diante, e isto através de seu próprio ato, de forma a transitar autonomamente em seu Outro. Através de uma tal troca de papéis conserva-se o pensamento da autônoma Negação, duplicada de fato como Autodeterminação. Autodeterminação: em sua dupla figura a negação autônima põe-se, nega-se e determina-se como pressuposição, que ela é em sua primeira figura. Com isso, o programa hegeliano aparece realizado: tudo espelha-se reciprocamente, pondo-se por aí o Ser-Para-Si de toda a relação. A reflexão negativa é por completo autonoma: em sua reduplicação relaciona-se ela apenas consigo mesma, entrevendo-se em sua própria determinação. No

[280] Em passagem de feliz concisão, sintetiza Frank o raciocínio, enquanto lhe explicita as raízes genéticas pela reconstrução do diálogo entre Hegel e Hölderlin-Schelling. Com efeito, a originalidade do argumento hegeliano e de sua específica forma de idealismo decorre da maneira por que julga ter resolvido a ainda abstrata tentativa hölderliana de superar os limites da Wissenschaftslehre. Citemos a passagem, que rearticula o apenas dito: "Ist das Sein aber einmal als unartikulierte oder, wie Hegel sagt, 'einfache Beziehung' angenommen, dann ist es – nach Hegels Prämissen – nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern logisch notwendig auch zuzugestehen, dass es einen Gegensatz in sich enthält, ohne den es ja übrigens völlig unbestimmt bliebe (was sich nicht negativ gegen ein Anderes profiliert, könnte auch nicht es selbst sein). (Frank, 1992, p. 36)

> retorno de seu relacionar-se com uma Alteridade através da autorelação conserva-se a forma da reflexão como ‚relação com o seu Seroutro [*ihr Anderssein*] em si mesma'. Ou: o Absoluto é-se a si mesmo [bei sich] apenas no seu Seroutro; e o Ser-se do Absoluto existe só como a imanente suprassunção de sua Alteridade. (FRANK, 1984, p. 344, tradução nossa)[281]

O problema todo consiste, segundo a reconstrução de Frank, em supor ser a negação autorreferente, cuja forma é a da Relação, capaz de produzir um positivo, a Alteridade do qual entretanto é reduzida quando a positividade do positivo é identificada à negação ela mesma. Dito de outro forma, a positividade do positivo, o *actus essendi* que põe realiter a Legibilidade do Mundo para além de sua estrutura conceitual, identifica-se, enquanto *ratio essendi*, à *ratio cognoscendi*, de sorte a perder-se a crucial distinção entre os dois tipos de fundamento. Isto significa, enfim, que a Lei da Relação, cuja forma lógica é circunscrita pela negação autorreferente pronunciada pela dialética, exclui toda possível Lei que não se tenha, sempre já, reduzido ao imanente relacionar-se de si consigo da Reflexão. Este configurará o núcleo da crítica do maduro Schelling a Hegel, que aqui começamos a reconstruir, seguindo os rastros do importantíssimo trabalho de Manfred Frank, a fim de introduzir o ponto final de nosso Inferno, a porta pela qual ascenderemos ao Purgatório em que se engendra, não sem as dores do parto, a Metafísica Romântica.

Adiantemos o absolutamente crucial: se lograrmos demonstrar serem os limites da perspectiva hegeliana fixados pela estrutura da Relação Solitária, conseguiremos demonstrar como a Raiz Quádrupla da Alteridade em seu talhe tautológico fixa uma importante isomorfia conceitual entre Hegel e Derrida, por intermédio da qual é possível, depois, provar como a crítica schellingiana a Hegel, cujo vetor de maior força jaz na tentativa de testemunhar concretamente o sentido da Alteridade Real, articula formalmente uma crítica à parcial abstração do discurso da *différance*. Para isso, sigamos o caminho que começáramos a trilhar e voltemos à reconstrução da crítica de Schelling a Hegel.

---

[281] Damit untergräbt es seine Unabhängigkeit von dem Anderen der ihm gegenübergestellten Reflexion durch seine eigene Tat und geht von selbst ins andere Relat über: und für dieses läßt sich das Entsprechende eigen. Durch solchen Rollentausch bewährt sich der Gedanke der autonomen, zweifach gedoppelten in der Tat als *Selbst*bestimmung: in seiner zweiten Gestalt setzt, negiert und bestimmt die autonome Negation sich selbst als die Voraussetzung, die sie in ihrer ersten Gestalt ist. Damit scheint Hegels Programm erfüllt: alles spielt sich ab, als sei das Fürsichsein der ganzen Relation gesetzt. Die negative Reflexion ist durchaus autonom: in ihrer Verdopplung hat sie bewußt nur mit sich zu tun, sie durchaut sich in ihrer Bestimmung. In der Zurücknahme ihres Bezugs auf Anderes in die Selbstbeziehung bewärt sich die Reflexionsbestimmheit als die 'Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst'. Oder: Das Absolute ist nur in seinem Anderssein bei sich selbsr; und das Selbstsein des Absoluten existiert nur als die immanente Aufhebung ihres Andersseins.

Articulando no método dialético a forma adequada por que a positividade do *actus essendi* seria deduzido da negação autorreferencial cuja forma é a de um *Idealgrund*, Hegel não percebe que uma Relação que se relaciona consigo mesma resta incapaz, embora fixe as condições ideais ao Sentido e por tal à Legibilidade do Mundo, de engendrar o Sentido em ato. Aplicado ao problema da Autoconsciência, próprio à filosofia da reflexão que encontra na constituição paradoxal do Eu a estrutura mesma de um Absoluto que se relaciona consigo mesmo para dar luz ao Mundo da Relação, o raciocínio hegeliano trava e revela suas insuficiências no momento em que observamos ser a Relação dos dois relata, delineada pela negação autorreferencial, ainda incapaz do ato da identificação. Considere-se o seguinte exemplo simples: ante uma árvore e seu reflexo na água, constatamos que a árvore difere, e por isso nega, o seu reflexo, que, embora reflita a árvore e assim a afirme, não é a árvore, razão por que a nega; ora, a árvore era, enquanto não-reflexo, negação do reflexo, cuja essência fora vertida pelo predicado "não-árvore", passível de expressar-se no juízo "o reflexo é não-árvore", o que nos leva ao resultado logicamente formulado por uma negação dupla, porquanto "o reflexo é não-árvore = o reflexo é não-não-reflexo", em que o ser-si-mesmo do reflexo, sua identidade, revela um positivo produzido por uma negação aplicada no primeiro momento a si mesma, com o que se produz " (+ = - + -) = (- + - = +)", em que a primeira equação aparece *ao final* como o que era no começo, apenas sem haver-se, então, vislumbrado a si enquanto tal. Claro que o exemplo ôntico-empírico é insuficiente e, a bem dizer, perigoso, porque constitutivamente derivado do nível ontológico em que opera a *Wissenschaft der Logik.* Onde reside a objeção, afinal? Ora, embora a relação entre a árvore e o seu reflexo possua a forma lógica de uma Unidade de Diferença e Indiferença, ele por si é incapaz de produzir o ato de identificação e conjunção em que repousa a natureza *metafórica* destes dois essentes de nosso exemplo fenomenológico, a árvore e o reflexo, que, ambos negações imediatas um do outro, são também idênticos um ao outro, identificando-se a si mesmo precisamente através desta negação que, um ao outro, são. Ora, se a dialética hegeliana apreende formalmente tal metaforicidade, ela entretanto não é capaz de deduzir a *realidade* do ato da síntese, que aliás tem de ser necessariamente pressuposta enquanto já tendo ocorrido a fim de que o pensar, na dialética, possa reconstrui-la em sua formalidade. Dito de outra forma: a dialética reconstrói no pensar uma metaforicidade cujo fundamento repousa no ato da *síntese real*, pressuposto como já ocorrido; mas, pois que este pressuposto é obliterado enquanto tal ao ser *posto enquanto resultado,* a dialética resta cega ao Testemunho de seu próprio fundamento, cegueira que se manifesta na redução do *Realgrund* (*ratio essendi*) ao *Idealgrund* (*ratio cognoescendi*). Tocamos, aqui, o primeiro nó da crítica schellingiana a Hegel, que consiste, segundo

começamos nas linhas anteriores a explicitar, em sublinhar como da pura formalidade da dialética decorre um fatal esquecimento de seu pressuposto *real*, ao contrário confundido pelo discurso hegeliano e identificado ao pressuposto formal, assimilado a momento do processo dialético. A consequência desta assimilação do pressuposto real ao ideal traduz-se no teorema da Relação Solitária, que, reduzindo toda Alteridade *pressuposta* à Lei da Relação fixada pela negação autoreferencial, destrói qualquer outra possível Lei exterior àquela fixada pela Reflexão, que, ao final do dia, relaciona-se apenas consigo mesmo:

> Cada um dos momentos se afirma como independente do outro, como se não fossem momentos de um mesmo conceito. Juntos, sua exclusão mútua e diferença entre si constituem a referência ilusória externa. Por um lado, cada um dos momentos se mostra independente do outro, quando, na realidade, nenhum o é. Ou, o que é o mesmo, cada um encontra um outro que não é realmente um outro, já que cada um dos momentos "particularidade" e "universalidade" são momentos do mesmo conceito autonegativo. Nesse sentido, a referência ilusória é a de que existe um outro.(MOSS, 2020, p. 412)[282]

A citação é retirada de *Hegel's Foundation Free Metaphysics* e constitui, à diferença do trabalho de Frank com quem viemos dialogando, uma das mais vigorosas *defesas* do pensamento hegeliano como alternativa importante à contemporânea atualização da metafísica. Escolhemo-la assim a dedo porque nela vem a lume, inconscientemente quase, o nó sobre que se centra a crítica do velho Schelling a seu antigo colega de quarto: é o esquecimento do sentido da Alteridade Real do Início ante o Iniciado, notadamente a Arena do Aparecer e sua Lei, que demarca o *limite* do pensar hegeliano. Ora, segundo veremos em breve, não é que Hegel esteja errado e a dialética, enquanto Testemunho Lógico da metaforicidade originária da Arena, devam ser por completo colocados de lado. Conforme entenderemos na próxima seção ao estudarmos a proposta neoclássica de Bontadini, a dialética hegeliana configura o grande e indispensável saldo do ciclo da filosofia moderna, que apreende ser a metaforicidade originária, na dialética logicamente testemunhada, a estrutura mesma da Arena do Aparecer. Neste sentido, se entendermos sob o termo *ontologia* o estudo das estruturas generalíssimas do ente (isto é, da Arena) e sob *metafísica* o Testemunho Lógico do Início da Arena, então diremos, com Bontadini (1971), ser a dialética hegeliana autêntica ontologia. Seu erro, assim Schelling,

[282] Each of the moments asserts themselves as independent of the other, as though they were not moments of one concept. Together, their mutual exclusion and difference from each other constitutes *the illusory refer- ence outwards*. On the one hand, each of the moments shows itself as independent of the other, when *in reality*, neither is independent of the other. Or what is the same, each encounters *an other that is not really an other*, since each of the moments 'particularity' and 'universality' are moments of the one self-negating concept. In this sense, the illusory refer- ence is *that there is an other*.

consiste em julgar poder, ao reduzir o pressuposto pondo-o como posto, deduzir a Alteridade Real do Início, sua Liberdade, do movimento imanente à *Selbstbeziehung*, com isso superando a pressuposição abstrata de uma Identidade diferente da Diferença que não reconhece sua identificação ao Outro de si. A dialética é forjada para superar a lógica abstrata. Tornada coerente consigo mesma, a dialética demanda uma dialética da dialética, cujo resultado é o reconhecimento da Alteridade Real do Início. Isso significa, enfim, que a verdade da dialética hegeliana, enquanto ontologia, reside em superar-se em direção à metafísica. Uma ontologia sem metafísica apresenta, assim, uma dialética abstrata, narcísica e incapaz de reconhecer-se como Ideia da Alteridade Real do Início:

> Dies ist Schellings erster kritischer Einsatzt: der dialektische Fortschritt im Prozess der Entfaltung der Idee verdankt sich einem spekulären oder narzisstichen Dialog der Reflexion nur mit sich selbst: eine implizite Voraussetzung wird expliziert und dann als ein Moment des Explikats überführt. (FRANK, 1984, p. 37)

Dado que reconstruiremos o passo a passo quando entrarmos na floresta de Schelling, diremos aqui o essencial. Entrevendo os limites das soluções de Hölderlin, em *Urtheil und Sein,* e de Schelling, na *Darstellung* (1801), Hegel nota que a suposição abstrata de uma Identidade incontaminada pela Diferença imediatamente se contradiz a si mesma: a dialética emerge, assim, como testemunho da Lei da Arena, cujo Aparecer é dado como um *sempre já* aí posto. Eis o ponto nodal: *se o Início inicia, ele articula o dialético relacionar-se da Identidade e da Diferença*. A dialética testemunha, pois, a Arena já iniciada, mas não dá razão de um domínio que lhe fosse, à Arena, Outro. Ocorre que a verdade da dialética repousa em seu talhe autorreferencial (cf. HENRICH, 2010; MOSS, 2020). Acabamos de notar que, coerentizada, a dialética deve dialetizar-se. O que segue daí?

A tentativa de responder a esta pergunta configura todo o segredo da filosofia tardia de Schelling, cuja divisão entre filosofia negativa, que denominaremos *ontologia*, e positiva, a ser denominada *metafísica*, torna pensável a relação entre a Arena e seu Início. Torna, além disso, pensável o próprio absurdo da dialética, que, enquanto Identidade de Identidade e Diferença, realiza uma estranha validade *parcial* do PNC, com isso engendrando uma Contradição: a Identidade é idêntica à Diferença, que, por idêntica à Identidade, difere de si mesma. Esta Contradição é a evidência originária e sua negação se revela impossível. Por quê? Porque, segundo aprendemos com Nietzsche-Heidegger-Derrida, julgar ser o Fundamento da Arena uma Identidade *incontaminada* pela Diferença é produzir uma Contradição ainda mais absurda,

porquanto inconsistente à luz das premissas da perspectiva que, entrevendo no PNC o *principium* inultrapassável, é incapaz de pensar a inescapável identificação da Identidade à Diferença. A dialética aufere sua força da superioridade com que afirma a Identidade de Identidade e Diferença ante a impossibilidade da Identidade *incontaminada* e, por isso, autocontraditória: a Contradição dialética diferencia-se da Contradição engendrada pelo PNC por ser *verdadeira* – e recebe, por isso, a dignidade do Paradoxo. Esta a força e a grandeza do pensamento hegeliano. Resta saber, eis a pergunta do tardio Schelling, se este *primeiro* Paradoxo é o único ou se, talvez, decorra ele de um *outro*. A pergunta acerca da validade do Paradoxo é, desta forma, a pergunta acerca da *realidade* da dialética – a pergunta acerca de seu Referente: aplicando-se a si mesma, a dialética torna-se o Referente de si mesma ou, antes, aponta para além de si? A pergunta pelo Referente da dialética apresenta-se, afinal, como a pergunta pela Alteridade Real do Juízo.

Trocando em nossos termos, diríamos que a validade da dialética, correspondente à malha finita do *Ur-theil* cuja lei é a da diferença própria ao *Für-sich*, sempre já pressupôs sua resolução por e em um âmbito ontológico *Outro*, assim dito por convir-lhe a validade total do PNC, cuja Alteridade é Real por indedutível desde a finitude imanente à malha do *Ur-theil*. Alteridade Real, igualmente por possuir uma *outra lei* do que aquela colhível na Arena. Porque *Outra*, a Alteridade transcende o horizonte finito do Ur-theil, neste sentindo negando-o, sem, contudo, exclui-lo, porque ela, enquanto pura identidade, é idêntica a seu Outro, a cuja Alteridade Real reconhece a identidade de si consigo sem a reduzir a si. Uma Alteridade só é propriamente Real quando capaz de identificar-se a seu Outro sem excluir o que nele há de outro. A Alteridade, se for Fundamento da Arena nestas linhas equacionadas à finitude do Juízo e da Relação, deverá possibilitar a Lei da Arena – que reconhecemos como Lei da Diferença cujo efeito é a metaforicidade originária da mímesis não menos originária –, dela distinguindo-se e identificando-se-lhe, isto é, negando-a (para distinguir-se) sem exclui-la (mantendo-se-lhe por isso idêntica). Enquanto Alteridade, a Unidade transcendente é a Irredutibilidade mesma, vale dizer, é o que não se deixa reduzir à Lei da Relação como um posto pelo horizonte diacrítico da diferença, o qual, se isolado e a si abandonado, revelaria a absoluta in-diferença das diferenças – a ausência de sua irrepetibilidade. Cada essente é irrepetível por absolutamente idêntico, precisamente por isso diferente, mas só é diferente por ser idêntico, só se distingue, e por isso repete a lei da diferença, por ser irrepetível, de sorte que a identidade ela mesma da diferença é garantida pela Alteridade Real que cada essente mantém com a Totalidade das Alteridades Reais de si mesmo. Ora, mas isso significa que a lei diacrítica da Arena colhida no

Juízo cuja forma dialética a negação autoreferencial garantira depende de uma Alteridade Real cuja Irredutibilidade impede à Relação deduzi-lo desde si mesma.

A Raiz Quádrupla da Alteridade, agora sim podemos enfim dizê-lo, apenas ilumina, enquanto Idealgrund, *sua dependência da Alteridade Real da Alteridade Quádrupla, de que a Origem da Raiz era o signo: o Início em sua Alteridade Real, o Senhor do Ser na linguagem do Schelling tardio, sempre já precedera, indedutível, a malha de relações finitas que vimos ser formalizada logicamente na Raiz Quádrupla, em cujas quatro alteridades vemos o funcionamento, fundamentando-as, de uma Identidade.* A Raiz ilumina aquilo de que ela é, em sentido grego, a Ideia, a Pronúncia: a Raiz é-o da Alteridade mas, nela, as alteridades constituídas demandam, conquanto estabeleçam o sentido ideal da Alteridade, uma Alteridade Real que impeça a identidade abstrata formulada quando a Origem se identifica, por intermédio da Lei da Relação e de sua incidência sobre as alteridades dos relacionados e da Relação, abstratamente aos outros três termos, cuja alteridade resta assim reduzida à identidade da Lei da Relação**.** *Quando a Raiz se compreende enquanto Raiz ela, imediatamente, distingue entre a Alteridade Ideal, que ela é enquanto determinação, e a Alteridade Real, por ela pressuposta e de que ela é Ideia:*

> Brilha, por certo, essa identidade positiva no horizonte da negação que a si mesma se nega, como aquilo que nela é falhado e pretendido — esse subsistens; mas ela permanece pressuposição absoluta do esse apparens (do universal qualificado pela determinação), ao qual Hegel procura reduzi-la, sem que, contudo, ambos coincidam. A essência não pode — numa palavra — ser descrita como autorrelação suficiente a si mesma: pois, como relação a si mesma enquanto a um nada, ela de fato suspende o seu ser (cf. I, 6, 194,4) e é, nesse sentido, fundamento de seu "não-ser" (este é o ato da autoconsciência) — mas nunca poderá considerar-se também como "fundamento de seu ser" (I, 6, 193 e 194,3). Como resultado da negação do ser positivo, permanece apenas a determinação. Ela não suprime o ser subsistente, mas o "qualifica" na medida em que, como "aparência" do conhecimento, lhe apresenta um lado acessível e, justamente por isso, se furta como "o positivo". [...] A determinação do Absoluto, de que ele seja a unidade de si mesmo e de seu oposto, responde, portanto, apenas à pergunta sobre o que o Absoluto é. Ela deixa indeterminada a sua existência. Mas é precisamente por isso que ela, ao mesmo tempo, contradiz o seu próprio conteúdo. Se tomamos a fórmula da identidade absoluta um pouco de outro modo e dizemos que ela é a unidade do independente da determinação e do relativo à determinação (ou seja, do "que é" e da essência, do "que é isto"), vê-se que a determinação pode dispor de si mesma, mas não do que é independente da determinação, e deve deixá-lo em suspenso. Isso, porém, significa que o pensamento (como faculdade de determinar) não pode, por si só, justificar sua unidade com o ser puro — ou seja, a ideia da identidade absoluta. Ela, portanto, não se justificará por si mesma, mas deverá ser justificada por uma outra instância. (FRANK, 1992, p. 234)

No momento mesmo em que a Ideia é construída, ela imediatamente se articula timbrada pelo genitivo, que a pronuncia como a Ideia *do Ser*, a que faz referência na condição da instância em que encontra sua razão e, pois, o fundamento de sua identidade. Eis aqui a forma e o segredo do Testemunho, cuja identidade de si consigo depende do reconhecimento de um Outro de si que, longe de abstratamente identificar-se-lhe adotando a *forma* da Relação/Reflexão em que consiste a Ideia-Testemunho, vem à frente em sua soberana autonomia, com uma irredutível Lei que, embora *relacionada* à Relação, não é ela própria Relação.[283]

> Uma vez tendo ultrapassado seu Outro, nada impede que ele se torne um momento do pensar (*Paulus*, 521). Mas o Outro, qualificado como momento de si mesmo (o dito Ser-em-si relativo), deve ainda ser diferenciado da Alteridade Absoluta [Real], do Ser ele mesmo. O pensar não possui o Ser inqualificado e inqualificável como um *prius* relativo, senão que como um *prius* absoluto, e se compreende como a prova contínua de seu Ser desde o fato revelado de sua constituição ontológica *qua potentia existendi* (FRANK, 1992, p. 238)

De novo, a diferença entre as perspectivas schellingiana e a hegeliana jaz no timbre fornecido à Relação, cuja parcialidade é tomada por Hegel como total, com a correlata foraclusão de qualquer Alteridade Real da Relação, enquanto Schelling entrevê na construção da Ideia, tarefa própria à filosofia *negativa,* o perfazer-se de uma Referência que é autêntico Testemunho da Alteridade Real, razão por que deve interpor uma *disjunção* entre a Relação, que tomada sozinha não passa de *parcial,* e seu Outro, com que a Relação deve relacionar-se a fim de tornar-se Relação Real. Eis, na reconstrução de Frank, uma súmula do procedimento hegeliano:

---

[283] Quando a Ideia constrói, por isso, a relação entre primeira potência (negação indeterminada) e segunda (negação determinada), pronunciando-lhe a forma de unidade dialética e paradoxal na terceira potência (unidade de identidade e diferença), torna-se ela capaz de iluminar a pura imediaticidade de um Ser puro, supostamente tomado como um seu *momento*, mas a que convém reservar o estatuto de um Outro necessariamente pressuposto pela Ideia, sem cuja precedência e Alteridade a Ideia sequer poderia começar a constituir-se. Neste sentido, é possível falar de duas alteridades, uma relativa, construída no interior mesmo da Ideia desde a relação, pronunciada na terceira, entre primeira e segunda potências, e uma Absoluta ou Real, a que a Ideia, após constituir-se, aponta como a seu Fundamento. A diferença entre as duas Alteridades é a mesma que se demarca entre as duas Relações: a primeira Relação, sobre que repousa a Ideia, oferece sua face de pura imanência como *auto-relação*, posto que cada um de seus momentos põe o seu outro desde si mesmos, sem recurso à exterioridade da Relação, de forma que cada um dos momentos se relaciona com os outros segundo a lei da alteridade parcial, donde a equação *Relação Parcial = Alteridade Parcial*; contudo, o fim da Relação, seu ponto de chegada e perfeição (*Vollendung*), explicita o ato da *referência* à Alteridade que, verdadeiramente Outra da Relação por a ela absolutamente anterior e realmente pressuposta, impõe-se na qualidade de Alteridade Real, instância com que a Relação se *relaciona*, cessando por isso de ser, enquanto Relação, *parcial*, para tornar-se Relação Real.

> O Espírito não apenas preenche a lacuna entre ser-em-si e ser-para-si-mesmo (ser-como-si) negando a Alteridade do outro em cada caso, pelo fato de ver a referência ao outro como autorreferência e a autorreferência como uma relação com o seu outro (L., 183 e seguintes) – ela realiza ainda mais: ela vê a Identidade absoluta dos separados, de modo que a própria diferença decai, tornando-se aparência, e somente a finitude da nossa linguagem é culpada se esta união perfeitamente densa do Espírito consigo mesmo ainda tiver que ser traduzida por meio de expressões reflexivas como a da "pura [relação] apenas consigo mesma, não com Outro" (L., 184). (FRANK, 1984, p. 244)[284]

Para enfim encerrar esta longa reconstrução, baste-nos agora apontar os pontos da isomorfia, sublinhando como a hegeliana supressão de uma Alteridade Real da Relação possui por mecanismo aquela mesma já por nós conhecida *reductio* da Origem à Lei da Relação, que, se em Jacques Derrida era observada quando a pureza do significado transcendental revelava-se *sempre já* mergulhada no horizonte diacrítico das diferenças mundanas a cuja Lei obedecia, em Hegel vem à frente pela posição do pressuposto (U1) como posto (U2). Nem em Derrida nem em Hegel é possível observar um Exterior da Relação, cuja Lei é absoluta por capaz de abarcar qualquer e toda alteridade pensável – eis por que, apesar de toda a crítica à metafísica e portanto a todos os Absolutos, o horizonte diacrítico derridiano ocupa sem tirar nem por o lugar de um *Ab-solutum*, porquanto sempre já tendo engolido qualquer Alteridade Real com que se poderia relacionar. A Relação, em Hegel e em Derrida, é, com efeito, total. Mas é, também, singularmente Solitária, pois que, se tudo *se* relaciona e por isso à Relação se submete, ela com *nada* se relaciona a não ser com sua própria, infinitamente repetida e ao tédio extendida, Lei.

Os "*rapports très profonds"*que o discurso da *différance* entretinha com o hegeliano restam, assim, enucleados e explicados, do ponto de vista conceitual não menos do que segundo a perspectiva histórico-sistemática. O resultado, sintetizado ao máximo, é este: tanto a dialética quanto a *différance* fixam o único domínio ontológico a que se pode predicado o όντως ὄν, de sorte a serem ambas absolutamente idênticas a si – eternas, portanto. A foraclusão da Alteridade Real coincide com a hipóstase da Lei da Arena, vale dizer, com um *devir* eterno, incapaz, ele

[284] Der Geist schafft nämlich nicht nur den Brückenschlag zwischen dem Sichgleich- und dem Für-sich-selbst-sich-gleich-Sein (dem Als-sich), indem er jeweils die Anderheit des Anderen dadurch negiert, daß er den Bezug auf Anderes als Selbstbezogenheit und den Selbstbezug als Beziehung auf sein Anderes durchschaut (/. L., 183 u.) - er vollbringt noch mehr: er *sieht* die *ab- solute Identität* der Separata, so daß ihm deren Differenz selbst *zum Schein* herabsinkt und nur die Endlichkeit unserer Sprache schuld ist, wenn dieses fugenlos dichte Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst noch durch reflexive Wendungen wie die von der »reinen [Beziehung] nur auf sich selbst, nicht auf ein Anderes« (I.e., 184), wiedergegeben werden muß

também, de *devir*. Eis o irônico fio de Ariadne que, de Nieztsche a Derrida, permite compreender a necessária identidade entre antirrealismo e antimetafísica: ambas negadoras de uma possível Alteridade Real da Arena. Significaria isso que a forja de um autêntico realismo faria sistema com o apropriado Testemunho Lógico da Alteridade da Relação e de sua Lei? A resposta só pode ser afirmativa – e, para começar a delineá-la, passamos agora à última isomorfia.

2.6.5 A segunda isomorfia: Hegel e Derrida como duas formas de correlacionismo e a necessidade de os superar

Encontramo-nos afinal ante o momento argumentativo em que podemos articular, sobre a isomorfia assim constatada entre o discurso hegeliano e aquele de Jacques Derrida, uma segunda, enucleada graças ao competente trabalho de Quentin Meillassoux (2006): trata-se de demonstrar que a Relação Solitária, incapaz de relacionar-se com uma Alteridade Real de forma a destinar-se a uma imprescindível autonegação, possui a forma mesma do que Meillassoux denominou *correlacionismo,* estrutura fundamental da filosofia moderna. A incursão nos trabalhos de Frank (1992) permitiu-nos explicitar em detalhes a proximidade, por Derrida apenas acriticamente enunciada, entre o discurso hegeliano e aquele da *différance*, cuja crítica à metafísica era soldada pela *destruição da referência* e pela correlata *redução da Alteridade Real da Origem,* que deveria ser irredutível à Lei da Relação, com o conseguinte estruturar-se da identidade abstrata desta mesma Lei, por Derrida batizada *dissemination.*

Assim como Hegel desejara superar a posição, a seus olhos ainda abstrata, de Hölderlin-Schelling, investindo todas suas fichas numa inédita forma de pensar, a dialética, capaz de assimilar qualquer possível Outro de sorte a institui-lo momento imanente ao desdobrar-se da negação autorreferente, também Derrida destituía as pretensões da Origem, identificada ao largo da história da metafísica a diversos avatares de uma Presença alheia ao jogo da Relação diacrítica, de constituir-se um Fundamento *outro* relativo ao horizonte diacrítico por ele, precisamente, fundamentado: à *transformação hegeliana da imediaticidade do Ser* qua *pressuposto* em algo *posto* pelo pensar, corresponde em Derrida a identificação da Origem, cuja alteridade deveria, a fim de constituir-se enquanto *outra* dos originados, ser real, às alteridades originadas, que a assimilam a momento necessário de si sob a modalidade de um seu próprio "Andersein". Vimos como, para Frank, a posição hegeliana é superada pela metafísica do Schelling tardio, dedicada à apreensão do Ser como Alteridade Real, necessidade conceitual de que procede a divisão entre a filosofia negativa e a positiva. Sem entrar nos

detalhes dedicados à exaustiva análise da posição schellingiana, baste-nos por ora apenas sublinhar, à luz da identidade conceitual forjada entre os discursos derridiano e hegeliano, serem ambos expressão paradigmática do que Meillassoux buscara apreender sob a expressão *correlacionismo.*

Livro fundamental na à época incipiente guinada realista, *Après la Finitude* (MEILLASSOUX, 2006) dedica-se a um robusto confronto com a tradição antirrealista e antimetafísica que, nascendo com Kant, possui por núcleo conceitual a rejeição de qualquer possível testemunho lógico do Absoluto que o ponha como anterior à articulação conceitual na qual se venha timbrar. Para Meillassoux, após Kant praticamente todos os projetos filosóficos de grande relevo possuem por ponto de partida a rejeição de operações discursivas que reconheçam a independência e a anterioridade, dentre as quais rege sinonímia, da manifestação do Ser ao pensar. Nos termos de Braver (2007), com cuja reconstrução a de Meillassoux possui, à parte os escopos contrários de ambos[285], significativos pontos de contato, trata-se da ruptura com as três assunções primárias do realismo metafísico: a anterioridade e independência do *referente do pensar e de sua forma* em relação a este mesmo pensar (R1), sobre que se fundamenta a noção de verdade como correspondência (R2) e, por conseguinte, a passividade do sujeito cognoscente (R5), que, com Kant, passa a tornar-se ativo (A5), do que seguem incontinenti a *dependência da manifestação (da forma) do referente* (A1) e a redescrição da concepção de verdade, cada vez menos reputada função de possível correspondência (A2).

Para Meillassoux (2006) e Braver (2011), a kantiana introdução do sujeito ativo representa o primeiro passo na subversão do realismo metafísico. Indagar-se acerca do Ser torna-se, à luz de Kant, indagar-se acerca da forma de seu dar-se, isto é, acerca da manifestação e de seu fundamento, invariavelmente *humano,* sob todos os seus disfarces. A precedência do componente humano assume o estatuto de um intranscendível, além do qual se torna ao pensar impossível colocar-se, porquanto é ele, o pensar, a fixar as estruturas transcendentais segundo as quais se dá a pensabilidade ela mesma. Enclausurado em sua própria natureza reflexiva, o pensar, pensando os entes e suas estruturas, pensa, invariavelmente, o horizonte da pensabilidade ela mesma, o Outro da qual lhe resta impossível testemunhar, pois inalcançável sob a sanção de um "em-si" para sempre ou elusivo ou, hegelianamente, mero semblante e disfarce do "para-si", isto é, de um pensamento que só se pensa a si mesmo:

[285] Enquanto Braver festeja o antirrealismo antimetafísico, cujo ápice enxerga precisamente na obra de Jacques Derrida, Meillassoux investe todos os seus esforços na superação deste antirrealismo, articulando para isso o realismo especulaitvo cuja tese repousa na absoluta necessidade da contingência.

> Ora, sabe-se bem que essa tese tornou-se insustentável desde Kant, e mesmo desde Berkeley: insustentável porque o pensamento não pode sair de si mesmo para comparar o mundo "em si" ao mundo "para nós", e assim discriminar o que se deve à nossa relação com o mundo e o que pertence apenas ao mundo. Tal empreendimento é, com efeito, autocontraditório: no momento em que pensamos que certa propriedade pertence ao mundo em si — nós a pensamos, precisamente, e tal propriedade revela-se, portanto, essencialmente ligada ao pensamento que podemos ter dela. Não podemos formar uma representação do em-si sem que ele se torne um "para-nós" ou, como diz espirituosamente Hegel, não podemos "surpreender" o objeto "por detrás", a fim de saber o que ele seria em si mesmo: o que significa que nada podemos conhecer que esteja para além de nossa de nossa relação com o mundo. (MEILLASSOUX, 2016, p. 19).

Parta-se do aparato da subjetividade transcendental (Kant), dos atos constituintes fenomenológicos (Husserl), da analítica de *Dasein* (Heidegger) ou da análise da linguagem (Wittgenstein), é sempre o elemento *humano,* histórico e por isso contingente, a soldar a possibilidade mesma da doação dos entes – sem o primeiro polo constituído pelo humano, não pode erguer-se o segundo polo, objetal, tampouco a Relação que, por serem-lhe um dos termos (o do objeto) sempre dependente do outro, é uma co-rrelação. Vertendo-a à linguagem conceitual soldada por nós até agora, trata-se bem daquela reaparição da Raiz Quádrupla tal como operante em *La Double Séance,* de cuja análise aliás a colhemos e soldamos. Assim como à Raiz Quádrupla acontece, uma vez reduzida a Alteridade Real da Origem à alteridade da Lei, a introdução da identidade abstrata entre os termos e, por ela, a própria derrocada da Raiz enquanto Raiz *da Alteridade,* da mesma forma ao pensamento correlacionista impõe-se única e monótona lei a da reflexividade de um pensamento que apenas a si mesmo pensa. O correlacionismo vive, neste sentido bem hegelianamente, da hipóstase da Relação, tornada Solitária porque, embora seja ela mesma responsável por relacionar, não se relaciona com nenhum Outro – Meillassoux o denomina, derridianamente note-se de passagem, Grande Fora – de si.

> Tais considerações nos permitem compreender em que sentido a noção central da filosofia moderna, desde Kant, parece ter-se tornado a de correlação. Por "correlação", entendemos a ideia segundo a qual só temos acesso à correlação entre o pensamento e o ser, e jamais a um desses termos tomados isoladamente. Chamaremos, portanto, de agora em diante, **correlacionismo** toda corrente de pensamento que sustente o caráter intransponível da correlação assim entendida. A partir daí, torna-se possível dizer que toda filosofia que não pretenda ser um realismo ingênuo tornou-se uma variante do correlacionismo. (MEILLASSOUX, 2016, p. 20)

Ora, basta traduzir para o vocabulário dos discursos hegeliano e derridiano a fim de observar a pertinência da isomorfia. No caso hegeliano ela é quase imediata, e a tradução se dispensa: conforme vimos, a imediaticidade do Ser, na primeira parte da *Ciência da Lógica*, oferta-se como uma Alteridade Real ao Pensar, dele distinta por pretender a si o título de absoluta imediaticidade (dita U1 = *Unmittelbarkeit* 1), relação que exclui qualquer relação ao Outro de si, neste sentido portanto *oposta* ao Pensar, a que convém estabelecer mediações a fim de, precisamente, relacionar-se ao Outro de si. Aplicada corretamente e desdobrada em detalhes a negação autorreferencial, chega-se a pôr, segundo observamos na *Lógica da Essência*, o *pressuposto abstrato* de um Ser cuja imediaticidade seria verdadeiramente outra ante o Pensar. Mas pôr o pressuposto como pressuposto é pô-lo como posto, suprassumindo toda Alteridade Real e assim reconduzindo o Grande Fora à íntima interioridade da correlação. Ora, no caso derridiano temos a transformação da Origem do horizonte diacrítico denominado Relação, equacionada à presença de um presente simples a si sem mediadores *prae-sens,* em um elemento obediente à Lei da Relação, sempre já, portanto, originada também ela. Ocorre que, em Derrida, a Relação é a estrutura destituída de centro, regime que fixa a pensabilidade em geral e, pois, a *forma da doação*, que Meillassoux denomina *pensée.* Temos provada a segunda isomorfia construída sobre a primeira isomorfia, que, enlaçando conceitualmente o discurso da *différance* ao seu arqui-inimigo hegeliano, demonstrara ser o testemunho de uma Alteridade Real foracluída, desde a raiz, pelo discurso da *différance*, que, diferindo o contato com o Outro real de Si, nada diferenciava, presa à clausura, tão denunciada aliás, do círculo correlacionista.

A esta estrutura conceitual, historicamente engendrada por Kant, aperfeiçoada pelo idealismo alemão para encontrar seu ápice no pós-estruturalismo francês, Meillassoux contrapõe uma significativa experiência – que denomina o testemunho de um *ancestral.* Ancestral designa, para ele, toda realidade, a que um arquifóssil faz referência e que o discurso científico pode pensar, *absolutamente* anterior e independente da forma da doação, portanto do círculo correlacionista. Trata-se, no caso do ancestral, de "toute réalié antérieure à l'apparition de l'espèce humaine - et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre" (MEILLASSOUX, 2006, p. 20). Ante tal realidade, o filósofo francês então se pergunta: qual a resposta correlacionista (hegeliana-derridiana, portanto) a tal situação? Ora, o arquifóssil, definido como índice presente da realidade ancestral, não lhe é ainda o Testemunho, operado antes quando o discurso científico dele verte a hipotética forma. Tarefa da filosofia é, enfim, pensar a possibilidade mesma deste Testemunho de algo que, revelado é bem verdade por um arquifóssil dado pela doação, é-lhe, à doação, absolutamente anterior. Mas acabamos de ver

que o correlacionista não pode comprometer-se com um absolutamente Anterior e Exterior à Relação *qua* Doação, motivo por que se faz tão urgente observar como viria a responder à pergunta acerca da possiblidade do Testemunho do ancestral – há, com efeito, Testemunho ou não? Reconstruindo a possível resposta do correlacionista, Meillassoux assim argumenta:

> Mas, para o correlacionista, tais enunciados se dissipam no ar, tão logo se revele a autocontradição — segundo ele, flagrante — da definição precedente do arquifóssil: doação de um ser anterior à doação. "Doação de um ser" — eis todo o ponto: o ser não é anterior à doação, ele se dá como anterior à doação. O que basta para demonstrar que é absurdo conceber uma existência anterior — cronologicamente anterior, além disso — à própria doação. Pois a doação é primeira, e o tempo mesmo só tem sentido enquanto sempre-já [toujours déjà] implicado na relação do homem com o mundo. (MEILLASSOUX, 2016, p. 28).

Tudo repousa sobre a ênfase fornecida à *doação* como *locus originarius* de que depende tudo, inclusive a independência do independente. Se se demonstra que a anterioridade do anterior à doação é, ela mesma, dada, resta simples enuclear a autocontradição implícita no conceito de um Testemunho do Ancestral. O leitor perspicaz haverá aqui vislumbrado a derridiana estratégia, a nós já familiaríssima desde *L'écriture et la différence* e *De la Grammatologia,* que demonstra, não sem maroto sorriso de quem as regras conhece e os truques, ser toda Origem da estrutura ela mesma submetida, a fim de constituir-se Origem *anterior* e *independente* do jogo diacrítico a que dá origem, ao jogo, ao horizonte diferencial da estrutura de que, para ser Origem, deve ser elemento – originado, *bien sûr.*

O correlacionista, respondendo ao desafio a ele imposto, sublinha a ignorância do realista metafísico, que desconhece a condição de possibilidade da anterioridade e da independência ela mesma, sobre as quais desejaria fundamentar a Alteridade Real do ancestral cujo Testemunho afirma. Eis tudo: aos olhos do correlacionista, o realista metafísico sequer vê que a possibilidade última do Testemunho da Alteridade Real – do que é, enquanto Outro do pensar, a ele anterior e independente – radica-se no nível originário do Pensar, de sorte a haver ao menos dois níveis conceituais, a um dos quais apenas convém absoluta independência: é a estrutura da Relação, sua Lei última, a configurar-se realmente independente pela configuração da *independência* do que, enquanto assim *configurado*, depende. Qualquer semelhança com a forma conceitual do nieztschianamente tão criticado platonismo não é mera coincidência:

> Há, portanto, dois níveis de abordagem da ancestralidade, para o correlacionista, que correspondem ao duplo emprego do termo "doação" no enunciado em questão, a saber: o ser se dá (ocorrência 1) como anterior à

> doação (ocorrência 2). No nível imediato, esqueço o caráter originário da doação, perco-me no objeto e naturalizo a doação, fazendo dela uma propriedade do mundo físico, suscetível de aparecer e desaparecer à maneira de uma coisa (o ser se dá como anterior à doação). No nível profundo (o ser se dá como anterior à doação), compreendo que a correlação ser-pensamento precede logicamente todo enunciado empírico que trate do mundo e dos entes intramundanos. Assim, posso articular sem contradição a tese de uma anterioridade cronológica do que é sobre o que aparece — nível do sentido imediato, realista, derivado — à tese — mais profunda, mais originária, a única verdadeiramente correta — de uma anterioridade lógica da doação sobre aquilo que se dá no seio da doação (e do qual faz parte a própria anterioridade cronológica). (MEILLASSOUX, 2016, p. 29).

O correlacionista responde ao desafio, sob o preço de tornar-se ele mesmo o platonista que seu ancestral, Nietzsche, com tanto vigor criticara. Por quê? Porque a precedência da *doação* só pode continuar sendo preservada se e somente se apenas a ela convier a absoluta in-dependência, aquela anterioridade absoluta que caracteriza o transcendental, assim dito por ser in-trascendível, sempre por tudo pressuposto e, por isso, proprietário exclusivo do όντως ὄν. É bem verdade que de Kant a Nietzsche, deste a Derrida, alguns passos importantes se cumprem, a explicitação detalhada dos quais o leitor pode bem encontrar em *A Thing of this World* (BRAVER, 2007). Aliás é o próprio Meillassoux a discriminar entre dois tipos de idealismo e, por conseguinte, entre dois possíveis correlacionismos: o de talhe kantiano, que ele denomina *correlacionismo stricto sensu,* e de talhe hegeliano. Enquanto o correlacionismo kantiano enuncia a correlação como o único quadrante epistêmico-ontológico acessível ao humano, com isso suspendendo qualquer possível juízo sobre o em-si, cuja existência ainda parece suposta, o de talhe hegeliano é caracterizado pela hipóstase da Relação, cuja forma e estrutura projeta ao Todo – isto é, à Arena do Aparecer e ao seu Fundamento. Vale a pena conferir as palavras de nosso autor:

> Aqui, é necessária uma precisão. Há, na verdade (voltaremos a isso), duas modalidades principais do pensamento da correlação, assim como há duas modalidades principais do idealismo. Com efeito, a correlação pode ser colocada como intransponível ou a partir de um ponto de vista transcendental (e/ou fenomenológico), ou a partir de um ponto de vista especulativo. É possível sustentar a tese segundo a qual não apreendemos nada além de correlações, ou então a tese segundo a qual a correlação é, por si mesma, eterna. Neste último caso — o da hipóstase da correlação — já não se trata de um correlacionismo em sentido estrito, mas de uma metafísica que eterniza o Ego ou o Espírito, para fazê-lo o contraponto perene da doação do ente. Nessa perspectiva, o enunciado ancestral não apresenta dificuldade: o metafísico do Correlato-Eterno poderá sustentar a existência de uma "Testemunha ancestral", um Deus atento, que faz de todo acontecimento um fenômeno, um dado-a, mesmo que esse acontecimento seja a formação da Terra ou até do Universo. (MEILLASSOUX, 2016, p. 30).

Eis um dos pontos máximos a que fomos conduzidos – com a hipóstase da correlação, não observamos uma *solução* para o problema do Testemunho ancestral, senão que sua mesma dissolução. Ora, o que poderia configurar-se ainda Outro, desde a perspectiva kantiana, ante o Pensar, é imediatamente assimilado às estruturas da Relação, que, agora estruturas do Todo, não admitem nada que lhe seja Outro. Conforme o leitor pode conferir, continuando a leitura de *Après la finitude,* Meillassoux denomina a postura conceitual decorrente do correlacionismo stricto sensu de fideísmo, porquanto, incapaz de testemunhar o em-si e proibido de sair da correlação ainda não por completo hipostasiada, ao pensador kantiano não sobra outra alternativa senão a da fé, que espera ainda por um outro desvelamento epocal do Ser ou pelo Deus que, só ele, "kann uns retten". Meillassoux não percebe, mas o fideísmo do correlacionista stricto sensu já fora tratado por Hegel, com especial acume estilístico na *Fenomenologia do Espírito,* quando da bela descrição do *"mundo suprassensível",* de que é face a pura interioridade vazia, prato cheio à ávida imaginação *schwarmerei* de um *Geistersehers*. Neste sentido, se a posição hegeliana ocupa para Meillassoux o posto de quem dissolve o problema, tornando-o constitutivamente impossível, vemos confirmada nossa hipótese inicial, agora rigorizada: o Testemunho do Ancestral está constitutivamente dissolvido porque, hipostasiada a Relação sobre que repousa hegelianamente o Conceito e derridianamente a Arquiescritua, oferta-se, intrascendível, a Lei desta mesma Relação, que dissolve qualquer possível Alteridade Real de uma Origem que lhes desse, à Relação e à Lei sua, Início[286]. Urdida como tentativa de rearticular o fato do Sentido evitando a forma abstrata por que fora pensado pela tradição, a terceira das *Überwindungen* torna-se, ela mesma, vítima da máxima abstração, e isso pelo ato mesmo com que destitui a possibilidade do Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início: a hipóstase da Relação, em Derrida identificada à intrascendibilidade da *écriture/différance* e de sua Lei, destrói, mais do que o Testemunho, a essência mesma daquilo que o Testemunho condiciona – a linguagem ela mesma.

Falamos de uma destruição da essência da linguagem ela mesma porque, na condição de Testemunho, a linguagem possui por forma a Raiz Quádrupla da Alteridade, cujos quatro termos se conjugam de acordo com uma certa temporalidade. Com efeito, vimos que a Origem põe-se imediatamente como *primeiro* termo da série das alteridades, distinta por isso dos outros

[286] Seguimos a distinção de Massimo Cacciari em *Dell'Inizio* (1990), para quem a Origem é constitutivamente distinta do Início, cuja Alteridade Real o faz livre para iniciar ou não iniciar – livre, portanto, para libertar-se de sua própria liberdade, segundo veremos pela exegese das *Erlangen Vorlesungen*. Quando da Raiz Quádrupla da Alteridade, não distinguíamos a Origem do Início, porque o pensávamos sob a lente aporética da hipóstase da Lei. Na perspectiva hegeliana-derridiana, o Início é o seu Iniciar, razão por que falamos lá de Origem.

seguintes três termos, cuja constituição é simultânea. Segundo já demonstramos acima, inexistem relacionados sem Relação, que nunca é sem Lei, de sorte que o pôr-se dos relacionados é-o dos dois outros termos – cada um dos três termos é, ao pôr-se dos outros dois, presente, pois que se lhe põe diante em imediatez: *prae-est alteris duobus suis parentibus,* dir-se-ia em latim. Comparados à Origem, as três alteridades devem relacionar-se-lhe como a seu Passado. A Origem, enquanto fonte da Relação, de sua Lei e dos relacionados, deve ser-lhes anterior. Se a Origem é o Passado, os três termos designarão o Presente, e isso por duas razões: primeiro, enquanto postos de forma imediata um ante o outro as três alteridades obedecem ao sentido literal do *prae-esse*, do que decorre ser-lhes a específica forma a da imediata mediação que fixa a inteligibilidade mesma do presente. Por presentes, cada uma das três alteridades faz imediata referência a seus dois outros, de cuja relação negativa com os quais retira sua própria identidade, condicionada pela mediação entre si e seus dois outros. A alteridade da Lei imediatamente põe seu relacionar-se com as duas outras alteridades, de forma que sua identidade, essencialmente mediada, é-o imediatamente. A inteligibilidade do Presente, sua Legibilidade, possui por rasgo diferencial, ante o Passado, a unidade de mediatez (Diferença) e imediatez (Identidade) que verte a forma mesma da Determinação. Por quê? Por uma razão simples: toda determinação é, enquanto negação, síntese unitária de uma identidade parcial e de uma diferença parcial. Parcial a identidade, pois o ser Lei da Lei emerge, se formalizada por A = A, após seu relacionar-se com a Relação, designado B, e os Relacionados, dito C. Ora, B e C são, enquanto *diferentes* de A, modalidades negativas de A, portanto duas suas negações. Se A se relaciona consigo por intermédio da prévia relação com B e C, devemos concluir com facilidade que a autorrelação de A, classicamente dita sua identidade, configura-se como relação de A consigo sob a modalidade de -A: A se nega a si para afirmar-se, de modo que, negando-se pela afirmação prévia de B e C dos quais se distingue, A só se afirma a si sob a modalidade de seu ser Outro de Si. A se distingue de si para identificar-se a si. Identidade, portanto, *parcial*, a que se identifica, conforme deve restar já claro, uma igualmente parcial *diferença*. Parcial porque, se é verdade que A se distingue de B, não é menos verdade que B, submetido à mesma regra a que obedece A para identificar-se a si, revela ser a diferença responsável por distingui-lo de A idêntica àquela responsável por distinguir A de C: num caso como no outro, a *parcialidade* da identidade de A consigo faz sistema, simétrica, com a *parcialidade* da diferença. A Determinação circunscreve e articula a unidade desta dupla parcialidade, que identifica a Diferença à Identidade enquanto *sub eodem* diferencia a Identidade de si mesma.

A Legibilidade encontra na Determinação o seu primeiro predicado, e, na Raiz Quádrupla, seu segundo. A bem dizer, a Raiz Quádrupla é a forma mesma da Legibilidade, em suas possíveis modalidades: vista de forma solitária, a Raiz engendra a situação de abstrata identidade, em que as duas parcialidades da Identidade e da Diferença implicam o predomínio do Presente ante o Passado, obliterado quando a Origem é foracluída por sua redução às três alteridades simultâneas; vista de forma concreta, a Raiz estabelece a possibilidade de uma relação concreta de Testemunho por parte das três alteridades ante sua Origem, cuja Alteridade Real elas reconhecem como o seu Passado, de modo a transformar a forma contraditória da Determinação, Identidade de Identidade e Diferença e Diferença da Identidade consigo mesma, em Paradoxo de uma parcialidade sempre já resolvida.[287]

Mas onde jaz a essência da Linguagem? Precisamente na relação *concreta* entre Passado e Presente, relação em que um dos termos aufere seu sentido ao apagar-se ante o Outro de si, de cuja Alteridade Real presta Testemunho. Vejamos o fio da argumentação de Meillassoux para fixar a inteligibilidade do que, de forma talvez ainda demasiado abstrata, vem-se articulando. Acabamos de dizer, no parágrafo precedente, que, quando deixada a si mesma, a Raiz Quádrupla, forma da Legibilidade, destrói-se a si, através de um domínio exclusivo do Presente e da Determinação, unidade de Identidade e Diferença e Diferença da Identidade consigo mesma. O exclusivo predomínio do Presente equaciona-se à forma parcial da Raiz Quádrupla, em que à parcialidade dupla pela qual é marcada a Determinação – *parcial* identidadade e *parcial* diferença – corresponde a foraclusão da Origem e o desconhecimento de sua Alteridade Real. Ora, eis que esta é, para Meillassoux, a forma mesma da resposta do correlacionista à pergunta acerca do possível Testemunho Ancestral:

> Um enunciado ancestral é verdadeiro, segundo o correlacionista, na medida em que se funda em uma experiência presente — realizada sobre um material fóssil dado — e universalizável (verificável, em princípio, por qualquer um). Pode-se, portanto, dizer que o enunciado é verdadeiro porque se apoia em uma experiência que, em direito, pode ser reproduzida por todos (universalidade do enunciado), sem que se creia, de modo ingênuo, que sua verdade proviria de uma adequação à realidade efetiva de seu referente (um mundo sem doação de-mundo). (MEILLASSOUX, 2016, p. 31).

Para o correlacionista, é o apoio fornecido pelas estruturas fixadas pela inteligibilidade do *mundo* presente da *doação* que torna possível a inferência, sobre a qual se apoiaria o

[287] Eis a relação entre *metaforicidade originária* (dialética ou Paradoxo de primeiro grau) e *Metáfora Absoluta* (dialética dialetizada pela Ideia do Ser ou Paradoxo de segundo grau). Que os termos Passado e Presente apareçam já aqui não é vão, pois os reencontraremos quando lermos as *Weltalter* (SCHELLING, 1811).

Testemunho, acerca do ancestral. Isso significa, portanto, que o ancestral, a cuja realidade anterior à doação chegamos por intermédio do arquifóssil e da inferência condicionada pela rede inteligível de um mundo já desvelado, é *sempre já* parte integrante do mundo doado, de forma a ser a suposição de sua real anterioridade – suposição articulada com fé pelo realista e vista com olhos superiores pelo correlacionista – à doação isomórfica ao *non-sens* do sintagma "*um mundo sem doação de mundo*". Por definição, todo mundo, aquele absolutamente anterior ao humano inclusive, é, enquanto estrutura de sentido (Heidegger) apoiada na lei diferencial (Derrida), mundo *doado*, constituído por algum avatar transcendental: pela subjetividade, pela finitude temporalizante de *Dasein*, pela consciência tética, pela linguagem enquanto garantia de racionalidade intersubjetivamente estabilizada (Habermas) ou enquanto fonte da contínua disseminação de diferenças (Derrida, Deleuze, Lyotard). Seja como for, o mecanismo comum a todas estas estratégias correlacionistas jaz na constituição do Passado pelo Presente, e Meillassoux o apreende bem:

> Em outras palavras: para apreender o sentido profundo do dado fóssil, não se deve, segundo o correlacionista, partir do passado ancestral, mas do presente correlacional. Isto é, é preciso realizar uma retrojeção do passado a partir do presente. Com efeito, o que nos é dado não é algo anterior à doação, mas apenas um dado presente que se apresenta como tal. A anterioridade lógica (constitutiva, originária) da doação sobre o ser do dado deve, portanto, levar-nos a subordinar o sentido aparente do enunciado ancestral a um contrassenso mais profundo, o único capaz de revelar-lhe o significado: não é a ancestralidade que precede a doação, mas o dado presente que retroprojeta um passado que parece ancestral. Para compreender o fóssil, é preciso, então, ir do presente ao passado, segundo uma ordem lógica, e não do passado ao presente, segundo uma ordem cronológica. (MEILLASSOUX, 2016, p. 32).

Sem dúvidas resta: o mecanismo do argumento correlacionista, seu *modus operandi* portanto, resta na decisiva *reductio* do Passado ao Presente, a que corresponde, por necessidades conceituais talvez já claras, a foraclusão da Origem, cuja Alteridade Real passa a ser obliterada pelo mesmo ato com que a Raiz Quádrupla, instituindo-se a partir de simultânea identidade de suas três alteridades a cuja Lei a Origem fora reduzida, ergue-se obediente à dupla parcialidade da Determinação: de tudo isto, é resultado o talhe abstrato da Arena do Aparecer, em que cada aparessente nunca é, aparecendo, nada além do *movimento abstrato* de um diferir idêntico apenas a si mesmo. A evidência do Sentido, que circunscreve o traço originário da Arena do Aparecer, resta negada quando a *identidade de uma Diferença idêntica à Identidade sempre diferente de si mesma* se ergue como Lei que submete todo essente a mera alegoria do movimento cuja plataforma o aparessente, aparecendo na Arena, é: nada, absolutamente nada

existe, além do entediante movimento do diferir, resultado necessário de uma Diferença identificada à Identidade, que, por diferenciar-se de si mesma e assim identificar-se como a única digna do όντως ὄν, diz apenas o movimento de seu próprio diferir.

Quando o essente, como o evento ancestral de que fala Meillassoux, parece apontar a si mesmo, ávido de reconhecimento e tomado pelo desejo de dar a conhecer sua face, ele não faz senão apontar para a Lei de um movimento estrutural que é o contínuo Mesmo – o *Même* de que falava a *Différance*, segundo víramos já há algum tempo – a ser, na condição de um falso Outro, de novo e de novo re-dito. O essente, dizendo-se, diz sempre um outro: ἄλλος ἀγορεύειν – alegoria falsa[288] e fraca porque nunca forjada pela Relação com uma Alteridade Real. Segundo se lê nas linhas citadas, o Passado é, no argumento correlacionista, apenas aparentemente ("*semble-t-il*") ancestral, que, *alegoricamente,* aponta para seu abstrato outro, o Presente da doação cujas estruturas determinam, consoante o modelo da dupla parcialidade, o Passado ancestral, tragando-lhe a Alteridade.

Tragado o Passado pela forma de parcial Determinação do Presente, engendra-se automaticamente um imenso problema, já implícito quando construíramos a Raiz Quádrupla da Alteridade e comentáramos a aporia da Relação Solitária: as estruturas de inteligibilidade do Presente que configuram o enunciado ancestral – o Testemunho, segundo o temos chamado – cessam de ser o que são, se a Alteridade do referente do enunciado for foracluída, porque, enquanto *medidas determinantes,* possuem sua razão de ser no esfacelamento de si ante o aparecimento da Alteridade de que vertem o Testemunho. As três alteridades do Presente na Raiz encontram a justificativa de sua mesma existência na Origem a que devem fazer referência na condição de uma alteridade que *não é* abstratamente idêntica à Lei tampouco à Relação e a seus relacionados (que é *totalmente* idêntica por ser *totalmente* diferente). O Presente não se exaure na narcísica apreensão de suas estruturas, da mesma forma que a natureza *reflexiva* do pensamento não deve encontrar seu último escopo na interminável ressonância magnética de si mesmo, porque, pensando, o pensamento, embora *sempre* pense também a si mesmo, pensa o que não é pensamento, o Outro absolutamente anterior e independente do pensar e de suas estruturas – aquilo que, com Schelling, veremos dentro em breve ser o *Unvordenklich*. A Linguagem, se diz algo, diz verdadeiramente algo que não é linguagem, algo de Outro relativo à Linguagem, Alteridade Real a que ela aponta como quem retira de si a atenção para desejá-la

[288] Acerca da distinção fundamental entre *metáfora* e *alegoria*, remeto o leitor às belas páginas de Massimo Donà, que em *L'aporia del fondamento* (2008) sublinha a suposição ontológica de toda alegoria. Vale conferir, a respeito, as considerações de Harman (2018) acerca do *literalismo* de toda alegoria. Já nos pronunciamos a respeito em *Eamulatio especulativa* (RAMOS, 2023).

alhures, esfacelando-se assim, negando-se a si própria mas, com isso, afirmando-se, pois que a Linguagem só é, enquanto Testemunho, ao apontar para o Outro de si:

> Não se estabelece uma medida para demonstrar que essa medida é a correta para todos os homens de ciência: estabelece-se uma medida em vista de uma determinação do que é medido. É porque certos isótopos radioativos são capazes de nos informar sobre um acontecimento passado que se tenta arrancar deles a medida de sua antiguidade; tornai essa antiguidade algo impensável, e a objetividade da medida torna-se vazia de sentido e de interesse, não indicando mais nada além de si mesma. Mas a ciência não visa, por meio de suas experiências, estabelecer a universalidade de suas experiências: ela visa, por meio de uma experiência reprodutível, a referentes exteriores que conferem sentido às experiências. A retrojeção que o correlacionista é forçado a impor ao enunciado ancestral é, portanto, um verdadeiro contrassenso que ele comete em relação a este: um enunciado ancestral só tem sentido sob a condição de que seu sentido literal seja também o seu sentido último. Se se duplica o sentido, se se inventa para o enunciado um sentido profundo conforme à correlação, indo em sentido contrário ao sentido realista, suprime-se o sentido, em vez de aprofundá-lo. (MEILLASSOUX, 2016, p. 33).

A importante diferença de níveis a que Meillassoux alude é fundamental para que o leitor entenda por que falamos de alegoria pouco faz. O correlacionista, pelo mecanismo da *reductio* disfarçada de sentido *originário,* garante sua estratégia ao destituir o sentido manifesto, a crença literal no qual é apanágio dos metafísicos realistas ingênuos, reconduzindo-o, sempre, a um sentido mais profundo e originário, sobre que está fundamentado o assim dito sentido literal, reputado secundário. Esta duplicação alegórica do sentido, pela qual a camada manifesta aponta para uma outra, a que convém exclusivamente o όντως ὄν, destrói-o:

> Diante do arquifóssil, todos os idealismos convergem e tornam-se igualmente extraordinários — todos os correlacionismos revelam-se como idealismos extremos, incapazes de admitir que esses acontecimentos de uma matéria sem homem, de que nos fala a ciência, puderam efetivamente ocorrer tal como a ciência os descreve. (MEILLASSOUX, 2016, p. 34).

Vemos, enfim, a estrutura concreta do Testemunho, que deve, por necessidade, fazer referência, a partir do pensar, a uma Alteridade do pensar. O correlacionismo, em sua versão fraca ou forte, respectivamente kantiana ou hegeliana, é por definição incapaz de pensar esta Alteridade, porquanto marcado pelo movimento conceitual que, forjando a inescapabilidade do círculo correlacional, foraclui a possibilidade mesma de conhecer-se o Outro do pensar, razão por que, na *reductio* da Alteridade, todos os correlacionismos convergem e se identificam. E, entretanto, a despeito da convergência, uma importante *diferença* se estabelece, para

Meillassoux, entre os dois tipos de correlacionismos – diferença que a um só tempo introduz o seu argumento maior e prepara, enfim, a terceira e final isomorfia de que precisamos a fim de sair do inferno da tradição da ruptura e vislumbrar, longínqua ainda embora, o brilho das estrelas no céu metafísico.

Da seguinte forma sintetiza-se o argumento do filósofo francês: à luz da incapacidade, aos dois correlacionismos comum, de pensar o ancestral em sua Alteridade ante o Pensar, introduz-se a diferença entre eles e, com ela, um *terceiro tipo de correlacionismo*, do qual Meillassoux parte para deduzir sua própria posição especulativa. Ora, o correlacionismo de tipo kantiano configura-se como crítico porque, enquanto a metafísica dogmática supõe, em seu talhe de realismo ingênuo, poder articular o absoluto por análise conceitual deduzindo, do ente cuja essência contém sua necessária existência, a necessidade absoluta da *ordem da representação*, Kant objeta-lhe ser o em-si, domínio independente do pensar, incognoscível, conquanto seja pensável. Em Kant se mantém a pensabilidade do em-si e, pois, a aplicação a ele da validade lógico-ontológica do PNC e do princípio de razão suficiente, donde aliás Kant predicar-lhe a causalidade, supondo ser o nooumenon causa dos fenômenos. Sabemos que precisamente esta aplicação da categoria da causalidade, assim como o da identidade e portanto o da não-contraditoriedade, ao nooumenon representa, para os idealistas, o índice da necessidade de superar Kant e articular, pelo pensar, a *necessidade* do Em-si, superando-lhe a incognoscibilidade e aliás fazendo coincidir *pensabilidade* e *cognoscibilidade* (cf. BEISER, 2002; BOWIE, 2003; PINKARD, 2007). O cognoscível o é por ser pensável ou, no adágio hegeliano, o real é racional. Para Meillassoux, este último passo representa a diferença entre o correlacionismo de tipo kantiano e aquele, já metafísico, de talhe hegeliano. Por que metafísico? Porque, para o francês, a metafísica se caracteriza por deduzir, em primeiro momento, a *necessidade* absoluta de um ente pela aplicação do princípio de razão suficiente, de sorte a, no segundo tempo, deduzir do ente deduzido a absoluta necessidade da ordem ôntica do mundo – *ordo rerum ordo idearum*, no adágio spinoziano (cf. SPINOZA, *ET,* P7).

Apesar da sofisticação da negação autorreferencial, Hegel teria, nela vislumbrando a forma do *pensar,* estabelecido uma identidade absoluta entre a ordem do pensar e a ordem do ser, assim que, se ao primeiro termo convém necessidade absoluta – e a negação autorreferencial garante precisamente isto –, ao segundo garante-se-a igualmente. O correlacionismo absoluto de talhe hegeliano suprime, ao hipostasiar a correlação, a possibilidade, conquanto longínqua, de um Outro do mundo manifesto, vale dizer, da Arena do Aparecer, cujas estruturas, idênticas às do pensar, tornam-se absolutas. Ocorre que, e este é o movimento que nos interessa demonstrar a fim de atravessarmos os Alpes em direção à pátria

de Dante e Leopardi, do correlacionismo de tipo forte, hegeliano, emerge, como uma sua reação, um terceiro tipo de correlacionismo, não metafísico, cuja especificidade repousa na *recusa* de toda fundamentação da necessidade do círculo correlacional ele mesmo. Encontra-se, aqui, a diferença, a que aludimos no começo de nosso laborioso trabalho dedicado a enuclear a isomorfia entre Derrida e Hegel, entre os discursos da dialética absoluta e aquele da *différance.* O argumento é simples: se a hipóstase hegeliana converte dialeticamente o correlacionismo antimetafísico em uma nova metafísica (cf. PERTILLE, 2014; MOSS, 2020), sofisticadíssima embora e cuja especificidade jaz em negar qualquer Referente do Meta, tal ocorre apenas porque a dialética não foi, ela mesma, *dialeticizada*: tudo, no desdobramento da dialética, subordina-se ao movimento, portanto ao *devir*, menos o princípio, neste sentido eterno e portanto furtado ao devir, da dialética ela mesma, que se mantém, por isso, dogmatica e injustificadamente abstrata, alheia ao conteúdo a que fornece, enquanto Origem, nascimento.

Se a dialética é a forma do pensamento, cujos conteúdos se submetem à inconstância do devir, absolutamente *nada* garante que não possa ela mesma submeter-se-lhe, porque a dialética, por estrutura do pensar, não pode garantir sua própria eternidade, vale dizer, sua própria exterioridade ao pensar cuja Lei é a do devir. Mas, se assim é, então nos reencontramos presos no círculo correlacional, agora completamente destituído de qualquer recurso a fundamentações relativas à necessidade das formas do pensar e, pois que as formas do pensar são as formas do Aparecer ele mesmo, do Mundo. Encontramo-nos, pois, face à facticidade do pensar, cuja diferença ante a contingência é sublinhada quando, ao observarmos ser a contingência incidente sobre os conteúdos empíricos do Aparecer (por exemplo: desta casa que poderia não ter sido construída, mas que, uma vez construída, não pode não ter obedecido ao princípio de causalidade tampouco pode ser, enquanto casa, um cachorro, a não ser metaforicamente por um criativo formato a ela conferido por criativíssimo arquiteto), reconhecemos ser a facticidade relacionada à gratuidade, vale dizer à ausência de razão, das formas do Aparecer, aquém e além das quais não nos é dado colocarmo-nos[289]:

> Em outras palavras, a facticidade leva ao extremo a crítica do princípio da razão, ao mostrar não apenas que a prova ontológica é ilegítima, mas que a própria não-contradição carece de razão, e que, por isso, só pode ser a norma daquilo que é pensável por nós, e não do que é possível em um sentido absoluto. A facticidade é a "irracionalidade" (a ausência de razão) do dado e de seus invariantes. O modelo forte resume-se, portanto, à seguinte tese: é

[289] Razão por que, também aqui, vale repetir: não se *nega* o discurso hegeliano e o conteúdo especulativo a que chega. A dialética hegeliana e o estabelecimento de uma metafísica da imanência constituem o preâmbulo necessário ao configurar-se da metafísica da transcendência: não há Metáfora Absoluta sem metaforicidade originária.

> impensável que o impensável seja impossível. (MEILLASSOUX, 2006, p. 82)

Como resta já claro, a diferença entre contingência e facticidade permite a Meillassoux forjar, à última, um significado conceitual cuja consequência é a negação da necessidade absoluta do princípio de razão suficiente, de que decorre, em seguida, a necessária pensabilidade do impensável. Os leitores de *Aprés la finitude* sabem ser esta a plataforma conceitual necessária à dedução ulterior da posição especulativa do autor, que, da *impossibilidade para o impensável de o ser,* deduz a absoluta necessidade da contingência, com isso atingindo um Absoluto que jaz fora da correlação, e isso a partir da facticidade apreendida desde a correlação ela mesma. Para nossos propósitos, baste-nos sublinhar como, da posição hegeliana, decorre o terceiro tipo de correlacionismo, que, dialetizando a dialética ela mesma, reinstaura a *necessária* possibilidade da Alteridade, determinada, na condição de Outro do pensar, como possibilidade necessária do *impensável*, cuja negação passa a ser *impossível*:

> Em resumo: o modelo fraco sustentava uma desabsolutização do princípio da razão, desqualificando qualquer prova de necessidade incondicionada; o modelo forte sustenta, além disso, em nome de uma desqualificação mais acentuada do princípio da razão, uma desabsolutização do princípio da não-contradição, submetendo toda representação aos limites do círculo correlacional. Assim, destacamos as duas operações inerentes à justificativa contemporânea da renúncia ao absoluto: não apenas o primado do correlato contra todo "realismo ingênuo", mas também a facticidade do correlato contra todo "idealismo especulativo". (MEILLASSOUX, 2006, p. 84)

A esta altura da argumentação, Meillassoux faz significativa referência a Heidegger e ao Wittgenstein do *Tractatus*, cuja proposição 6.552 sublinha a diferença entre o dizível na proposição articulado e a indizibilidade decorrente *do fato* da dizibilidade ela mesma. Exatamente esta diferença, em termos escolásticos estabelecida como a diferença entre *quidditas* e *quodditas*, permite-nos retornar à isomorfia entre Hegel e Derrida, para agora realizarmos a napoleônica passagem pelos Alpes: nos dois pensadores, víramos como a hipóstase da Relação possuía por consequência a destruição da Alteridade Real, dita Origem da Relação, com a qual a Relação ela mesma não se relaciona, tornando-se por isso solitária; em Hegel, tal solidão era garantida pela adialeticidade da dialética ela mesma, a cujo domínio era garantida eternidade e absoluta necessidade; ora, Derrida deduz, de uma radicalização da imanência à Relação – cujo mecanismo vimos repousar na *reductio* da Origem à Lei da Relação –, a impossibilidade mesma de apreender a necessidade última da Inteligibilidade, fazendo-a

coincidir com um certo ente, em Hegel ainda batizado Conceito Absoluto. A consequência do acerto é que *a isomorfia demonstrada entre os dois discursos não esconde, senão que explica e torna pensável a diferença entre eles, agora tornada inteligível como a radicalização da imanência à Relação, operada quando a dialética é, ela mesma, dialetizada*. Eis-nos, enfim, ante o pórtico de saída: os três passos conceitualmente reconstruídos por Meillassoux através da diferença entre os três tipos de correlacionismo – o de tipo kantiano ainda fraco, sua conseguinte hipóstase hegeliana e a hipóstase da hipóstase operada quando a dialética é dialeticizada – correspondem aos três grandes passos que permitem a emergência do perfil próprio à metafísica italiana, cuja construção especulativa aponta para o reestabelecimento efetivo do Testemunho e a cuja rápida descrição convém agora voltar nosso espírito.

2.6.6 *E quindi uscimmo a riveder le stelle*: Bontadini e a estrutura concreta da Demanda Metafísica

Lo duca e io per quel cammino ascoso
intrammo a ritornar nel chiaro mondo;
e sanza cura aver d'alcun riposo,

salimmo sù, el primo e io secondo,
tanto ch'i' vidi de le cose belle
che porta 'l ciel, per un pertugio tondo.

E quindi uscimmo a riveder le stelle

Acabamos de demonstrar com rigor histórico-sistemático como a crítica nieztschiana à metafísica *qua* platonismo necessariamente leva, por intermédio de sua rigorização no tema heideggeriano da onto-teo-logia, à crítica derridiana, cujo timbre repousava em hipostasiar a hipóstase da imanência, com isso negando a heideggeriana tentativa de pensar a Diferença como relação de Alteridade Real e operando um singular retorno a Nietzsche. O último passo de nossa reconstrução nos levou a entrever na hipóstase da *différance* e da textualidade geral uma singular isomorfia entretida por ela com a dialética hegeliana, vislumbrada pela foraclusão, comum a ambas, da Alteridade Real através da hipóstase da Relação, dita Solitária por não se relacionar com o que não é Relação. Este último passo nos levou a evocar Meillassoux, a fim de melhor perceber como, sobre a isomorfia assim soldada entre Derrida e Hegel, erguia-se

uma singular diferença, recuperada na distinção entre os conceitos de correlação metafísica hegeliana e correlação forte, que, negando-se a eternizar a dialética, flete-a sobre si, submetendo-a ao mesmo registro *contingente* do devir. Daí, vimos como o discurso derridiano pode ser visto na condição de consequência rigorizada da dialética hegeliana, razão por que ela abre-se ao tema do *absolutamente outro*, vale dizer ao que temos denominado Alteridade Real, sem poder, por razões estruturais, operar o Testemunho concreto deste outro a que faz signo. Pois bem, trata-se agora de rapidamente fazer ver como estes três passos fazem eco aos três grandes momentos da metafísica italiana, conforme apresentados pelo primeiro nome que dedica seus esforços a erigi-la: rigorização da dialética hegeliana em Giovanni Gentile, dialetização da dialética e emergência do problematicismo e o configurar-se da demanda metafísica como *fundamentação da validade parcial do PNC pela concreta relação entre a Arena do Aparecer e sua Alteridade Real.* Percorrer o caminho demarcado por estas três grandes etapas implica caminhar sobre a estrada que leva de Gustavo Bontadini a Emanuele Severino. Fá-lo-emos brevemente, pois que este é o caminho que nos permitirá retornar a Schelling e, por aí, a Giacomo Leopardi ele mesmo.

Gustavo Bontadini é nome hoje esquecido no panorama internacional, mas lhe devemos uma contribuição fundamental à história da filosofia: a formulação concreta da Demanda Metafísica, realizada à luz de uma espantosamente lúcida consciência dos desenvolvimentos mais recentes da filosofia a ele contemporânea. A situação intelectual da Itália é interessantemente parecida com a nossa: desconhecida por seus pares continentais e analíticos, a riquíssima tradição filosófica italiana sempre esteve atenta a todos os desenvolvimentos da filosofia apresentada nas línguas de relevo internacional, demonstrando-se aliás, na condição de periferia cultural, mais atenta do que os centros germanófonos, francófonos e anglófonos. Tal fato de natureza geográfico-linguística sequer mereceria menção, se não houvesse encontrado significativa expressão na obra de Gustavo Bontadini, cuja impressionante ciência acerca dos mais recentes desenvolvimentos da filosofia contemporânea o engajaram na reconstrução do saber metafísico. Para não nos perdemos noutra floresta secundária de raciocínios, abreviemos o caminho e adiantemos a tese: Bontadini parte de um estudo cerrado da filosofia moderna e contemporânea a fim de sublinhar como o fruto fundamental da filosofia moderna reside no que, na Itália, configurou-se no *problematicismo,* produto da dialetização da dialética, em cuja coerentização Bontadini enxerga a demanda metafísica como reconhecimento da Alteridade Real do Fundamento ante a Arena.

Na Itália, a recepção do idealismo alemão, cujo ápice era identificado no sistema hegeliano, levara ao atualismo de Giovanni Gentile, exposto em suas duas obras maiores, a

Teoria Generale dello Spirito (1916/2015) e *Sistema de Logica* (1922-1923), preparadas pela anterior *Riforma della dialética hegeliana* (1913). Própria à posição de Gentile era radicalizar a dialética hegeliana, empreendida a fim de *realizar* o devir, através da noção de *ato*, com que coincidia o Espírito e, porquanto o Espírito e sua forma dialética condicionam a realidade do real *qua* pensável, o Ser ele mesmo. Para Gentile, o mérito de Hegel residia em haver tentado em grande estilo superar a alteridade entre Ser e Pensar tornada problemática pela filosofia moderna. Constatando o devir como forma absolutamente indispensável do Ser e do Pensar, Hegel teria transformado a *alteridade* da *Ding an sich* kantiana na *Identidade* do Saber Absoluto, cuja forma era a do devir apreendido pela dialética. Ocorre que, embora tenha descrito o *devir* como fato primevo do Ser e do Pensar, Hegel não o *deduziu*, isto é, não o *realizou*. Eis, assim, delineada a tarefa do atualismo gentialiano, preparada em *La Riforma della Dialetica Hegeliana*: realizar o devir, de sorte a estabelecer a intrascendibilidade absoluta do horizonte do Pensar. Dado que o Pensar, cuja forma é a dialética, possui estrutura antinômica, em que cada posição imediatamente leva à sua negação, nenhum conteúdo posto pelo *ato* do pensar pode permanecer idêntico a si mesmo, sua posição configurando-se como uma sua automática deposição. O resultado impõe-se, imediato: eternizado, o devir impõe a omniabrangência de seu horizonte, de que nada se furta. A chave gentiliana para ir além de Hegel e *realizar* o devir, assim garantindo a total negação de todo pressuposto abstrato de um Ser anterior ao Pensar, residia na noção de ato, construído a partir da distinção entre lógica abstrata e lógica concreta, a unidade das quais o atualismo, no ato, entrevê. Vejamos como isso se dá.

No começo do século XX, quando se gesta a obra gentiliana, a filosofia italiana é marcada por uma intensa leitura da obra de Hegel, de tal forma a ser possível dizer haver-se configurado a filosofia dos descendentes de Dante e Leopardi ao redor de uma missão: como rigorizar a dialética hegeliana, tornando inteligível o fato mesmo da Legibilidade do Mundo e da História? A primeira tentativa de resposta a tal pergunta encontra-se no debate entre os dois grandes neoidealistas italianos, a cujos nomes fizéramos referência no começo ainda auroral de nosso trabalho – Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Sem evocar todo o intrincado debate, seja-nos suficiente mencionar como a disputa entre ambos possuía na rigorização da Lógica sua origem: para tornar-se verdadeiramente rigorosa e responder ao modo adequado pelo qual Infinito e Finito se identificam, fazia-se necessário relacionar a lógica concreta e a lógica abstrata, distinguindo-as em sua especificidade. No primeiro momento, tal tarefa corresponde ao intuito de rigorizar o fato primordial do *devir* e de sua pensabilidade, de sorte a estabelecer uma concreta articulação entre a concretude vital dos fenômenos e o universal que os abarca.

No panorama do neoidealismo italiano, a rigorização da lógica hegeliana se anunciava através da distinção entre a lógica concreta e a lógica abstrata, o delineamento da especificidade das quais forneceria o primeiro momento à ulterior apreensão da identidade entre Infinito e Finito. Trocando em miúdos, a dedução da lógica abstrata por parte da lógica concreta permitiria explicar o mistério mesmo de todo filosofar: como o dado absolutamente primevo, vale dizer a Identidade (A), pode ser deduzido desde a Diferença (A = A *porque* A ¬ = ¬ A), sem a qual não há o *devir*. Gentile vira no sistema hegeliano uma imensa tentativa de explicar o *devir,* cujo fato corresponde à Legibilidade da Arena, a partir de uma lógica, denominada dialética por Hegel e concreta por Gentile, que deveria ser absolutamente *sem pressupostos*. Ocorre que a Identidade do idêntico se afirma, através do processo dialético, como o pressuposto inevitável, de forma que a lógica abstrata continua a ser pressuposta pela concreta. Por isso, impõe-se a tarefa de deduzir o lógos abstrato desde o concreto, de sorte a reconduzir a Lógica, cujas estruturas coincidem com a do Ser, à Gnoseologia, forma mesma do Pensar:

> O panorama filosófico-cultural no qual surge o atualismo é o da Europa entre o final do século XIX e os primeiros anos do XX, formado sobre as cinzas do positivismo. [...] O tema recorrente em quase todas as correntes filosóficas aqui mencionadas era o da concretude e individualidade da vida e do devir histórico, que escapam às abstrações e aos esquemas generalizantes das ciências. [...] Mas, enquanto as filosofias da intuição e da imediaticidade vital visavam a um conhecimento pré- ou pós-categorial, capaz de introduzir-se diretamente no mundo variado da história e da vida — rejeitando, assim, tanto a abstração quanto o pensamento conceitual —, Gentile, embora movido pela mesma ânsia de concretude e de vida, não se entregava ao esoterismo de uma intuição imediata e incomunicável, arracional ou mesmo irracional; buscava ainda no pensamento. Isso explica, ao mesmo tempo, a referência a Hegel e a crítica. O projeto hegeliano de apreender, pelo pensamento, pelo "conceito", o devir, devia ser compartilhado e retomado — mas revisto, reformado. Pois Hegel, embora partindo da identidade entre pensamento e ser, da identidade do conceito com o processo da própria coisa, não fora consequente com suas próprias premissas: observara, contemplara o devir de fora, objetivando-o. Era preciso, ao contrário, "realizar" e não "analisar"; era preciso imergir-se no próprio processo da vida: agir. Gentile citava Vico — *verum ipsum factum* — para logo acrescentar: *quatenus fit*. Eis o sentido de sua tentativa de reduzir a lógica à gnoseologia, como declara claramente já no título de seu opus magnum: *Sistema di logica come teoria del conoscere*. (VITIELLO, 2003, p. 147, tradução nossa)[290]

[290] Il panoramafilosofico-culturale,nel quale sorge l'attualismo, è quello dell'Europa tra la fine del secolo XIX e i primi anni del XX, formatosi sulle ceneri del positivismo. [...] Il tema ricorrente in quasi tutti gli indirizzi filosofici ora ricordati era quello della concretezza ed individualità della vita e del divenire storico che sfuggono alle astrazioni ed agli schemi generalizzanti delle scienze. [...] Ma, dove le filosofie dell'intuizione e dell'immediatezza vitale miravano ad una conoscenza pre- o post-categoriale capace di immettere diret- tamente nel mondo vario della storia e della vita, respingendo così parimenti l'astrazione ed il pensiero concettuale, Gentile invece, pur animato dalla medesima ansia di concretezza e di vita, non si affidava all'esoteristno di un'intuizione immediata ed incomunicabile, arazionale se non irrazionale, ma cercava ancora nel pensiero. Il che spiega il riferimento a Hegel ed insieme la critica. Il progetto hegeliano di cogliere col pensiero, col "concetto", il divenire andava

Manter-se fiel à evidência do *devir* e da *história* faz sistema com a tentativa de explicar de forma concreta o manifestar-se do Infinito no Finito, fórmula idealista para a antiga problemática do Uno e dos Muitos. Seja como for, fato é que Gentile, identificando a lógica abstrata à validade do princípio de Identidade e de seus dois corolários – PNC e *tertium non datur* –, entendia a diferença entre lógos abstrato e lógos concreto reconduzindo-a à diferença entre repouso e movimento, eternidade adialética e devir dialético. Por isso, deduzir a lógica abstrata desde a concreta equivalia a radicalizar o próprio objetivo hegeliano: a supressão da alteridade do Ser, naturalizada e sempre pressuposta à estrutura dialética da reflexão, ante o Pensar, cuja forma é a do Juízo em que dois diferentes (*sprich*: não-idênticos) deixam-se unificar, vale dizer, identificar. Se a lógica abstrata é aquela que encontra na imediata identidade de A sua expressão, correlacionando-se por isso à validade do PNC e do *tertium non datur*, revela-se ela óbice à validade da lógica concreta e de seu *referente,* isto é, do *devir*, cuja evidência e inteligibilidade restam negadas se negada for a estrutura especulativa responsável por deduzir A desde ([A = A] = ¬ [A = non-A]), a que se chega pelo movimento de exteriorização e duplicação de A (que, na terminologia hegeliana, eram expressos como *Entäußerung* e *Entzweiung*), realizados quando A, pondo-se na igualdade de si consigo (A = A), põe o segundo A como *diferente* do primeiro, donde A = A resolver-se em A = ¬A, resolvido enfim em A (A = A) = ¬A (¬A = ¬A) quando a *diferença* entre o primeiro e o segundo A, responsável por introduzir a contradição, é negada e conservada pelo estabelecimento da *identidade* entre os dois diferentes.

Esta identidade final revela-se, segundo reza o manual idealista, estabelecida, desde o Início, pelo que Gentile, em um retorno à terminologia fichtiana, denomina *Spirito*, Eu Infinito como unidade de Eu e Não-Eu. No terceiro momento observamos que, precisamente, *tertium datur*, *quoniam in tertio A et non-A idem sunt.* Nesta proposição, a Identidade, abstratamente reputada anterior e primeira, deixar-se-ia demonstrar e deduzir desde a relação dialética entre A e sua negação, imediatamente correlacionadas uma à outra. O terceiro momento explicita, por isso, o eterno encontro ocorrido entre os dois momentos anteriores, de modo a celebrar a inexistência da identidade de A *fora* da relação. A identidade seria, pois, essencialmente um

condiviso e ripreso, ma rivedendolo, riformandolo. Perché Hegel, pur muovendo dall'identità di pensiero ed essere, dall'identità del concetto col processo della cosa stessa, non era stato conseguente con le sue stesse premesse. Aveva osservato, contemplato, il divenire dall'esterno, l'aveva oggettivato. Bisognava invece "realizzare" e non "analizzare"; bisognava immettersi nel processo stesso della vita: fare. Gentile citava Vico: verum ipsum factum, per subito aggiungere: quatenus fit. Questo il senso del suo tentativo di ridurre la logica a gnoseologia, come dice chiaramente sin nel titolo del suo opus magnum: Sistetna di logica conte teoria del conoscere.

resultado, de acordo aliás com as intenções hegelianas, de que Gentile se entendia herdeiro. Estaria, *in actu signato*, realizada a dedução da lógica abstrata, vale dizer da Identidade, desde a lógica concreta, cuja forma é a unidade dialética dos diferentes no Juízo. Mas limpemos as lentes e reobservemos a *deductio* – funciona ela realmente?

Em seu estudo gigantesco dedicado à recepção de Hegel na Itália, Vincenzo Vitiello (2003) observa que a tentativa gentiliana empreendida para deduzir o abstrato desde o concreto possuía por consequência radical a demonstração da Alteridade Real do abstrato ante o concreto. Dá-se o raciocínio da seguinte forma, e reconstruí-lo torna-se agora indispensável: para deduzir o abstrato desde o concreto, é necessário começar com o próprio abstrato, como quem demonstra a existência do concreto já no seu oposto. Ora, o princípio áureo do abstrato é a identidade, formalizada A. Tal identidade pura deixa-se redescrever por uma segunda formalização, que *pronuncia* a relação do idêntico consigo mesmo, de forma que A (A = A). Primeira consequência: o idêntico, vale dizer A, só existe no Juízo, no qual entretanto ele se *duplica*. Duplicado, o idêntico se diferencia de si mesmo, pois que o primeiro A, representante do A anterior ao Juízo, faz signo da *pura imediaticidade de A de si consigo*. Imediaticidade diz, porém, i-rrelatividade, e convém formalizá-la como A^0, em que o exponencial designa a *negação de toda relação.* O que ocorre quando o Juízo duplica A, identificando-o a si por intermédio da identidade do sujeito com o predicado? A resposta é simples: o Juízo, explicitando A sob a potência do sujeito e do predicado, distingue o primeiro A, que vimos ser o representante lógico de A^0 anterior a toda relação, do segundo A, que, por *relacionar-se* ao primeiro A identificando-se-lhe, deve ser compreendido como negação de A^o. A fim de manter a diferença entre o primeiro A, sob a potência do sujeito, e o segundo, a que convém ocupar o lugar do predicado, denominá-los-emos A^1 e A^2. Formalizado, o Juízo deixa-se enunciar da seguinte forma:

$$A^{A1}\ (A^1[= A^0] = A^2[= \neg A^0]) = A^{A2}\ (A^2\ [= \neg A^0] = A^1[= A^0)$$

Na fórmula, A sob a potência do *sujeito* (A^{A1}) possui por forma a identidade do sujeito, designado como A^1 em sua igualdade lógica a A^0, com o predicado, logicamente caracterizado por ser negação de A enquanto fora da relação, ao passo que o segundo A (A^{A2}) é a repetição da identidade entre sujeito e predicado sob a potência do *predicado,* portanto sob a potência da negação de toda exterioridade à relação. A identidade de A consigo explicita, uma vez estabelecida no Juízo, a identidade de duas duplas negações, em que a primeira dupla negação começa com o representante da identidade imediata, logicamente anotada A^0, a qual é

imediatamente negada, não por algo que lhe seja alheio (digamos, um B = ¬A), mas pelo predicado que, explicitando a *identidade*, pronuncia-a enquanto *mediada*, para isso negando a imediaticidade de A^0 e, por aí, a *identidade* entre A e sua própria identidade *imediata*. A segunda dupla negação repete o processo, agora num nível de consciência superior, cujo início é demarcado pelo *predicado*, a forma lógica do qual sabemos ser a *negação de toda imediaticidade simples e abstrata* (ab-stratum diz: *fora* da *relação*), de forma a estabelecer a *identidade* entre A^{A2} e A^{A1} a partir da negação de toda relação abstrata, isto é, de toda relação cujos termos estivessem ab-solvidos do relacionar-se, como se se tratasse de duas positividades, já a si idênticas fora do Encontro que lhes demarcaria o relacionar-se, às quais n'algum momento viesse a decisão de se estabelecerem no seio de uma Relação que aproximaria, sem identificar de todo, dois diferentes.

Neste sentido, a construção da fórmula acima nos permite perceber com clareza como a operação fundamental de Giovanni Gentile, cujo propósito era o de radicalizar a dialética hegeliana a fim de radicalizar o devir através da dedução do abstrato a partir do concreto, possui por êxito a *identidade* entre lógica concreta e lógica abstrata. Dito em outros termos: para assegurar a foraclusão de toda alteridade do Ser ante o Pensar e assim *realizar* o devir, Gentile deve demonstrar ser o abstrato (isto é: A^0) *sempre já* concreto (vale dizer: $A^{A1 = A0} = A^{A2 = non\text{-}A0}$), donde decorre contudo uma contradição magnífica, assinalada por Vitiello com vigor: deduzindo o abstrato desde o concreto, Gentile destrói a especificidade do abstrato e, portanto, em verdade *nada* deduz senão a omniabrangência do devir e do horizonte lógico a ele correspondente – aquele da dialética reformada e, assim, tornada intrascendível. Mas, lembremos, o objetivo gentiliano era o de unificar em nível superior os diferentes lógoi, cuja especificidade deveria, para isso, ser *reconhecida* e *mantida*. Para *realizar* o devir, Gentile deveria ir além de Hegel, que, conforme o idealista italiano, teria apenas descrito o fato do devir sem lhe articular a razão e a causa: a *Wissenschaft der Logik*, começando com a constatação do passar contínuo do Ser no Nada e deste naquele, descrevera o *Werden* pela pressuposição injustificada da identidade entre suas duas categorias primevas. A realização do devir coincidiria, para Gentile, com o reconhecimento da especificidade do abstrato e com sua conseguinte dedução concreta. Ao demonstrar que o abstrato leva-nos necessariamente ao concreto, pois $A^0 = A^2$ (A na pura identidade de si a si *exterior* e *anterior* ao Juízo já é A apreendido na malha do Juízo), Gentile julga ter realizado o *devir* e, portanto, deduzido a absoluta imanência do Ser, no antigo realismo metafísico suposto o Referente, anterior e exterior, do Juízo, ao Pensar, de sorte a unificar as duas lógicas, a abstrata e a concreta. Ocorre que, em meio à glória da dedução do abstrato desde o concreto, emergem duas consequências

inconciliáveis. Primeiro, se o abstrato, cuja forma lógica é colhida na identidade simples de A com A incapaz de constituir-se ao lado da diferença, aponta ao concreto como sua mesma condição, visto ser a identidade de A consigo *mediada* pela diferença e portanto pela negação de A^0 que A^2 realiza, então o abstrato *sempre já* foi reconduzido ao concreto, sua diferença limitando-a a um momento necessário à autoposição do $Eu^{Absoluto}$ que, no Juízo, unifica identidade e diferença:

> Mas se existem duas dialéticas, a do concreto e a do abstrato, em que consiste a sua distinção? Em que o "Eu = Eu" se diferencia do "A = A"? Caso se responda que a identidade do Eu (o "Eu = Eu") se exprime melhor pela fórmula opositiva: "Eu = não-Eu", não se poderia deixar de replicar que também "A = A" pode se expressar pela forma da oposição, "não-A = A", uma vez que "A" antes de "A = A" não é "A". De fato, se quisermos nos deter nas fórmulas, deve-se observar que o "não-Eu" do juízo "Eu = não-Eu" é justamente o verdadeiro "Eu", que certamente não existe antes de se colocar — razão pela qual a fórmula "não-A = A", que expressa a identidade de "A", serve não menos bem para o "Eu" do que para o "A", e certamente deve ser preferida à outra que, ao dizer "Eu = não-Eu", parece antepor a realidade do Eu ao movimento dialético da autoposição (autoctise) (VITIELLO, 2003, p. 362, tradução nossa).[291]

Uma vez estabelecida a identidade entre as duas lógicas, segue daí ser o Juízo, em que o $Eu^{Absoluto}$ encontra sua mesma forma lógica, idêntico à totalidade mesma do Ser, e isso porque o domínio mesmo da alteridade e da diferença se revela enquanto contido, abarcado e identificado pela Identidade que, à diferença da Identidade abstratamente *pensada* ($A = A^0$), é-o enquanto *pensante*. A *reductio* do abstrato ao concreto assegura, pois, a imanência absoluta do Ser ao Pensar, ao hipostasiar a forma do Juízo, cujo Referente passa a ser-lhe imanente uma vez demonstrado ser o *pensado,* de que era índice a lógica abstrata e sua regra áurea ($A = A^0$), o próprio *pensante*, cujo ato contínuo reconduz absolutamente tudo à imanência da relação e de sua Lei (A^2 = non-A^0). É a este ponto, face ao triunfo da dialética gentiliana, que seus pés, doutra sorte tão firmes, derrapam:

[291] Ma se esistono due dialettiche, quella del concreto e l'altra dell'astratto, in che la loro distinzione? In che l'"lo = lo" si differenzia dall'"A = A"? Ove si rispondes-se che l'identità dell'Io (l'"lo = lo") meglio si esprime con la formula oppositiva: "lo = non-Io", non si potrebbe non repli- care che anche "A = A" può esprimersi con la forma dell'op- posizione, "non-A = A", dal momento che "A" prima di "A = A" non è "A". lnvero, a voler fermarsi alle formule, si deve osservare che il "non-Io" del giudizio: "Io = non-Io", è sol esso il vero "Io", che certo non è prima di porsi - ragion per cui la formula "non-A = A", che esprime l'identità di "A", s'atta- glia non meno bene all'"!o" che all'"A", e certo è da preferirsi all'altra che dicendo "lo = non-Io" sembra anteporre la realtà dell'Io al movimento dialettico dell'autoposizione (autoctisi).

> Então Gentile, para diferenciar as duas dialéticas, sustenta que a lógica do abstrato é sim capaz de afirmar a Identidade dos diferentes (dos dois 'A' de 'A = A'), não, porém, de explicar onde e como surge a diferença entre eles; disso è capaz, ao contrário, o *pensamento pensante*, cuja dialética mostra através do ato o surgir da dualidade [da síntese] desde a unidade [desde a análise] do pensar. *O argumento não convence*: à luz do que aprendemos com a lógica do abstrato, o juízo surge *ex nihilo*, e, contudo, não è outro senão que apenas ele, o Juízo, responsável por colocar com a Identidade a Diferença dos termos. *Como se disséssemos: no Juízo, na dialética do Juízo, reside já todo o pensamento pensante.* (VITIELLO, 2003, p. 362, tradução nossa, grifos nossos)[292]

O pensamento pensante, outro nome para o $Eu^{Absoluto}$, abarca tudo, por capaz de conter a si mesmo e ao Outro de si, e encontra no Juízo seu espelho e sua casa. Aliás: o pensamento pensante *é* o Juízo, além do qual nada resta, pois que toda Alteridade de um suposto Ser anterior ao Pensar fora anulada no momento mesmo em que o abstrato desvelou ser, desde sempre, concreto. Eis contudo que, exatamente no glorioso momento quando o imergir do abstrato no concreto festeja a resolução total do Ser pelo Pensar autoposto no Juízo, a aporia implode: se o Referente do Juízo é *sempre já* Juízo, porque o pensamento pensante (o ato = o $Eu^{Absoluto}$) é, em sua mesma infinitude, pensamento de si mesmo através do objeto *qua* Outro de si, a concretude de sua dialética não apaga o fato de, apesar de apresentar-se como Unidade de si e do Outro de si ($Eu^{Absoluto}$ = [Eu = non-Eu]), ser o Infinito, enquanto *negação* do finito, negação de si mesmo – por idêntico a si. O Infinito é In-finito diz: o Infinito é idêntico a si mesmo. O abstrato, deduzido do concreto e a ele reduzido, reaparece ao final do percurso como a *condição real* do concreto, sempre pressuposta e nunca por completo posta. Melhor: posta *idealiter* pela dialética do ato, que, ante o fato da Legibilidade do Mundo, colhe sua Lei como a da unidade sintética de Identidade e Diferença. A dialética, portanto a lógica concreta, diz isto: *se* o Absoluto se faz Mundo, então sua Lei é a do *devir* qual Identidade de Identidade e Diferença. Mas apenas isso diz, porque não deduz a razão por que o Absoluto, a Identidade absoluta anterior à cisão pronunciada pelo Juízo, teria de fazer-se unidade de Juízo e Mundo, de Sujeito e Objeto, de Eu e Não-Eu.

[292] Talora Gentile, per differenziare le due dialettiche, sostiene che la logica dell'astratto giunge sì ad affermare l'identità dei differenti (dei due "A" di "A = A"), ma non a spiegare dove e come sorga la loro differenza; a ciò giunge invece il pensie-ro pensante, la cui dialettica mostra in atto il sorgere della dualità dall'unità del pensiero. L'argomento non convince: da quanto abbiamo appreso dalla logica dell'astratto, il giudi-zio sorge *ex nihilo*, epperò è esso, il Giudizio, e non altro a porre con l'identità la differenza dei termini. *Come dire: nel giudizio, nella dialettica del giudizio, è già tutto il pensiero pensante.*

Gentile, deduzindo a lógica abstrata desde a concreta e com isso *realizando* o devir, faz ressurgir o fantasma hölderliniano da Identidade anterior à *Ur-theilung*, e isso quando, ao final do processo, quando deveria colher os louros da vitória, revela ser sua *realização* do *devir* uma mera *constatação* do *fato,* sempre já realizado, de uma imemorial escolha do Absoluto por fazer-se Mundo. Certo, sabemos: se o Absoluto se faz Mundo, sua Lei é a do devir logicamente apreendido pela dialética. Mas por que o Absoluto se faz Mundo? Por que a Legibilidade do Mundo? O ressurgir desta pergunta coincide com o reconhecimento da Alteridade do Ser ante o Pensar, que se deixa descrever a partir da afirmação da não-identidade, portanto da *disjunção*, entre o Ser e o Juízo.

> O abstrato prevaleceu sobre o concreto. Mais do que uma meta sempre sonhada, a eterna quietude, "perfeição total e plenamente satisfatória", é o próprio lugar do devir, que, movendo-se, permanece sendo ele mesmo e, para continuar a tornar-se, é. [...] Giovanni Gentile, nos anos que se seguiram à publicação do segundo volume [da *Logica*], voltou sobre seus próprios passos. Dirigiu o olhar para aquele *nihil* do qual emerge o *cogito*. E não viu senão a sombra que o *cogito* projeta atrás de si. Não viu senão o "não-A" e o "não-Eu" que o pensamento, no Juízo, traz a A e ao Eu. Não viu outra coisa: sentiu a 'Alteridade'. A 'Alteridade' que morre no Juízo. A sombra que a luz apaga — não produz. Sentiu a Alteridade: sentiu o próprio limite na experiência do pensamento, no ato mesmo do juízo. (VITIELLO, 2003, p. 363, tradução nossa)[293]

A reemergir no final do percurso lógico do atualismo gentiliano, cujo intento era o de, pela reforma da dialética, por completo superar toda Alteridade do Ser ao Pensar através da recondução do abstrato ao concreto, é a face irredutível de um *alter,* de um Outro do Pensar, deste abstrato que, não à toa, Vitiello descreve pela metáfora da Sombra.[294] Eis por que a consequência final do atualismo gentiliano é, segundo a reconstrução de Gustavo Bontadini (1971) e por força do movimento conceitual a ele imanente, o *problematicismo* de Hugo Spirito (1948) e o existencialismo de Paci, que partem, ambos, desta simples inferência: se a forma dialética do pensar e do ato vertem a unidade de Sim e Não sobre que repousa o *devir* da

[293] L'astratto ha prevalso sul concreto. Nonché mèta sempre vagheggiata, l'eterna quiete, "perfezione intera e interamente appagante", è il luogo stesso del divenire, che, muovendosi, permane se stesso, e, per continuare a divenire, è. [...] Giovanni Gentile, negli anni successivi alla pubblicazione del II volume tornò sui suoi passi. Spinse lo sguardo verso quel nihil dal quale emerge il cogito. E non vide che l'ombra, che il cogito proietta dietro di sé. Non vide che il "non-A", e il "non-Io" che il pensiero nel Giudizio porta ad A, e ad Io. Non vide altro: sentì "altro". l:"altro" che nel Giudizio muore. L'ombra che la luce cancella - non produce. Sentì altro: sentì il proprio limite nell'esperienza del pensiero, nell'atto stesso del giudizio.

[294] O leitor haverá de lembrar-se que, já na primeira parte de nosso itinerário, sublinháramos ser o conteúdo da Arena do Aparecer a Unidade de Luz e Sombra. Cada passo do caminho é guiado por uma necessidade interna, que só o resultado pode trazer a lume.

Totalidade Manifesta, então o pensar é, por força de sua mesma estrutura, *problemático*. Problemático, porque a unidade dialética de Idêntico e Não-Idêntico verte, por um lado, a forma do devir, enquanto deixa *inexplicada,* por outro, a *razão* da relação entre Ser e Pensar. O resultado é que, se se dá por satisfeito o Pensar com a mera dedução dialética do abstrato desde o concreto, o pensar se torna irracional e, a bem dizer, não-pensante, posto que, ante a incapacidade da dialética para fornecer a razão da relação entre o Irrelato e o domínio da Relação (isto é: o Pensar *qua* Juízo), o Pensar não faz senão descrever dialeticamente as formas da experiência, sem *transcendê-la*. Torna-se necessário, eis a conclusão a que chega Ugo Spirito, uma dialetização da própria dialética, que a torne capaz de transcender a experiência a fim de obter a *razão* da dialética ela mesma – a razão, isto diz, do Mundo. O problematicismo de Ugo Spirito configura-se, neste sentido, como o anúncio da tarefa futura da filosofia, que ele contudo não realiza. Limita-se Spirito à constatação lógica dos limites do atualismo gentiliano e à conseguinte formulação da tarefa filosófica, coincidente com a solução do problema – solução que ele, entretanto, não realiza. O diagnóstico, contudo, é já mérito grande, e por sua descrição começamos a sair de nosso Inferno, a fim de vislumbrar, longínquo, o brilho das estrelas.

Trata-se agora de descrever a demanda metafísica, em seu talhe concreto. Como dissemos acima, as etapas por nós vencidas na seção anterior, dedicada a Derrida, reencenam-se aqui na condição dos três grandes momentos da metafísica italiana: a radicalização do discurso hegeliano empreendida pela hipóstase da correlação e de sua Lei em Derrida (cf. 2.4.3) corresponde à reforma da dialética empreendida pelo atualismo gentiliano, cuja consequência é o problematicismo, *pendant* do reconhecimento de uma Alteridade *possível* por parte do correlacionismo forte, com que findamos a seção anterior. Acabamos de ver que, com efeito, o atualismo de Giovanni Gentile possui por intuito manifesto hipostasiar o Pensar, a cuja Lei tudo passa a ser submetido, com a conseguinte foraclusão de toda Alteridade Real. Enquanto *in actu signato* deduz a lógica abstrata da concreta a fim de radicalizar a dialética hegeliana e *realizar* o devir, em verdade reestabelece *in actu exercito* uma crucial diferença: aquela entre o *fundamento real* e o *fundamento ideal*[295]*,* o último dos quais ilumina retrospectivamente a possibilidade de testemunhar o primeiro na condição de um verdadeiro Outro do Pensar. Como uma Alteridade Real, é dizer. Deste movimento é fruto o problematicismo italiano, que se desdobrou em duas modalidades. O assim dito problematicismo *situacional* possuíra por

[295] Em perfeita isomorfia, portanto, à diferença entre *ratio essendi* (*Realgrund*) e *ratio cognoscendi* (*Idealgrund*) que aprenderámos a cultivar pela leitura de Manfred Frank.

representante Ugo Spirito, que foi aluno de Gentile e demarcou sua posição pelo reconhecimento da *solução do problema*, coincidente com o Testemunho do Absoluto a que se chega *transcendendo* o domínio problemático do *devir.* Da negação da possível solução do problema deriva o problematicismo *trascendental*, de Banffi (1926/1967). A correta inteligência da estrutura teorética do problematicismo nos levará à descrição da demanda metafísica. Antes, porém, impõe-se um passo preliminar: a consideração do saldo positivo do idealismo, em seu ciclo germânico-ítalo, como indispensável passo na iluminação ideal da Alteridade enquanto Alteridade Real, cumprida quando, suprimida a Alteridade abstrata entre Ser e Pensar, a Identidade *intencional* entre eles estabelecida permite a emergência da pergunta metafísica e, pois, a *possibilidade* do Testemunho da Alteridade. Veremos isso no rápido comentário ao crucial texto de Gustavo Bontadini, *La Funzione Metodologia dell'Unità dell'Esperienza* (1971).

Para Bontadini, o ciclo da filosofia moderna configura-se pela superação do realismo dogmático da metafísica antiga, passo realizado pelos três momentos da 1) problematização do pressuposto naturalista (Descartes-Locke), 2) pelo criticismo trascendental (Kant) e 3) pelo idealismo germânico, cujo ápice hegeliano fora responsável pela completa superação da alteridade abstrata entre Ser e Pensar. Com Descartes e Locke, a *diferença* entre Ser e Pensar é reconhecida, de sorte a tornar problemática a pressuposição de um encontro simples entre duas substâncias ontologicamente diversas. Tal dualismo redescreve a tarefa da filosofia moderna, cujo problema fundamental passa a ser de talhe gnoseológico. Kant emerge, neste sentido, como o ponto de inflexão, responsável por radicalizar a *alteridade* do Ser ante o Pensar ao correlacionar toda certeza apodítica ao domínio da representação, cujo referente é tornado problemático. Com Kant, as três certezas de Descartes reduzem-se a uma só: conheço minhas representações a apenas isso, tudo que lhes resta outro me permanece velado. Com o idealismo alemão, sobremodo em seu talhe hegeliano, a alteridade de Ser e Pensar é superada, com o que se estabelece, para Bontadini, o significado metodológico da Unidade da Experiência, também denominada o Inteiro manifesto:

> Consequência do realismo é o fenomenismo, isto é, o reconhecimento de que não podemos alcançar aquele Ser que se supõe como externo à mente, mas apenas as nossas representações. Mas consequência do fenomenismo é, por fim, o idealismo: ou seja, que a representação é o único Ser de que podemos falar (já que é o único que podemos alcançar). O resultado essencial deste último é a simples supressão do pressuposto dualista ou naturalista — ou do naturalismo enquanto pressuposto: a negação da alteridade imediata (é dizer: pressuposta) do Ser em relação ao pensamento. Essa negação foi reinterpretada como resolução ou anulação do Ser, *simpliciter*, no pensamento. Se se considera que a anulação é apenas da alteridade do Ser, e

> não do Ser ele mesmo, perceber-se-á que este, suprimido enquanto outro em relação ao pensamento, é reafirmado como conteúdo ou termo intencional do próprio pensamento: é, portanto, validamente reafirmado. BONTADINI, 1971, p. 46 – 268, tradução nossa)[296]

A colagem destas duas citações retiradas de *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* e de *Per una filosofia neoclassica* (BONTADINI, 1971) permite-nos perceber como o fruto que reemerge ao final do ciclo filosófico moderno, notadamente a superação da alteridade do Ser ao Pensar, apresenta o nível teorético alcançado pelo idealismo germânico na condição de identidade entre idealismo e realismo, e isso através da redescrição da validade ontológica do Pensar, cuja Lei dialética limita-se à Totalidade do Manifesto – Lei, isto é, do que Bontadini denomina Unidade da Experiência:

> O ciclo gnoseológico resolve-se, finalmente, numa posição que é, com igual direito, idealista e realista — coincidência de idealismo e realismo —, recondução autônoma do idealismo a tal coincidência. Retomemos o momento em que o fenomenismo [Kant, G.L.] passa ao idealismo, isto é, aquele em que se proclamava a absolutidade da representação. Absolutidade que significa, em relação à perspectiva fenomenista, que a representação já não está subordinada, em seu conceito puro, a uma realidade em si (que resulta irrepresentável). Fica então claro que o conteúdo da representação não pode deixar de reassumir o estatuto de realidade *simpliciter*. Não mais, portanto, uma realidade diminuída — ou fenomênica, ou subjetiva —, pois a *diminutio* nascia daquela relativização da realidade natural, ou em si, que agora foi eliminada. O Todo [isto é, a Unidade da Experiência] já não é, agora, dualizado ou desviado, e, por conseguinte, o horizonte da intencionalidade é ocupado — reocupado! — pelo próprio real. [...] Identidade especulativa entre idealismo e realismo, a qual, no entanto, não resolve em si todo o significado dos dois termos que se identificam; identidade que, portanto, deixa subsistir uma certa diferença entre os próprios termos. (BONTADINI, 1971, p. 270-71, tradução nossa)[297]

---

[296] Consequenza del realismo è il fenomenismo, ossia il riconoscimento che noi non possiam attingere quell'essere che è supposto come esterno alla mente, ma solo le nostre rappresentazioni. Ma conseguenaz del fenomenismo è, finalmente, l'idealismo: ossia che la rappresentazione è l'unico essere di cui possiamo parlare (se è l'unico che possiamo attingere). Il risultato essenziale di quest'ultimo è la semplice soppressione del presupposto dualistico o naturalistico o del naturalismo n quanto presupposto: la negazione dell'alterità immediata (aapunto, presupposta) dell'essere al pensiero. Questa negazione è stata reinterpretata quale risoluzione o annullamento dell'essere, simpliciter, nel pensiero. Se si considera che l'annullamento è solo dell'*alterità* dell'essere, e non dell'essere stesso, si scorgerà che questo, tolto via come altro dal pensiero, è riaffermato come contenuto o termine intenizionale del pensiero stesso: è, cioè, validamente riaffermato.

[297] Il ciclo gnoseologistico si risolve, finalmene, in una posizione che è, a pari titolo, idealistica e realistica, coincidenza di idealismo e realismo, autonomo riportarsi dell'idealismo a tale coincidenza. Ci si rifaccia al momento in cui il fenomenismo [Kant, G.L] trapassa nell'idealismo, in cui, cioè, si proclamava l'assolutezza della rappresentazione. Assolutezza che significa, in rapporto alla prospettiva fenomenistica, che la rappresentazione non è più subordinata, nel suo puro concetto, ad una realtà in sé (che risulta irrappresentabile). È chiaro, allora, che il contenuto della rappresentazione non può non riprendere il rango di realtà *simplicter*. Non più, cioè, realtà

A identidade especulativa de idealismo e realismo fixa para o pensar o significado essencial de sua identidade à Unidade da Experiência, àquilo, pois, que temos denominado a Arena do Aparecer. Sendo-lhe intencionalmente idêntico, o Pensar manifesta as estruturas da Arena, conforme as quais se regra a Legibilidade mesma dos essentes nela aparessentes. Ora, a regra que fixa à Arena sua Legibilidade é a dialética, cuja Lei víramos possuir a estrutura da Determinação como Unidade de duas parcialidades: parcial Diferença e parcial i=Identidade que se resolvem na contínua inversão de lugares, isto é, em um contínuo μετα-φορείν. A Identidade sempre diferente de si e a Diferença idêntica à Identidade levam, ambas, ao contínuo *devir*, responsável por submeter cada um dos aparessentes, sobre os quais legisla a Unidade de + e - da Determinação, à contínua disseminação de seus predicados, através dos quais são e que os levam, por serem por sua vez sujeitos doutros predicados, além de si: μετα-φορείν originário a que todo aparessente, sujeito e predicado a um só tempo, está destinado.

Bontadini deduz daí ser a forma da Unidade da Experiência a do *devir*, e, porquanto do *devir* é Lei a Determinação qual dialética Unidade de Identidade e Diferença, possuir a Unidade da Experiência, de que o Pensar é a *realista* manifestação, por traço fundamental a *problematicidade*. A Unidade é problemática pois nela a validade lógico-ontológica do PNC é *parcial*. Vimos que a Determinação pronuncia e explicita tal parcialidade enquanto Unidade de duas parcialidades, a de uma Identidade *diferente* de si mesma e a de uma Diferença idêntica à Identidade. Encontramo-nos, assim, ante o problema mesmo com que se encerrara a viagem especulativa de Gentile em sua tentativa de *realizar* o devir pela absoluta superação da alteridade (do abstrato) do Ser ante o Pensar (o concreto): a igualdade enfim conquistada entre Ser e Pensar ilumina a Totalidade Manifesta (o Inteiro = a Unidade da Experiência)[298] como demarcada pela incapacidade de ofertar a razão de sua própria forma, vale dizer de geneticamente demonstrar de forma apodítica por qual recôndida causa e último motivo o *devir* devém. Trata-se da aporia que estudamos quando vimos reemergir o enigma do abstrato ao final do percurso gentiliano: o *devir,* mesmo quando o abstrato parece ser deduzido do concreto, aparece como o que *sempre já* de-veio, sem que se haja surpreendido o átimo por cujo súbito

diminuta – o fenomenica, o soggettiva –: perché la diminutio nasceva da quella relativizzazione della realtà naturale, o in sé, che ora è stata tolta di mezzo. L'Intero [scl. Unidade da Experiência] non è più, ora, duallizzato o dirotto, e pertanto l'orizzonte della intenzionalità è occupato, riocupatto! dal reale stesso. [...] Identità speculativa, tra idealismo e realismo, la quale non risolve in sé, però, tutto il sifnificato dei due termini che si identificano; identità che, pertanto, lascia sussistere una certa differenza tra i termini stessi.

[298] Emanuele Severino haveria de os denominar, quando se ergue enfim, resoluta, sua voz, "*il cerchio dell'Apparire finito*", tocando, com a bela metáfora, o núcleo enigmático do pensar: as bordas infinitas do Círculo do Aparecer Finito prometem o absurdo, o impensável, entretanto indubitável, Aparecer Infinito.

emergir – ἐξαίφνης – o *devir*, de-vindo, enfim se acalma na contínua e idêntica permanência de si e de sua própria Lei dialética. A reforma da dialética hegeliana termina por, absolutizando o *devir* através da dedução concreta do abstrato, inserir o maximamente abstrato: um *devir* que não devém, contínua mediação que aponta *inconscientemente*[299] para a *posssibilidade* de um Outro do Pensar e, portanto, para a própria mudança da mudança. Eis a ligação íntima entre idealismo e problematicismo, o segundo constituindo-se como necessária consequência do primeiro:

> Vê-se, com efeito, que, ao volatilizar as determinações objetivas da dialética, o atualismo não coloca em seu lugar a própria dialética (o que seria a habitual deformação intelectualista, que conduz à retorização do ato), mas sim a problematicidade. O problematicismo, portanto, deve ser considerado como o desdobramento ulterior — e não como a negação — da posição atualista, quando esta é tomada em sua essência especulativa. O problematicismo é compreendido propriamente em sua forma situacional, a qual se caracteriza pela admissão explícita da possibilidade da metafísica ontológica. (BONTADINI, 1971, p. 281, tradução nossa)

Enquanto consequência do idealismo, o problematicismo permite a rearticulação concreta do significado da Unidade da Experiência, cuja validade *realista* a identidade intencional da Lei do Pensar assegurara, estabelecida não como *solução* ao problema metafísico, por ser-lhe, antes, o metodologicamente necessário *ponto inicial,* segundo haverá de sê-lo a filosofia negativa schellingiana. Ante a Legibilidade manifesta da Arena, cuja Lei dialética se determina pela Unidade de + e –, o logos filosófico indaga se o Absoluto coincide, sim ou não, com tal Arena. Perguntar-se acerca da coincidência ou disjunção entre a Unidade da Experiência e o Absoluto é indagar se o Infinito se reduz ao Finito, isto é, se a finitude de uma *mudança que não muda* é Infinita[300] – Ab-soluta, sem Alteridade que lhe seja Real:

[299] O termo "inconsciente" é aí escolhido com toda cautela e rigor, e seu sentido já deve estar claro, à luz da seção precedente: é que o argumento da facticidade de Meillassoux explicitara ser o *toujours déjà* pós-estruturalista, de derridiana memória, uma ultrapassagem, *toujours déjà* realizada, do círculo correlacioanista, que no caso gentiliano se dá como ultrapassagem do Juízo em direção a seu Outro. A dialética inconscientemente aponta, quando se aplica a si própria, para a Alteridade Real da Arena. A filosofia tardia de Schelling possui por tarefa trazer à consciência esta originária *Verdrängung* idealista: por isso, seu êxito é a forja de um autêntico realismo especulativo.

[300] Esta a pergunta leopardiana! Se o leitor está lembrado, a interpretação niilista-materialista entrevia em Leopardi um proclamador da finitude universal e, na leitura de Severino, o máximo articulador da hipóstase do *devir* – portanto da *coincidência* entre Unidade da Experiência (*cerchio finito dell'Apparire*) e Absoluto. Percebe o leitor, assim, que nossa viagem, apesar de nos ter conduzido a paragens aparentemente desconexas de nosso problema inicial, mantém um fio de coerência. Há certas viagens que demandam longo περíοδος. Também Riobaldo perdia-se em digressões – mas sua preocupação sempre fora só uma: Diadorim.

> Apresentar o idealismo na simplicidade desses termos e, sobretudo, como contendo o ganho do ponto de partida correto da investigação filosófica (enquanto metafísica), equivale a apresentá-lo como problematicismo — isto é, como posição do problema enquanto horizonte da compreensão filosófica. O aspecto de solução pertence ao idealismo apenas pela consciência histórica de seu resultado. Ou seja: enquanto resultado, o idealismo é solução; mas, enquanto esse resultado consiste na determinação do ponto de partida metodologicamente correto, o idealismo é problema.[...] Se a Unidade da Experiência é finita ou infinita — isto é, se ela esgota ou não a totalidade do ser —, é precisamente isso que constitui o problema. (BONTADINI, 1971, p. 47-51, tradução nossa)[301]

Na formulação do significado metodológico da Unidade da Experiência, que podemos agora passar a denominar de forma sistemática a Arena do Aparecer, observamos o significado histórico-teorético da sequência idealismo-problematicismo, sobremodo se tivermos clara à mente a aporia com que findáramos nossa rápida apreciação de Gentile. Rápida – crucial, entretanto: porque nela desemboca o longuo e (sabemo-lo e não nô-lo escondemos: saiba-o também o leitor) já cansativíssimo percurso, que, começando com a primeira *Überwindung* 403ietzschiana, identificara na indagação acerca da Alteridade Real da Arena, em Nietzsche ainda descrita através das alternativas da *igualdade* ou *disjunção* entre Totalidade Manifesta (Unidade da Experiência = Arena) e Totalidade Concreta, a de-cisão mesma sobre que se assenta e de que depende a metafísica. Em Heidegger, víramos ser a pergunta acerca da *diferença* entre Ser e ente uma tentativa de testemunhar de forma concreta o Aparecer do Não-Aparecente na Arena. Ora, o Aparecer do Não-Aparecente, que a figura do *Austrag* denominara, pronuncia a relação de Alteridade Real entre dois diferentes que, identificando-se ao aparecerem, não tolhem o Differir entre eles subsistente.

Naquele momento, acenáramos à força do pensar heideggeriano, cujo vôo perdera em altura quando Jacques Derrida, julgando radicalizar o tema da Diferença e reabilitar o por Heidegger superado e criticado Nietzsche, buscou superar o ainda "metafísico" Differir heideggeriano, pela hipóstase do horizonte diacrítico fixado pela *écriture-différance*, a cuja Lei nada escapa e nenhuma Alteridade pode fazer face. De Nietzsche a Derrida, aprendemos três lições, três impossíveis formas da metafísica: se deseja testemunhar o Referente do μετά, a metafísica não pode circunscrever dois domínios ontológicos, a fim de entrever em um deles

[301] Presentare l'idealismo nella semplicità dei detti termini, e, sopratutto, come conenente il guadagno del corretto punto di partenza dell'indagine filosofica (in quanto metafisica), vale presentarlo come *problematicismo.* Ossia, posizione del problema come orizzonte della comprensione filosofia. L'aspetto di soluzione compete all'idealismo per la coscienza storica del suo risultato. Ossia: come risultato l'idealismo è soluzione; ma in quanto il sirultato è la posizione del punto di partenza metodologicamente corretto, l'idealismo è problema. [...] Se l'Unità dell'Esperienza sia finita o infinita, cioè esaurisca o no la totalità dell'essere, è ciò che costituisce il problema.

apenas o seu Referente, a que reserva a validade absoluta do PNC (Nietzsche); e não pode fazê-lo, porque, enquanto experiência racional do conteúdo da Arena do Aparecer, a metafísica, deslumbrada (dir-se-ia com mais rigor: *a-lumbrada*) com a síntese de Luz e Sombra que é o conteúdo mesmo do Aparecer, indaga-se acerca da Unidade (*Austrag*) de aparessentes (entes) e Não-Aparecente (Ser), Unidade que tem de, para manter-se, cultivar a Alteridade Real entre os relacionados, evitando assim toda onto-teo-logia (Heidegger); por fim, para manter tal diferença é necessário desde já saber que, pensado na condição de um Idêntico que é, precisamente para presentificar-se a si, diferente dos Diferentes, o Não-Aparecente não pode ser reputado um abstrato Diferente dos diferentes, um Outro dos outros, porquanto *sempre já* obediente à única e imutável Lei do horizonte do sentido: a da *différance* – mas será verdadeiramente assim? Concordarmos nós com as duas críticas anteriores leva-nos forçosamente a assumir a crítica final? Não é ela, antes, resultado dos limites de seus predecessores? Ora, a pergunta levantada quando de nossa estadia nas terras nietzschianas – coincide o Absoluto com a Arena do *devir* cuja Lei é a Diferença? – é respondida por Derrida com resoluto Sim: estabelecendo uma resoluta circularidade entre a Arena do Aparecer e o Infinito, o último dos *Überwinder* nega toda e qualquer Alteridade Real ante a Lei dialética (pois que até agora o leitor já deve estar convencido da conceitual sinonímia entre *dialética* e *dissemination*), cujo domínio absoluto torna, conforme aquela já longínqua citação de Carmelo Vigna (2015), Infinito o Finito, dogmaticamente.

A este ponto, torna-se-nos enfim claro que, se a crítica à metafísica possui por forma geral a negação de toda Alteridade Real ante o Pensar pela *reductio* do abstrato ao concreto e pela conseguinte hipóstase do *devir* logicamente testemunhado pela dialética, a rearticulação possível da metafísica obterá no Testemunho Lógico da Alteridade Real a forma concreta de sua demanda. Eis por que, da superação idealista da *alteridade abstratamente dogmática* ao problematicismo como sua necessária consequência, é a Arena do Aparecer a impôr a força de sua relevância conceitual, tornada enfim planície marítima em cujas ondas se lê o *rastro*, pronunciado no tremor da pergunta e na saudade que acorda a alma e alça os olhos, do Outro da Arena, de cuja Alteridade Real ela, a Arena, fornece o índice – a Face ou, para dizê-lo na língua com que nasce a filosofia, a Ιδέα:

> O *outro* da experiência não está, por definição, dado e, contudo, é pensado pela Ideia, no momento mesmo em que formalmente se chega a colocar o conceito de [Unidade da] Experiência. (Designamos e denominamos as coisas distinguindo-as umas das outras: a experiência, antes da ocntraposição, mesmo que apenas ideal, a sua Alteridade, não è denominada ainda experiência, recebendo denominação somente as váris coisas concretas que

> vivemos). A Alteridade da [Unidade da] Experiência è pensada, nem que seja pelo fato de ser significativa a expressão "Alteridade da [Unidade da] Experiência. A Ideia do Absoluto problematiza a [Unidade da] Experiência: para ela, vale dizer, introduz-se uma primeiro e fundamental determinação da problematicidade (a problematicidade metafísica). (BONTADINI, 1971, p. 54, tradução nossa)[302]

Leia-se bem: Bontadini afirma que a "ideia do Absoluto problematiza a experiência". Não já apenas a experiência, vale dizer a Arena do Aparecer e suas formas, é problemática, por submetida a um *devir* dogmaticamente constatado, conquanto revestido por sutilíssima dialética. É a ideia do Absoluto, colhida na forma dialética da Arena do Aparecer, a tornar problemática esta mesma Arena e sua mesma Lei. Que significa isso senão que, ante a urdidura da carga semântica de timbre realista da Arena do Aparecer, a dialética é ela mesma dialetizada? Esta a verdadeira *reforma* da dialética: indagar a causa lógica do *reconhecimento* da problematicidade do problema implica apreender uma relação de referência, portanto de Testemunho, entre o problema e aquilo a que ele aponta como sua solução. Solução, certo, pois que a *causa* do problema víramos, com Bontadini, residir na hipóstase da dialética como horizonte intranscendível do pensar, o que explica em termos conceituais a operação concretizada em termos históricos pelo arco idealismo-atualismo-problematicismo.

Assim, o *reconhecimento* da problematicidade do problema torna-se *índice,* portanto *signo*, da solução do problema ele mesmo, e, se o problema advém de um *devir* que ele próprio não de-vém (portanto de uma dialética não dialetizada), sua solução haverá de consistir no Testemunho Lógico, a que se chega quando se submete a dialética a si mesma, da Alteridade do Pensar – na Alteridade da Arena a que o Pensar se identificara, identificando-lhe sua própria problematicidade. Ao tornar-se índice e signo da solução do problema, o *reconhecimento* eleva a Arena à condição da Ideia de sua Alteridade Real. Tornada Ideia, a Arena pode enfim fazer justiça ao adágio: *facie ad faciem.* Mas não à esperança religiosa confiaremos o desejo por vislumbrar a Face do Infinito. Chegou a hora de viajar e subir o belo monte. Um Virgílio nos aguarda à saída do Inferno. O mesmo por força de cuja leitura leopardiana nele tivemos de

---

[302] L'*altro* dall'esperienza non è, per definizione, dato, e tuttaviavia è pensato, in ideia, nel punto stesso in cui si pone formalmente il concetto di esperienza. (Noi designiamo e nominiamo le cose distinguendole da altre: l'esperienza, prima della contrapposizione, sia pure solo ideale, all'altro, non è nominata esperienza, ma nominate sono soltanto le varie e concrete cose che noi viviamo.) L'altro dall'esperienza è pensato, almeno in quanto l'espressione "l'altro dall'esperienza" è significativa. L'idea dell'assoluto problematizza l'esperienza: per essa, cioè, si introduce un primo e fondamentale lineamento della problematicità (la problematicità metafisica

entrar. Devemos dar o último passo em terras germânicas. *Il maestro ci aspetta per portarci al cielo della metafisica. Ciao, Schelling.*

III PARTE PURGATÓRIO:
A Metafísica Romântica em sua primeira formulação histórica

3.1. Schelling-1

3.1.1 Introdução metodológica: a problemática da filosofia juvenil de Schelling ou a garantia da realidade de A = B como garantia da Leitura

Saímos do Inferno forjado pela Tradição da Ruptura e, como é de esperar, está o leitor cansado, fatigado da já tão longa jornada, com pés feridos talvez pelos espinhos que, apesar do rigor e da afiada atenção, surpreenderam-no pelo caminho. Mas saímos, o leitor e o escritor, da *città dolente*, em cujos ciclos se encontrava *la perduta gente*. Talvez, apenas talvez, não seja *eterno il dolore*. Guiados por Bontadini, vimos na seção precedente como a reemergência do abstrato ante a sua tentada e malograda dedução desde o concreto erguera a Arena do Aparecer, que Bontadini batizava por Unidade da Experiência, à condição de Ideia do Outro da Arena, cuja Alteridade é Real por ser-lhe outra a Lei.

Pois bem, o percurso especulativo bontadiniano já fora cumprido em terras germânicas, e, se Bontadini à Ideia do Infinito chega através da exegese crítica do atualismo gentiliano, nosso Vergílio germânico ao mesmo resultado chegara pelo confronto crítico com Hegel. Há que se sublinhar como, na longa reconstrução a que agora nos entregaremos, possuímos por escopo enuclear as bases teoréticas puras para o concreto desdobramento de centrais teoremas da metafísica contemporânea, notadamente 1) a inexauribilidade do essente alcançada pelas diversas demonstrações da inexistência do Todo, 2) o problema da emergência forte que a filosofia francesa denomina Evento, 3) a construção de uma perspectiva realista capaz de fazer justiça aos dois pontos anteriores superando o correlacionismo próprio ao ciclo pós-moderno, cuja ontologia imanentista se revelava incoerente por incapaz de, conforme vimos nas últimas seções ao apreciarmos a aporia da Raiz Quádrupla, fazer justiça à inexauribilidade do essente, conferindo-lhe face (cf. BENSUSAN, 2021; BENSO, 2000). Neste sentido, concordamos

completamente com a recente exegese de Emilio Carlo Corriero (2020), para quem em Schelling jazem os recursos teoréticos fundamentais para a construção de uma nova perspectiva realista, capaz de fazer justiça ética à singularidade do essente (cf. CORRIERO, 2017) soldando ética à ontologia por intermédio do passo metafísico:

> Se for verdade, como observam Maurizio Ferraris e Mario De Caro, que a verdadeira novidade do "novo" realismo reside no fato de ele ter consciência de vir depois do pós-modernismo em suas diversas manifestações,[5] então o significado que a filosofia de Schelling assume dentro dele é ainda mais reforçado. Schelling é, de fato, o mistério da filosofia da crise que se segue ao projeto filosófico racional da modernidade, visto que, por um lado, contribuiu para a construção do sistema hegeliano e, por outro, pôde, portanto, demonstrar sua fragilidade estrutural e insustentabilidade teórica. (CORRIERO, 2020, p. 1)[303]

A referência a Hegel e ao pós-modernismo é crucial: com efeito, em nossa última seção testemunhamos que, coerentizada e radicalizada, a isomorfia entre os discursos da dialética e da *différance* revelam uma "fragilidade estrutural e insustentabilidade teorética" que, longe de serem nocivos à construção do saber metafísico, evocam sua necessidade forjando-lhe *negativamente* o caminho *positivo*. A evolução do pensamento de Schelling oferece, assim, o retrato conceitual necessário ao nosso intento, na medida que forja e descobre a dialética na condição de Lei da Arena, que denominaremos Primeiro Paradoxo, razão por que "contribuiu para a construção do sistema hegeliano", enquanto por outro lado aponta para a necessidade de fundamentar, conferindo-lhe *realidade,* a dialética, cuja existência solitária configura a "fragilidade estrutural" do sistema hegeliano. Recontar a história do pensamento de Schelling implica, pois, observar a gênese da *demanda realista*, que Meillassoux decididamente introduziu na filosofia contemporânea, e a forma adequada de satisfazê-la.

Refaremos rapidamente seu percurso, para nele colher os instrumentos necessários ao retorno a Leopardi. Não perderemos tanto tempo em discussões bibliográficas especializadíssimas, indicando ao leitor movermos-nos num terreno que, desde o importante estudo de Schultz (ano), já possuí por sólida conquista o reconhecimento da originalidade especulativa de Schelling, cuja filosofia, enfim liberta da depreciativa visão hegeliana, cessa de ser vista como rapsódico ensaio dilatante para ser apreciada como fundamental na constituição

[303] If it is true, as Maurizio Ferraris and Mario De Caro observe, that the real novelty of 'new' realism lies in the fact that it is aware of coming *after* postmodernism in its various manifestations,5 then the meaning that Schelling's philosophy assumes within it is even further reinforced. Schelling is in fact the mystery of the philosophy of the crisis6 that follows the rational philosophical project of modernity, in that, on the one hand, he contributed to the construction of the Hegelian system and, on the other, he could therefore show its structural weakness and theoretical unsustainability.

do materialismo dialético marxista (cf. FRANK, 1992; HABERMAS, 1953, 1964) e no existencialismo que liga Kierkegaard a Jaspers, Heidegger e Sartre. A tradição exegética já tornada clássica, começada com Schultz (1955) e continuada com Habermas (1953, 1964), Jaspers (1955), Heidegger (1936), Manfred Frank (1992), Xavier Tilliette (1970) e Luigi Pareyson (1975, 1995), encontra novos desenvolvimentos em estudos que, cá e lá, mobilizaremos, quando se fizerem necessários. Privilegiaremos, em suma, a exegese autônoma, guiada pelo detalhado corpo a corpo com o texto: é que a paciente e minuciosa reconstrução do pensar schellingiano possui por objetivo afinal fornecer término ao labor de muitos anos a que, à sombra da humildade acadêmica, viemos dedicando à tradição filosófica germânica[304], batizada, por vezes, de romântica – em Schelling e no desdobrar-se de seu machadiano pensar encontraremos a primeira, sistemática, materialização histórica da Metafísica Romântica, intuída e encenada quase inconscientemente por Schlegel, Novalis e Schleiermacher, mas só na obscura pena schellingiana afinal erguida à dignidade de uma Catedral.

Nosso objetivo, agora, é observar como Schelling, o Vergílio que nos toma as mãos, desdobra sua metafísica tardia, cujo pressuposto consiste na divisão entre filosofia negativa e filosofia positiva, a partir de uma crítica a Hegel *e* a seu próprio anterior percurso filosófico. Para isso, traçaremos o seguinte caminho: reconstruindo a primeira posição própria de Schelling emergente no Sistema da Identidade, demonstraremos como a insuficiência deste sistema repousa sobre a contradição entre os subsistemas (Sistema do Idealismo Transcendental e Filosofia da Natureza) e o sistema total, contradição percebida e denunciada por Hegel no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* (1806); depois, observaremos a resolução da aporia pela introdução do Quarto Termo, denominado em primeiro momento *Un-grund,* no *Freiheitschrift* (SCHELLING, 1809) e sistematicamente batizado na metafísica tardia como o *Senhor do Ser,* que veremos ser a Alteridade Real do Início ante a Arena.

---

[304] A seção fornece o fundamento histórico-sistemático do propósito que se fez claro, por vez primeira, em *Para uma arqueologia do ficcional: a antropologia literária de Wolgang Iser e suas condições de possibilidade no pensamento primeiro-romântico alemão* (LOUREIRO, 2021) e na série de trabalhos que lhe deram sequência – *Besonnenheit, Unverborgenheit, Styl: notas sobre subjetividade e forma literária a partir da tradição alemã* (LOUREIRO, 2023) *, O visível e o invisível: uma leitura especulativa de Le Peintre de la Vie Moderne* (RAMOS, 2022)*, Aemulatio especulativa no primeiro-romantismo alemão: o problema da universalidade contingente em Friedrich Schlegel* (RAMOS, 2023), *Antecedentem creavit consequens: Friedrich Schlegel's ontology of time and literary forms in Rede an die Mytologie* (2023), *A fundamentação ontológica da estrutura ética do juízo estético no primeiro-romantismo alemão: para construção histórico-sistemática do Juízo Infinito* (RAMOS, 2024). Entende-se, assim, indicar o solo histórico em que floresce o pensamento central que se fez à frente, de forma ainda ensaística, em *Saudade do Infinito* (LOUREIRO, 2024). Nos trabalhos a que se acena, enunciava-se o diagnóstico do solo, em cujas terras férteis jazem as condições de possibilidade para os outros trabalhos críticos que, como *Movimento do Tempo e Eterno começar do Começo: o foco narrativo em mosaico como forma em O Pássaro Transparente.* (LOUREIRO, 2023), pronunciam o Testemunho daquela expansão dos campos de intelecção, de que se fala em *A experiência ficcional e os campos de intelecção: para introduzir a tradição pós-kantiana* (RAMOS, 2024).

Para começarmos nossa viajem pela paisagem germânica, escolhemos por portal a conhecida carta de Schelling a Hegel, de 1795, tão profética quanto irônica para quem, como nós, conhece a trágica história da ruptura entre os dois grandes campeões do idealismo alemão:

> Eu vivo e teço a teia de minha existência na filosofia. A filosofia não está ainda em seu fim. Kant deu os resultados da filosofia: as premissas ainda faltam. E quem pode compreender resultados sem premissas? […] Devemos continuar a viagem do filosofar! […] Por ora trabalh'eu em uma Ética à la Spinoza, que deve apresentar os mais altos princípios da filosofia, nos quais razão teorética e prática se unificam. (SCHELLING, p. 119-120, tradução nossa)[305]

A referência a Kant é central, e não sem razão surge após a menção ao amor dedicado à filosofia. O projeto filosófico do jovem Schelling encontra-se marcado pelas tarefas próprias à filosofia pós-kantiana, e se deixa apreender com clareza na missão articulada por seus dois primeiros textos publicados. Em *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), Schelling lança a exigência para a demarcação do *Princípio* da filosofia, sem o qual os resultados a que chegara Kant restam não só insuficientes, mas já *contraditórios*. Pensando a tarefa da filosofia de acordo com o talhe moderno a ela fornecida desde Descartes, vale dizer como ciência primeira cuja missão repousa sobre a racional explicitação da validade objetiva do saber, Schelling avança duas exigências: primeiro, se há um Saber[306] – e o fato da Inteligibilidade do Mundo o atesta –, é necessário que este Saber, cuja forma é sistemática por estruturada, possua um Princípio, articulado através de um Juízo Fundamental (*Grundsatz*), no qual, e eis a segunda exigência, forma e conteúdo coincidam. Nas palavras ainda juvenis do *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*:

> A ciência em geral – independente de seu mesmo conteúdo – é um Todo, que reside sob a forma da unidade. Tal só é possível na medida em que todas a suas partes se subordinam a uma condição, de tal forma que cada parte determina as outras por estar ela mesma subordinado àquela condição. A

[305] Ich lebe und webe gegenwärtig in der Philosophie. Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? [...] Wir müssen noch weiter mit der Philosophie! [...] Nun arbeit'ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Prinzipier aller Philosophien aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt.

[306] De acordo com o habito germânico que é o nosso, a maiúscula indica aqui a validade estritamente especulativa ao conceito conferida. Por Saber compreendemos o *fato* da Legibilidade Manifesta, em Kant identificado à experiência (Erfahrung) e, na seção precedente, denominada Unidade da Experiência. O leitor acostumado já terá compreendido que o Saber de que fala Schelling corresponde à nossa Arena do Aparecer.

> ciência filosófica é, por tal, possível apenas através de um Juízo Fundamental. (SCHELLING, 1794/1975, p. 16, tradução nossa)[307]

À luz do horizonte descortinado pelas críticas kantianas, torna-se imprescindível lembrar ao leitor que as *partes* do sistema estruturado do saber [*Wissenschaft*] compreendem os domínios teoréticos e práticos, que devem ser unificados sistematicamente pela articulação proposicional do Princípio, consoante a final menção feita na carta de 1795 ao projeto de uma *Ethik à la Spinoza,* na qual a articulação dos mais altos princípios permita a unificação dos domínios teoréticos e práticos, cindidos em Kant. Ocorre que, além da unificação dos domínios teoréticos e práticos, o *Grundsatz* permite a dedução das subpartes de cada uma das partes, ao tornar possível a apreensão lógica da gênese das formas teoréticas e práticas a que Kant, em suas duas críticas, chegara. Isso significa, por sua vez, que a unificação das partes por obediência à Condição [*Einer Bedingung*] fixada pelo Princípio implica a exigência de uma unidade absoluta da forma com o conteúdo, nossa segunda exigência, que, se preenchida, permite tornar coerentes os resultados da filosofia kantiana, notadamente o condicionamento, livre por subjetivo, da experiência *e* a validade objetiva-universal das estruturas da experiência (de nossa Arena do Aparecer):

> A distinção determinada da forma analítica e da sintética proporcionou constância e firmeza ao contorno flutuante da forma de toda filosofia esboçado por Leibniz. Em contrapartida, ele apresentou esta forma originária de toda filosofia como meramente existente, sem ligá-la a nenhum princípio superior Mas de onde vem aquela distinção entre juízos analíticos e sintéticos? Onde está o princípio em que se funda esta forma originária? Onde está o princípio de que são derivadas as formas particulares do pensar, as quais ele estabelece sem qualquer referência a um princípio mais elevado? (SCHELLING, 2013, p. 22)

Para o jovem Schelling, Kant começara no meio do caminho e, embora tenha alcançado resultados importantes, permanecera aquém do esperado, e isso por razões estruturais. Os resultados da filosofia kantiana, aludidos na carta de 1795 a Hegel, correspondem, no que diz respeito ao quadrante teorético, às formas transcendentais da experiência, divididas nas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), nas categorias do entendimento e nos tipos de juízo. Tais formas, pois que subjetivas, fixavam a estrutura generalíssima do Aparecer, evitando todo dogmatismo. Por outro lado, a ausência de uma dedução sistemática de todas estas formas

[307] Wissenschaft überhaupt – ihr Inhalt sey, welcher er wolle – ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht. Dieß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben Einer Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den anderen nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heißen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen Grundsatz möglich.

engendrava a temida *facticidade* das formas da razão, por força da qual seria possível à realidade ser e apresentar-se d'outra forma: produzia-se, assim, a escandalosa *Ding an sich,* índice de resultados destituídos de fundamentação. Esta é, pois, a paisagem conceitual em que se desenvolve o trabalho do jovem Schelling, que, em seus dois primeiros escritos de relevo, demarca ser a tarefa da filosofia a articulação do Princípio, cujas duas exigências são 1) ser incondicionado, sem pressupostos que engendrem um outro *em-si,* de forma a nele 2) coincidirem forma e conteúdo.

Ora, a filosofia é um saber e, enquanto tal, faz uso de proposições, a cuja forma devem corresponder conteúdos, de sorte que à proposição fundamental da ciência filosófica é imprescindível corresponda um conteúdo também ele fundamental. Como no Princípio conteúdo e forma coincidem, devemos supor que a proposição fundamental, assim dita por verter formal e idealmente o conteúdo do Princípio, é capaz de espelhar, em sua forma, seu conteúdo, de modo que seu conteúdo seja *posto* por sua forma. A resposta é clara e pode ser visualizada numa colagem de passagens dos dois textos juvenis aqui glosados: enquanto unidade de forma e conteúdo, o Princípio deve ser unidade de ponente e posto; ora, tal unidade é, precisamente, a forma do Eu enquanto Autoconsciência:

> Uma proposição fundamental em si mesma indeterminada por excelência deve ter um conteúdo que é ele mesmo indeterminado, isto é, que não é determinado pelo conteúdo de qualquer outra proposição fundamental (seja este conteúdo um fato, ou uma abstração e uma reflexão). Isto só é possível na medida em que aquele conteúdo é algo que é posto originariamente por excelência, cujo ser-posto não é determinado por nada fora dele, que, portanto, põe a si mesmo (mediante causalidade absoluta). Só que nada mais pode ser posto por excelência além daquilo por meio de que tudo mais é primeiramente posto, nada pode pôr a si mesmo além daquilo que contém a si mesmo como independente por excelência e originário, e que é posto não porque é posto, mas porque é ele próprio o ponente (SCHELLING, 2013, p. 17)

As últimas linhas da citação já se apresentam como uma menção quase explícita ao que Schelling, neste momento tão impressionado pela *Wissenschaftslehre* (1793) de Fichte, considera ser o Princípio da filosofia: o Eu como unidade de ponente (*Setztende*) e posto (*Gesetzt*), vale dizer de forma *e* conteúdo, de ideal e real:

> Eu sou! Meu eu contém um ser que antecede todo pensar e representar. Ele é ao ser pensado e é pensado porque é; por isto, porque só é e só é pensado na medida em que pensa a si mesmo. Ele é, portanto, porque só pensa a si mesmo e só ele pensa a si mesmo porque é (SCHELLING, 2013, p. 49)

Tal unidade, eis a conclusão importante, permite enfim evitar a aporia kantiana por excelência, a temida alteridade do Ser ante o Pensar, enquanto por outro lado assegura a realidade do Saber, preocupação central com que têm início o *Vom Ich* (1795) e, exatos cinco anos mais tarde, o *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), de que nos ocuparemos efetivamente doravante: "Quem deseja saber algo, deseja por aí mesmo que seu saber possua realidade. Um saber sem realidade não o é de modo algum. Disso – que segue?[308]" (SCHELLING, 1795/1975, p. 52, tradução nossa). A ânsia por determinar ao saber uma realidade levará Schelling, como já estamos vendo, à busca de um Princípio cuja forma seja idêntica ao conteúdo, coisa que o Eu *qua* Autoconsciência permite e oferece, pois nele Ser e Pensar são um só e mesmo ato: "O último fundamento de toda realidade é um certo Algo em que o Princípio do Ser e o do Pensar se identificam. (SCHELLING, 1795/1975, p. 53, tradução nossa)[309]. Nesta frase, a proposição fundamental de Descartes, a apercepção transcendental kantiana e a *Tathandlung* de Fichte se unificam num princípio cujo intuito é o de garantir a validade real, não apenas postulada ou pressuposta, das proposições da filosofia compreendida como sistema do Saber, deduzindo-as desde a proposição fundamental (*Grundsatz*), de que são deduzidas igualmente as formas primevas dos juízos analítico e do sintético. O Eu garante, para este jovem Schelling tão influenciado por Fichte, a validade dos resultados a que chegara Kant, a um só tempo evitando o fantasma da *Ding an Sich* e respondendo ao problema, antiquíssimo, de que o idealismo alemão será herdeiro por excelente: como e por que, do Uno, os múltiplos?[310]

É sob a sombra desta pergunta que florescem a posição propriamente individual e original de Schelling, cujo sistema filosófico, maturado sob a influência de Fichte, desvela sua face através de uma autêntica tentativa de superar-lhe a aporia de fundo, também entrevista por Hegel: para os dois amigos do seminário de Tübingen, Fichte elabora um idealismo subjetivo cujo limite reside em fazer do real, correlato ao Não-Ser, mero *Anstoß* necessário à manutenção

[308] Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?"

[309] Der letzte grund aller Realität nämlich ist ein Etwas [...] bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt."

[310] Da fulgurante importância que a pergunta platônica acerca do Uno e dos Múltiplos exerce sobre o idealismo germânico fornecem descrições sistemáticas e historicamente informadas os estudos de Vitiello (2003), Croci (2016) e Beiser (2008), de quem nos parece ser útil deixar a seguinte citação: "Platonism plays a central role in the worldview of absolute idealism. Its rationalism derives as much from Plato as its monism from Spinoza. The en kai pan was often described in Platonic terms, whether as an 'hypostasis', 'archetype'or 'the form of all forms'. The unity of universal and particular in the Platonic form provided the perfect model for the unity of the one and many in the absolute itself." (Beiser, 2008, p. 320). A reestruturação da metafísica no idealismo alemão reencena a pergunta acerca do Uno e dos Múltiplos. Mas é esta *uma* das muitas perguntas filosóficas ou, antes, a única pergunta de que se ocupa a Filosofia?

do *Streben* pelo qual o Eu desvelaria a inteligibilidade do domínio teorético, para, depois, continuamente buscar o reino dos fins. Quando da publicação do *Sistem des Tranzendentalen Idealismus* (1800), em que se fazem já claras as linhas diretrizes de sua própria posição ideal-realista, a Schelling se faz patente que "a abertura para a natureza, o estabelecer a natureza como objeto próprio e inelutável do sistema total, significa o reconhecimento de uma radical incompletude da filosofia como Wissenschaftslehre" (OCHOA, 2005, p. 102).

Insuficiente é a *Wissenschaftslehre* pois esta circunscrevia apenas uma parte da Filosofia, cuja tarefa é a de explicar o Saber (*Wissen*) como encontro de duas alteridades, isto é, de Sujeito e Objeto, as estruturas do pensar do primeiro correspondendo às estruturas pensáveis do segundo. Ora, com esta observação apresenta-se-nos uma conclusão metodológica de valor inestimável, que será pressuposta ao largo de toda a exegese a seguir: é que a pergunta kantiana por excelência relativa à possibilidade de juízos sintéticos *a priori* desdobra-se na paisagem pós-kantiana através da busca pelo Princípio, no qual a formalidade do transcendental kantiano recebe um *conteúdo real*. Que significa isso? Se se tem em mente que a forma apropriada do Saber é descrita pelo juízo sintético A = B, deve-se por aí igualmente afirmar que todo Saber repousa sobre o Encontro real de duas Alteridades Reais, a do cognoscente e a do conhecido. A postulação dessas Alteridades não deve, porém, conduzir-nos à abstração da *Ding an sich*, razão por que Schelling, no começo ainda à sombra de Fichte, exigia um Princípio, imanente ao Saber, em que forma e conteúdo coincidissem. Precisamente a coincidência de forma e conteúdo, lida respectivamente como identidade entre Pensar e Ser, resolveria a tarefa do pensar pós-kantiano: garantir os resultados do criticismo transcendental evitando-lhe as aporias dualísticas.

A solução fichteana apontava, é bem verdade, para a necessária dedução genética dos resultados (aparato transcendental correspondente ao domínio teorético e imperativo categórico correspondente ao domínio prático) desde um Princípio, em que forma e conteúdo coincidem – o Eu Absoluto, segundo sabemos. Ocorre que, neste Eu Absoluto, o Encontro de A e B, das duas Alteridades de cuja equação resultaria o Saber *realiter*, é obstado pelo próprio *mecanismo* que torna possível o Encontro: notadamente o Eu. Foi Hegel a compreender, no *Differenzschrift* (1801), a posição aporética em que caía Fichte, cujo Eu deveria permitir o Encontro das duas Alteridades, a segunda das quais, notadamente a da Natureza e do Objeto como formas do Não-Eu, era incessantemente reconduzida à primeira, vale dizer ao Eu. Esta é a intuição sobre que repousa o Sistema da Identidade, primeira formulação filosófica original de Schelling, cuja decisão por antepor-lhe o desenvolvimento de dois sub-sistemas, o do idealismo transcendental e o da *Naturphilosophie*, é prova de sua fidelidade à tarefa pós-kantiana: como explicar a

possibilidade do juízo sintético *a priori*, vale dizer, como atestar a *realidade* do fato da Legibilidade do Mundo?

Falamos de um fato, por fenomenologicamente manifesto, cuja *realidade* deve ser atestada, porque, se a realidade de A = A é assegurada pelo έλεγχος – autêntico escudo de Aquiles – do PNC, a de A = B não é de todo evidente. Por isso, a articulação do Princípio faz sistema com a demonstração da *realidade ontológica* da Legibilidade fenomenologicamente manifesta[311] – realidade garantida só e somente só pelo Encontro da Alteridade Real de A com B. Dito ainda noutros termos, explicar a possibilidade de A = B implica provar a realidade da experiência e a necessidade das formas generalíssimas com que a ela acedemos. Neste sentido, a exigência da coincidência de forma e conteúdo no Princípio atende à exigência do reconhecimento da Alteridade Real dos termos por cujo encontro o Saber e suas formas, vale dizer a experiência, são constituídos. Se Kant delineia apenas formalmente as formas da experiência a partir da subjetividade transcendental, Fichte busca garantir-lhe os resultados – necessidade e validade universal do Saber – pela articulação de um Princípio que não garante tampouco explica o encontro de A com B, do Sujeito com o Objeto, mas o destrói, por reconduzir unilateralmente a objetualidade do Objeto à Subjetividade do Sujeito. Para provar a necessidade e realidade de A = B, Schelling percebe que a *Wissenschaftslehre,* agora denominada *System des Transzendentalen Idealismus,* só pode ocupar um dos lados da Filosofia, a cujo segundo sub-sistema, a *Naturphilosophie*, é designada a tarefa de assegurar a Alteridade Real de B e, com ela, a realidade de A = B:

> O Princípio, o Sujeito-Objeto mostra-se como uma Identidade Sujeito-Objeto *subjetiva.* Estes dois lados do sistema fichteano, […] nos quais tanto o lado, desde o qual o systema fichteano é autêntica especulação e portanto Filosofia, foram mal lidos, assim como o lado do sistema de Schelling a partir do qual este último difere do de Fichte e contrasta o sujeito-objeto subjetivo com o sujeito-objeto objetivo na filosofia natural, e une ambos em algo superior ao próprio sujeito, foram negligenciados. (Hegel, 1801, p. 6 tradução nossa)[312]

[311] Isto é: do Saber. De novo, o Saber de que aqui se fala corresponde à experiência kantiana compreendida como totalidade formal do cognoscível, condicionada pelas estruturas da inteligibilidade. A sinonímia constante que encadeia Legibilidade-Inteligibilidade-Saber-Arena já deve estar sólida na mente do leitor.

[312] Das Prinzip [do sistema fichteano, Eu = Eu], das Subjekt-Objekt *erweist sich als ein subjektives Subjekt-Objekt*. Diese zwei Seiten des Fichteschen Systems, [...] in welchen sowohl die Seite, von welcher das Fichtesche System echte Spekulation und also Philosophie ist, übersehen worden als auch die Seite des Schellingschen Systems, von welcher dieses sich vom Fichteschen unterscheidet und dem subjektiven Subjektobjekt das objektive Subjektobjekt in der Naturphilosophie entgegenstellt und beide in einem Höheren, als das Subjekt ist, vereinigt darstellt.

Pedimos ao leitor atenção à exigência metodológica, que Hegel aqui torna cristalina ao apontar para a parcialidade da forma fornecida por Fichte ao Princípio: a unidade Sujeito-Objeto nega, se tornada *subjetiva*, a possibilidade do juízo sintético *a priori*, por negar a própria *diferença* entre A e B, com isso negando a ulterior demonstração da *identidade* entre os *diferentes.* Embora Hegel entreveja na posição de seu amigo e antigo companheiro um decisivo passo à frente na obtenção do ponto de vista especulativo, veremos agora como Schelling, também ele, termina por *negar* a *realidade* do Saber, e isso no momento máximo em que deverá, após haver construído os dois sub-sistemas e pavimentado a estrada para o encontro de A com B, articular o ponto maior no qual A e B se identificam enquanto *diferentes.* Veremos, isto é, que o jovem Schelling falha no átimo decisivo em que deve traçar o simples sinal de identidade (=), de sorte que, ao final do dia, a *forma* do Sistema Total entrará em contradição com a estrutura especulativa dos dois sub-sistemas, cuja realidade será negada. Este o movimento criticado na *Vorrede* da *Phänomenologie des Geistes*, a que haveremos de dar razão. A resolução hegeliana desta aporia constituirá uma das duas possíveis alternativas para *salvar* a realidade de A = B, a segunda das quais habita as labirínticas terras da tardia metafísica de Schelling. Para observar a emergência da aporia e sua ulterior resolução, devemos garimpar a estrutura especulativa dos dois sub-sistemas, que garantem a realidade de A = B, como quem, cuidadoso, o cordeiro conduz ao altar sacrificial do Sistema Total. Venhamos ao *System des Transzendentalen Idealismus.*

3.1.2: Sistema do Idealismo Transcendental: O Leitor do Aparecer

Quando da redação do *System des Transzendentalen Idealismus*[313], Schelling cessou de ser o mero discípulo e brilhante expositor da *Wissenschaftslehre*, para tornar-se pensador com voz própria e um incipiente sistema, cuja originalidade só se faria de todo explícita em 1801, com a *Darstellung meines Systems der Philosophie*, que dá ao Sistema da Identidade primeira expressão. Neste sentido, as palavras iniciais do *STI,* se retomam a intuição de *Vom Ich*, fazem-no já admitindo a parcialidade do idealismo transcendental, cuja condição de subsistema faz referência, por um lado, à *Naturphilosophie* que o complementa, enquanto, por outro, pressupõe, já aqui, o ponto de Identidade em que Sujeito e Objeto se unificam absolutamente:

> Todo o saber repousa na concordância do objetivo com o subjetivo. Pois só se sabe o verdadeiro; a verdade, porém, é geralmente colocada na concordância das representações com seus objetos. Podemos chamar de Natureza o conceito

[313] Doravante, STI.

> de tudo o que é apenas objetivo em nosso saber; o conceito de tudo o que é subjetivo, por outro lado, seria o Eu ou a Inteligência. Ambos os conceitos são opostos entre si. A Inteligência é originalmente pensada como o meramente representante, a Natureza como o meramente representável, aquela como o consciente, esta como o inconsciente. Porém, em todo saber é necessário um encontro mútuo de ambos (do consciente e do inconsciente em si), agora a tarefa é: explicar esse encontro. No saber em si – ao saber – o objetivo e o subjetivo estão tão unidos que não se pode dizer a qual dos dois cabe a prioridade. (SCHELLING, 2024, p. 15-17)

O parágrafo é de uma clareza que toda glosa parece ser prolixa e inútil. Entretanto, há de se observar como a diferença entre inteligência, pensante e capaz de representação (*Vorstellende*), e natureza, pensada e representável (*Vorstellbare*), é suprassumida pela pressuposta identidade entre ambas, sem a qual não haveria encontro dos dois termos sobre cuja síntese repousa o Saber. Um Saber, vale lembrá-lo, que deve possuir realidade e, pois, pôr-se além de um mero jogo do pensar com suas subjetivas estruturas: segundo informam-nos as três primeiras linhas citadas, todo saber supõe a concordância entre as representações de um sujeito e as estruturas do objeto representado. A concordância (*Übereinstimmung*) revela-se, ao segundo olhar, Encontro (*Zusammentreffen*), pois que a *diferença* entre os termos do saber, o sujeito consciente e o objeto destituído de consciência (*Bewusstlos*), aponta para uma recíproca atividade, responsável por fornecer à natureza, conceito da totalidade do objetivo (*Inbegriff alles bloß Objektiven*), a honra do subjetivo, a que é, sob este aspecto, idêntica. Mas se é assim, então o fato com que começamos e de cuja realidade é tarefa da filosofia apoditicamente fornecer razão (λόγον διδοναι), vale dizer o fato do Saber, pode ser esclarecido de dois pontos de vista: podemos partir do sujeito inteligente a fim de chegarmos ao objeto; assim como, ao contrário, podemos partir do objeto de sorte a dele deduzir o inteligente. Eis as palavras claras de Schelling:

> O conceito do subjetivo não está contido no conceito do objetivo, ao contrário, ambos se excluem mutuamente. O subjetivo deve, portanto, se adicionar ao objetivo. — No conceito de natureza não está incluído o fato de que algo inteligente seja o que ela representa. A natureza, assim, parece que existiria, mesmo que nada fosse o que ela representasse. A tarefa, portanto, pode também ser expressa da seguinte forma: como o inteligente se adiciona à natureza, ou como a natureza passa a ser representada? (SCHELLING, 2024, p. 45)

Se denominarmos o fato do Saber, segundo já várias vezes vimos consistente na Legibilidade do Mundo e na capacidade para ler por parte do Leitor, de Leitura, então a filosofia, cuja tarefa é esclarecer o fato fenomenologicamente dado da Leitura, possui duas vias

a percorrer: a primeira, kantiano-fichteana, parte do Leitor e de seu aparato transcendental para a Leitura, a fim de deduzir a estrutura da Legibilidade do Legível (chamemo-lo de Livro) e, com ela, a Leitura ela mesma; a segunda via parte do Livro e de sua Legibilidade com vistas à dedução do Leitor e, assim, da Leitura. Num e noutro caso, resta que só há Leitura se houver Encontro (*Zusammentreffen*) de um Leitor com um Livro. Encontro que repousa sobre a Identidade maior a conjugar o *legens* e o *legendus*. Identidade, sim: embora Schelling mencione que o conceito do Sujeito não esteja contido no do Objeto, por excluírem-se ambos de acordo com a necessária oposição entre Eu e Não-Eu, do ponto de vista da Identidade maior, em que o Encontro se realiza, o Idealismo Transcendental já se deixou complementar pela *Naturphilosophie*, cada qual estabelecendo-se na condição das duas ciências fundamentais por cuja união a Filosofia se constitui:

> O objetivo mais alto de se tornar completamente objeto de si mesma é alcançado pela natureza somente através da mais alta e última reflexão, que nada mais é do que o homem, ou, de maneira mais geral, aquilo que chamamos de razão, por meio da qual a natureza retorna completamente a si mesma, e com a qual se torna evidente que a natureza é originalmente idêntica àquilo que em nós é reconhecido como inteligente e consciente. Isso pode ser suficiente para provar que a ciência da natureza tem a tendência necessária de tornar a natureza inteligente; é justamente por essa tendência que ela se torna a filosofia da natureza, que é a única ciência fundamental necessária da filosofia. (SCHELLING, 2024, p. 58)

Enquanto a *Naturphilosophie* começa com o Livro e sua Legibilidade para chegar ao Leitor (*hinzukommen*), o *STI* perfaz a rota inversa, sem que a diferença vetorial faça desaparecer a identidade das premissas, pois, num caso como no outro, trata-se de alcançar o fenômeno da Re-flexão, compreendida como retorno a si (*Rückkehr*) tanto do Sujeito quanto do Objeto. Atingindo a última potência representada pela autoconsciência, a Natureza vê-se a si mesma, retornando a si (*zurückkehrt*). Também assim, a tarefa, com que tem início o STI e cujo ponto de partida é o Leitor, será realizada com o mesmo instrumento e possuindo ante os olhos o mesmo fenômeno: a Re-flexão de uma atividade infinita, cuja forma é a da visão de si no Outro de si:

> Portanto, se existe uma filosofia transcendental, ela deve seguir apenas a direção oposta, partindo do subjetivo, como o primeiro e o absoluto, e fazendo o objetivo emergir dele. Assim, a filosofia se dividiu nas duas possíveis direções: filosofia da natureza e filosofia transcendental. E se toda filosofia deve partir do princípio de "fazer da natureza uma inteligência, ou da inteligência uma natureza", então a filosofia transcendental, que tem essa

> última tarefa, é a outra ciência fundamental necessária da filosofia. (SCHELLING, 1985/1800, p. 411, tradução nossa)[314]

Com estes rápidos apontamentos, estão colocados a tarefa do *STI*, notadamente a dedução do fato da Leitura a partir do Leitor, e sua especificidade ante Fichte, garantida pela perspectiva do ainda não explicitado Sistema da Identidade, de que o *STI* circunscreve apenas um dos subsistemas. Eis por que "Schelling's break with Fichte is largely a tale about the development of his *Naturphilosophie*." (Beiser, 2008, p. x). Importante para nós é agora notar como entre os dois subsistemas, na citação denominados as duas ciências fundamentais (*Grundwissenschften*) de cuja recíproca determinação emerge a Filosofia, deixa-se soldar uma *mesma estrutura especulativa*, fornecida pela interação sistemática de três mecanismos teoréticos, cuja necessidade é deduzida da *forma* do princípio, a ambas comum. Dado não ser nosso objetivo uma exegese exaustiva do *STI* tampouco dos textos dedicados à exposição da *Naturphilosophie*, voltamos nossa atenção ao garimpo destes mecanismos teoréticos, com os quais chegaremos ao estabelecimento da *estrutura especulativa* de fundo e, por ela, à aporia própria ao Sistema da Identidade, cujos limites nos levarão à filosofia tardia, em que se formula historicamente a forma própria da Metafísica Romântica.

Resuma-se, portanto, o até agora visto: posto ante o problema filosófico pós-kantiano relacionado à articulação do Princípio do Saber, que garantiria a validade dos resultados do criticismo trascendental, Schelling entrega-se no *STI* à tarefa de deduzir o fato da Leitura (isto diz: do Saber) a partir do Leitor, dentro de cujo domínio deve encontrar o Princípio, e isso levando em consideração as exigências formuladas ao Princípio, no qual 1) forma e conteúdo devem coincidir, 2) de sorte a coincidirem Ser e Pensar, 3) garantindo sua independência absoluta e sua natureza incondicional. As três exigências apontam, assim, para duas consequências imediatas: primeiro, decorre da identidade entre Ser e Saber, que garante a natureza incondicionada do Princípio, ser a articulação do Princípio idêntica à admissão de um procedimento *genético,* que não pressupõe abstratamente as formas transcendentais da experiência e do Saber (os resultados da filosofia kantiana), por antes deduzi-los *necessariamente* desde o Princípio.

[314] Wenn es also eine Transzendental-Philosophie gibt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transzendental-Philosophie geteilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, "entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transzendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie. (p. 411)

Todas as exigências são imediatamente satisfeitas por um passo de simplicidade e delicadeza admiráveis: ao buscarmos a unidade de Ser e Pensar, buscamos uma unidade de ponente e posto, reencontrada na Autoconsciência, forma do Eu, que, por pôr-se a si mesmo através de ato absoluto, nada deve pressupor, constituindo-se por este cancelamento de todo pre-ssuposto como in-condicionado, portanto *livre*. Ora, a *liberdade* com que o Princípio *necessariamente* põe seu próprio Ser, cuja *forma* é a da Autoconsciência e portanto a da Unidade de ponente e posto, aponta para uma coincidência de duas ulteriores unificações, a primeira das quais consiste na do conteúdo e da forma, enquanto a segunda ergue-se à tarefa, pós-kantiana por excelência, dedicada à unificação dos domínios teoréticos e práticos. Se o Eu é Autoconsciência, então a forma de seu Ser será, por necessidade, a identidade de si consigo expressa no juízo analítico A = A. Ocorre que o *conteúdo* a que tal juízo, enquanto *forma*, aponta, reside no *ato* de re-conhecer-se, isto é, no ato de um *dizer que se diz enquanto dizer-se*[315], isto é, de um juízo cujo sujeito seja idêntico ao predicado, de modo entretanto a produzir Saber, pois que, neste caso, é sempre do Princípio *do Saber* que se trata. Mas juízos analíticos, se fornecem o critério da certeza imediata, não produzem nenhum saber, que possui ao contrário no juízo sintético sua condição. Segue daí que o Saber, a fim de preencher todas as exigências e constituir-se em Unidade livre e necessária de forma e conteúdo, deve possuir um ponto expresso em um Juízo capaz de ser sintético e analítico a um só tempo:

> Esse contraditório só seria resolvido se fosse encontrado algum ponto onde o idêntico e o sintético se unissem, ou algum enunciado que, sendo idêntico, ao mesmo tempo fosse sintético, e sendo sintético, ao mesmo tempo fosse idêntico. Agora, se um enunciado idêntico é aquele onde o conceito se compara apenas com o próprio conceito, e um enunciado sintético é aquele onde o conceito se compara com o objeto diferente dele, então a tarefa de encontrar um ponto onde o conhecimento idêntico seja também sintético equivale a: encontrar um ponto onde o objeto e seu conceito, o objeto e sua representação, sejam originalmente, simplesmente e sem qualquer mediação, um só. O fato de que essa tarefa é idêntica à de encontrar um princípio de todo conhecimento pode ser mostrado ainda mais concisamente. – A possibilidade de coincidirem a representação e o objeto é, fundamentalmente, inexplicável, a não ser que no próprio conhecimento exista um ponto onde ambos sejam originalmente um – ou onde a identidade perfeita entre o ser e a representação se manifeste. (Schelling, 1985/1800, p. 432, tradução nossa)[316]

[315] Neste sentido, já nestas páginas do STI estão antevisos os passos hegelianos decisivos ao preparo da *Lehre vom Begriff*: a unidade de ponente e posto espelha a *Lógica da Essência*, enquanto a estrutura do dizer que se diz enquanto dizer-se corresponde à fatura do Universal como auto-diferenciar-se. O resultado é que o procedimento autorreferencial possui implicação existencial, o que garante a possibilidade do juízo sintético *a priori*. A dialética já está toda aqui – inclusive com sua consequência maior: a imanência do Início ao seu Iniciar (cf. CACCIARI, 1990).

[316] Dieser Widerspruch wäre nur dadurch aufzulösen, daß irgendein Punkt gefunden würde, worin das Identische und Synthetische Eins ist, oder irgend ein Satzt, der, indem er identisch, zugleich syntetisch, und indem er

A resolução da tarefa é mais simples do que parece, e dela seguirão os instrumentos teoréticos por nós procurados. Basta considerar que, na *forma* do Eu *qua* Autoconsciência, disserámos encontrar um juízo analítico, expresso em Eu = Eu, cujo sujeito, a que corresponde o conteúdo/referente, é *sempre já* seu desdobrar-se no predicado, que não faz senão explicitar formalmente o Ser (o conteúdo) do sujeito, cuja essência repousa em pôr-se. Mencionáramos acima que o *Grundsatz* capaz de articular o Princípio deve possuir a forma de um dizer que *se* diz, isto é, que diz seu próprio ato de dizer-*se* ao constituir-se enquanto um dito dizente-se. O Eu é precisamente um tal dizer-se, pois que sua constituição ontológica (*Seinsweise*) é a do seu necessário pôr-se a fim de realizar-se como Autoconsciência. Pondo-se, o Eu *se* diz, e, dizendo-*se*, toma consciência de si, alcançando sua essência. Portanto, o Eu satisfaz, tomado como pura autoposição (*autóctosi*), a exigência do juízo analítico:

> Eis aqui aquela identidade original entre o pensamento e o objeto, entre o aparecer e o ser, que procurávamos, e que não é encontrada em mais nenhum outro lugar. O Eu não existe antes daquele ato pelo qual o pensamento se torna objeto para si mesmo; ele não é, portanto, nada mais do que o pensamento que se torna objeto, e, portanto, absolutamente nada além do pensamento. (SCHELLING, 1800/1975, p. 434)[317]

Mas como daí derivar o sintético, cuja forma supõe uma *diferença* entre os dois unificados, constituindo-se como A = B? É simples: basta perceber que, para se tornar consciente de si mesmo, o Eu deve pôr-se, de tal sorte que, pondo-se, distingue-se em ponente e posto, visto ser toda posição uma determinação e, consoante o adágio, uma negação. Enquanto o Eu posto corresponde ao Eu *visto,* ele assume a condição de objeto *determinado* – por isso finito. O Eu ponente, por outro lado, destaca-se como pura atividade determinante, contraposto por tal ao Eu finito. A diferença introduzida pelo distinto estatuto de ponente e posto se espelha na fórmula da Autoconsciência, derivando da primeira equação entre o *Grundsatz* do Princípio

---

syntetisch, zugleich identisch ist. Wenn nun ein idetischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein syntetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenGegenstand verglichen wird, so heißt die Aufgabe, einen Punkt zu finden, wo das identische Wissen zugleich syntetisch ist, so viel als: einen Punkt finden, in welchem das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechtin und ohne alle Vermittlung Eins sind. Daß diese Aufgabe mit der, ein Princip alles Wissens zu finden, identisch ist, läßt sich noch kürzer so darthun. – Die Vorstellung und Gegenstand übersintimmen köonnen, ist schlchthin unerklärbar, wenn nich im Wissen selbst ein Punkt ist, wo beide ursprünglich Eins – oder wo die vollkommeste Identität des Seyns und des Vorstellens ist.

[317] Es ist hier also jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts, des Erscheinens und Seins, die wir suchten, und die sonst nirgends angetroffen wird. Das Ich ist gar nicht vor jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken.

e seu talhe analítico, expressa por [Eu = Eu] = [A = A], uma segunda, de talhe sintético: [Eu = Eu] = [A = B]. Naturalmente, as duas equações se unificam numa maior, que exprime o procurado ponto no qual *sintético* e *idêntico* se unificam, e isso sem recorrer a um critério exterior à imanência da Autoconsciência, assegurada enfim como Princípio do Saber e do idealismo transcendental:

$$([Eu = Eu] = [A = A]) = ([Eu = Eu] = [A = B])$$

A fórmula soluciona o enigma do Princípio, enquanto por outro lado introduz o primeiro dos grandes mecanismos que circunscrevem a estrutura especulativa dos dois subsistemas: a intuição intelectual. Antes de nela entrarmos, permita-se-nos uma última longa citação:

> O que para nós emerge através do ato originário da intuição intelectual pode ser expresso em um juízo fundamental, que se pode denominar o juízo primevo de toda filosofia. Agora, surge para nós, através da intuição intelectual, o Eu, na medida em que é seu próprio produto, sendo ao mesmo tempo produtivo e produzido. Essa identidade entre o Eu, enquanto produtor, e o Eu como o produzido, é expressa pela sentença "Eu = Eu", a qual, por se igualar opostos, não é de modo algum uma proposição idêntica, mas sim sintética. Assim, pela sentença "Eu = Eu", a sentença "A = A" é transformada em uma proposição sintética, e encontramos o ponto onde o conhecimento idêntico surge imediatamente do sintético, e o sintético do analítico. (SCHELLING, 1800, p. 440, tradução nossa)[318]

A menção à intuição intelectual é decorrência necessária do estabelecimento do Eu como Princípio do Saber. Enquanto Autoconsciência, o Eu é unidade de ponente e posto, portanto de vidente e visto. Tal unidade, se por um lado unifica juízo sintético e analítico, formula um autêntico *paradoxo*, de que a intuição intelectual é a expressão *metodológica*. É que o Eu, vidente de si mesmo, deve ser a *visão* de uma pura atividade, portanto de algo que nunca pode por completo deixar-se objetificar, petrificando-se numa figura extática. Embora o segundo Eu da fórmula Eu = Eu seja distinto do primeiro por ter-se marcado com o signo da

[318] Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. - Nun entsteht uns aber durch *intellektuelle Anschauung* das Ich, insofern es sein eigenes Produkt, Produzierendes zugleich und Produziertes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, insofern es das Produzierende ist, und dem Ich als dem Produzierten, wird ausgedrückt in dem Satz das Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist. Durch den Satz Ich = Ich wird also der Satz A = A in einen synthetischen verwandelt, und wir haben den Punkt gefunden, wo das identische Wissen unmittelbar aus dem synthetischen, und das synthetische aus dem analytischen.

finitude, o Eu absoluto, de que os dois Eus da fórmula fornecem o desdobramento, é formalmente a infinita visão (Eu ponente) de si (Eu posto) *como* a infinita atividade que é: um dizer-*se* cujo dito é dizente-se, e que se diz enquanto dizer-*se*. Ao retornar a si depois da autóctosi, o Eu não se identifica enquanto coisa, mas, ao contrário, enquanto Eu – portanto na condição de infinita atividade que é. Ora, infinita atividade é outro nome para o indeterminável, para o nunca reificável – para o In-finito. Daí deriva ser a Autoconsciência, erguida a Princípio da Filosofia, uma absurda *visão do invisível*. É a esta exigência paradoxal que a *intuição intelectual* deve fazer justiça, compreendida como μέθοδος. Ela se deixa descrever em três passos simples, que reconstruiremos em extrema síntese, para apoiá-la em encadeamento de três citações.

Para constituir-se como Autoconsciência, o Eu deve tornar-se a si mesmo objeto, finitizando a infinita atividade que ele é, condição a ser preenchida pela anteposição de limites à infinita atividade do produzir. Tais fronteiras, se postas definitivamente, teriam por consequência negar a infinitude do Eu, que, para mantê-la e assim manter-*se*, deve suprassumir as fronteiras, superando-as. Daí resulta que a posição das fronteiras corresponde a uma negação da infinitude do Eu, cuja absoluta necessidade emerge da forma da Autoconsciência, que, enquanto *visão do invisível* (da pura atividade), deve limitar, negando-a, a infinita atividade, que, superando o limite, nega-o para *aparecer* na condição da nunca por completo limitável (portanto inegável) atividade. A negação estabelecida pelos limites impostos à atividade infinita revela-se-lhe, quando negada, condição de sua auto-afirmação: uma negação *afirmante*, por isso. Como a atividade ponente é infinita, infinita igualmente deve ser a posição das fronteiras, sem a qual nenhuma Autoconsciência se produz, e o correlato contínuo superamento destas fronteiras. Ora, pôr fronteira significa determinar, e toda determinação é delineamento de um perfil. A unidade de infinita limitação e infinita superação dos limites coincide, assim, com a infinita emergência de novas *figuras,* portanto de novas constantes que preenchem o quadrante do Aparecer – a paradoxal exigência metodológica de uma *visão do invisível*, pronunciada na *intuição intelectual*, possui por resultado o *devir eterno* que demarca, enquanto Lei do Princípio, a Lei do Pensar e do Ser:

> Que essa atividade originalmente infinita (esse conceito de toda realidade) se torne objeto para si mesma, ou seja, finita e limitada, é condição para a autoconsciência. A questão é como essa condição pode ser pensada. O Eu é originalmente puro produzir indo para o infinito, e é somente por isso que jamais se tornaria produto. O Eu, portanto, para se tornar para si mesmo (para não ser apenas produtivo, mas também simultaneamente produzido, como na autoconsciência), deve impor limites ao seu produzir. Que a atividade

> originalmente infinita do Eu se limite [para se tornar a si mesma objeto], isto é, se transforme em algo finito (em autoconsciência), só pode ser compreendido se se provar que o Eu, como Eu, pode ser ilimitado apenas na medida em que é limitado, e, inversamente, que ele é limitado, apenas na medida em que é ilimitado. [...] O Eu é infinito para si mesmo, significa: ele é infinito para sua própria intuição. Mas o Eu, ao se intuir, torna-se finito. Essa contradição só pode ser resolvida se o Eu, nessa finitude, se tornar infinito, ou seja, se ele se intuir como um devir infinito. (SCHELLING, 1985/1800, p. 448, tradução nossa).[319]

Com estas duas citações temos ante os olhos os dois primeiros instrumentos teoréticos que demarcam a estrutura especulativa dos dois sub-sistemas. Referimo-nos à *intuição intelectual* como exigência metodológica resultante da eleição do Eu à condição de Princípio e ao *devir eterno* que decorre do conteúdo concreto da *intuição intelctual*, descrita por nós pelo sintagma paradoxal *visão do invisível.* Com efeito, reconstruímos acima a argumentação schellingiana relativa à dedução do Princípio, entrevisto no Eu *qua* Autoconsciência, cuja forma preencheria todas as exigências e garantiria a realidade de A = B. Vimos, em seguida, que, se no Princípio forma e conteúdo se identificam, esta identidade já é formulada paradoxalmente, pois que a unidade de ponente e posto do Eu corresopnde à unidade de Infinito e Finito. Redescrita na metáfora visual, a forma do Princípio se tornou uma *visão do invisível*, paradoxo explicitado pela intuição intelectual e de que o *devir eterno* oferece a imediata consequência. Cabe agora levantar uma pergunta: se a *intuição intelectual* era redescrita pelo paradoxo da *visão do invisível* qual imediata decorrência da forma do Princípio, qual a redescrição correlata ao *devir eterno* e o estatuto metodológico a que ele poderá responder? A resposta é oferecida pela seguinte citação:

> Esta contradição pode ser resolvida apenas através do conceito sintético de uma infinita expansão das fronteiras. A fronteira é suprassumida e superada para cada ponto determinado; ela não é, contudo, por completo anulada, senão

[319] Daß diese ursprünglich unendliche Tätigkeit (dieser Inbegriff aller Realität) Objekt für sich selbst, also endlich und begrenzt werde, ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Die Frage ist, wie diese Bedingung denkbar sei. Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produzieren, vermöge dessen allein es niemals zum Produkt käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Produzierendes, sondern zugleich Produziertes zu sein, wie im Selbstbewußtsein), muß seinem Produzieren Grenzen setzen." [...] Daß die ursprünglich unendliche Tätigkeit des Ichs sich selbst begrenze [para tornar-se a si mesma objeto], d.h. in eine endliche verwandle (in Selbstbewußtsein), ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, daß das Ich als Ich unbegrenzt sein kann, nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist.[...] Das Ich ist unendlich für sich selbst, heißt: es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, indem es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d.h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden.

> que ao infinito diferida[320] e postergada. A limitação (ao infinito diferida) é, portanto, uma condição, sob a qual apenas o Eu pode ser Infinito [ser-se a si mesmo, é dizer]. SCHELLING, 1985/1800, p. 450, tradução nossa)[321]

O encadeamento sistemático das premissas permite uma coerência cerrada entre cada uma das inferências realizadas. Neste sentido, do *devir eterno* imposto pela necessária contínua superação das fronteiras impostas pelo Eu a si mesmo decorre o conceito de uma *infinita expansão das fronteiras*, termo sob que se supõe a simultânea *superação* e a *manutenção do superado* em unidade capaz de conservar cada fronteira ultrapassada como momento do Todo. Redescrito como *expansão das fronteiras*, o *devir eterno* fornece o mecanismo para dedução da Legibilidade do Mundo teorético, ao soldar o caminho que da sensação originária [*ursprüngliche Empfindung*] deduz as formas da intuição e, destas, o sistema das categorias com os conseguintes juízos possíveis. Pela simples eleição do Princípio, Schelling deduz dois instrumentos teoréticos, a validade semântica dos quais lhe permite deduzir as formas da Arena do Aparecer, narrando conceitualmente cada uma das épocas da consciência, cuja história narra pela simples aplicação combinada da *intuição intelectual* qua *visão do invisível* e do *devir eterno* qua *expansão infinita das fronteiras.*

Ante esta paisagem conceitual, falta-nos apenas um último garimpo, a nós por Schelling facilitado nas páginas seguintes. É que o estatuto de Princípio conferido ao Eu introduz uma interessante implicação lógica. Nele vimos coincidirem juízo analítico (idêntico) e sintético (não-idêntico); por outro lado o Eu, posto como Autoconsciência, revela-se na infinita ânsia por retornar a si mesmo, que a intuição intelectual *qua* visão do invisível trouxera a lume. Dada sua forma de uma necessidade impossível, a intuição intelectual resolvera seu paradoxo pelo *devir eterno* cujo valor é o de ser *expansão infinita das fronteiras*, movimento de infinita simultânea posição e deposição de fronteiras que conserva, superando-as, cada um dos limites postos pela atividade ponente no intuito de intuir-se em, através e como sua própria invisível infinitude. Ora, a correlação entre *intuição intelectual* e *devir eterno,* a que corresponde em segundo nível a correlação entre *visão do invisível* e *expansão infinita das fronteiras,* só existe porque, na intimidade mais íntima do Princípio, habita uma *disjunção originária*, por força da

[320] Eis, já neste texto de 1800, o sentido concreto da *différance* como outro nome para a dialética: trata-se, num e noutro caso, do Testemunho Lógico do *devir* como Lei da Arena do Aparecer – Lei, isto é, do que denominamos Mundo.

[321] Dieser Widerspruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöst werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden bestimmten Punkt, aber sie wird nicht absolut aufgehoben, sondern nur ins Unendliche hinausgerückt. Die (ins Unendliche erweiterte) Begrenztheit ist also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich sein kann.

qual o Eu *nunca* vem definitivamente a intuir a si próprio: o paradoxo do Princípio reside em ser ele a impossível, contudo necessária, finitização do Infinito. A originária necessidade de pôr-se para ver-se a si mesmo faz do Eu uma unidade de vidente e visto, portanto de atividade in-finita nunca a reificar-se *e* de capacidade para infinitamente deixar-se prender em fronteiras. Tais duas direções vetoriais introduzem no Eu uma originária luta (*Streit*), expressão da originária *disjunção* entre dois vetores absolutamente diferentes, unificados por duas diversas infinitudes: a de *determinar* e a de ser *determinado.* Tal disjunção originária no seio do próprio Eu fornece conteúdo ontológico à forma lógica da intuição intelectual, tomada como exigência metodológica traduzida no sintagma *visão do invisível.* Do ponto de vista modal, trata-se da *necessidade do impossível*:

> No Eu estão, originalmente, contrapostos Sujeito e Objeto; ambos cancelam-se de forma recíproca, negando-se um ao outro e, apesar disso, um não é sem o outro possível [razão por que tal negação *não é excludente*]. O Sujeito afirma-se a si mesmo apenas no contraste com e pela negação do Objeto, o Objeto entretanto em contraposição ao Sujeito, o que é dizer: nenhum dos dois pode tornar-se *real* sem destruir, negando-o, o outro, mas de tal sorte que a destruição de um pelo outro nunca venha de todo a realizar-se, e isso precisamente porque cada um dos dois é-se a si mesmo, sendo o que é e por tal identificando-se a si, só em contraposição ao Outro. Ambos devem, assim, ser conjugados, pois nenhum dos dois pode destruir os outros, embora não possam subsistir indiferentemente ao lado um do outro. *A Luta, pois, não é tanto uma simples luta entre os dois fatores senão que uma entre a incapacidade de sintetizar os opostos, por um lado, e a necessidade de o fazêr, por outro, e isso a fim de manter a identidade mesma da Autoconsciência.* Precisamente isso, vale dizer, que o sujeito e o objeto sejam absolutamente contrapostos, põe o Eu na exigência de fundir uma infinitude de ações numa única ação. Não houvesse no Eu nenhuma contraposição, não haveria nele movimento algum, nenhuma produção e, por conseguinte, nenhum produto. Se a contraposição não fosse absoluta, tampouco a infinita atividade sê-lo-ia, destituída de necessidade e, assim, arbitrária. SCHELLING, 1985/1800, p. 455, tradução nossa)[322]

[322] Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt; beide heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich. Das Subjekt behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Objekt, das Objekt nur im Gegensatz gegen das Subjekt, d.h. keines von beiden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des einen durch das andere kann es nie kommen, eben deswegen, weil jedes nur im Gegensatze gegen das andere das ist, was es ist. Beide sollen also vereinigt sein, denn keines kann das andere vernichten, doch können sie auch nicht zusammen bestehen. *Der Streit ist also nicht sowohl ein Streit zwischen beiden Faktoren, als zwischen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengesetzten zu vereinigen, auf der "einen, und der Notwendigkeit es zu tun, wenn nicht die Identität des Selbstbewußtseins aufgehoben werden soll, auf der andern Seite*. Gerade dies, daß Subjekt und Objekt absolut Entgegengesetzte sind, setzt das Ich in die Notwendigkeit eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten zusammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegensetzung, so wäre in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Produktion, also auch kein Produkt. Wäre die Entgegensetzung nicht eine absolute, so wäre die vereinigende Tätigkeit gleichfalls nicht absolut, nicht notwendig und unwillkürlich.

A figura da *Streit* faz signo da disjunção originária entre os dois pólos da unidade, a essência da qual repousa em ser identificação a um só tempo *necessária* e *impossível* dos diferentes. Necessária, pois sem ela o fenômeno da Autoconsciência não se explicaria, e o Eu que na equação Eu (A) = Eu (B) é capaz de reconhecer-se no talhe finito de si mesmo (Eu = B) não subsistiria, o que sabemos não ser o caso, pois há Saber e, havendo-o, igualmente deve haver Princípio deste Saber – donde subsistir o Eu e, pois, ser realizada a tarefa *necessária.* Mas por que é ela *impossível*? Impossível porque, conforme se nos tornou claro, A não é B, o primeiro Eu infinito da equação Eu = Eu não é o segundo Eu, finito, que nela faz aparição. Daí deduzimos um novo degrau conceitual à nossa *intuição intelectual*, agora vista sob a perspectiva da *disjunção originária*: a forma lógica da intuição intelectual é, enquanto necessidade de um impossível, um paradoxo, que a figura do *Streit* verte.

À diferença da simples contradição, que enuncia a impossibilidade de um impossível, o paradoxo traduz a necessidade de um impossível e sua imediata decorrência lógica, o *devir eterno,* de que é Origem. Se a disjunção originária é a forma do Princípio do Saber, a forma do qual por sua vez é A = B, podemos deduzir daí ser a estrutura lógica da Arena vertida pelo paradoxo, cuja face originária aponta para a *impossibilidade* da determinação da infinita atividade determinante, de que é resultado sua segunda face, notadamente o *devir eterno* sob cuja égide o quadrante do Aparecer é ofertado através de uma *infinita expansão das fronteiras*, a negação contínua das quais é condição do *aparecer* do que, por irreificável e indeterminável, é Não-Aparecente. A dupla valência da *intuição intelectual*, como *disjunção originária* por um lado e *visão do invisível* por outro, enlaça-se ao *devir eterno* e, por ele, à *infinita expansão das fronteiras* de que depende o fato da Leitura, sob cuja guarida jaz o domínio teorético e suas estruturas deduzidas pela atuação conjunta dos mecanismos apenas mencionados, e a contínua Escrita de novos livros, em que deita raízes a História como domínio moral e terreno da liberdade. Ante a intelecção dos dois instrumentos teoréticos e de suas três correspondentes cargas semânticas – *intuição intelectual,* cujas dois andares são a *disjunção originária* e a *visão do invisível,* e *devir eterno,* a permitir a *expansão infinita* –, devemos nos comportar como Schelling e perguntar: *was folgt daraus?*

A resposta a esta pergunta leva-nos ao garimpo do último dos instrumentos teóricos, delineando por fim a malha teórica dos dois sub-sistemas. Trata-se da *mímesis especulativa*, que explica a razão mesma da existência dos dois instrumentos e de suas cargas semânticas. Para garimpá-lo, façamos uma última incursão no texto do *STI*, de que nos despedirmos para nos entregarmos, forjada a *mímesis especulativa*, às páginas do Livro – isto diz: à *Naturphilosophie.* Eis as últimas linhas citadas:

> A Autoconsciência é o ato absoluto pelo qual tudo se postula para o Eu. Não se entende esse ato como aquele produzido pela liberdade, que o filósofo postula e que é uma potência superior do original, mas sim como o ato original que, por ser a condição de toda limitação e consciência, não chega à consciência. [...] Mas se o filósofo também tem certeza desse ato, como se assegura de seu conteúdo determinado? Sem dúvida, por meio da imitação livre desse ato, com a qual toda filosofia começa. Mas como o filósofo sabe que esse ato secundário, arbitrário, é idêntico ao original e absolutamente livre? Pois se toda limitação, e portanto todo o tempo, só surge por meio da Autoconsciência, então esse ato original não pode estar contido no próprio tempo; portanto, não se pode dizer ao ser racional em si mesmo que ele começou a existir, assim como não se pode dizer que ele existe desde todos os tempos. O Eu enquanto Eu é absolutamente eterno, isto é, fora de todo o tempo. Mas, visto que esse ato secundário ocorre necessariamente em um momento específico no tempo, como o filósofo sabe que esse ato, que se situa no meio da série temporal, coincide com aquele ato que está fora de todo o tempo e através do qual todo o tempo é primeiramente constituído? (SCHELLING, 1800/1975, p. 464, tradução nossa)[323]

Para entender o passo, basta relembrar que no Princípio juízo sintético e analítico são idênticos, derivados reciprocamente um do outro. Entretanto, a disjunção originária, não menos íntima ao Princípio, reza uma estranha precedência do juízo sintético sobre o analítico, pois que, se se desse um juízo analítico simples, a absoluta coincidência do Eu consigo anularia imediatamente a *intuição intelectual* como *visão do invisível*, cancelando a eternidade do devir e, *in limine*, o devir ele mesmo. Precisamente por isso, o Eu é condenado a procurar-se ao infinito, do que emerge a Arena em suas estruturas transcendentais e a História ela mesma, segundo vimos. Por outro lado, o ato por força do qual o Eu põe-se a si mesmo, engendrando a *disjunção originária* e, por aí, a exigência da *visão do invisível* de que decorre o *devir eterno* qua *expansão infinita das fronteiras* – este ato é absolutamente idêntico a si mesmo, aliás eterno por oriundo do Princípio que, sabemo-lo, não admite precedência temporal d'ordem alguma.

[323] Das Selbstbewußtsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist. Unter diesem Akt wird nicht etwa der mit Freiheit hervorgebrachte, den der Philosoph postuliert, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begrenzt- und Bewußtseins ist, selbst nicht zum Bewußtsein kommt, verstanden. [...] Wenn nun aber der Philosoph auch jenes Akts sich versichert, wie versichert er sich seines bestimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freie Nachahmung dieses Akts, mit welcher alle Philosophie beginnt. Woher weiß denn aber der Philosoph, daß jener sekundäre, willkürliche Akt identisch sei mit jenem ursprünglichen und absolut freien? Denn wenn durch das Selbstbewußtsein alle Begrenzung, also auch alle Zeit erst entsteht, so kann jener ursprüngliche Akt nicht in die Zeit selbst fallen; daher kann man dem Vernunftwesen an sich so wenig sagen, es habe angefangen zu sein, als man sagen kann, es habe seit aller Zeit existiert, das Ich als Ich ist absolut ewig, d.h. außer aller Zeit; nun fällt aber jener sekundäre Akt notwendig in einen bestimmten Zeitmoment, woher weiß der Philosoph, daß dieser mitten in die Zeitreihe fallende Akt übereinstimmt mit jenem außer aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erst konstituiert wird?

Mas a absoluta identidade de si consigo da *autóctosi* reestabelece a precedência do analítico ante o sintético. Como explicar esta aparente contradição e incoerência do sistema? Ora, basta considerar a diferença entre o ato enquanto Lei e o ato em seus efeitos.

Enquanto Lei, o ato é absolutamente idêntico a si, manente numa eternidade anterior a toda cisão temporal e obediente à simplicidade tautológica de A = A. Visto em seus efeitos, o ato é a eterna inauguração da *disjunção originária* sobre que repousa A = B e seu sistema de consequências: a exigência da *visão* (necessária) *do invisível* (impossível) e o *devir eterno* daí decorrente. Por fim, isso significa que, ao passo que o ato enquanto Lei verte a identidade absoluta do Eu como Autoconsciência eterna, o eu do filósofo, interessado em deduzir geneticamente desde a *disjunção originária* o sistema de formas que circunscrevem a Arena do Aparecer, interessa-se pelo ato visto em seus efeitos, sem os quais a dedução inexiste. Assim interessado, o filósofo deve proceder a uma *imitação* (*Nachahmung*) impossível do ato visto enquanto Lei. A imitação é dita impossível, pois o filósofo parte do domínio circunscrito pelo ato em seus efeitos, portanto de A = B, a fim de imitar a eterna identidade do ato enquanto Lei, logicamente pronunciável em A = A. A contínua imitação do ato enquanto Lei desde o domínio do ato em seus efeitos engendra, precisamente, a potencialização do sistema de consequências dos efeitos, porque, ao imitar A = A a partir do domínio estabelecido pela disjunção originária de A = B, o filósofo dá início à marcha dedutiva que, visando corresponder à exigência da *visão do invisível* (da intuição intelectual), fornece conteúdo concreto ao *devir eterno*, deduzindo por aí as sucessivas épocas da consciência até ver-se ante o quadrante complexo da Arena, composta pelas formas da intuição, pelas categorias e pelos níveis do mundo natural. Dito em outras palavras: a imitação, que se bem realizada deveria negar a *disjunção originária* do Eu reconduzindo A = B a A = A, termina por potencializar a articulação combinada de nossos dois instrumentos metodológicos e de seus níveis conceituais, de modo a erigir a multiplicidade categorial do mundo a partir de A = B: melhor, a partir da tentativa por resolver A = B em A = A. Por ser uma *imitação*, haveremos de lhe reservar o nome, mais filosófico por helênico, de *mímesis.* Posto que seu efeito é o oposto do logicamente esperado, di-lo-emos inverso, isto é, espelhado. Por consequência, a mímesis de que aí é discurso será adequadamente adjetivada como *especulativa*, o que demonstrará ainda mais sua conveniência ante os olhos do leitor se tiver ele em mente ser seu objetivo a apreensão do ato absoluto, eterno, pelo qual atingimos A = A.

Por este último passo, podemos com segurança afirmar a posse dos três instrumentos teoréticos, sistematizando por eles a estrutura especulativa do primeiro sub-sistema, a identidade do qual com o segundo é tarefa nossa agora demonstrar. Primeiro, nosso primeiro

instrumento, a *intuição intelectual*, apresentou-nos dois degraus conceituais, a *disjunção originária*, do ponto de vista lógico o primeiro degrau, e a *visão do invisível*, dita segunda por nascer como tarefa desde a *disjunção originária* entre o Eu infinitamente indeterminável e o Eu infinitamente determinável/determinado, do que decorria logo depois o *devir eterno*. Dos primeiros degraus apresentados pela intuição intelectual, nosso primeiro instrumento, deduzíamos o segundo, que, uma vez descrito na qualidade de *expansão infinita das fronteiras,* permite-nos perceber como a *disjunção originária* é responsável pela dedução da Arena do Aparecer. Mas o que torna possível esta mesma *disjunção*? O que condiciona a própria *intuição intelectual*? Ora, precisamente a *mímesis especulativa,* ação e condição mínima para o filosofar, responsável por imitar a pureza de um ato cuja Lei eterna verte-se por A = A, de sorte a potencializar a *disjunção* sobre que repousa A = B. Conjugados todos os instrumentos, temos a estrutura teórica do sub-sistema, vertida pela determinação do Princípio como Origem necessariamente destinada a sair de si, de sorte a potencializar A = B por sua identidade (impossível) com A = A. Para dizê-lo na terminologia do vigoroso estudo de Cacciari (1990), o Início é Origem porque, possuindo por forma a Autoconsciência, é a *sub eodem* impossível e necessária mímesis de sua própria identidade absoluta, de que decorre a multiplicidade da Arena e do Saber a ela correlato.

Se a estrutura fosse vertida por um Juízo, capaz de pelo Testemunho Lógico do Absoluto recolher os três instrumentos teoréticos, ele seria este: o Infinito é (porque destinado a fazer-se objeto) finito. Portanto, A = B. Mas só se chega a uma tal conclusão porque, desde o começo, é a Autoconsciência e seu talhe lógico a fornecerem a forma do Princípio, que, neste sentido, não pode evitar fazer-se *mundo*. O Princípio assegura a realidade de A = B, portanto da Lei mesma da Arena, por nunca ter sido verdadeiramente Outro em relação a ela. Este o ponto que o Schelling maduro haveria de criticar em Hegel, sem poupar-se a si mesmo. Nos termos que ainda serão clarificados, diremos que, no *STI,* o resultado da filosofia negativa é assegurado, pois a Lei da Arena, da qual nascem todas as ulteriores formas transcendentais, é A = B. O resultado é assegurado pois a forma do Princípio, enquanto Autoconsciência, identificava Início e Origem, forçando o Uno a fazer-se Mundo. Mas e a *Naturphilosophie*? Se a Leitura fora deduzida desde o Leitor porque este, afinal, é capaz de escrever os próprios Livros e lê-los, qual será o caso do Livro?

3.1.3 Naturphilosophie: A Arena do Aparecer ou as Páginas do Livro

Fizemos preceder nossa análise do *STI* pela consideração histórica relativa à originalidade de Schelling ante Fichte, cujo sistema filosófico, elegendo por Princípio o Eu, terminava, segundo nos ensinou Hegel, por abandonar o ponto da Razão (*Vernunft*) de forma a, prendendo-se à contraposição (*Entgegensetzung*), adotar a finitude do entendimento (*Verstand*). Raiz do erro fichteano residiria, ainda conforme o mais velho dos companheiros de Tübingen, em haver identificado a um dos termos da Síntese (o Eu) o seu mecanismo (cf. HABERMAS, 1982). Deste erro, seu amigo Schelling não teria sido vítima. Atestá-lo-ia a *forma* do Sistema de Schelling, de que o *STI*, *pendant* da *Wissenscahftslehre*, seria apenas uma das duas partes, a segunda das quais consistiria, precisamente, na por Fichte tão esquecida *Natur.* A contraparte do Sujeito corresponderia à Alteridade Real do Objeto, a ser necessariamente demonstrada a fim de que a realidade do Saber possa ser demonstrada numa vigorosa síntese que, fazendo coincidir por completo idêntico e não-idêntico, pronuncie A = B com a mesma facilidade de quem diz A = A. Se o Eu seria Princípio do *STI,* qual ἀρχή se deve atribuir à *Naturphilosophie?* A resposta deve ser direta, para pouparmos o tempo: o exato mesmo Eu, visto entretanto na pura formalidade dos três mecanismos teoréticos por nós deduzidos do *STI.*

É importante fazer preceder nossa exegese de agora por uma consideração de ordem metodológica-bibliográfica. É que, nas mais recentes reinterpretações da filosofia schellingiana, um considerável grau de atenção tem sido prestado ao subterrâneo enlace conceitual entre a *Naturphilosophie* e a assim dita *Spätphilosophie*, esta última cada vez mais vista como preparada pela primeira. Já Manfred Frank sublinhara a afinidade entre o conceito de natureza como infinita produtividade, própria à *Naturphilosophie*, e as figuras responsáveis por verter o positivo da filosofia positiva, em que residem os tesouros conceituais da *Spätphilosophie*. Recentemente, as releituras de Corriero (2017, 2020), Grant (2006), Schuback (2013), Croci (2016) e Hartkop (1984), permitem individuar distintas expressões conceituais deste *filo rosso*, a unificar a *Naturphilosophie* à madura divisão das duas filosofias. Para Corriero, por exemplo, a decisão schellingiana por pensar a *Natur* sob a perspectiva do genitivo *subjetivo* possuía por consequência tematizar o Fundamento pensando-o como uma "expressão em devir do devir"[324] e, por aí, sublinhar a disjunção entre o quadrante dialético em que opera

[324] O termo, no original, é: diveniente espressione del divenire". Schelling there is a form of *speculative materialism* that dates from the time of the philosophy of Nature, and we also know that this aspect of his speculation is never abandoned in the course of his thinking (take, for example, the theories of *Philosophie der Offenbarung.*

a subjetividade trascendental e seu Passado umbroso, pré-predicativo e nunca conceitualmente articulável. Neste sentido, uma importante *diferença* emergiria entre o *STI* e a *Naturphilosophie*, porque, enquanto o primeiro deduziria o quadrante do Aparecer partindo da subjetividade do Leitor, a segunda encontraria sua arkê num "excesso ontológico", índice de outra forma de pensar o Fundamento, tematizando-o em sua Alteridade ante o Conceito e, portanto, ante o Eu:

> Não pode haver um conceito desse devir e dessa origem onipresente que é a própria natureza: de fato, não pode haver um conhecimento reflexivo da arché, requer-se, antes, uma nova racionalidade e precisamente uma filosofia (Naturphilosophie) que assuma a perspectiva subjetiva daquilo que pretende investigar, reconhecendo que a natureza inclui tudo, inclusive o passado elusivo "pressuposto" pelo "sujeito", que participa da subjetividade da natureza, querendo "expressá-la" e assim continuar. (CORRIERO, 2017, p. 17, tradução nossa)[325]

Neste sentido, a *Naturphilosophie* se apresentaria numa interessante e produtiva tensão com o projeto, ainda idealista e fichteanamente influenciado, enunciado pelo *STI*. A um só tempo demarcando o segundo necessário pólo do Ideal-Realismo, a *Naturphilosophie* possui por tarefa deduzir o quadrante do Aparecer, por aí a Leitura, a partir do Livro e de suas páginas, segundo nossa metáfora. Por outro lado, tal dedução, ecoando a primeira cujo porto de partida era o Leitor, aponta para um excesso ontológico que subverte toda e qualquer ânsia de domínio egológico, sublinhando como, na construção da Arena empreendida através da floresta da *Naturphilosophie,* Schelling pensa "experiência da trágica natureza do aparecer como a experiência em que a Natureza aparece *enquanto* Natureza, vale dizer, como o excesso de Ser em relação à consciência do Ser (SCHUBACK, 2013, p. 840-843)[326]. Eis por que o passo além de Fichte e em direção à própria voz aponta, nas recentes leituras "continuístas" que estamos aqui apresentando, para a uma "saída do Idealismo alemão" (FRANK, , cujo *apex* é a logificação hegeliana do Ser:

---

[325] di questa origine diveniente e onnipervasiva che è la natura stessa non si può avere concetto: non può darsi infatti una conoscenza riflessiva dell'arché, essa richiede piuttosto una nuova razionalità e appunto una filosofia (la Naturphilosophie) che assume la prospettiva soggettiva di ciò che intende indagare riconoscendo che la natura tutto include, compreso l'inafferrabile passato "presupposto" al "soggetto", che partecipa della Soggettività della natura volendola "esprimere" e così continuare.

[326] The experience in whichi Nature appears as Nature, that is, as the excess of being in relation to the consciousness of being.

> O aspecto de sua filosofia que distingue fundamentalmente Schelling dos outros dois importantes sucessores de Kant, Fichte e Hegel, e no qual seu caráter distintivo se expressa mais claramente, é a sua dedicação à natureza como tal, a inclusão do ser natural e dos eventos independentes do sujeito humano em suas considerações filosóficas. Isso indicava uma abordagem que, se seguida consistentemente nessa direção, poderia tê-lo conduzido para fora da tradição idealista. (HARTKOPF, 1984, p. 84, tradução nossa)[327]

Demoramo-nos um pouco nestes esclarecimentos de ordem bibliográfica porque, em parte, em nossa exegese a um só tempo conservamos tais recentes contribuições à releitura da *Naturphilosophie*, que nela enxergam uma original preparação do terreno a ser singrado pela *Spätphilosophie*, enquanto buscamos sublinhar a isomorfia explicitada pela *Naturphilosophie*, quando comparada com o *STI.* Sem negar a potência e a originalidade com que Schelling, gestando a *Naturphilosophie*, inicia a tematizar o excesso ontológico futuramente equacionado ao positivo próprio da metafísica, desejamos garimpar uma importante identidade eidética que levará Schelling a clarificar a demanda mesma de todo o seu filosofar: uma vez soldada a dialética como Testemunho Lógico cujo referente ontológico é o *devir*, como nos podemos erguer à altura do Fundamento deste Fundamento? Poder-se-ia dizer, aliás, que é precisamente a coerência buscada com o *STI,* garantida conforme veremos pela isomorfia eidética, a condicionar o importante desequilíbrio, que permitirá a Schelling ler, na dinâmica ontológica de uma *Natur* aproximada da physis grega (cf. CORRIERO, 2017, p. 16), o traço do Início. Até lá, contudo, interpõe-se a *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), em que toma pé a aporia e o impasse. Dado que o conceito de *Natur* como fonte de produtividade poiética reaparecerá no *sistema della natura* leopardiano, a intelecção de cuja Lei demanda a *imaginazione produtrice* apta a captar os *rapporti* próprios à metafóricidade originária da *Natur,* é importante deixar o leitor ciente de nossa estratégica metodológica: sem ignorar a tradição exegética que tem levantado o estantarde continuísta e sublinhado a *diferença* entre a *Naturphilosophie* e o *STI*, sublinharemos agora propositalmente a identidade eidética entre as malhas conceituais dos subsistemas.

[327] Das Moment seines Philosophierens, durch das sich Schelling von beiden anderen bedeutenden Nachfaren Kants, von Fichte und Hegel, grundlegend unterscheidet und in dem sich die egene Note am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist das Ernstnehmen der Natura als solcher, das Einbeziehen des vom menschlichen Subjekt unabgängigen natürlichen Seins und Geschehens in die philosophischen Überlegungen. […] Hierin deutete sich ein Ansatzt an, der bei konsequentem Weiterschreiten in dieser Richtung durch aus der idealistisschen Traditionslinie hätte herausführen können.

Para esclarecer a *estrutura especulativa* de Schelling-1 e, à luz desta mesma estrutura, apreender a diferença entre seus dois momentos – objeto de nossa investigação no presente momento –, visitaremos trechos centrais do *System der Naturphilosophie*, a leitura dos quais será de imenso proveito, mormente se nos lembrarmos dos ganhos já obtidos da rápida análise a que submetemos o *STI.* Alvo central de nossa atenção deve ser a identidade eidética entre a definição da natureza e a do Eu, coisa aliás bastante clarificada pelo próprio Schelling e já fartamente comentada pela bibliografia secundária. Assim como o Eu, no *STI*, fora definido como pura atividade, nunca redutível às formas finitas a que dá origem, precisamente por isso denominado o Absoluto, também assim é a Natureza, se lhe atribuirmos caráter absoluto [*Unbedingthei*], uma pura produtividade. Ocorre que, da mesma forma que a pura produtividade incondicionada do Eu demandava a finitude a fim de vir a tornar-se objeto para si, ato através do qual aliás pode o Eu tornar-se aquilo que é, deve a Natureza, determinada na condição de Princípio do Aparecer das formas finitas, finitizar-se, sem com isso cessar de ser pura e infinita produtividade.

No *STI* já víramos como a disjunção fundamental de um Eu que, por força de sua mesma constituição ontológica, deve tornar-se oposto a si mesmo, finitizando-se para vislumbrar-se como a Infinitude que é, revelava-se mecanismo de que decorria a riqueza categorial do mundo teorético, a Natureza, e moral, a História [*Geshichte*]. Lá, a pergunta que fornecia início à investigação filosófica – como pode o Eu, princípio do Saber e ontologicamente infinito, tornar-se objeto para este mesmo saber, para tal finitizando-se? – levara ao enlace entre *a intuição intelectual*, cisão originária e visão do invisível, *ao devir eterno* [*Werden*]. A riqueza categorial do Mundo, desdobrada nas três épocas da consciência, a dedução da forma do agir pelo querer [*Wollen*], de que decorria a dedução da intersubjetividade e, pois, do próprio imperativo categórico, para enfim desembocar no conceito de História e no da intuição estética – todos estes estágios que circunscrevem o conteúdo mesmo do *STI* dependem, decorrência lógica que são, da disjunção anunciada nos parágrafos iniciais, a primeira consequência da qual é o *devir*. No *System der Naturphilosophie*, que deve espelhar a estrutura categorial do *STI*, reencontramos o mesmo procedimento dedutivo, formulado aliás com uma clareza ainda maior, que vale recuperar pela leitura das linhas originais:

> A primeira questão [na filosofia natural, G. L.], como a incondicionalidade pode ser atribuída à natureza, respondemos afirmando que a natureza deve ser considerada absolutamente ativa. Essa resposta, porém, nos leva por si só a uma nova questão:

> como a natureza pode ser considerada absolutamente ativa, ou mais claramente: sob qual luz toda a natureza deve nos aparecer se ela é absolutamente ativa? A seguinte proposição deve nos servir para responder a essa questão. A atividade absoluta não pode ser representada por um produto finito, mas apenas por um infinito. (SCHELLING, 1799/1975, p. 347)[328]

Dizem-nos as linhas ser próprio à *Naturphilosophie* desenvolver conceito especulativo da Natureza, que não a vê qual simples Não-Eu, antes nela vislumbrando natureza Absoluta, que só se pode vislumbrar em um *produto infinito.* À diferença do *STI,* que iniciava com o Leitor para dele deduzir a Leitura, a *Naturphilosophie* ganha o mar desde as páginas do Livro, que nela toma o estatuto da totalidade do pensável, não entretanto como algo posto pelo Pensar, mas na condição da totalidade essente do experienciável. Isso significa que a demanda por adscrever à Natureza a forma do Absoluto leva-nos à busca, simétrica quando comparada à do *STI,* pelo Princípio da formalidade da Arena do Aparecer. Mas qual a formalidade desta Arena? Ora, a Arena é-o de aparessentes, que são, cada qual, múltiplas constantes, cujo inconfundível perfil é delineado pelos limites das figuras que eles, recebendo-as, são. Na Arena, cada aparessente se revela resultado de uma produtividade infinita de que ele, enquanto figura determinada e inteligível, é negação. A pergunta norteadora da *Naturphilosophie* – como deverá a Natureza aparecer-nos se lhe adscrevermos a forma do Absoluto? – põe-nos, com mais intensidade do que o *STI*, ante o drama filosófico por excelência: como o Infinito, pura atividade in-visível, torna-se visível na face dos finitos por ela pro-duzidos?

Trata-se aqui da mesma tarefa, enunciada pela *intuição intelectual,* que descreverámos pelo sintagma da *visão do invisível*. Desta vez, entretanto, vemos uma consequência avançada com muito menos esforços: a solução à visão do invisível reside no *infinitizar-se do produto,* isto é, no tornar-se in-finito por parte do próprio finito. Mas tal solução nos leva à seguinte imediata consideração: se o infinito se identificasse ao finito de acordo com a analiticidade de A = A, tornar-se-ia finito, com o que a infinitude da Natureza seria imediatamente perdida. Se é assim, segue que o Infinito deve tornar-se Finito sem, por aí, perder sua própria Infinitude – ao contrário, *potencializando-a.* Assim como no *STI* a negação da atividade infinita do Eu permitia-lhe, pela superação das fronteiras, transformar a negação em afirmação de si, também aqui resolver a exigência imposta pela visão do invisível haverá de condicionar a infinitização

[328] Die erste Frage [da *Naturphilosophie*, G. L.], wie der Natur Unbedingtheit zugeschrieben werden könne, haben wir durch die Behaupthung beantwortet, die Natur müsse als schlechthin thätig angesehen werden. Diese Antwort aber treibt und von selbst auf die neue Frage: wie kann die Natura als schlechthin thätig angesehen werden, oder deutlicher: in welchem Lichte muß uns die ganze Natur erscheinen, wenn sie absolut thätig ist? Diese Frage zu benatworten, muß uns der folgende Satzt dienen. Absolute Thätigkeit ist nicht durch ein endliches, sondern nur durch ein **unendliches** Produkt darstellbar (grifos de Schelling).

do finito pela forma de uma paradoxal negação afirmante – por uma negação que, negando, *afirma* o por ela negado, de sorte que a identidade do negado, quando afirmada pela negação, não se desfaz, ao contrário sendo potencializada. Em outros termos: nunca um simples e abstrato A = A, mas a tensão de um A = B que mantém, de A e de B, suas respectivas identidades de si consigo. O leitor atento haverá de lembrar-se: a potencialização de A = B pela tentativa de apresentar a identidade do Infinito em A = A era o segredo a que apontavam os mecanismos da *intuição intelectual,* em suas duas dimensões de *disjunção originária* e *visão do invisível,* e do *devir eterno.* Também aqui repete-se, pois, aquele tríptico operacional de uma mímesis especulativa que, desejando por imitação restaurar a pureza do Infinito em si manente, introduz a disjunção, potencializa e, dela, libera a fome sem fim de uma infinita expansão das fronteiras:

> A Natureza é originariamente apenas Produtividade, de forma que ela não pode ser, em sua mesma Produtividade, algo determinado (pois que toda determinação é negação), portanto não pode vir a ser um Produto. [...] A Natureza, na medida em que é apenas Produtividade, é pura identidade, e nada se deixa nela diferenciar. Se nela algo deve ser diferenciado, então a Identidade deve ser suprassumida [aufgehoben], a NAtureza não deve ser Identidade, mas Duplicidade. A Natureza deve originariamente tornar-se Objeto a si mesma, e esta metamorfose do puro Sujeito em um Objeto-para-Si é impensável sem orinária autodiferenciação [Entzwieung]na Natureza. (SCHELLING, 1799/1975, p. 355-356)[329]

A pergunta acerca da possibilidade de adscrição de caráter absoluto à Natureza – i. e, de na natureza da Natureza entrever, inscrito, o Absoluto – leva-nos, inevitavelmente, à pergunta acerca do modo por que a veremos e por que, inversamente, terá ela de aparecer-nos, se nela tivermos de vislumbrar pura atividade, em que reside a forma do Absoluto. O verdadeiramente interessante reside na proposta de solução: se o Absoluto é infinitude, cuja forma é a da atividade ou o do puro produzir, eis que a Natureza, do Absoluto assumindo a forma, deve ser passível de apresentar-se [*darstellbar*] por um produto (finito) ele mesmo infinito. Ora, a proposta de resolução é muito simplesmente uma contradição. O produto, enquanto resultado do produzir, sempre já perdeu a pureza de sua própria origem, que deve

[329] Die Natur ist ursprünglich nur Produktivität, es kann also in dieser Produktivität nichts Bestimmtes seyn (denn alle Bestimmung ist Negation), also kann es auch durch sie nicht zu Produkten kommen. [...] Die Natur, insofern sie nur Produktivität ist, ist reine Identität [A = A, G. L.], und es läßt sich in ihr schleterdings nichts unterscheiden. Soll in ihr etwas unterschieden werden, so muß in ihr die Identität aufgehoben werden, die Natur muß nicht Identität, sondern Duplicität seyn. Die Natur muß ursprünglich sich selbst Objekt werden, diese Verwandlung des reinen Subjekts in ein Selbst-Objekt ist ohne ursprüngliche Entzweiung in der Natur selbst undenkbar.

negar a fim de, vindo à frente, dela diferençar-se. Por relação inversa, porém em essência a mesma, a Origem, para continuar a sê-lo, deve negar o produto, dele distanciando-se, com o que se lhe torna contudo inevitável negar o *predicado* por que o produto é produto, notadamente o *aparecer*. A conclusão do silogismo é fácil: a Origem, como o Outro do produto, é o *Não Aparecente,* que do Aparecente – do produto – é a negadora, pois que dele diversa. A pergunta de Schelling entretanto era: como pode a Natureza, domínio e arena do Aparecer e conjunto dos aparecentes, *aparecer* em conformidade com a forma da Origem, i. e. do Absoluto? Reescrito agora com coerência total, conquanto em tons estranhos: como pode a totalidade do aparessente e a Arena do Aparecer aparecer como o Não Aparecente, isto é na condição da Origem, a que convém, porquanto distinta dos aparessentes, não aparecer? *Ora, a resposta é tão simples quanto genial* – é, isto é, schellingiana: pela contínua expansão de si mesma que, dando a aparecer a fim de negar a finitude dos aparessentes, faz aparecer um sempre maior e mais concreto enriquecimento de suas próprias formas e, por aí, de seu *Aparecer.* Tal expansão, eis enfim, é o *devir* – e por ele chegamos a um dos pontos centrais ao presente momento de nossa investigação. Revisitemos as palavras, mais cristalinas do que as nossas, do professor:

> Possibilidade de Apresentação do Infinito no Finito – é o maior problema da Filosofia. Quando apenas o Finito é visto exteriormente, então o Infinito não pode ser apresentado na intuição exterior senão através de uma Finitude que nunca se torna completa, isto é, que é, ela mesma [enquanto Finitude], in-finita – com outras palavras, através do devir Infinito, em que a intuição do Infinito nunca se reduz a um só de seus momentos mas que só se realiza num contínuo Progresso. (SCHELLING, 1801/1975, p. 331)[330]

O devir, de que aí é discurso, não é cego aparecer e desaparecer de formas, pois que é, antes, um *progresso* paulatino de estruturas, umas às outras seguindo com o fito de concretizar, i. e. fazer crescer em comunhão, a totalidade aparessente das formas aparessentes, a negação das quais implica sua *conservação* por e nas estruturas superiores. Já vimos como, no *STI*, do mecanismo inicial da disjunção entre Eu ideal, por definição determinante e por isso elusivo a toda determinação, e Eu real, determinável e assim princípio de objetividade, decorria a história

[330] Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen – ist höchstes Problem aller Wissenschaften. (…) Wenn nämlich nur das Endliche äußerlich angeschaut werden kann, so kann das Unendliche in der äußeren Anschauung gar nicht dargestellt werden, als durch eine Endlichkeit, die nie vollendet, d. h. selbst unendlich ist, mit anderen Worten, durch das unendlich Werdende, wo dann die Anschauung des Unendlichen in keinem einzelnen Moment liegt, sondern nur in einem endlichen Progressus erzeugt werden soll

da Autoconsciência, à qual se ofertavam, cada vez mais ricos, os diversos estágios – as diversas épocas – de seu próprio concretizar-se, até o momento em que se apresentava, complexo, o mundo categorial sobre o qual poderia agir historicamente. Em obediência ao espelhamento entre idealismo transcendental e *Naturphilosophie*, também no *System der Naturphilosophie* o mesmo movimento encontramos. Importa-nos, da rápida leitura destas linhas, depreender a conjunção especulativa de dois elementos da estrutura categorial do Schelling-1: 1) a tarefa de articulação do princípio da filosofia, do Absoluto, implica a pergunta acerca do modo de apresentação do Infinito no Finito, a resposta à qual se encontra, primeiro, no mecanismo da disjunção [*Dualität*/*Streit*], cujo resultado é o devir, *Werden,* como procedimento metodológico *e* como predicado do Absoluto. É que o *devir*, quando determinado como paulatino concretizar-se de estruturas ou *tendência ao enriquecimento*, diferencia-se essencialmente da mera *Reihe von Begebenheiten*, cujo princípio é o Acaso.

A dinâmica do Aparecer, de que depende a articulação do Absoluto em suas duas vidas de acesso (transcendental e *naturphilosophisch*), não deve ser compreendida como um cego ciclo de criação e destruição de formas, porque, fosse-o, o Princípio mesmo da Infinitude *qua* produtividade estaria posto em cheque. No infinito ciclo do aparecer assassino de novas formas cujo destino é a morte des-propositada, só pode aparecer o Aparecer em que nada aparece senão a Lei assassina dos aparessentes, isto é, *a Lei da finitude dos finitos*. Parece brincadeira de palavras, não o é, porém, em absoluto: vimos que Schelling busca articular, através do Aparecer dos aparessentes, o Não-Aparecente, e o modo de resolução desta tarefa coincide com a possibilidade da apresentação do Infinito no Finito*: Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen*. Veremos, à frente, como a figura de um Aparecer cego responsável por destruir todos os aparecentes é própria, no pensamento do Schelling tardio, do predomínio da primeira potência, após haver ela rompido a comunhão originária em que deve residir. No pensamento de Leopardi, é na figura da *Natura/matrigna* e no da vida cega a si, que formalizaremos como *reino do nominativo*, que surpreendemos esta determinação de um Aparecer cego, em que apenas o Aparecer aparece – isto é, em que só à Lei da Diferença convém, segundo vimos ser o caso em Nietzsche e em Derrida, o όντως ὄν.

Por isso, é de suma importância formalizar o resultado de nossa investigação, centrada no método especulativo que o jovem Schelling segue a fim de circunscrever a estrutura categorial pela qual a via transcendental/subjetiva e a via *naturphilosophisch*/objetiva se

encontram, recorrendo aos dois predicados do Absoluto, que determinamos na figura da *disjunção originária* e na do *devir eterno*. Mais ainda, é agora imprescindível estabelecer com vigor a simetria conceitual estabelecida entre os dois subsistemas, a fim de observar como, desta malha especulativa, emerge a exigência pelo Fundamento, que radicaliza a primeira exigência metodológica, por nós apreendida no *STI* e ligada à demonstração da realidade do Saber. Vale relembrar o já dito: a forma lógica de todo Saber é o juízo sintético, por nele delinear-se o encontro de dois *diferentes*, que há já algum tempo temos denominado Alteridades Reais. Por isso, Schelling se vira forçado a superar a posição fichteana, demarcada pela *Wissenchaftslehre* correspondente ao *STI* e cujo Princípio era o Eu. Para tanto, demarcou dois subsistemas, de modo a espelhar, na decisão metodológica de uma simetria entre STI e Naturphilosophie, a exigência relativa à realidade do Saber, logicamente formulada na sinteticidade do sintético: ao encontro de A com B pronunciado no juízo sintético correspondia o Encontro (*Zusammentreffen*) do Subjetivo com o Objetivo, ao desenvolvimento de cujas autônomas estruturas correspondem às duas ciências fundamentais (*Grundwissenschaften*).

A Alteridade Real de A com B faz sistema com a Alteridade Real do Sujeito e do Objeto, razão por que, após a publicação dos textos fundamentais dedicados à exposição da *Naturphilosophie*, Schelling, ante as críticas a ele mobilizadas por Eischenmayer, esforça-se ao máximo para clarificar a relação entre os dois subsistemas, sublinhando a independência e autonomia da *Naturphilosophie* face ao Idealismo Trascendental. Vale agora analisarmos um pouco tais esforços, porque eles revelam duas coisas de máximo interesse: primeiro, a metodológica divisão dos dois subsistemas como espelhando a estrutura do juízo sintético aponta, por um lado, para a necessidade de entrever na sinteticidade do sintético o rasgo da Alteridade Real, sem a qual o fato da Leitura, como encontro de dois *diferentes*, resta incompreendida; segundo, a Alteridade Real dos dois que se encontram no Encontro não pode, por outro lado, excluir a Identidade, doutro modo a Leitura não subsistiria, pois ou bem restaria inexplicada a correspondência entre as estruturas epistêmicas do Leitor a as formas legíveis do Livro, ou bem não haveria Encontro nenhum, estabelecendo-se a Leitura como mera fantasmagoria, com o que retornaríamos ao ceticismo de Maimônides.

A convivência destas duas exigências – cultivo da Alteridade Real e necessária Identidade entre os Diferentes – levará à aporia sobre que se assenta a primeira tentativa de responder à exigência, realizada no *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). Para

observar a aporia, basta-nos dar o passo crucial e demonstrar como a simetria entre os subsistemas depende da identificação da forma do Princípio à Autoconsciência, cujo resultado imediato é a precedência do sintético ante o analítico e o estabelecimento do Princípio *qua* Origo, segundo argumentam Cacciari (1990) e Croci (2016)[331]. Vejamos por quais razões a *Naturphilosophie*, embora anseie por testemunhar a Alteridade Real do Objeto, começando com a Legibilidade do Livro para daí deduzir o Leitor e a Leitura, atira pela culatra e admite, à guisa de si, a identidade de Princípio que a irmana ao STI, Respondendo àqueles que, como Eischenmeyer, prendem-se à exclusiva adscrição ao Eu do statuto de Princípio, Schelling faz notar que:

> Para aqueles filósofos o qualificativo *objetivo* faz sistema com o adjetivo *real.* – para mim, segundo se torna patente a quem tenha lido o *Sistema do Idealismo* [*Transcendental*], é o *objetivo* simultaneamente Ideal e Real; um do outro não se aparta, mas restam originalmente (*também da Natureza*) conjugadoss; este Ideal-Real torna-se objetivo apenas através da Consciência emergente, na qual o subjetivo se eleva à mais alta potência teorética. (SCHELLING, 1801/1975, p. 19, tradução nossa)[332]

Um pouco de contexto para melhor compreensão do passo citado: Schelling se vê forçado a sublinhar a especificidade da *Naturphilosophie* ante o *STI*, para isso demonstrando como ela parte da atividade real, assim dita por ser inconsciente[333] e infinita, presente também no STI, conquanto pensada desde a atividade filosófica do Eu consciente. No *STI*, há uma distinção entre o que ocorre ao Eu, cuja ânsia por tornar-se de si consciente de modo a retornar a si é por completo inconsciente, e a perspectiva filosófica desde a qual vemos o que lhe ocorre: trata-se da mesma distinção, tornada famosa pela *Phänomenologie des Geistes* (1806), entre o *für es* e o *für uns*.

---

[331] Croci (2016) o faz mais em relação ao *STI* do que quando de sua exegese dos textos dedicados à *Naturphilosophie*. Crucial, para nós, é apreender a isomorfia conceitual garantida pela malha dos conceitos, através da qual se entrevê ser, tanto à *Naturphilosophie* como ao *STI,* a Autoconsciência a forma do Princípio.

[332] Jenen ist objektiv mit real gleichbedeutend. – Mir ist, wie sie aus dem System des Idealismus ersehen konnten, das Objektive selbst ein zugleich Ideelles und Reelles; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen; dieses Ideal-Reale wird zum Objektiven nur durch das entstehende Bewusstsein, in welchem das Subjektive sich zur höchten (theoretische) Potenz erhebt.

[333] Não foram poucos os *scholars* que entreviram no uso específico que Schelling faz da palavra *Unbewusst* a origem teorética da psicanálise. Mais do que mera ressonância lexical, no encadeamento *unbewusst-unendlich* e em sua síntese absurda com o pólo determinável reside a condição de possibilidade da psicanálise, segundo argumentaram Fihte, Zizeck (200).

Neste sentido, a *Naturphilosophie* auferiria sua especificidade ao fazer abstração desta máxima potência, notadamente o Eu filosofante, a que deve chegar através da dedução sistemática de todos os produtos e de sua ordem de potencialização. Ao *Eu,* máxima potência na qual a Natureza se vê a si mesma como infinita produtividade (*natura naturans*), o filósofo chega ao reconstruir, deduzindo-as, todas as estruturas que demarcam a Arena do Aparecer, desde a absolutamente mais simples, a matéria, até a sofisticada noção de organismo, cujo ápice reside na Autoconsciência, forma do Eu. Para realizar tal dedução é imprescindível, entretanto, admitir na Natureza a mesma exata *disjunção originária* entre eternidade do ato segundo a Lei, cujo correspondente lógico é o juízo analítico, e a temporalidade do ato segundo os efeitos, de que é correlato o sintético. Tal *disjunção* demarcara no *STI*, eis o ponto, a forma da Autoconsciência, de modo que sua aplicação à Natureza não faz senão demonstrar que, desde sempre, é o Eu a fornecer o critério com que Schelling pensa o Princípio, necessitado à autóctosi por cujo dilema faz emergir o Mundo.

A única diferença entre os dois subsistemas é, conforme já o enunciavam com clareza as primeiras linhas do *STI*, a ordem vetorial da dedução: enquanto o *STI* começa da máxima potência, vale dizer do Eu, estabelecendo uma diferença entre o Eu filosofante (*für uns*) e o Eu *qua* objeto do filosofar (*für es*), a *Naturphilosophie* faz abstração absoluta do Eu *qua* objeto, mantendo-lhe contudo a *forma* e a *dignidade de Princípio*, razão por que a primeira exigência metodológica daí decorrente, a *intuição intelectual* em que se unificam *disjunção originária* e *visão do invisível*, mantém-se em perfeita simetria com o *STI*, organon comum a ambos os subsistemas, porquanto idêntica lhes é a forma do Princípio, unidade de Ideal e Real de que a Autoconsciência circunscreve o perfil:

> Quem se ergue, ao esforço da abstração havendo-se dado, ao puro conceito da Natureza, compreenderá, que eu não pressuponho nada na lida especulativa além daquilo que o filósofo transcendental igualmente pressupõe. Pois o que denomino eu Natureza é-me nada mais nada menos do que o puro objeto da intuição intelectual, vale dizer, o puro Sujeito-Objeto, que o filósofo transcendental [isto é, o filósofo na medida em que se ocupa da dedução da Leitura possuindo por ponto de partida o Sujeito = o Eu] define como Eu, porque ele não abstrai do Leitor [*anschauenden*], abstração porém necessária, se uma filosofia verdadeiramente teorética [cujo ponto de partida é o Objeto e portanto o Livro] vier a constituir-se. – Aquela Unidade de Sujeito-Objeto é, já por força de sua própria constituição ontológica (vale dizer, pela Contradição que nela vive), erguida à condição de atividade, precisamente ao

> patamar de uma atividade determinada.[334] (SCHELLING, 1801/ 1975, p. 22, tradução nossa)

O argumento é inconfundível, e para melhor o aprendermos faz-se necessário um último ponto, que nos levará ao fim desta circunscrição dos subsistemas e nos permitirá vislumbrar a aporia emergente ante a exigência final feita pelo Sistema da Identidade. A necessária abstração feita do Eu, pressuposto na dupla condição de objeto e Princípio (duplo empírico transcendental, dir-se-ia com o Foucault de *Les mots et les choses* (1966) pelo filósofo transcendental, não engendra abismo absoluto entre os dois sub-sistemas, antes melhor possibilita ver a identidade que os conjuga um ao outro a partir da exigência metodológica primeva a ambos feita: a *intuição intelectual* vem à cena porque, tanto no *STI* quanto na *Naturphilosophie*, o Princípio possui a forma da Unidade Sujeito-Objeto, definida pela necessidade de intuir-se a si mesma. Tal intuição, já sabemos, descreve formalmente uma visão (necessária) do invisível (impossível), pois que a idealidade do Ideal, forçada embora a identificar-se à realidade do Real, nunca pode de todo com ele coincidir, do que deriva uma eterna posição de fronteiras imediata e automaticamente ultrapassadas, movimento cujo nome é *devir eterno*. Pois bem, qual então a diferença?

Schelling é claro ao sublinhar ser o domínio, sobre que incide a atenção da *Naturphilosophie*, puramente teorético – mas que tem ele em mente, ao dizê-lo? Ora, o domínio é puramente teorético pois que a dedução das estruturas generalíssimas da *Natur qua* Arena do Aparecer, ao prescindir do Leitor como *ponto de partida* e o estabelecer como *ponto de chegada*, apresenta-se na condição de um *realismo ontológico,* capaz de deduzir a inteligência e sua constituição ontológica – a disjunção originária por que é marcado o Eu do *STI* – desde uma *contradição* imanente à Arena ela mesma. Ora, Schelling entrevê no "Contradição que nela vive" (*Widerspruch, der in ihr lebt*), a alavanca responsável por erguer a Natur à dignidadade do Absoluto, ao determinar-se e determiná-la como infinita atividade (natura naturans), cuja ânsia por *aparecer* através de uma intuição de si engendra aquele misterioso

[334] wer sich durch Abstraktion durch zu dem reinen Begriff der Natur erhebe, einsehen werde, ich ich zur Contruktion nichts voraussetzte, als was der Transzentental-Philosoph gleichfalls voraussetzt. Denn was ich Natur nenne, ist mir eben nichts anderes als das rein-Objektive der intellektuellen Anschauung, das reine Subjekt-Objekt, was jener = Ich setzt, weil er die Abstraktion von dem Anschauenden nicht macht, die doch nothwendig ist, wenn eine rein-objektive, d.h. wirklich theoretische Philsophie zu Stande kommen soll. - Jenes reine Subjekt-Objekt ist durch seine Natur schon (den Widerspruch, der in ihr liebt) zur Thätigkeit, und zwar zu bestimmter Thätigkeit, determiniert.

"*unendliches Produkt*" que a Arena manifesta no devir eterno, infinita expansão das fronteiras do visível que é a Lei do Aparecer:

> Não pressupus absolutamente nada além do que se deixa apreender como Princípio primevo à luz das condições do saber ele mesmo, notadamente uma Unidade originalmente dita *sub eodem* Subjetiva-Objetiva, através de cuja ação já um cognoscente, a que ela se torna objeto, é posto, valendo igualmente o oposto – com cujo conceito nós podemos quantidade maior de passos reconstruir, conforme fizera Spinoza com o conceito da *natura naturans* e com o da *natura naturata*, os quais, contrapostos um ao outro, constituiam apenas a mesma unidade Sujeito-Objeto, vista sob pontos de vista diversos. […] A tarefa é, pois: fazer o Sujeito-Objeto tão objetivo e elevá-lo até o ponto em que ele coincida com a Natureza ela mesma (como produto); tal ponto, em que [o Princípio] se torna Natureza é também aquele em que o ilimitável nele se ergue à potência do Eu e em que a Contraposição entre Eu e Natureza por completo desaparece, de sorte que a Natureza = Eu e o Eu = à Natureza. (Schelling, 1801/ 1975, p. 23, tradução nossa)[335]

A citação é de uma clareza exemplar, sobremodo porque nos permite ver como a exigência da apresentação da produtividade infinita da Natureza através de seus produtos finitos repete o dilema do *STI,* repetindo-lhe igualmente a solução: a pura produtividade é, manente em si mesma, perfeita identidade de um A = A, mas ela *deve* dar-se[336] ao Aparecer na condição de infinita produtividade, o que lhe torna necessário negar-se a si mesma pela introdução de diferenças no seio desta pura Identidade, a qual, se garante a pureza da produtividade, não lhe oferta nenhum Aparecer. Uma pura atividade que deve pôr o Outro de si como sua negação a fim de aparecer na condição de infinita atividade, que é isso senão a *forma lógica* assumida pelo dilema da Autoconsciência?

No *STI,* os termos eram o Eu, sua atividade infinita e portanto indefinível e sua autóctosi, pela qual o In-finito se finitizava, ao impor fronteiras (diferenças! negações!) à pureza de sua produtividade, com isso introduzindo uma *disjunção originária* entre a pura produtividade do

[335] überhaupt habe ich nichts vorausgesetzt, als was sich unmittelbar aus den Bedingungen des Wissens selbst als erstes Princip einsehen lässt, ein ursprünglich zugleich Sub-und Objektives, durch dessen Handeln zugleich mit der objektiven Welt, als solcher, auch schon ein Bewusstes, dem sie Objekt wird, und umgekehrt, gestzt wird – und mit dessen Begriff wir noch weiter zurückgehen, als selbst Spinoza mt dem der *natura naturans* und *natura naturata*, welche sich bloss entgegensetz, und beide nur das von verschiedenen Gesichtspunkten angesehe Subjekt-Objekt ist [...]. Die Aufgabe ist: das Subjekt-Objekt so objektiv zu machen und bis zu dem Punkte aus sich selbst herauszubringen, wo es mit der Natur (als Produkt) in Eines zusammenfällt; der Punkt, wo es Natur wird, ist auch der, wo das Unbegranzbare in ihm sich zum Ich erhebt, und wo der Gegensatz zwishcen Ich und Natur völig verschwindet, die Natur = Ich, das Ich = Natur ist.

[336] Deve, isto é, *ek-sistere* – pois que todo dar-se ao Aparecer, como um entregar-se à Arena nela fazendo aparição, é um sustir-se desde a Noite da Invisibilidade: ek-sistere, portanto.

Eu ideal e a infinita finitude do Eu real. O jogo de correspondência não poderia ser mais claro: à Natureza *qua* pura produtividade corresponde o primeiro Eu, forçados ambos a chegarem à Arena do Aparecer, para o que devem pagar o pedágio da *disjunção,* introduzida quando a pureza de A = A põe o domínio da finitude de B, o Eu real para o *STI* e os produtos para a *Naturphilosophie*. Para evitar a contradição que emergiria de uma identidade abstrata entre A e B, responsável por finitizar por completo a infinitude do Infinito identificando-o ontoteologicamente a um único produto e a uma única figura, Schelling deve introduzir a solução metodológica do *devir eterno*, forma lógica assumida pelo Aparecer daquilo que, constitutivamente, nunca aparece como um dos aparessentes (um dos produtos naturais e uma das formas do Eu). Qual o resultado efetivo deste jogo de correspondências? Ora, tal simetria entre os dois subsistemas é condicionada pela eleição da forma do Princípio, que, se no *STI* era explicitamente pronunciado na Autoconsciência e pela disjunção a ela essencial, na *Naturphilosophie* emerge quando Schelling considera a tarefa de adscrever-lhe caráter absoluto, por vezes imediata e abertamente fazendo corresponder ao sintagma a forma lógica do Eu, por outras acenando-lhe por via conceitual. Seja como for, o importante a ser agora inferido é o seguinte: a identificação do Princípio à Autoconsciência coincide com a descrição do Princípio como Origo (cf. CACCIARI, 1990), o que em termos lógicos equivale a soldar a identidade entre juízo analítico e juízo sintético através da hipóstase do segundo, isto é, pelo esquecimento da Alteridade Real entre os dois tipos de juízo.

Talvez ao leitor não se ofereça em toda clareza o por ora dito, razão por que lhe pedimos paciência e procedemos à análise detalhada das premissas necessárias à demonstração da inferência. Antes de aí mergulharmos, relembremos apenas que a eleição da Autoconsciência ao Princípio possuía por imediata consequência estabelecer uma *disjunção* entre a eternidade do Ato conforme a Lei e a temporalidade dos efeitos, a que indentificáramos, fornecendo-lhes dignidade transcendental, os três instrumentos teoréticos da *mímesis especulativa, intuição intelectual* e *devir eterno.* A eternidade do ato conforme a Lei era expressa pela identidade perfeita do juízo analítico A = A, ao passo que o domínio dos efeitos, cujo pressuposto era a diferença entre a pura produtividade do Eu ponente e a (potencialmente infinita) finitude do Eu posto, caía sob a jurisdição do juízo sintético, admitida a correspondência (Eu = Eu) = (A = B).

Pois bem, basta considerar que a mímesis especulativa, cuja tarefa jaz em reproduzir em A = B a identidade de A = A (isto é: cuja missão é identificar o tempo à eternidade de modo a

eternizar o tempo e tornar *imóvel* a mudança), sempre já pressupusera, antes mesmo de introduzir a *disjunção originária* como o primeiro degrau semântico-conceitual da *intuição intelectual,* uma ainda mais originária *disjunção*: aquela entre o analítico e o sintético. Mas o leitor haverá de lembrar-se que Schelling expressamente identificara o Princípio ao ponto em que juízo analítico e juízo sintético coincidem e se encontram. Ora, o que descobrimos agora é que este ponto é inexistente, pois a forma do Princípio *qua* Autoconsciência, que deveria tornar inteligível a identidade entre sintético e analítico, em verdade é já a *impossibilidade* desta mesma coincidência, não tanto apenas do ponto de vista dos efeitos (isto é: desde o domínio do sintético), mas já por virtude da ineliminável *diferença* entre a eternidade do Ato segundo a Lei e a temporalidade dos efeitos: se o Princípio é Autoconsciência, ele necessariamente é a impossível e necessária tentativa de identificar A = B a A = A. Como a tarefa é por definição *impossível* porque seu resultado levaria à negação do *devir* como Lei da Arena, ela possui por consequência provar a condição absolutamente originária da *diferença* entre analítico e sintético e, portanto, a precedência do *sintético* sobre o analítico – precisamente o passo conceitual que surpreenderâmos como o movimento comum a Nietzsche e a Derrida.

Se subsiste disjunção, é porque subsiste Alteridade, dado que A não é B. O resultado desta nossa operação exegética é demonstrar que a precedência do *sintético* ante o *analítico*, postulado apenas para melhor demonstrar a precedência da *Diferença* sobre que repousa a sinteticidade do sintético, aponta, por um lado, para a inegabilidade da exigência relativa ao reconhecimento da Alteridade Real, de que só o sintético pode fornecer o Testemunho Lógico, postulada a fim de garantir a realidade da Leitura; por outro, a precedência do sintético ante o analítico, decorrente da determinação da Autoconsciência como forma do Princípio dos *sub-sistemas*, introduz no seio do Absoluto a necessidade de seu ek-sistere, transformando-o em Origo, mas isso de tal sorte a obliterar a *Diferença* entre a Lei dos sub-sistemas e a Lei do seu possível Fundamento. É dizer: o sintético oferta, por força de sua mesma constituição lógica em que dois *diferentes* se encontram, Testemunho de uma *realiter* Outra Lei lógica além da tautologia abstrata do analítico A = A, mas a hipóstase da sinteticidade do sintético *destrói* a Alteridade Real a que aponta. É necessário, portanto, encontrar a forma lógica adequada à

apreensão da Lei a que o sintético *aponta* mesmo e através da Contradição gerada por sua hipóstase[337].

Os subsistemas são simétricos em termos de estrutura conceitual para que a realidade da Leitura seja garantida. Isso significa que, em ambos, o império é dado ao juízo sintético e à sua validade lógico-ontológica, expressa no fato do *devir,* erguido por isso à Lei da Leitura, unidade das Alteridades Reais de Leitor e Livro. A tarefa dos subsistemas é explicar o fato da Leitura, a partir do Encontro de duas Alteridades, cujas Leis são idênticas uma à outra. Tal identidade elimina a *alteridade abstrata* engendrada pela ausência do Princípio, segundo acontecera com Kant, cuja *Ding an sich* é máximo exemplo de alteridade abstrata. Uma vez garantido o Encontro das duas Alteridades, é agora necessário radicalizar a exigência e, indagando-se acerca do Fundamento, pensá-lo na condição de Alteridade Real, cuja forma lógica seja Outra em relação à da Leitura. Eis o ponto: se for Outra, deverá ou excluir o por ela fundamentado (o Outro de que é Outra) ou relacionar-se com o por ela fundamento sem se *lhe* reduzir ou o reduzir a *si.* Este dilema demarca a aporia do Sistema da Identidade. Suas duas possíveis resoluções correspondem ao caminho hegeliano e àquele do Schelling tardio. Descrever a aporia é o primo passo para resolvê-la – a isso agora nos dedicamos.

3.1.4 Identität: o Fundamento de Livro e Leitor ou a Biblioteca.

Só existe Leitura se um Leitor, a quem capacidade para decodificar as formas do Livro foi dada, encontra-se com um Livro, cujas linhas devem ser legíveis para que, ofertando-se aos olhos ávidos e curiosos do talvez inexperiente Leitor, o milagre da Leitura nasça. O Leitor, claro, não é o Livro, por ser quem *lê* e, por isso, colhe, junta e testemunha a legibilidade do Livro: o Leitor, lendo, colhe as relações entre as linhas do Livro, e recebe, cultor que é do entre das linhas e do que jaz na entre-linha, o nome de *inter-legens*. O Leitor é o inteligente. O Livro, por sua vez, só é lido porque, habitando sua legibilidade manifesta, marca-o uma estranha produtividade, muda por incapaz de falar por si, como maestro cuja música lhe flui dos braços apenas se acompanhado por outros dedos, que dedilham teclas e cordas – e dão à música

[337] Perceba o leitor agudo que reconfigura-se aqui o mesmo procedimento argumentativo de Meillassoux, por nós reconstruído em 2.4.3: a hipóstase da correlação pressupõe a facticidade, que, enucleada, aponta para a exigência realista, isto é, para a necessidade do pensamento do impensável. Não é sem necessidade interna que nos preparamos à análise de *Après la fintude* (MEILLASSOUX, 2006) pela construção da Raiz Quádrupla da Alteridade.

nascimento. O Livro, sob certo aspecto, é a Leitura, por ser este Outro de Si que é o Leitor. No mistério de suas entrelinhas o Livro salvaguarda a infinita possibilidade de inesperadas Leituras, sem as quais a inter-ligência do Leitor não resplandeceria em toda sua força[338]. O Leitor não é o Livro, tampouco o Livro é o Leitor. Mas os dois se encontram, e deste Encontro é resultado a Leitura. Para que se encontrem, é necessário que, convivendo com a Alteridade Real de Leitor e Livro, subsista uma certa Identidade. Para que o milagre da Leitura, Encontro de duas Alteridades pronunciada em A = B, subsista e seja explicado como algo *real*, é necessário que entre o Livro, chamemo-lo A, e o Leitor, a que convém dar o nome de B, se interponha uma igualdade. É necessário que a Leitura *explique* de onde e por que se dá uma tal coisa como A = B, Lei e forma de si mesma. A tarefa agora é, pois, identificar o Lugar maior capaz de acolher Livro e Leitor: onde se dá a Leitura?

Pelo parágrafo algo poético, percebe o leitor o primeiro resultado a que chegamos pela exegese das primeiras duas seções desta terceira parte de nossa viagem. É que a juvenil pergunta de Schelling acerca da *forma da Filosofia* se identificava ao caminho correto que nos levaria à identificação do Princípio do Saber, por sua vez responsável por garantir *realidade* ao fato do Saber. Conferir-lhe realidade faz sistema com fornecer a *razão* da autonomia da Arena e de sua Lei, que agora, sem muitos rodeios e explicitações conceituais, já podemos sem medo reconduzir ao *devir eterno* manifesto pela *infinita expansão das fronteiras* do Aparecer, testemunhada logicamente no juízo sintético. Explicar o fato da Arena do Aparecer sem destruir-lhe a realidade e sem dela fazer mera sombra de um outro Mundo significa, portanto, reencenar em cenário pós-kantiano a pergunta platônica por excelência acerca da existência da Multiplicidade manifesta, acerca do fato absurdo, ante que o filósofo se maravilha com tremor (θαύμα), que é a existência mesma do Mundo, cuja forma é a da Metáfora.

O Mundo é uma Metáfora, não apenas porque metaforicamente fazemos uso do significante mundo aplicando-o a outros contextos, de sorte a falar de "mundo interior"; tampouco porque historicamente fizemos uso de metáforas, como a do Livro da Natureza, a fim de melhor compreender a totalidade do experienciável (cf. BLUMENBERG, 2023). O

[338] Em *Der Akt des Lesens* (ISER, 1970), Wolgang Iser fornecera a fenomenologia da leitura ficcional, complementada em *Das Fiktive und das Imaginäre* (1996) por um projeto de possível ontologia. Possível, contudo, pois nunca projetada enquanto tal. Eis aqui as premissas ontológicas – e haveremos de aprender por quais razões se trata bem de uma *ontologia* – para inteligência da obra iseriana. O que elaboramos, à guisa de prolegômeno, em *Para uma arqueologia do ficcional* (LOUREIRO, 2022), encontra aqui afinal sua fundamentação.

Mundo é uma Metáfora porque sua Lei é testemunhada pelo juízo sintético, em que duas Alteridades Reais se identificam, mas de tal forma que por esta identificação de dois diferentes a *identidade* de cada um deles se explicita pela mobilização da totalidade do Outro de cada qual. Tudo, na Arena do Aparecer que os mortais denominam Mundo, é-se a si mesmo e a Totalidade do Outro de si, e isso não apenas para os lógicos e para o dialético, mas já no dia a dia de cada um: a folha é verde sob o sol, seca ao toque e, agora, cama para a sutil borboleta que nela pousa; mas é também receptáculo da chuva que, mal a percebemos, começara a cair enquanto descrevíamos o leito da borboleta; depois da chuva, a folha, sob o sol setembrino, é a secura e a sede que nos assola a garganta, pronunciadas, ambas, no amarelo em que veio a tornar-se o verde. A folha, cuja identidade depende de um juízo em que ela ocupa a posição de sujeito, é cada um de seus predicados, que são, é claro, várias Alteridades ante a folha, a que se ligam para descrever-lhe a essência. A ligação da folha, sujeito, ao verde inicial, seu primeiro predicado, testemunha que todo A = B é a pronúncia, metafórica já, de que todo A = B necessariamente envolve A = C. Ao largo da história do Ocidente, a metáfora sempre foi descrita como uma predicação imprópria, capaz entretanto de produzir efeitos retóricos interessantes (cf. RICOEUR, 2000; COSTA LIMA, 2015).Veremos que, muito longe de ser imprópria, não há predicação (A = B) que não seja metafórica (cf. DONÀ, 2008), porquanto síntese e Encontro de duas Alteridades Reais, que imprevisivelmente se conjugam para que garantir o Aparecer ao que, por definição, não *pode aparecer* como A ou como B. Entramos, com isso, em nossa problemática presente.

Vimos que a garantia de realidade ao Saber formulava como primeira exigência o estabelecimento do Encontro de duas Alteridades Reais, a do Sujeito e a do Objeto, por nós denominados respectivamente Leitor e Livro. Analisando as premissas teoréticas e metodológicas dos dois subsistemas, constatamos que a simetria entre eles, fixada pela forma do Princípio *qua* Autoconsciência a ambos comum, garantia a Identidade entre ambos e, com ela, a possibilidade do Encontro. Tal simetria era teoricamente constatada na estrutura conceitual, que consistia na combinada ação dos três instrumentos teoréticos, discriminados na *intuição intelectual*, capaz de verter a *disjunção originária* que exigia a paradoxal visão do invisível, à qual a única possível solução era o *devir eterno*. Encerramos a seção anterior pela demonstração da precedência do juízo sintético sobre o analítico, cuja pureza se perde precisamente ao estabelecer-se como o *imitandum* do sintético, que vive do contraste e da

diferença. Trata-se, aqui, de uma operação semelhante à *reconductio* da Origem da Raiz Quádrupla da Alteridade à Lei da Diferença, linguisticamente formulada no sintagma do *toujours déjà.*

Se o analítico é objeto de imitação por parte do sintético, se o idêntico é aquilo a que o não-idêntico deve identificar-se, é porque subsiste *Diferença*, de modo que, ao menos desde a perspectiva da Arena e de sua Lei, ao *sintético* cabe preponderância. Reconhecer-se-lha-á sobretudo se a forma do Princípio dos dois subsistemas for idêntica ao Princípio do Lugar que lhes permite o Encontro. Isso significa que a mínima exigência à intelecção filosófica da Arena, o sentido da Alteridade Real postulada para tornar inteligível o Encontro, possui alguns níveis: primeiro, entre Sujeito e Objeto, Ideal e Real, Leitor e Livro deve subsistir uma relação de Alteridade Real, doutra forma o Saber não apresenta *realidade*; segundo, entre a idealidade e realidade imanentes à forma assumida pelo Princípio nos dois subsistemas deve subsistir também Alteridade, pois que, segundo vimos, tanto no *STI*, correspondente ao Leitor e ao polo Ideal, quanto na *Naturphilosophie*, pendant do Livro e do Real, o Princípio é Unidade de Ideal-Real; em terceiro lugar e como decorrência imediata dessas duas alteridades anteriores, a do Sujeito e do Predicado, expressos na fatura lógica do juízo sintético A = B, em que A deve ser verdadeiramente *outro* em relação a B, para que um Saber se possa estabelecer; em quarto e último lugar, deve subsistir Alteridade Real entre a Identidade do analítico e a Diferença do sintético, doutro modo a Alteridade Real do Sujeito ante o Predicado, e por decorrência do Leitor ante o Livro, não deita raízes, visto que o Encontro das duas Alteridades na síntese pressupõe sua Identidade absoluta, sobre a qual se pode erguer a igualmente absoluta Diferença, condição da síntese e da realidade do Encontro.

Chegamos enfim ao nó aporético: o intuito do Sistema da Identidade é garantir a Alteridade Real do *analítico* ante o *sintético*, a fim de explicar como o Encontro dos dois subsistemas, cuja Síntese, doravante em maiúscula escrita, abarca as outras sínteses. Se o Leitor encontra o Livro no momento da Leitura, então está garantida a *realidade* de A = B, vale dizer, a síntese do Sujeito com o Predicado. Mas tal relação implicativa entre as duas primeiras sínteses só é garantida se a Síntese do analítico com o sintético é estabelecida, para o que a Alteridade Real do analítico ante o sintético deve ser reconhecida. Ora, constatáramos que nos dois subsistemas a condição das primeiras duas sínteses, a do Leitor e do Livro e a do Sujeito com o Predicado, jazia na *disjunção originária*, por força da qual uma simétrica malha

conceitual se erguia entre os sistemas, de forma a possibilitar a primeira síntese e, com ela, a segunda. Ocorre que na *disjunção originária* está posta, segundo vimos, a *precedência do sintético* ante o analítico, cuja Alteridade Real resta obliterada, dado ser a *diferença* dos dois tipos de juízo o primeiro momento de uma *síntese*.

Do ponto de vista dos dois subsistemas, a precedência do sintético ante o analítico destruía precisamente o estabelecimento da terceira Síntese, capaz de soldar e fixar a realidade das duas primeiras. Para resolver esta aporia, Schelling abandona o ponto de vista dos subsistemas, cujo referente é a Arena do Aparecer, de que o *devir eterno* é Lei. A *Darstellung meines Systems der Philosophie* e os textos que lhe seguem são a tentativa aporética de resolver tal aporia. Aporética, pois a superação da abstrata precedência do sintético ante o analítico leva Schelling a uma não menos abstrata inversão de termos: à Identidade absoluta de A = A convirá testemunhar o Fundamento dos dois subsistemas e de seu referente, isto é, da Arena e de sua Lei. O resultado pode ser adiantado, e nos caberá dar-lhe textual evidência: a forma expositiva da Identidade absoluta coincide com a atribuição unilateral do to ontós ón ao analítico, de sorte a reencenar nossa já conhecidíssima aporia Existência-existentes, caracterizada por descrever o Fundamento como negação do fundamentado e de sua Lei, ou seja, da Arena/Leitura e do *devir*, logicamente testemunhado pelo juízo sintético. O Sistema da Identidade destrói o que deveria explicar, e reduz o fato manifesto da Leitura a um inexplicável sonho.

Para começar, vale enfrentar por ainda um outro ponto de vista a aporia, cujo emergir demanda a articulação do Lugar da Leitura, que, em fidelidade à metáfora, convirá denominar a Biblioteca. O fato primevo com que possui início o pensar é a multiplicidade da Arena, colhida na Lei do sintético, cujo Princípio víramos residir na *disjunção originária,* forma e timbre da Autoconsciência. Pois bem, para explicar a realidade do Saber foi necessário articular-lhe o Princípio, cuja forma, entretanto, coincide com a de todo e qualquer simples juízo no qual um saber se explicita: A = B. Conforme nota Croci (2016), a articulação do Princípio do primeiro subsistema, notadamente o *STI*, solda uma primeira importantíssima incoerência, que nos permitirá melhor inteligir a primeira busca pela Alteridade Real da Biblioteca ante o Leitor e o Livro. A realidade dos dois subsistemas dependia da existência de um Princípio que garantisse o seu Encontro, isto é, a Identidade da Alteridade Real de Leitor e Livro. Tal Princípio, contudo, fora em ambos os subsistemas identificado à Autoconsciência, por definição um dos principiados: “Para Schelling, o puro Idêntico é indubitavelmente Origem

e, ao mesmo tempo, é indicado como Autoconsciência, que em si é identidade mediada"[339] (CROCI, 2016, p. 224, tradução nossa)". Ora, trata-se aqui daquele ponto de encontro em que sintético e analítico se identificam, sob o qual se esconde a *precedência do sintético* e, pois, a contínua *demanda* por uma Lei cuja Alteridade Real pudesse garantir o fato da Leitura manifesta:

> Agora está claro que a natureza problemática da relação entre sujeito e objeto, que permeia todo o Sistema do idealismo transcendental, baseia-se, na realidade, na natureza aporética da limitação original do Princípio: uma limitação que é factual, de modo algum necessária; indedutível do Idêntico a tal ponto que Schelling, para salvar o Idêntico (contraditoriamente identificado com a autoconsciência, com a identidade na duplicidade) e salvá-lo como um Princípio (isto é, como aquilo que dá razão ao múltiplo), afirma que a distinção (factual) entre sujeito e objeto (o múltiplo), que ele, no entanto, queria explicar, é ilusória. (idem, ibidem)[340]

Se o Princípio do Encontro, vale dizer da Leitura, é identificado ao Princípio dos subsistemas, do Livro e do Leitor, ele se engendra de forma autocontraditória, porquanto mantém a precedência do sintético (da mediação) que, ao contrário, era a causa da demanda por um *outro* Princípio, capaz de pôr o sintético. Se Schelling insistisse no caminho e não tivesse entrevisto a demanda pela Alteridade Real do Princípio do sintético, teria trilhado a senda posteriormente testemunhada por Hegel, para quem a *mediação* fornece o horizonte da estrutura originária, irremediavelmente pressuposta e para a qual, por isso, não há nenhum *pre*-suposto que não seja já *posto,* isto é, submetido à Lei do sintético. Pois bem, é ante tal aporia que a *Darstellung meines Systems der Philosophie* (SCHELLING, 1801) busca construir a adequada apreensão do Princípio, que consiste, adientamo-la já, num unilateral e abstrato reestabelecimento do conceito abstrato do abstrato.

Distinguindo entre o ponto da Reflexão, cuja forma é a do encontro de dois distintos (juízo sintético), e o da Razão, capaz de intuir imediatamente o Absoluto como pura Identidade,

---

[339] Per Schelling, il puro Identico è indubitabilmente Origine e, al contempo, esso è mostrato come l'autocoscienza, che in sé è solo identità mediata.

[340] È ormai chiaro che la problematicità della relazione di soggetto e oggetto, innervante tutto il *Sistema dell'idealismo trascendentale,* si fonda in realtà sull'aporeticità del limitarsi originario del Principio: limitarsi che è fattuale, in alcun modo necessario; indeducibile dall'Identico a tal punto che Schelling, pur di salvare l'Identico (contradittoriamente identificato all'autocoscienza, all'identità nella duplicità) e salvarlo in quanto *Principio* (cioè come ciò che dá ragione dei molti), dice illusoria la distinzione (fattuale) tra soggeto e oggetto (i molti) che pur voleva spiegare.

Schelling reverte os termos da equação e, ante a *precedência do sintético* formulada como Princípio nos dois subsistemas, entrevê na tautológica analiticidade do analítico a forma do Princípio. A natureza aporética do resultado é ironicamente fornecida pela leitura do prefácio deste importante texto, em que deveriam vir a lume a diferença e a independência finalmente obtidas ante Fichte:

> Eu sempre apresentei a filosofia, por mim denominada da Natureza e transcendental, como pólos contrapostos do filosofar; com a presente exposição encontro-me no ponto de Indiferença, ao qual se pode erguer somente aquele que se mantém seguro e certo de si, aquele que o [o Ponto de Indiferença] construiu desde duas tendências contraditórias [notadamente a dos dois subsistemas] (SCHELLING, 1985/18001, p. 40, tradução nossa)[341]

O prefácio é de imensa importância hermenêutica pois sublinha como o ponto especulativo a que se deveria ascender pela *Darstellung* emerge na condição de efetiva demanda realizada pela Leitura, Encontro *real* dos dois polos, Leitor e Livro, de que os subsistemas fornecem as lógicas articulações. Lei da Leitura era, conforme vimos, o *devir*, de que a dialética fornecia o Lógico Testemunho, aliás formulado na exigência metodológica de uma *visão do invisível* engendrada pela *disjunção originária*, a unidade maior das quais era expressa pela intuição intelectual. Originário, para os subsistemas, era o sintético, erguido neles à qualidade de Princípio, incapaz, contudo, de fundamentar a exigência e o pressuposto da *sinteticidade enquanto tal*, inexistente sem a Alteridade Real entre os na Síntese conjugados. Para que haja *Diferença,* é necessário que os diferentes sejam idênticos a si próprios, e isso não de maneira *parcial* apenas, doutra forma a diferença não subsistiria *realiter* e, com ela, viria menos a Síntese ela própria, cuja realidade deve ser assegurada. O leitor já sabe muito bem de tudo isso, e aqui lho repetimos apenas para melhor fazer ver como a demanda pelo *"Indifferenzpunkt*" só pode ser realizada por aquele que "o construiu desde as duas opostas direções". É dizer: só *após* termos testemunhado logicamente as estruturas gerais da Arena do Aparecer pronunciadas na Leitura e na sua Lei é que se nos torna necessário atingir o ponto maior, conforme cuja Lei a da Leitura pode ser assegurada em sua *realidade*, vale dizer, em sua *Alteridade.* Por isso, parece ser de absoluta coerência postular um domínio ontológico a cujo Testemunho convém fatura lógica verdadeiramente *outra*, de modo que, se os dois

[341] Ich habe das, was ich Natur- und Transzendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophierens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat.

subsistemas possuem na *reflexão* seu ponto de partida e chegada, o *Indifferenzpunkt* articulado pelo Sistema Total deverá afastar-se, para manter-se Outro, da reflexão, portanto da sinteticidade do sintético, que deve fundamentar:

> Pois, para compreender o Sistema da Identidade Absoluta que aqui estabeleço e que está completamente afastado do ponto de vista da Reflexão, uma vez que a Reflexão só procede e se baseia em opostos, é extremamente útil conhecer precisamente o sistema de Reflexão ao qual ele se opõe. (SCHELLING, 1985/1801, p. 45, tradução nossa) [342]

Vê-se, assim, como as duas exigências configuram um coerente pressuposto: para fundamentar a sinteticidade do sintético e portanto o fato da Leitura *qua* Saber, é necessário ter tomado de sua Lei, explicitada pelo *Reflexionssystem*, o conhecimento exato ("*genau* [es] *kennen zu lernen*"), a fim de testemunhar logicamente a Alteridade Real do Princípio do que, nos dois subsistemas, havia-se-nos afigurado Princípio – a fim de, isto é, fornecer razão (o Princípio) da sinteticidade do sintético (Princípio dos subsistemas). Demonstrada a insuficiência do sintético para servir-nos de estrutura originária, pelas razões acima apontadas, Schelling julga ser imprescindível buscar outro domínio, cuja Lei, por diversa do sintético, pudesse fundamentá-lo, com isso garantindo a *realidade* da Leitura e de seu fato manifesto: estamos, aqui, em pleno terreno neoplatônico, e outra não é a aporia senão a do Uno e dos Muitos.

É na forma *aporética* da resolução à aporia, apresentada como um longo desenvolvimento *more geometrico* da primeiríssima proposição, que entrevemos a insuficiência do Sistema da Identidade, tensionada ao largo de três outros textos, publicados posteriormente: o *Bruno* (1802)*, Fernere Darstellungen meines Systems* (1802) e o *Philosophie und Religion* (1802). Por razões de espaço, haveremos de nos centrar na forma que a aporia toma na primeira *Darstellung*, acenando, por citações cá e lá auferias, aos outros três textos, que apenas aprofundam a aporia de base, explicitada já na primeira proposição do texto ora sob análise.

A primeira proposição da *Darstellung* equaciona o ponto de vista da Razão ao único adequado à apreensão do Absoluto, cujo predicado – mas veremos agora o quão impossível é esta mesma proposição – jaz na identidade absoluta pronunciada pela fórmula A = A. Tal ponto

[342] Denn es ist, um das absolute Identitätsystem, welches ich hiermit aufstelle, und welches sich vom Stendpunkt der Reflxion völling entfernt, weil diese nur von Gegensätzen aus geht und auf Gegensätzten beruht, in seinem Innern zu fassen, äußerst nützlich, das Reflexionsystem, welchem jenes entgegengesezt ist, genau kennen zu lernen.

de vista é denominado o ponto de Indiferença entre Sujeito e Objeto, precisamente, segundo lembra-se o leitor de funesiana memória, os dois pólos cujo Encontro devemos *fundamentar*. O ponto de vista da Razão oferece, eis o que promete a primeira proposição, o ápice desde o qual a realidade do Encontro dos dois *diferentes* pode ser, afinal, fundamentada. Mas é verdadeiramente assim? Na quarta proposição, Schelling sublinha ser a "mais alta Lei para o Ser da Razão, e, posto que não há nada fora da Razão, é fixada para todo o Ser a Lei da Identidade, que se deixa expressar através de A = A." (SCHELLING, 1985/1801, p. 48, tradução nossa)[343]. De aparência tautológica, a quarta proposição explicita o sentido do *Indifferenzpunkt* entre Sujeito e Objeto como coincidindo com o Absoluto ele mesmo (*Seyn*), de que é forma a analiticidade tautológica de A = A, em que o Sujeito é *identificado* ao Predicado.

Vimos que o ponto da Razão corresponde ao do Ser, e agora sabemos ser a analiticidade tautológica do analítico, o idêntico, a Lei lógica capaz de testemunhar esta correspondência. Mas a *identidade* deve sê-lo do Sujeito com o Predicado, donde deveria seguir o Encontro-Leitura do Sujeito-Leitor e do Objeto-Livro, cujas alteridades são postuladas pelo *fato do devir*, espelhado no Encontro de Ideal e Real pronunciado no juízo sintético A = B. Pois bem, é esta suposição de uma existente e por isso Real Alteridade dos dois termos da síntese a ser negada pela proposição 6, em que o sentido da primeira e quarta proposição se explicita, coincidindo com a simples negação da realidade da diferença, portanto do sintético ele mesmo:

> O Juízo A = A não diz, pensado genericamente, nem que A é em geral, nem que ele é como Sujeito ou como Predicado. Mas sim o único Ser, que por esse Juízo é posto, é o da Identidade ela mesma, a qual, por isso, é colocada de forma absolutamente independente, seja por A enquanto Sujeito, seja por A enquanto Predicado. Entre A, que ocupa a posição de Sujeito no Juízo, e o A na posição de Predicado. (Schelling, 1985, 1801, p. 49, tradução nossa)[344]

Já o leitor tem ante si a consequência imediata: a unilateral atribuição – predicação, vale dizer (!) – de existência e portanto realidade ao Ser da Identidade pronunciada na cópula e no sinal de igualdade nega a existência real do Sujeito e do Predicado, que, na forma analítica do juízo de identidade, possuem existência ilusória, porquanto finita. A Indentidade *qua* In-diferença não possui mais a forma da Identidade de idêntico e não-idêntico, por que fora

[343] höchste Gesetzt für das Seyn der Vernunft, und da außer der Venunft nichts ist, für alles Seyn ist das Gesetzt der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird.
[344] Der Satzt A = A allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt, oder als Prädikat sey. Sondern das einzige Seyn, was durch diesen Satzt gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem A als Subjekt und von dem A als Prädicat völlig unabhängig gesetzt wird. Zwischen dem A, welches in dem Satzt A = A als Subjekt, und dem, welches als Prädikat erscheint.

marcado o Princípio nos primeiros subsistemas e sobremodo no *STI.* Tal alteridade formal preenche, é bem verdade, o critério da Alteridade da Lei, demandada pelo Princípio dos subsistemas, cujo Princípio, enquanto Fundamento do Fundamento, deveria ser *realiter* outro ante o sintético, de cuja insuficiência partíramos (cf. CROCI, 2026, p. 224).

Ocorre, entretanto, ser a primeira consequência, formulada nestas páginas iniciais da *Darstellung,* a negação da realidade da *diferença* e, pois que toda síntese supõe a Alteridade Real dos nela sintetizados, da sínteticidade do sintético ela mesma. Ora, que é isso senão a nossa *ad nauseam* conhecidíssima aporia *Existência-existentes*, cujo horror e cujas imensas consequências aprenderámos a apreciar e a temer desde nosso inicial passeio pela *silva silvestre* da leopardianística, para depois reencontrá-la no primeiro círculo de nosso Inferno, dedicado a nieztschiana crítica à metafísica? Para Nietzsche e para Leopardi a atribuição unilateral do όντως ον levava imediatamente à negação da realidade manifesta do finito, cuja Lei é a da Diferença, pronunciada no timbre lógico do juízo sintético, próprio à dialética como Testemunho Lógico do *devir*:

> Disso decorre que, do ponto de vista da Razão, não existe finitude, e que considerar as coisas como finitas significa não as considerar como são em si mesmas. – Da mesma forma, considerar as coisas como diferentes ou como múltiplas significa não as considerar em si mesmas ou do ponto de vista da razão. [...] Poder-se-ia ainda perguntar aqui o que é o mesmo indivíduo em relação à totalidade absoluta. Em relação a esta última, não é um indivíduo de modo algum. – Assim, cada indivíduo só é um indivíduo na medida em que é concebido sob a Lei da relação determinada, mas não na medida em que é considerado em si mesmo ou em relação ao que tem em comum com o Infinito. (SCHELLING, 1985/1801, p. 51-65, tradução nossa)[345]

A tentativa de fundamentar o fato do *devir*, fenomenologicamente manifesto e logicamente testemunhado no juízo sintético que fornece à Leitura sua forma, leva à simples negação do *fundamentandum*. Mas o finito existe, é, segundo notamos, o fato originário, aliás o talhe do Saber, ao redor de cujo Princípio o jovem Schelling desejara estruturar a filosofia e sua forma, fornecida pelo juízo sintético. Como explicar tal fato? A resposta de Schelling é tão insuficiente quanto coerente, e fornece a Hegel não apenas o ensejo ao ácido destilado na

[345] Hieraus folgt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus keine Endlichkeit sey, und daß die Dinge als endlich betrachten, so viel ist, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. – Ebenso, daß die Dinge als verschieden oder als mannichfaltig betrachten, so viel heiße, als sie nicht an sich oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten. [...] Es könnte hier noch gefragt werden, was denn dasselbe Einzelne in Bezug auf die absolute Totalität sey. *Allin in Bezug auf dieselbe ist es als Einzelnes überhaupt* ***nicht*** (sic)**.** – Jedes Einzelne ist also nur ein Einzelnes, insofern es unter dem Gesetzt des 36 bestimmten Verhältnisses gedacht, nicht aber insofern es an sich, oder in Ansehung dessen betrachtet wird, was es mit dem Unendlichen gemein hat.

Vorrede à *Phänomenologie des Geistes*, senão que sobremodo seu inegável grão de verdade: Schelling afirma ser o finito uma ilusão engendrada pelo ponto de vista da reflexão abstrata, que tende a cindir o incindível, diferenciar o absolutamente idêntico, por aí produzindo as diferenças cujo jogo – sim, o derridiano *jeu des différences* soldado pela *différance* – configura a totalidade fenomênica por nós denominada mundo. Na linguagem técnica da *Darstellung*, Schelling afirmará ser a existência dos fenômenos (*Erscheinungen*) derivada de uma diferença *quantititava* no Absoluto, cuja tautológica identidade de si consigo exclui toda e qualquer diferença real, vale dizer, *qualitativa*:

> Porquanto a Identidade Absoluta, – aquilo que perpassa tudo e em tudo está – sequer é afetada pela Contraposição de Subjetividade e Objetividade, por isso a diferença quantitativa entre o Sujeito e o Objeto não pode ter lugar, nem se relacionada à Identidade Absoluta nem em si mesma, e assim as coisas do mundo fenomênico, que nos parecem ser *diferentes*, não o são verdadeiramente, por serem *realiter* apenas Um, e isso de tal forma que nenhum deles representa através de seu próprio perfil individual [*für sich*] a pura e intocada Identidade – que apenas a Totalidade é capaz de apresentar. (SCHELLING, 1985, p. 61, tradução nossa)[346]

A pura e simples, *ungetrübte*, Identidade é a Existência que engole, para fundamentá-los, cada um dos existentes, destruindo-os. A particular modalidade desta destruição refere-se àquele pressuposto abstrato contra o qual Hegel mobiliza sua crítica, radicalizada e rigorizada por Gentile, cujo conceito abstrato do abstrato é aqui perfeitamente instanciado pela Identidade cujo articular-se nega os finitos, por aí relacionando-se-*lhes*. A introdução da diferença quantitativa não ajuda, aliás radicalizando a aporia própria à *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Schelling busca sutilizar a distinção pelo diagrama que delineia como a diferença quantitativa explica o Encontro de Ideal, correlacionado ao pólo do Leitor descrito pelo *STI,* e Real, a que faz par o Livro da *Naturphilosophie*. Tal diagrama busca demonstrar como o Ideal emerge quando à potência subjetiva é conferida ênfase, de modo a produzir (A = B)/A, fórmula do *STI*; ao contrário, (A = B)/A explicita a condição da *Naturphilosophie* ao conferir maior diferença quantitativa à potência do Real. Mas o esforço é vão, porque, ao fim dos fins, a diferença *real* entre os pólos inexiste, segundo vimos.

[346] Denn da die absolute Identität, – das, was schlechthin und in allem ist, druch den Gegensatzt von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern *realiter* Eins, so, daß zwa keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegensetzten Potenzen ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen.

A inexistência da Alteridade Real de Leitor e Livro leva à negação do *fundamentandum* e, por aí, à do Fundamento ele mesmo. Este o êxito último da aporética: se a multiplicidade inexiste, então o Absoluto não é Fundamento, porque não há nada a ser fundamentado. Mesmo se comprarmos a artificial distinção schellingiana e nos ativermos à definição do Absoluto como Identidade de idêntico e não-idêntico (coisa aqui claramente impossível, pelos argumentos já fornecidos), imediatamente emerge o problema de explicar-se como o Absoluto se relaciona com os múltiplos, porque, se o Absoluto *qua* Identidade destrói a existência dos diferentes, sua tentativa de estabelecer-se como Fundamento capaz de os abarcar insere uma contradição no seio mesmo do Absoluto, tornando-o um *diferente* dos *diferentes*, mesmo que se lhe ofereça a maiúscula de um Diferente que o é por ser a Identidade, absolutamente *diferente* dos diferentes. No primeiro caso mantemos o Absoluto em sua *ungetrübte* Identidade, para isso contudo excluindo-o do reino da existência – isto é, do Absoluto ele mesmo, a que Schelling iguala o *Seyn schlechthin*; no segundo, reconduzimo-lo ao horizonte diacrítico dos diferentes, tornando-o finito como os finitos, conquanto e aliás precisamente porquanto posto como In-finito:

> Por um lado, é necessário excluir o domínio do finito do Absoluto, porque o finito e o Absoluto se contradizem; mais especificamente, o Absoluto é independente e indivisível, enquanto o finito é dependente e divisível. Por outro lado, porém, também é necessário incluir o domínio do finito no Absoluto, porque, como a totalidade de toda a realidade, o Absoluto não pode ser limitado por algo externo a si mesmo; como o ser em si mesmo, possuindo essência e existência independentes, o Absoluto não pode ser concebido em contraste com algo que ele não é. (BEISER, 2008, p. 567, tradução nossa)[347]

A aporia explode, e revela seu triplo módulo. O primeiro nível da aporia emerge já quando a consideramos em relação ao que a motivara, vale dizer, à necessidade de buscar um Princípio para o juízo sintético, cuja Lei garanta a existência da Alteridade Real dos sintetizados na síntese. O resultado do primeiro nível é a contradição Existência-existentes, pela qual o Absoluto nega de si os finitos, contrapondo-se-lhes é bem verdade na condição de um *realiter* Outro, sem entretanto fazê-lo pela solda de uma Lei *realiter* Outra, e, o que é pior, de modo a negar a existência, portanto a Alteridade, dos fundamentados. Ora, por que falamos de uma Lei

[347] On the one hand, it is necessary *to exclude* the realm of the finite from the absolute, because the finite and absolute contradict one another; more specifically, the absolute is independent and indivisible while the finite is dependent and divisible. On the other hand, however, it is also necessary *to include* the realm of the finite in the absolute, because, as the whole of all reality, the absolute cannot be limited by something outside itself; as the being in itselbt, having an independent essence and existence, the absolute cannot be conceived in contrast to something it is not.

que não é *realiter* Outra? Pela simples razão, gentilianíssima e hegeliana, de que a precedência do analítico ante o sintético reinstaura os direitos do sintético, segundo já vimos ao demonstrarmos como, por sob a aparente identidade de sintético e analítico na Autoconsciência, reencontramos a precedência do *sintético*: um Outro do finito cuja identidade *qua* Identidade repouse sobre a negação do finito tem de, para afirmar-se, negar seu Outro, relacionando-se-*lhe*, mas de tal forma que, se a Lei do finito é a Relação fixada pelo horizonte diacrítico de A = B, a suposta diferença radical de A = A ante A = B anula-se, e isso *porque ela deseja-se absolutamente diferente sem ver que, para tal, deve diferir da Diferença e, assim, identificar-se-lhe.* Eis o conceito abstrato do abstrato, que, enquanto *erro*, só pode ser reconhecido pelo verdadeiro, de que é momento necessário. Considerá-lo leva-nos ao segundo nível aporético, que Beiser sublinha ao observar como a inclusão dos finitos no Absoluto, necessária para garantir-lhe a natureza de Princípio, insere a *Diferença* no coração da Identidade – o sintético como forma do analítico, e de novo [A = A] = [A = B].

Por fim, a mais exasperada tentativa de manter a Alteridade Real do Princípio, que já convém aqui denominar de Uno, não pode ignorar o fato de partir da Leitura a fim de, articulando-lhe no Uno o Princípio, garantir-lhe a realidade. Isso significa que, a aprofundar os dois níveis anteriores da aporia, um terceiro eleva-lhe ao máximo o escândalo, porquanto é *partindo dos finitos* que se passa a pensar o Infinito, de sorte que a origem do θαύμα, a existência dos múltiplos, marca indelevelmente seu ponto de chegada – como se pudéssemos já ler que o Resultado carrega consigo o Início. Dada sua clareza ímpar, citamos a síntese dos passos anteriores realizada por Croci, que assim explicita o complexo aporético próprio aos textos dedicados à Filosofia da Identidade:

> O primeiro momento aporético, que Schelling não reconhece explicitamente, é novamente um modo complexo da complexa aporética entre o Um e o múltiplo: o Um (o Absoluto) é aquilo que deve dar conta do múltiplo, isto é, é o Princípio, e, ao mesmo tempo, é o totalmente Outro em relação a eles; o Um, como Princípio, é o Transcendente que, sendo o Princípio do múltiplo, deve explicá-lo e ser, de alguma forma, imanente nele (primeiro momento contraditório). Além disso, o múltiplo é a evidência incontestável, a partir da qual se começa a retornar ao Princípio que, se postulado como o Outro em relação ao múltiplo, é a sua negação. Uma vez compreendido isso, entende-se como a necessidade subjacente é explicar o múltiplo retornando a um Princípio que o nega, isto é, explicar o múltiplo negando o múltiplo (segundo momento contraditório). Finalmente, se o Princípio é a razão dos muitos como aquilo que os transcende, então é o Absoluto; mas, se é definido a partir dos muitos (do não-absoluto), não é de modo algum o Absoluto (terceiro momento contraditório), visto que está relacionado a eles. Isso nos leva ao segundo momento complexo da aporética complexa do Um e dos muitos; o não-

> absoluto, confirmado como existente, é definido como resultado da limitação original do Absoluto. (CROCI, 2016, p. 268, croci)[348]

Parece ser impossível evitar a *sempre já* enraizada precedência do sintético no horizonte constituído pela mediação, e será supondo tal originária força do sintético que Hegel afirmará as reais vestes do Negativo. Se Schelling o fizesse, perderia de vista seu objetivo último: pensar a Alteridade Real do domínio cuja Lei, verdadeiramente Outra, garante o fato originário da Legibilidade manifesta, que se torna Leitura, Encontro de Leitor e Livro, no filosofar:

> O Uno, como o Idêntico imediato, é um canto de papagaio que se repete, um "tiro de pistola", que não faz sentido e cuja necessidade é obscura: se, de fato, a aporética do Uno e do múltiplo deve ser resolvida, então deve ser tratada da única maneira possível, isto é, negando-a como uma dialética de dois opostos separados e afirmando-a como o movimento de dois momentos distintos de um Unicum, que é a vida concreta do Espírito como Unidade, que não exclui a multiplicidade de si, mas a acolhe como sua própria Vida. A história da filosofia, que é, como tal, a história do platonismo qual um desdobramento de determinações progressivas do Uno, exige sua realização em um idealismo absoluto: visto que isso é, para Schelling, absolutamente inaceitável, o filósofo de Leonberg exige uma reconsideração radical da aporética do Uno e do múltiplo. (CROCI, 2016, p. 281, tradução nossa)[349]

Croci captura com uma lucidez admirável o impasse cujo resultado é a gestação, imensa e que demandará páginas infindas, do perfil da metafísica tardia. A abstrata e aporética inicial tentativa de testemunhar o escândalo de todo pensar – de que foi Platão o primeiro arauto e, para nós, o primeiro cantor – leva Schelling a colocar-se ante o impasse: ou bem repensar por completo o sentido do Início e de sua Alteridade Real, ou bem enfrentar o resultado aporético,

[348] Il primo momento aporetico, di cui Schelling non si avvede explicitamente, è di nuovo un modo complesso dell'aporetica complessa tra Uno e molti: l'Uno (l'Assoluto) è ciò che deve dar ragione dei molti, cioè è il Principio, eppure, al tempo stesso, è il totalmente-Altro da essi; l'Uno, come Principio, è il Trascendente che, essendo Principio *dei molti*, deve spiegarli ed essere, in qualche modo, a esse *immanente* (primo momento contraditório). Inoltre, i molti sono l'evidenza incontestabile, da cui si parte per risalire al Principio che, se posto come l'Altro dai molti, è la loro negazione. Colto ciò, si coglie come l'esigenza che si muove è di spiegare i molti, risalendo a un Principio che li nega, cioè di spiegare i molti negando i molti (secondo momento contradittorio). Infine, se il Principio è la ragione dei molti come ciò che li trascende, allora è l'Assoluto: ma, se è definito a partire dai molti (dal non-assoluto), esso non è in nessun modo l'Assoluto (terzo momento contradditorio), in quanto *relato* a loro. Ciò ci conduce al secondo momento complesso dell'aporetica complessa di Uno e molti; il non-assoluto, constatato esitente, è definito come il risultato dell'originario limitarsi dell'Assoluto.

[349] L'Uno, come Identico immediato, è un canto da pappagallo che si ripete, un 'colpo di pistole', che non ha senso e di cui non si vede la necessità: se, davvero, l'aporetica di Uno e molti vuol essere risolta, allora essa va trattata nell'unico modo possibile, cioà negandola come dialettica di due opposti separati e affermandola come movimento di due momenti distinti di un *Unicum*, che è la concreta vita dello Spirito come Unità, che non esclude da sè la molteplicità, ma l'accoglie come sua propria Vita. La storia della filosofia, che è, come tale, storia del platonismo, in quanto svolgersi di progressive determinazioni dell'Uno, esige il suo compimento in un idelismo assoluto: poiché ciò è, per Schelling, l'assolutamente inaccetabile, si pone per il filosofo di Leonberg l'esigenz di un radicale ripensamento dell'aporetica di Uno e molti.

levando às últimas consequências a única solução existente no quadrante das premissas aí postas. Este resultado é exposto, por primeira vez, na *Fenomenologia do Espírito,* em cuja *Vorrede* Hegel critica, com todo direito e razão, a "Noite em que todas as vacas são pretas", e da qual não haveria razão alguma para sairmos. Não haveria razão alguma, se e somente se o *an-sich* não fosse, desde o começo, *für-sich*, isto é, se o Início, pensado como abstratamente Outro ante o quadrante do Aparecer cuja Lei é o devir dialeticamente testemunhado, não fosse já Iniciante: forcado a Iniciar, o Início hegeliano supera a perspectiva aporética do Sistema da Identidade, para isso esquecendo a Alteridade Real do Início, cuja forma sintética, se dribla a ingênua inversão dos sinais por Schelling realizada, resta sem fundamento: o resultado é um realismo anti-metafísico que, hipostasiando a Lei da Relação, garante a identidade entre Leitor e Livro, entre Pensar e Ser, destruindo para isso o Referente do Meta.

O resultado necessário da *Darstellung* é o idealismo absoluto, em que nada há além da Arena do Aparecer, cujos direitos restam in-justificados. Por isso, a Schelling tal saída é "inaccetabile". Mesmo sem articular claramente para si a tarefa que possui ante os olhos, o neoplatônico de Leonberg sabe que filosofar é pensar o Início – cujo Testemunho Lógico *exige* o sentido da Alteridade Real, evidência a oferecer-se no e como o Aparecer do Finito. Trata-se, pois, de fazer justiça ao pensar e ao *thauma* que lhe é origem e eterno fim: por que, a oferecer-se de novo e de novo no horizonte da humana palavra, é o infinito meta-phorein de uma coisa que nunca é a si mesma, por ser, sempre, a infinitude das outras coisas? Por que o Aparecer do Finito – este escândalo? A esta pergunta a *Darstellung* fornece uma resposta cujo talhe aporético ocupa, ἀγωνία do pensar, a incansável mente de Schelling, encontrando primeira reformulação, em 1809, no *Freiheischrift*, a que precedem as tentativas de *Bruno*, das *Fernere Darstellungen* e de *Philosophie und Religion*. Por questões de economias textuais – expressão quase cômica num texto assim já tão longo –, passamos à consideração do *Freiheitscrift.*

3.2. SCHELLING II

3.2.1 Redescrição da Identidade e primeiro Testemunho da Alteridade Real do Início: o *Freiheitsrift*

Entre o *Escrito sobre a essência da Liberdade Humana* (1809) e a primeira exposição de seu sistema original, a por nós lida e comentada *Darstellung* de 1801, publicam-se, no mesmo ano de 1802, o *Bruno,* as *Fernere Darstellungen* e *Philosophie und Religion* – mas, sobretudo, publica-se, em 1806, a *Phänomenolgie des Geistes*, e, com ela, o primeiro grande desafio à filosofia que Schelling vinha gestando desde seus primeiros escritos. O filósofo de

Leonberg sentirá profundamente o golpe contra ele desferido no prefácio à *Phänomenologie*, e meditará durante anos início de resposta. À ferida imposta por Hegel somam-se as contínuas solicitações críticas de Einschenmayer, a quem Schelling tentara responder em *Philosophie und Religion*, escrito em que a aporética de triplo nível acima considerada leva Schelling à postulação de dois Absolutos, um dos quais emerge desde o Primeiro, sub repticiamente identificado ao Absoluto *tout court*, através de um ato indedutível, para cuja visualização Schelling apelará ao mito da queda. Neste texto, a que fazemos rápida alusão, está posta, enlaçada embora na rede aporética do complexo de triplo nível, a *exigência* desenvolvida pelo *Freiheischrfit*: a passagem do Uno aos Múltiplos é indedutível e, uma vez posta, faz do *finito* algo de realmente Outro ante o Absoluto, cuja liberdade, considerando a qual Schelling o denomina "*das andere Absolute*", é índice de sua Alteridade Real. Embora a tal problema fazendo signo, *Philosophie und Religion* mantinha-se fiel à aporética, de tal forma incapaz de abandonar o *Indifferenzpunkt* da Identidade que, apesar do reconhecimento da liberdade e da possível Alteridade do finito, acaba por negar ao finito toda realidade (cf. BEISER, 2008, p. 574).

Para evitar rodeios, seja-nos lícito afirmar que, no *Freiheitschrift,* o tema de Schelling é a liberdade enquanto índice da Alteridade Real do *finito* ante Deus. Escrito sob o fervor da polêmica anti-spinozista levantada por Friedrich Schlegel em *Über die Weisheit der Indier* (1808), para quem todo spinozismo implica em amoralismo, o ensaio dedicado à liberdade humana tem início com uma longa consideração crítica das críticas movidas ao panteísmo, que nele vêem a forma teorética de todo fatalismo. Schelling toma o fato da liberdade por algo evidente, aberto à consideração de todos os entes pensantes. Evidente, também, era já o Aparecer do Finito, que, apreendido pelo ente pensante denominado humano, nomeávamos Leitura. A consideração da Liberdade emerge, para Schelling, com o mesmo estatuto atribuído à Arena do Aparecer, o que implica dizer dever a articulação de seu Princípio manter-se obediente à exigência do reconhecimento de realidade ao seu *fundamentandum*, sob pena de engendrar a aporia Existência-existentes. É nesta perspectiva que Schelling considera a objeção feita ao panteísmo: se tudo decorre de Deus e tudo está em Deus, então as coisas, individuais por finitas, forçosamente perdem sua individualidade. Enquanto isso parece não soar problemático em relação aos essentes não pensantes, soa absurdo quando aplicado ao homem, cuja eticidade (*Sittlichkeit*) demanda sua liberdade, sem cujo postulado não subsiste qualquer exigência ética e, pois, nenhum critério a cuja luz podem julgar-se as ações e a história ela mesma. Tal incompatibilidade entre Deus e as coisas, considerada quando da apreciação das críticas ao panteísmo, é por Schelling formulada em termos de negação excludente entre

sistema e liberdade: lá onde há sistema, há necessidade absoluta a conjugar os termos que mantêm-se juntos de pé (σῦν-ἵστημι), mas de tal forma que as regras, responsáveis por con(σῦν)-jugar os termos, elevam-se-lhes qual muro de pedra, contra o qual nada podem pois das regras e do Todo cujas partes são não conseguem desligar-se (δῐᾰλῡ́εσθαι = *se ab-solvere non possunt*). Eis as palavras iniciais do ensaio:

> Em virtude de uma antiga lenda, ainda hoje não superada, o conceito de liberdade se apresenta como algo incompatível com o sistema e, assim, toda filosofia que pretende unidade e totalidade tende a negar o conceito de liberdade. (SCHELLING, 1990, p. 21)

Claro, tal noção de sistema incapaz de conviver com o fato da humana liberdade decorre daquilo que, nas *Weltalter* e nas *Erlangenvorlesungen*, será denominado o conceito morto da *Wissenschaft*, cuja dialética não é dialetizada. Schelling possui ante os olhos duas versões igualmente unilaterais da filosofia *qua* sistema: a realista dogmática, que imediatamente nega a liberdade por onto-teo-logicamente identificar o Princípio a um principiado de cuja essência é deduzido o todo do mundo (*Weltganzen*) de forma a negar a realidade da liberdade; a idealista, que, embora haja forjado a dialética como talhe lógico apropriado a testemunhar o *devir* como Lei da Arena, resta em idêntica insuficiência, por incapaz de fundamentar seu próprio procedimento, que, consoante sabemos, supõe a Alteridade Real dos na Síntese identificados. As alternativas correlatas à dupla unilateralidade dos sistemas não devem, por isso, ser justificadas, pois negar o sistema a fim de conservar a liberdade (Jacobi, Schlegel, Eischenmayer) não se torna menos irracional do que anular a liberdade em prol de uma na racionalidade sistemática festejada razão (Spinoza).

Em termos históricos e conceituais, a longa introdução do ensaio recebe luz quando consideramos o duplo horizonte de objeções, a que Schelling estava submetido e devia fornecer respostas: por um lado, a tese de fundo do Sistema da Identidade, em cuja geometria de spinoziana memória a individualidade dos finitos e seu Aparecer era destruída ante a exclusiva existência de A = A, recebera de Eschenmayer críticas diretas, que *Philosophie und Religion* tentara em vão resolver, enquanto o texto de Schlegel, crtiticando severamente Spinoza e a tese da imanência das coisas em Deus *qua* única substância absoluta (portanto: A = A), indiretamente tocava o nervo da *Darstellung*, que aliás elegera abertamente Spinoza como mentor e guia; no segundo quadrante, encontramos a crítica hegeliana, que demonstra a autocontraditória natureza de um Absoluto que, para fundamentar a Arena do Aparecer cuja

Lei é o *devir* testemunhado logicamente pela dialética, é pressuposto como absolutamente Outro, por aí já dialeticamente relacionando-se com o domínio da mediação.

Schelling aprendera com as críticas, e a longa introdução é dedicada a sublinhar como o fato fenomenologicamente verificável da Liberdade demanda, quando correlacionado ao igualmente manifesto Aparecer da Arena, a articulação de um sistema filosófico capaz de, para fundamentar o fato da Alteridade Real dos finitos da Arena sem lhes anular a existência, pensar a Alteridade do próprio Início, sem dele fazer um Iniciante.

> Em principio, a liberdade afirma-se como um poder incondicionado fora e ao lado do poder de deus, o que, virtude do próprio conceito de divindade, seria impensável. Da mesma forma que, no firmamento, o sol apaga todas as demais luzes do céu, o poder infinito tornaria opaca toda a finitude. A causalidade absoluta em um único ser só deixa a todos os demais urna passividade incondicionada. Com isso, demonstra-se que *todos* os seres do mundo dependem de deus, que a sua continuidade é uma criação necessariamente renovada a qual produz a essência finita, não de forma geral e indeterminada, mas como essa essência individual, cujos pensamentos, empenhos e ações são esses e não outros. (SCHELLING, 1990, p. 23-24)

Como já se vê pelas passagens grifadas na citação, a tarefa de pensar a Liberdade faz sistema, ao identificá-la à irrepetível singularidade do ente, com a redescrição do sentido da Identidade e, pois, do Juízo que a pronuncia. Schelling retorna com toda consciência ao uso da palavra coisa (*Ding*), de que Deus enquanto Absoluto (*Un-bedingt*) é real negação, isto é, verdadeiramente Outro. Embora lhe seja Outro e por isso a negue, Deus, enquanto fundamento da coisa, deve assegurar-lhe a irredutível singularidade, não a planta universal como um "*unbestimmtes Allgemeines*", mas, para usar o termo tardio, "*diese Pflanz*", absolutamente singular por realmente Outra ante todas as também ditas plantas. Enquanto não-coisa, *Un-bedingte*, Deus é *toto coelo* distinto da Arena cujo Aparecer é-o do Finito κἄτ' ἐξοχήν, com o qual, entretanto, se relaciona, *sem perder sua singularidade enquanto Deus e sem, por conseguinte, negar ao Finito sua insubstituível face*. As duas unilaterais opções anteriormente criticadas revelam-se insuficientes em sua crítica ao panteísmo: se se abdica de *pensar* o Início porque fazê-lo suporia reduzi-lo a *origo* de que fluí a cadeia necessária das coisas, donde segue qual única alternativa o fideísmo cego, por outro lado identificar o Início ao Iniciante descrevendo-lhe a Lei pela dialética do juízo sintético possui por consequência negar a singularidade irrepetível do essente, cujo Aparecer é, desde a primordial *bestimmungslosigkeit* do Ser e da imediaticidade do Aqui e do Agora próprios à certeza sensível, regulado pelo resultado que, neles, a Lei garante e fixa. Se a opção Schlegel-Einschenmayer nega a filosofia

qua sistema racional e torna impensável o fato mesmo da singularidade do essente cujo Aparecer é *livre*, a via hegeliana racionalmente anula a liberdade deste Aparecer, vez que, na Arena constituída pela identidade entre Ser e Pensar, a glorificar-se é, de novo e de novo, o movimento de *Entzweiung* e *Versöhnung* que a *Aufhebung* dialética *ad nauseam* garante: assim, a crítica de Schelling a Hegel "incide sobre o fato de que, pelo anulamento da intuição e pela recondução do Ser ao Pensar, Hegel perde o Ser como Alteridade do Pensar, em cuja pura imanência permanece."[350] (SCHMIDT-KOWARZIK, 2014, p. 185, tradução nossa).

Ora, já víramos como a identificação da Origem da Raiz Quádrupla à Lei da Relação implica torná-la idêntica aos relacionados, sobre cuja face a aparecer é exclusivamente *le Même* da Lei. A introdução do ensaio visa, pois, soldar a via que, driblando as unilaterais vias do idealismo absoluto e do mero fideísmo, garanta o pensamento da singularidade absoluta do aparessente pelo cultivo da Alteridade Real do Início. Trata-se, neste sentido, da tentativa de pensar radicalmente o Início sem fazer, de seu Iniciar, um Iniciado:

> Considerando que todo estado é, fundamentalmente, estado de coisas, a sucessão, como caráter temporal do começo, só é capaz de exprimir *o que* começou, a sua quididade e não o seu movimento de começo, o seu devir. Schelling vai mostrar, assim, que, para Hegel, o devir do começo se apresenta como mera sucessão 'superadora' de níveis de substância e substanciação, deixando, pois, sempre inexplicada a gênese da substância em si mesma. [...] A sentença do começo como 'puro ser' é, na verdade, a maior de todas as pressuposições da filosofia. Coloca antes de toda realidade e realização o fim do começo, o que diz, em outras palavras, que se o começo é absoluto ele só pode sê-lo quanto o que já se realizou inteiramente, antes mesmo de começar. (SCHUBACK, 1998, p. 87-89)

Eis por que o complexo conceitual a soldar-se é o seguinte: pensar a liberdade é pensar a singularidade absoluta e infinita (a infinitude, isto é) do finito, para cujo testemunho lógico faz-se imprescindível testemunhar a singularidade de Deus ele mesmo, para além da abstrata fórmula A = A enunciada na *Darstellung* como fórmula da Identidade. Trata-se, pois, da formulação do primeiro paradoxo: é necessário pensar uma dependência independente do finito ante o Infinito a fim de testemunhar a Alteridade Real do Início ante a Arena e, por aí, a dos nela aparessentes. Como fazê-lo sem abdicar da racionalidade a que Ananke nos constringe?

Schelling nota que a unilateralidade das críticas ao panteísmo surgem, muito simplesmente, da incompreensão do sentido autêntico da Identidade expressa no Juízo, cuja

[350] richtet sich darauf, dass Hegel durch die Streichung der Anschauung und Einbeziehung des Seins ins Den- ken im Grunde das Sein als das Andere des Denkens verliere und damit rein im Denken verbleibe.

redescrição nos introduz, enfim, ao problema do *Mal*. Vimos que a *Darstellung* nascera da necessidade de fornecer o Princípio do Princípio dos subsistemas, a malha especulativa dos quais descrevia a estrutura da Arena através da apreensão de sua Lei, o devir. Se nos subsistemas o Juízo capaz de testemunhar logicamente o Princípio era A = B, a *Darstellung* abstrata e ingenuamente inverte os termos, fornecendo precedência ao analítico, do que decorre o complexo aporético por nós apreciado ao final da seção anterior. Se nem o sintético nem o analítico podem fornecer o sentido autêntico do Juízo, qual sua possível redescrição? Primeiro, pela diferença entre a Mesmidade (*Einerleiheit*) e a *Identität*, diferença absolutamente central ao ensaio e a toda a meditação tardia, pois por ela haverá de conservar-se a Alteridade Real do Início ante a Arena e, pois, a singularidade irrepetível do Aparecer dos aparessentes:

> Em sentido próprio e eminente, um deus modificado, isto é, derivado, não seria deus. Apenas em virtude dessa atribuição, as coisas ver-se-iam devolvidas à situação de eternamente separadas de deus. Esses equívocos de interpretação, igualmente presentes em outros sistemas, devem-se à incompreensão disseminada do princípio de identidade ou do sentido da cópula no juízo. Mesmo uma criança pode compreender que identidade do sujeito com o predicado, expressa numa sentença explicativa, não significa igualdade ou sequer um nexo repentino entre ambos. A suposição de que aqui estaria em jogo uma igualdade, o que também denota um total desconhecimento da essência da cópula, acha-se amplamente disseminada em nossa época, sobretudo, na explicação mais elevada do princípio de identidade. Em sua profundidade, a lógica antiga distinguia sujeito e predicado como antecedente e conseqüente *(antecedens e consequens),* enunciando, assim, o sentido real do princípio de identidade. Essa relação se mantém mesmo na sentença tautológica que não seja inteiramente desprovida de sentido. Quem diz: o corpo é corpo, seguramente pensa algo diferente com relação ao sujeito da frase e ao predicado. (SCHELLING, 1990, p. 25-26)

Para realizá-la, Schelling introduz, reformulada, a dialética das potências, antes pensada como relação entre Ideal e Real e agora pronunciada na relação entre *Grund* e *Ek-sistenz.* Esta é a chave de todo o ensaio e, a bem dizer, de toda a filosofia tardia. Para abreviar nosso itinerário, haveremos agora de a expor recorrendo ora ao *Freiheitschrift*, ora às *Weltalter*, textos nos quais a dialética entre *Grund* e *Ek-sistenz* recebe uma inicial, embora não de toda satisfatória, formalização lógica. A diferença real entre o Sujeito e o Predicado, a que as linhas finais da citação fazem referência, corresponde à paradoxal independência do *Grund* ante a *Ek-sistenz*. Dizemo-la paradoxal porque o *Grund,* na condição de antecedente e de Sujeito, não pode constitutivamente pôr-se sem o Predicado, de que é o fundamento e a base e através de cujo Aparecer apenas pode ele aparecer. O Predicado é princípio de visibilidade, já por ser-lhe

correlacionada a áurea *determinatio* que, negando, define os perfis dos entes, separando-os uns dos outros e conferindo-lhes o *ek-sistere*, isto é, o Aparecer.

Neste sentido, o *Grund* emerge como princípio da in-visibilidade, porquanto exclusiva base para todo e qualquer ek-sistir, de que configura a possibilidade originária, ela mesma nunca por si ek-sistente. Enquanto invisível e visível, *Grund* e *Ek-sistenz* relacionam-se como dois princípios verdadeiramente Outros, inconfundíveis e irredutíveis um ao outro. A sua irredutibilidade deve ser postulada, para que a Identidade produzida pelo Encontro – isto diz: pela σύνθεσις – dos dois *realiter* diversos não se torne uma *Einerleiheit*, cujo resultado imediato seria a total negação de toda e qualquer Legibilidade[351] pelo par aporético configurado por Existência-existentes e pelo Esquecimento da Origem da Raiz Quádrupla. Visto que Sujeito e Predicado se encontram em absolutamente qualquer Juízo, tautológico ou sintético, devemos admitir a Unidade produzida pelo Encontro entre os dois *realiter* diversos, sem por aí reduzir-lhes a *singularidade*, que subsiste por e aliás através do Encontro. Através do Encontro? Sim, pois que a singularidade do *Grund* se manifesta precisamente pela paradoxal ânsia, a ele imanente, de pôr-se a si mesmo pela *exclusão possível* do Outro de si: o *Grund,* princípio de in-visibilidade, é constitutiva negação de toda visibilidade, a que oferta uma infinita resistência, intensificada por sua ânsia de ser-*se* (*sibi*), para tal negando de forma *excludente* a Ek-sistenz, de que, entretanto, depende.

O paradoxo da dependência independente encontra na estranha constituição do *Grund* seu sentido, e na existência do Mal sua expressão ontológica, corolário necessário e bem-vindo à melhor inteligência do problema da Alteridade Real. É que o *Grund* anseia por aparecer de forma exclusiva, impondo sua singularidade absoluta pela exclusão do princípio da *Ek-sistenz*. Mas se o princípio da *Ek-sistenz* é-o do Aparecer enquanto tal, segue daí que a negação excludente da *Ek-sistenz* realizada pelo *Grund* implicaria, para o próprio *Grund*, a negação de seu Aparecer exclusivo, do que resultaria sua autonegação: se só o *Grund* aparecesse, então nada apareceria, sequer ele mesmo – esta a natureza do Mal, teologicamente personificado na figura de Lúcifer, cujo egoísmo é incapaz de admitir um Outro de si. Por isso, o *Grund* deve, a fim de garantir seu Aparecer, submeter-se à Ek-sistência, por cujo Aparecer pode ele aparecer. Isso significa que, por um lado, deve haver uma negação real entre os dois princípios, visto serem os dois *realiter* diversos. Esta negação, todavia, deve possuir uma constituição capaz de

[351] É ainda necessário lembrar ao leitor que a Legibilidade é o *factum* originário de que partimos em todo absoluto filosofar? Na Legibilidade se manifesta a validade lógico-ontológica do PNC, pois que, mesmo para negá-la, preciso afirmá-la. O Paradoxo que busca fundamentar tal Legibilidade, driblando para isso as duas vias do complexo aporético, é resultado da fidelidade à Estrutura Originária.

driblar a Contradição doutra forma engendrada pelo Fundamento. Ora, se a Contradição adviria da forma *excludente* com que o *Grund* nega a *Ek-istenz*, é evidente que a negação por nós buscada é não-excludente, isto é, uma paradoxal negação afirmante. Dela nasce a reformulada *Gesetzt der Identität*, capaz de produzir uma Unidade sob a qual vêm ao Encontro duas Alteridades Reais, cuja singularidade é garantida pelo paradoxal convívio entre elas produzida pela negação não-excludente.

Postas assim as coisas, percebemos com maior facilidade como o problema da *liberdade*, relacionada aos descaminhos de uma Filosofia da Identidade cujo Princípio identifica-a ao panteísmo mais vulgar, é a outra face da *singularidade* do finito, cuja Alteridade Real ante o Início permite a Schelling tematizar a *singularidade* do Início ele mesmo. É que uma coisa liga-se imediatamente à outra, e a figura conceitual do Mal, se se enlaça por um lado à autocontraditória e impossível ânsia do *finito* por ser sem o seu Princípio, por outro faz ver como a determinação do Início qual abstrata Identidade implica a destruição de si mesmo. Os dois caminhos correspondem aos descaminhos do dogmático realismo unilateral, cujo espinosismo engole o Aparecer do finito na mesmidade da substância, e do idealismo igualmente unilateral, que, identificando o Princípio à Lei do Aparecer e portanto à mediação, destrói a constitutiva resistência à visibilidade do *Grund*, anulando-lhe com este passo a *singularidade*, a Alteridade, vale dizer, Real. O realismo dogmático, afirmando o Princípio como a *res* infinita, perde o *mundum rerum*. O idealismo, deduzindo o belo aparecer das *res* singulares da Lei dialético do Pensar, nunca sai efetivamente do puro conceito, e se anula enquanto realismo: "perde o Ser como Alteridade do Pensar, em cuja pura imanência permanece."[352] (SCHMIDT-KOWARZIK, 2014, p. 185, tradução nossa).

A redescrição da estrutura do Juízo obedece, pois, à injunção de fazer justiça à evidência fenomenológica da Arena, a singularidade de cujos aparessentes é in-finita pois nunca por completo submetida à visibilidade de um *ek-sistir*, princípio de mediação que, não à toa, será mais e mais correlacionado ao Filho, *Verbum Dei* que tudo pronuncia. Redescrito, o Juízo e a dialética que o articula apontam, assim, para a *exigência de um* realismo, capaz de pensar a singularidade da Arena ao pensar a singularidade do seu, da Arena, Início. Se o *Grund* fosse em abstrata identidade de si consigo, negaria, excluindo-o, o princípio de visibilidade e de mediação representado pela *Ek-sistenz*, e engendraria a figura completa do Mal: a destruição de todo Aparecer. Por outro lado, se fosse por completo clarificado, Deus ele mesmo exauriria

[352] richtet sich darauf, dass Hegel durch die Streichung der Anschauung und Einbeziehung des Seins ins Den- ken im Grunde das Sein als das Andere des Denkens verliere und damit rein im Denken verbleibe.

toda sua potência, tornar-se-ia uma Causa mecânica, forçada a iniciar por obediência à Lei da Existência, que tudo nas malhas da mediação enreda. Ora, ocorre ser o segundo princípio, o Predicado da cópula responsável por fornecer contornos às coisas e assim promover-lhes o Aparecer, dependente, a fim de luzir em sua Alteridade Real e independência, do primeiro, do Sujeito sem cuja infinita resistência à luz cessa a infinita atividade determinante da *Ek-sistenz*: dito doutro modo, sem a Noite do *Grund* a Luz do Aparecer (e nada de outro diz a palavra *ek-sistere*) cessa de promover a cada um dos aparessentes o in-finito seu *ek-sistere*, petrificando-os como naquela absurda imagem de uma atualidade absoluta com que sonharam os céticos megáricos (cf. CACCIARI, 2024; HARMAN, 2018):

> De acordo com o ato eterno da auto-revelação, tudo no mundo, tal como agora percebemos, é regra, ordem e forma. Mas em sua base, acha-se a falta de regra como algo sempre na iminência de irromper mais uma vez. Em parte alguma, tem-se a impressão de que a ordem e a forma seriam a origem, ao contrário, acredita-se que a desordem é que constitui a ordem. Essa é, nas coisas, a base incompreensível da realidade, o resíduo que jamais se apaga e permanece no fundo e fundamento de toda a eternidade, não podendo se resolver mesmo com o maior esforço do entendimento. *Em sentido próprio, o entendimento nasce dessa falta de entendimento. Sem a escuridão antecedente não existiria qualquer realidade da criatura. As trevas são a sua herança necessária*. (SCHELLING, 1990, p. 40, grifos nossos)

Enquanto base da visibilidade e da luz, o *Grund* possibilita o trabalho da clarificação, garantindo-o aliás e preservando, ao devir, sua realidade, pois um Mundo cuja Lei fosse a tal modo clarificada que cada um dos seus habitantes, da simples planta ao sofisticado edifício especulativo, viesse a instanciá-la de forma indiferente, faria de sua Ordem uma mortífera luz, que, tudo iluminando, nenhuma sombra com promessa de ulterior iluminação deixa. Em jogo está, por isso, a realidade mesma do *devir-Aparecer*, que, enquanto Lei da Arena, deve exigir e preservar a Alteridade Real dos apar-essentes:

> A vontade do Fundamento da Ek-sistência é aquilo, que não apenas uma vez, mas permamentemente possibilita a singularidade [*l'essersé dell'essente*] de todo essente e assim lhe fornece chão. [...] Em todo processo natural a vontade individual [*Eigenwille*] é acordada, pois sem ela não haveria devir nenhum no Todo. A vontade individual acordada não é, enquanto tal, o Mal, pois que ela é um necessário momento da existência human; mas, como negação da vontade universal do agir ético do homem, torna-se a vontade individual do fundamento uma sedução ao Mal. (SCHMIED-KOWARZIK, 2015, p. 209, tradução nossa)[353]

[353] Der Wille des Grundes zur Existenz ist dasjenige, das nicht nur einmalig, sondern permanent die Eigenexistenz alles Seienden er- möglicht und trägt. [...] In allen Naturwesen wird der Eigenwille erregt, denn ohne ihn gäbe es keinen Werdeprozess des Ganzen. Der erregte Eigenwille ist nicht als solcher das Böse, denn er ist ein notwendiges

A *Eigenexistenz alles Seienden* de que fala Schimied-Kowarzik sublinha a implicação lógica imediata entre singularidade do essente, sua irredutibilidade a um Princípio estático dogmaticamente postulado, e possiblidade do Mal, que no homem é pronunciada. Sem tal singularidade e, assim, sem a possibilidade do Mal não haveria, eis o ponto, "nenhum devir no Todo". A singularidade nõa é, pois, o Mal – é, antes, o nome *necessário* da possibilidade do Mal, que é, enquanto negação do *devir* do Todo, o *impossível,* cuja possibilidade é demandada pela própria Lei do Todo, o devir, que a dialética de *Grund* e *Ek-sistenz* torna pensável.

A redescrição da Lei da Identidade deixa-se apreender, por isso, como redescrição da Lei da Arena, de tal sorte que o significado ontológico da dialética, Lei lógica cujo referente ontológico é o devir, passa a depender da Alteridade dos nela relacionados. A resistência do *Grund* e a possibilidade do Mal nele anunciada não garantem apenas a *singularidade* do essente: tornam racional e pensável a própria Alteridade Real da dialética, descrita agora através do poder da negação não-excludente, capaz de sublinhar o conteúdo da Arena, de que a dialética logicamente testemunha a ontológica Lei, como o Encontro de Luz e Sombra. A impossibilidade do Mal, como negação excludente cujo efetivar-se implicaria o Desaparecer do Aparecer, é pronunciada, nesta reformulada dialética, em sua efetiva *possibilidade*, o que implica dizer ser a *possibilidade da negação excludente ela própria afirmada pela negação não-excludente, cuja superioridade lógico-ontológica reside em reconhecer a Alteridade Real, sem a excluir, de sua própria possível, esta sim excludente, negação.*

É apenas pensando a possibilidade do impossível que a dialética pode efetivamente estabelecer-se como Síntese de duas Alteridades Reais, estabelecendo-se assim na qualidade de intrascendendível Testemunho Lógico do fato originário da Arena: A = B, juízo que pronuncia o encontro de dois irredutíveis distintos. Eis por que, dirá Schelling, sob o véu de beleza da Ordem resta a nunca de todo clarificada (*aufgehoben*, dir-se-ia em hegeliano adágio) possibilidade do Caos, a Noite possível presente em cada Dia[354]. Todo nascer é um nascer desde a Noite profunda, cujos rastros permanecem sobre a face de cada aparessente como garantia de seus infinitos outros predicados, que só ulteriores e infinitas *determinationes* poderão fazer *ek-sistere* – descortinando-lhes a Arena cuja constituição e cujo conteúdo são, por isso, a do

Moment der menschlichen Exis- tenz, aber als Widerpart zum Universalwillen sittlichen Menschseins wird er zur Versuchung zum Bösen.

[354] Veremos dentro em breve que a exigência da Alteridade Real dos princípios ganha mais e mais atenção, sendo formulada nas *Weltalter* através da distinção entre os três Aiona, o Passado Absoluto, a que corresponde o *Grund* depois sistematicamente denominado primeira potência, o Presente, a era do Filho de que é par conceitual a Ek-sistenz, e o Futuro Absoluto, tempo do Espírito que promete, no Presente, o retorno à absoluta possibilidade do Início.

Encontro de Luz e Sombra: "Já demonstramos de uma·vez por todas que o mal só pode brotar, como tal, na criatura porque é somente nela que a luz e as trevas ou ambos os princípios podem constituir uma unidade separável." (SCHELLING, p. 53).

Colocamo-nos, com estas considerações, ante o último momento do ensaio, cuja importância maior consiste em redescrever a dialética obedecendo à exigência do Testemunho da Alteridade Real, que, uma vez estabelecido em relação ao finito, imediatamente realiza-se ante o Infinito, a que somos conduzidos como o Outro da Arena. Acabamos de ver como a dialética dos dois princípios, *Grund* e *Ek-sistenz,* recebe uma significativa inflexão, pois passa a verter o Encontro de Luz e Sombra, conteúdo da Arena (cf. 1.9.2), reconhecendo-os na qualidade de Síntese de dois irredutíveis. Ergue-se imediatamente daí que a Alteridade Real não é mais, segundo era ainda em *Philosophie und Religion,* mera ilusão produzida pelo ponto de vista da Reflexão, abstrato intelecto (*Verstand*) incapaz de assumir o ponto de vista da Razão que colhe no Absoluto o único όντως ὄν. Mas então um segundo problema vem a lume: se A = B é a Lei lógica da Arena, tornada possível porque a Sombra (A *qua* subjetum) *nunca* se deixa clarificar por completo pela Luz (pois que se assim fosse a claridade exclusiva excluiria a Sombra e, pois, cancelaria o Aparecer), então há de fato uma Outra Lei, que não é nem a abstrata reductio de A = B por A = A (cf. 3.1.4) nem A = B sob a guisa de A = A (cf 3.1.3).

A redescrição da dialética leva ao Início, cuja Lei se impõe qual Fundamento da Lei da Arena. Sua clássica determinação como Unidade do Idêntico e do Não-Idêntico recebe realidade precisamente quando, reconhecida a irredutibilidade recíproca de Fundamento e Existência, os dois princípios são *realiter* unificados por uma Síntese que, agora sim, não é mais nossa mera antiga Determinação como Unidade de duas parcialidades, porque a *diferença absoluta* entre os dois princípios permite seu encontro à luz do que lhes é comum, vale dizer, a forma com que, negando o Outro de si, afirmam-no, por aí retornando a si *sem suprimir* a Alteridade Real de seu Outro: negação não-excludente, isto é. Conforme se lê nas *Weltalter*, a redescrição da dialética supõe reconhecer a *liberdade* – portanto a *singularidade* irrepetível – de seus dois termos:

> Aqui se apresenta por primeira vez a correta inteligência da Contradição [dialética] e, com ela, sua natureza incondicionada, equivalente à Unidade. As duas forças, se assim a pudermos denominar, – aquela que calmamente de si emerge e aquela contrativa, resistênte à expansão – são as forças de uma mesma Natureza; neste sentido são subordinadas à Unidade. Por outro lado,

> aparecem como livres e independentes da Unidade e ordenam-na a si. (SCHELLING, 1811/1998, p. 237, tradução nossa)[355]

Torna-se-nos mais claro o resultado a que tal redescrição dialética da dialética nos leva: Schelling está levando às últimas consequências a ideia mesma de *liberdade* e, por ela, da Alteridade Real do finito ante o In-finito, de tal modo a ousar pensar a possibilidade de uma negação *excludente* (o Mal) a fim de melhor sublinhar a necessidade de uma negação que, para além de uma autorreferencial *negatio negationis*, seja-o de um verdadeiro Outro, cuja Alteridade Real, negada embora, não é excluída, mas afirmada – exatamente em sua irredutível Alteridade. A diferença ante Hegel é gritante, sobremodo se se considera que o Ser da *Ciência da Lógica*, assim como a imediaticidade da certeza sensível, não possuía outra alternativa *senão iniciar*, progredindo e festejando o domínio da Mediação a cuja Lei ele, em sua suposta i-mediatez (U1), sempre já (*toujours déjà*) obedecera (U1 = U2), justificando-lhe a intrascendibilidade. Pensar a possibilidade de uma absoluta negação do Aparecer, no *Grund* posta como eterna resistência à mediação do *ek-sistere*, implica pensar a diferença entre o Início-Iniciante e o Início que pode e pode não iniciar. Esta última alternativa constituirá o objeto contínuo da meditação tardia, e se deixa apreender, no *Freiheitscfrt*, pela diferença entre o Deus revelado, cujo trinitário articular-se dele faz o espírito do amor (*Geist der Liebe*) capaz de cultivar a negação não-excludente, e o *Un-grund*:

> Acabamos de esclarecer o que admitimos no que concerne à primeira relação: *antes* de todo fundamento e de todo existente, ou seja, antes de toda dualidade, deve haver uma essência. De que outro modo poderíamos designá-la senão como fundamento originário ou abismos Na medida em que precede todas as contraposições, estas_não saberiam lhe servir de distinção e tampouco poderiam existir. Por isso, não se pode chamá-lo de sua identidade mas apenas de absoluta *indiferença.* Ao se chegar a esse ponto da consideração em que se deve reconhecer o desaparecimento de todas as contraposições, a grande maioria esquece de que estas desaparecem realmente, predicando-as como tal na indiferença, a qual se lhes apresenta como o término total das contraposições. A indiferença não é um produto das contraposições. [...] A dualidade irrompe imediatamente do "nem... nem...", da indiferença (o que é algo inteiramente diverso da contraposição, embora tenhamos empregado ambos os termos no mesmo sentido visto que ainda não havíamos alcançado esse ponto da investigação) e *sem* indiferença, isto é, *sem* um abismo não haveria nenhuma divisão dos princípios. Assim, ao invés de superar a

[355] Denn nicht absolute Trennung der Kräfte soll die Scheidung seyn, nicht Zerreisung des anfänglichen Bandes der Einheit; wäre diess, so würde die ewige Kraft des Vaters nicht überwunden in Liebe, sondern vernichtet. Nur Lösung soll die Scheidung seyn, durch welche jedes Princip unabhängig von dem andern oder in seine eigene Freiheyt gestellt wird. Wir werden diese Lösung (p. 273)

> distinção, o abismo [*Ungrund*] a coloca e a confirma. (SCHELLING, 1990, p. 79)

Ora, todo nosso intento exegético encontra nesta citação seu ponto de culminância, pois que, se a explicação do fato originário consistente no Aparecer do Finito demanda a inteligência apropriada da Alteridade Real, não menos urgente é reconhecer, por consequência aliás imediata, a Alteridade reinante entre o dialético articular-se dos princípios em obediência à forma da negação não-excludente e o que, Anterior ao movimento descrito pela dialética, é abismal fundamento do próprio fundamento: Un-grund. Esta figura emerge desde o rigor do pensamento que se esforça por testemunhar a singularidade infinita dos finitos, e sua vinda a lume, neste momento final do texto, obedece à necessidade de fundamentar a Lei da Arena, a dialética, pelo Testemunho Lógico, agora sim ele próprio autônomo, de uma Lei anterior e, por tal, verdadeiramente Outra ante a Arena. Schelling falará uma vez mais de *Indifferenz*, mas agora sob o termo não entende mais a mesmidade (*Einerleiheit*) de que caíra vítima nos textos dedicados ao Sistema da Identidade. A *Indifferenz* passa, por isso, a designar a convivência, no seio do Início, das duas originárias possibilidades, uma à outra oposta, uma da outra o impossível: o Início se dá a ver como possibilidade para iniciar e para *não* iniciar.

A ambígua natureza do Início, que faz dele a Unidade verdadeiramente paradoxal de dois impossíveis, será descrita nas *Weltalter* pela imagem das duas Vontades contidas no Ser primordial: a Vontade que não deseja e a Vontade que deseja, dita por isso Vontade de Existência. A concreta unidade das duas faz signo ao Paradoxo do Início, no qual a Alteridade Real entre as duas Vontades é índice da impossibilidade de *deduzir* o Iniciar, isto é, a imemorial escolha pela qual a Vontade de Existência se decide por dar Início ao Ek-sistere. No *Freiheitschrift* observamos pela primeira vez como a redescrição da dialética, já apreendida desde o *STI* na qualidade de Testemunho Lógico da Lei do Aparecer[356], decorrendo por um lado da schellingiana tentativa de pensar a singularidade irrepetível do finito, apontava por outro para a necessidade de fundamentar-se a si mesma como Testemunho Lógico da Lei da Arena. O final deste escrito era a consequência muitíssimo coerente de seu intento de base: se a *liberdade* existe, então o essente *pode* negar = é independente para negar Deus, residindo nesta negação o sentido do *Mal*, engendrado tanto pelo singular essente que deseja existente a *sua* identidade finita quanto pela forma conferida ao Princípio, cuja infinitude torna-se finita e, *in limine*, autocontraditória, quando se lhe atribui o talhe de uma *Einerleiheit*. Se assim é, segue

[356] Notadamente a *unendliche Erweiterung der Schraken.*

que a verdade reside na via oposta, e o reconhecimento da Alteridade Real do essente singular é, *eo ipso*, testemunho da Alteridade do Início ele mesmo, que não pode reduzir-se tampouco submeter-se à Lei da Arena (isto diz: do Iniciado), sob pena de destruir a Alteridade Real dos aparessentes e, afinal, da Lei ela mesma: o *Un-grund* aponta, pois, para a necessidade de uma *dialética da dialética*, cuja forma será a de uma relação entre pensável e impensável. A esta construção estão dedicados os textos tardios, dos quais as *Weltalter* demarcam o difícil início.

3.2.2 A Alteridade Real do Início nas *Weltalter* e a forma do Paradoxo.

O ganho conceitual efetivo do *Freiheitschrift* consistira no estabelecimento da exigência da Alteridade Real como fundamento mesmo da dialética, vale dizer no que denominamos Princípio do Princípio ou, de forma mais exata, Início do Princípio. Este último sintagma é desta feita escolhido a fim de manter linguisticamente (é dizer: logicamente) clara a Alteridade Real do Início ante a Arena do Aparecer, de cuja Lei, dita Princípio, o Início demarca o paradoxal Princípio. Paradoxal, sim, porquanto a formalidade dialética da Lei da Arena, nos subsistemas da primeira fase schellingiana ainda não de todo relacionada à validade do PNC, revela-se, à luz da redescrita dialética de Fundamento e Existência, demarcada pela estrutura da negação não-excludente, capaz de conter, sem excluir, sua própria excludente negação, teologicamente expressa na figura do Mal e teoreticamente apreendida no complexo aporético da primeira via schellingiana e da via hegeliana[357].

Para driblar as opções inaceitáveis, Schelling dera início ao difícil Testemunho Lógico da Alteridade Real, que, se fora postulada ao largo do *Freiheitschrift* com o escopo de preservar a *singularidade* do aparessente, forçosamente deve sê-lo do Início igualmente, cuja Lei não pode confundir-se com a da Arena, sob pena de negá-la. Ao primeiro livro das *Weltalter* é confiado o primeiro passo, o início, em direção ao Testemunho do Início, e isso se dá por três movimentos, que agora resumimos, com o fito de nos concentrarmos nos dois textos maiores da fase tardia. A figura do *Ungrund*, emergente ao final do escrito sobre a liberdade como resultado lógico da atribuição da Alteridade Real ao Início, é restabelecida nas *Weltalter* sob a figura da *diferença* epistêmico-ontológica entre os três Aiona do mundo, que se distinguem e

[357] Para ser de auxílio à memória do leitor, lembramo-lhas: a primeira via corresponde ao spinozismo da *Darstellung*, na qual o testemunho lógico do Princípio dos subsistemas e de sua Lei dialética engendrara a aporética neoplatônica de triplo nível, um dos resultados mais imediatos da qual reside na aporia Existência-existente; a via hegeliana encontra o talhe específico de seu aporein no Esquecimento do Início a que nos conduz a hipóstase da Lei da Raiz Quádrupla, negada enquanto Raiz da Alteridade após a negação da Alteridade Real das quatro alteridades, reduzidas todas à da Lei.

se apresentam através de uma críptica epistemologia, enunciada pelas primeiras linhas do livro do Passado:

> Do Passado toma-se consciência, o Presente é conhecido, o Futuro é pressentido com ânsia. Aquilo de que se tomou consciência é narrado, o conhecido é representado, o pressentido é profetizado. A ideia até agora dominante a respeito da metafísica [*Wissenschaft*] era a de que ela constituía uma pura sequência e desenvolvimento de conceitos e pensamentos próprios. Sua verdadeira essência reside em nela deixar-se apresentar o desenvolvimento de um vivo e verdadeiro Ser, nela manifesto (SCHELLING 1811/1985, p. 215, tradução nossa, grifos nossos)[358]

Haveremos ainda de destrinchar todas as consequências destas diferenças epistêmicas, mas por ora nos bate sublinhar como a distinção epistêmica se fundamenta sobre uma diferença ontológica importante, responsável por jogar luz sobre a Alteridade Real do Passado ante o Presente. O Passado, tomado em seu sentido Absoluto e posto, por isso, em sua auto-nomia, não deve ser confundido com o conceito vulgar do passado, sempre pensado em relação ao Presente e subordinado, por tal, às formas epistêmicas próprias à *Erkenntnis*: o Passado Absoluto não é objeto de simples *Vorstellung* por estabelecer-se, antes, como abismal *Grund* do Presente das distintas representações. Eis por que do Passado só pode haver *Erzählung*. Sem entrar nas tecnicíssimas discussões que tais conceituais *distinguo* podem engendrar, deve o leitor notar que a *irredutibilidade* epistêmica do Passado Absoluto faz signo de uma sua Alteridade Real ontológica, por sua vez já aqui pensada desde o predicado da *resistência ao conhecimento representativo* (Erkenntnis = Vorstellung), domínio do Presente. Claro, nós falamos, aliás narramos, o Passado *desde e com* as ferramentas, isto é com as representações, do Presente, mas o fazemos para tomar paradoxal consciência do que, tornando-se visível enquanto invisível, não perde por isso sua abismal in-visibilidade.

É pela tematização da relação entre Passado e Presente que Schelling consegue duas coisas fundamentais, expostas na Introdução e nas primeiras linhas do livro do Passado: 1) demonstrar ser a dialética, cuja evidência lógica é colhida fenomenologicamente pelo fato do Aparecer da Arena [do Aparecer], dependente da correta determinação do Sujeito (do tema) da ciência metafísica, cuja absoluta Liberdade é circunscrita por uma forma lógica que fundamenta

[358] Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewusst wird erzählt, das Erkannt wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt. *Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.*

a da dialética, conferindo-lhe *realidade*[359]; mas, se é assim, então 2) o Sujeito da filosofia, cujo procedimento dialético encontra na apreensão de seu *subjectum* sua *raison d'être*, deve ser vivo, nunca submetido a um morto encadeamento lógico do qual não possa libertar-se: a metafísica é a "*Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens*".

A última observação pode aparecer obtusa e, a bem dizer, arbitrária; possui, entretanto, sua histório-sistemática razão na natureza aporética da via hegeliana, para a qual, lembre-se de passagem, o imediato pressuposto é *posto* pela dialética Lei da mediação *sempre já* como pressuposto [*posto*] (U1 = U2), do que resulta a imediata destruição de qualquer Alteridade Real do Início ante a Arena, dada a mesmidade (*Einerleiheit*) entre as Leis estabelecidas. Se a via hegeliana fosse efetivamente singrada, deveríamos colocar de lado a diferença epistêmica entre os Aiona, porque, para começo de conversa, o Passado seria perfeitamente reconduzível ao Presente, em que nô-lo representaríamos e o conheceríamos. Trata-se, pois, de uma decisão fundamental, cuja necessidade lógica já começara a ser tematizada no *Freiheischrift* (1809) a partir da figura teológica do Mal, responsável por formalizar a autocontraditória natureza da negação excludente, incapaz de conviver com o Outro de si. Claro, aplicado ao problema especulativo de Schelling – isto é: por que a dialética e o fato por ela vertido, vale dizer o Aparecer da Arena e a Leitura? –, isso significa que a dialética não pode se fundamentar a si mesma, donde ser-lhe necessário fazer signo a um domínio ontológico verdadeiramente Outro ante as representações do Presente, cuja lógica o Conceito captura[360]. Conforme Bensussan (ano), cujo estudo é todo voltado a demonstrar como a busca pela especificidade epistêmica da *Erzhälung* adianta a tardia tentativa de superar a insufuciência da dialética, a meditação acerca

[359] Note-se: conferir *realidade* ao saber humano, à Leitura, era precisamente a exigência feita nos primeiros dois textos, por nós analisados, do juveníssimo Schelling. A diferença entre a postura juvenil e a postura tardia consiste, apenas, na tomada de consciência, adquirida às dores e ao labor das críticas recebidas, acerca da insuficiência da *dialética* para fundamentar-se a si mesma, enquanto negação autorreferencial. Dito de outra forma, enquanto em sua primeira original proposta filosófica Schelling entrevira na Autoconsciência a forma do Princípio, dai deduzindo a dialética como Lei da Arena do Aparecer *qua* Unidade de Ser e Pensar (Unidade da Experiência, na terminologia bontadiniana), aos poucos a paulatina consciência da forma da dialética, como Unidade de idêntico e não-idêntico, leva-o ao longo caminho em direção à Alteridade Real, primeiro erroneamente entrevista na precedência do analítico ante o sintético. A suposta *Kehre* iniciada em 1809 é, em verdade, a coerente ruptura com sua antiga insuficiente visão, realizada, entretanto, a fim de manter-se mais fiel ao primeiro propósito: o Testemunho Lógico da Alteridade Real como condição originária para fornecer à Leitura a *realidade* evidenciada pelo Aparecer da Arena.

[360] Já Heidegger havia compreendido como Schelling, ante a dialética, nela não via o horizonte último para a apreensão do Ser – mas um seu prolegômeno necessário: Wird diese Methode aber abgelöst von den Grunderfahrungen und Grundstellungen des absoluten Idealismus, dann wird die „Dialektik" statt zum wahrhaften Mittel phi- losophischer Erkenntnis zu ihrem Verderb. Daraus, dass das Wesen des Seyns in dem genannten Sinne „dialektisch" ist, folgt nicht ohne weiteres, die Methode der Philosophie müsste allemal Dialektik sein. Wo diese nur äußerlich als eine Denktechnik aufgegriffen und gehandhabt wird, ist sie eine Verlegenheit und eine Verführung (HEIDEGGER, 1971, p. 99)

do talhe lógico capaz de verter o Passado não é simples negação da dialética, mas tentativa de aprofundar-lhe a verdade ao entrever a demanda por sua fundamentação:

> O que Schelling chama de narrativa, contar histórias, etc., ou seja, esse objetivo formal atribuído à filosofia, de se tornar narrativa de acordo com seu objeto de estudo – essa filosofia narrativa supostamente substituirá a dialética "livre e vividamente", trazendo-a, por assim dizer, à sua própria verdade e elevando-a, isto é, para além de suas próprias insuficiências [*Unzulänglichkeiten*] (BENSUSSAN, 2017, p. 251, tradução nossa)[361]

A exigência da distinção epistêmica resulta, pois, da necessidade de aprofundar o ganho conceitual do *Freiheitschrift*, em cujo final a introdução do *Ungrund* emergira como símbolo, conforme vimos, da Alteridade Real do Início ante a Arena. Para escapar à aporia juvenil *e* à via hegeliana, Schelling deve ousar pensar a diferença entre talhes lógicos distintos. Ora, da Arena sabemos ser o talhe lógico a dialética, forma do Conceito, cujo movimento interno solda a *necessidade* e *previsibilidade* com que de A se passa a B. Qual será, pergunta-se Schelling, o talhe lógico apropriado para pensar a Alteridade do Início? Os três aiona são introduzidos para começar a elaboração da longuíssima resposta, que conhecerá várias estações de maturação, das quais a mais importante será, após as *Weltalter*, as *Erlangenvorlesungen*, e cujo ápice será atingido pelo edifício da filosofia tardia, cujas introduções leremos:

> Nas *Weltalter*, portanto, encontramos não apenas o germe, mas já a articulação madura do tema do Início em sua Alteridade ante o Iniciante, que dominará o pensamento de Schelling até a Filosofia da Revelação. Mas encontramos também o grande problema: como afirmar sua relação simbólica na distinção pura entre Passado e Presente? Como pensar o Passado como um Princípio puro e não absolutizá-lo, como pareceria necessário, pela sucessão de eventos representáveis, isto é, pelo *Erkennen* que pertence ao Presente? E, mesmo antes disso, que significado devemos atribuir, tendo chegado a este ponto, à narração do conhecido? Em que sentido, ou seja, o Passado poderia ser narrado, se nada mais é do que o Imemorial? (CACCIARI, 1990, p. 490, tradução nossa)[362]

---

[361] Was Schelling Erzählung, Erzählen, usw. nennt, das heißt dieses formelle Ziel, das der Philosophie zugeschrieben wird, gemäß ihrem Wissensstoff narrativ zu werden – diese erzählende Philosophie also soll eben die Dialektik „frei und lebendig" ablösen, indem sie die Dialektik sozusagen zu ihrer eigenen Wahrheit bringt und erhebt, das heißt über ihre eigenen Unzulänglichkeiten hinaus

[362] Nei *Weltalter troviamo dunque* non soltanto il germe, ma già la matura articolazione del tema dell'Inizio nella sua distinzione con LÍniziante, che dominerà il pensiero di Schelling fino alla *Filosofia della Rivelazione.* Ma ne troviamo anche il grande problema: come affermare *nella* pura distione tra Passato e Presente la loro simbolica relacione? come pensare il Passato come puro Inicio, e *non* assolutizzarlo, come sembrerebbe necessario, dalla successione degli eventi rappresentabili, e cioè dall'erkennen che compete al Presente? E, prima ancora, quale significato conferire, giunti a questo punto, alla narracione del saputo? in che senso, cioè, il Passato potrebbe essere narrato, se esso non è che l'Immemoraible? (CACCIARI, 1990, p. 490)

O paradoxo de uma narração do imemorável adianta a problemática de que Schelling trata na introdução das *Weltalter*, ligada à racionalidade da *Wissenschaft*, nome pós-kantiano para a Filosofia. O dilema põe-nos ante duas possibilidades, que assim se formulam: 1) ou bem o Início possui natureza conceitual, deixando-se por completo apreender pela dialética, do que imediatamente segue não haver nenhum Além da Arena do Aparecer, cuja Lei, o *devir*, ergue-se a horizonte intranscendível, caso em que teríamos um realismo antimetafísico de talhe hegeliano-derridiano[363]; 2) ou bem o Início é Outro ante o Conceito, por transcendê-lo em virtude das contradições engendradas pela tentativa de igualar o Início à dialética. Ora, o movimento dialético retira sua necessidade da força com que a negação, evocada pela tácita identidade entre Ser e Ser-determinado (cf. GABRIEL, 2006), incide sobre a imediaticidade indeterminada, conduzindo-a ao Outro de Si para lhe possibilitar o retorno a sua própria essência, da qual ela agora possui consciência. Claro, se se trabalha com a premissa tácita, conforme a qual Ser é Ser-determinado, a *Wissenschaft* não possuirá alternativa senão encontrar na dialética seu início e seu fim, isto é, um *Anfang* que, sendo essencialmente *Resultat*, coincide com o final. Se, entretanto, colocarmo-nos ante o caso contrário, a dialética não poderá por definição conter o horizonte intranscendível, sua fundamentação impondo-se como tarefa mesma do pensar:

> O que denominamos Metafísica é, primeiramente, apenas Saudade por relembrar, e assim é quase um esforçado caminhar em sua direção – e é mais isso, Saudade por relembrar, do que a própria posse da lembrança [*als sie selbst = Wissenschaft*]; razão por que aquele grande homem da antiguidade [Platão] lhe [à Saudade] concedera o nome de Filo-sofia. Pois a suposição, de quando em vez reafirmada, conforme a qual se pode enfim reconduzir a filosofia à dialética, revela não pouca ingenuidade, *visto que a própria existência da dialética e sua mesma necessidade demonstram que ela não é verdadeira Metafísica.* (SCHELLING, 1985, p. 217, tradução nossa)[364]

[363] Que a *impossibilidade* de um realismo anti-metafísico derive do seu talhe aporético, mais do que apenas autocontraditório, é coisa a sugerir-se apenas ao final da seção, quando houvermos demonstrado ser o Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, referente do Meta, condição mínima para todo realismo, do que decorre ser impossível um *realismo anti-metafísico*, como parecem sugerir alguns. É bem verdade que o *intento* hegeliano é o de desenvolver-se como *realismo anti-metafísico*, coisa que sua rigorização no atualismo gentiliano demonstra. Não à toa, Schelling sublinha ser o erro de Hegel menos o de uma sua insuficiência lógica, como filósofo negativo, e mais por haver relegado ao oblívio a diferença entre as duas filosofias, desejando *positiva* o que era apenas filosofia negativa.

[364] Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitg von jenem hohen Mannen des Alterthums der Name Philosophie beygelegt worden ist. Denn die von Zeit zu Zeit gehegte Meynung, die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, verräth nicht wnig Eingeschränktheit, da ja eben das Dasein und die Notwendigkeit der Dialektik beweißt, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist.

A passagem contém uma direta alusão à conhecida *Vorrede* da *Phänomenologie des Geisteis*, em que Hegel elaborara sua crítica à posição proclianamente aporética de Schelling na *Darstellung meines Systems der Philosophie* e em que a hipóstase da dialética faz sistema com o anular-se da Saudade*: "*A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efeitivo – é isto o que me proponho." (HEGEL, 2003, p. 27) .

A farpa não deve ser compreendida como mera vingança pessoal, pois que seu valor reside, antes, no resultado lógico a tornar-se-nos evidente apenas ao final deste nosso Purgatório, quando houvermos compreendido a racionalíssima exigência da passagem da filosofia negativa à positiva. Adiantamo-la, contudo, aqui, porque, conforme já sublinhara Cacciari, as *Weltalter* testemunham como Schelling trabalha, já aqui, com a tarefa metafísica ante os olhos, relacionada à ânsia por manter em distinção o Início do Iniciante, sem reduzir o primeiro ao quadrante enunciado pela dialética.

A tarefa de um Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, cujos primeiros passos são enunciados pela redescrição da dialética de *Grund* e *Ek-sistenz* e sobremodo à luz da introdução da figura do *Un-grund*, encontra nas *Weltalter* uma metafórica exposição, que tentamos formalizar ao máximo, sem muito nos alongarmos no texto. Por isso, concentramo-nos agora na valência ontológica que a distinção epistêmica entre Passado e Presente possui:

> Se, entretanto, a base de todo conhecimento, ciência e dedução provém de um Passado, onde encontramos um ponto último e seguro? Porquanto, chegado ao último elemento visível, o Espírito ainda encontra uma pressuposição que ele mesmo não fundamentou, que o faz pensar em um tempo quando nada havia além da irrepresentável unidade do Ser, que tudo em si engolira e em seu ventre mantinha encerrado, e de cujas profundezas tudo emergiu; e quando isto novamente no Espírito é contemplado, novos abismos nele se descobrem e ele percebe, não sem um certo pavor, semelhante ao de quem percebe sua casa ter sido construída sobre a lareira de fogo primordial, que também no Ser primordial algo como Passado teve de ser posto, antes do tempo presente ter-se tornado possível, e que este Passado ainda assim no fundamento permanece escondido, e o mesmo princípio, que em sua mudez nos carrega, poderia, acordando e tornando-se efetivo, destruir-nos e devorar-nos (SCHELLING, 1811/1985, p. 225, tradução nossa)[365]

[365] Wenn aber einmal die Basis aller Erkenntnis, Wissenschaft oder Herleitung aus der Vergangenheit ist, wo ist hier rein Stillstand? Denn auch bey'm letzten Sichtbaren angekommen, findet der Geist noch eine nicht durch sich selbst begründete Voraussetzungen, die ihn an eine Zeit weist, da nichts war, als das Eine unerforschliche Wesen, das alles in sich verschlungen enthielt, und als dessen Tiefe sich alles hervorgebildet; und wenn nun dieses wieder recht im Geiste betrachtet wird, entdecken sich auch in ihm neue Abgründe und nicht ohne eine Art von Entsetzten, ähnlich dem, womit der Mensch erfährt, daß seine friedliche Wohnung über dem Heerd eines uralten Feuers erbaut ist, bemerkt er, daß auch in dem Urwesen selbst etwas als Vergangenheit gesetzt werden mußte, ehe die

A relação entre Passado e Presente se oferece aqui através do problema entre o domínio da visibilidade e seu fundamento in-visível, estabelecendo-se este, por força de sua resistência à conceptualidade, como um pressuposto não criado pelo Espírito, de que permanece Outro. Assim como o imemorável deve ser recordado através da *Erzählung*, o invisível deve tornar-se visível sem perder sua invisibilidade. A invisibilidade do Passado difere, claro está, do visível reino do Presente, cuja negação – *in*-visível = *ἀ*-όρᾱτον – é. A relação entre Passado e Presente deve ser pensada, mas pensá-la implica pensar a diferença e, com ela, a *negação*, apanágio da dialética. O problema da Alteridade Real do Passado ante o Presente introduz a problemática de uma negação que não exclui sua afirmação: "O significado da negação é geralmente muito diferente dependendo se se refere ao mundo interior ou exterior. *Pois a negação suprema, no sentido último, deve ser aquela que possui a afirmação suprema no primeiro plano*." (SCHELLING, 1985, p. 227, tradução nossa)[366]

Pela passagem, somos introduzidos à figura central do Paradoxo do Início, descrito nas *Weltalter* como Unidade de dois Impossíveis. Já no *Freiheischrift* víramos como a problemática da Liberdade e do Mal nos conduzira a pensar uma negação capaz de afirmar o por ela negado, convivendo com sua própria exclusão. Denomináramos, seguindo Donà (2008), tal negação como não-excludente, e nela víramos o talhe da dialética concretamente apreendida, isto é, entendida como relacionada a seu Princípio, no *Escrito sobre a Liberdade* tematizado sob a figura do *Ungrund*. Assim como o Mal fora introduzido a fim de 1) demonstrar a impossibilidade da forma do Princípio encontrada na *Darstellung*, de forma a então 2) pensar a singularidade do essente, destruída pelo Uno-Uno abstrato, também aqui a tematização do Paradoxo do Início, em que negação e afirmação convivem sem se excluírem, é passo necessário à difícil tarefa de *fundamentar a dialética*, tão real quanto o Aparecer da Arena de que demarca o Testemunho Lógico. Mas que Paradoxo é este? Pois bem, ele é tematizado precisamente como aquilo que "tudo em si tem e que por isso nada fora de si pode ter"[367], dito a *Lauterkeit* do Ser, em que vislumbramos um Passado no qual nenhuma distinção fora ainda posta. Ora, como do Passado passamos ao Presente? Schelling levanta aqui a pergunta: " O que

gegenwärtige Zeit möglich wurde, daß dieses Vergangene noch immer im Grunde verborgen liegt, und daß dasselbe Princip in seiner Unwirksamkeit uns trägt und hält, das in seiner Wirksamkeit uns verzehren und vernichten würde

[366] Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Innere oder Äußere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß Eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich hat, kann eben darum nicht zugleich äußerlich haben.

[367] Was alles in sich hat, kann eben darum nicht zugleich äußerlich haben.

levou essa Serenidade a abandonar sua pureza e a se manifestar como Ser? – Esta é a expressão usual da questão que diz respeito à relação entre a eternidade e o Ser, entre o Infinito e o finito. (Schelling, 1985, p. 228)[368].

A passagem não pode ser apresentada através de uma dedução, posto que, se assim fosse, o Passado seria engolido pelo Presente, com o reencenar-se da forja de uma dialética abstrata, destituída de fundamento, cujo resultado é a negação excludente. Para pensar o Passado em sua Alteridade Real, Schelling introduz a figura das duas Vontades, correspondentes à *a pura possibilidade de iniciar e de não iniciar*, descrito portanto na qualidade da Unidade que contém dois possíveis que, um para o outro, comportam-se na condição de im-possível. Na linguagem metafórica das *Weltalter*, o Início é narrado pela coexistência dos dois Impossíveis, correspondentes à Vontade que nada quer e à Vontade de Existência:

> Esta Vontade é apenas sentida, mas não engendrada, pois que no Início não há nenhuma força originante, fonte de efeitos exteriores. Portanto, aquela outra Vontade, que é a Vontade de Ek-sistir [e Iniciar] cria a si mesma, e deve, por isso, ser nomeada a Vontade eterna. Pois aqui não se pode pensar em nenhum *devir* ou *Iniciar* desde o anterior. Ora, antes da outra Vontade a Eternidade era um Nada – ela era, o que teu Eu era, antes de ter-se ele encontrado e a si mesmo sentido [*empfunden*]; ela era, mas era como *se não fosse*, e não podia por tal razão ser anterior a nada tampouco estabelecer-se como o Iniciar de algo. Todo Iniciar provém da outra Vontade, que, porquanto a primeira não lhe pode *preceder*, também deve ser dita absoluta, da mesma forma que a Vontade-que-nada-quer. (SCHELLING, 1985, p. 229, tradução nossa)[369]

Observe-se bem as expressões utilizadas, pois por elas um complexo conceitual de importância imensa começa aqui a erguer-se. A primeira vontade é correlacionada à Eternidade a que nenhum antecedente (*Vorausgehendes*) pode ser fixado, elusiva por isso à necessidade do movimento dialético, cuja *possibilidade* se deixa enunciar porém pela segunda vontade, tão absoluta quanto a primeira, apesar de nela ler-se a mais decida negação da primeira. Na eterna Vontade-que-nada-quer nenhuma razão poderíamos encontrar, nenhum primeiro passo em

[368] Wodurch wurde diese Seligkeit bewogen, ihre Lauterkeit zu verlassen und heraustretten in das Seyn? – Dies ist der gewöhnliche Ausdruck der Frage über das Verhältnis der Ewigkeit zum Seyn, des Unendlichen zum Endlichen.

[369] Nur empfangen wird dieser Wille, nicht gezeugt, denn in dem lauteren Wesen ist keine zeugende, nach außen wirkende Krat. Also zeugt jener andre Wille, der der Wille zur Eksistenz ist, sich selbst, und ist darum der ewige Wille zu nennen. Denn es ist hier an kein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden zu denken; denn vor dem andern Willen war die Ewigkeit als ein Nichts; sie war, was dein Ich war, ehe es sich selbst gefunden und empfunden; sie war, aber sie war als wäre sie nicht, und konnte darum auch nichts anderem thätig vorausgehen, noch der Anfang zu Etwas seyn. Aller Anfang ist erst von dem andern Willen, der, weil ihm der erste nicht reel vorausgehen kann, in seiner Art eben so absolut seyn muß, als der Wille nichts will.

direção ao desdobrar-se de um Juízo, entre cujos termos se deveria estabelecer um movimento e, com ele, o princípio mesmo, já visível, do devir: "*denn es ist hier an kein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden zu denken*". A eternidade da primeira vontade é, ante as categorias da segunda, um nada, verdadeiramente Outra, Alteridade que, afirmada, nega o Existir da segunda, tornando-a nada, pela qual é, por sua vez, negada. As duas vontades são, uma da outra e uma para a outra, o Impossível, e entretanto subsistem, lado a lado, eternamente. Sugere-se, assim, uma importante diferença entre o Início, unidade paradoxal das duas vontades, e o Iniciar, ato que, não podendo ser deduzido da primeira vontade, deve correlacionar-se à segunda: "Todo Iniciar provém da outra Vontade, que, porquanto a primeira não lhe pode *preceder*, também deve ser dita absoluta, da mesma forma que a Vontade-que-nada-quer" (Schelling, 1985, p. 229). Assim, a convivência eterna das duas eternas vontades leva-nos a pensar o Início como o abismo da indiferença, em que os dois impossíveis convivem sem se excluírem.

No pensamento possível do Início como a paradoxal unidade em que as duas vontades convivem está posta a linha que separa o realista do idealista. O último, com efeito, tende a foracluir a eterna Vontade-que-nada-quer, possibilidade de não iniciar, demonstrando-a mera ilusão, necessária no começo ainda inciente, do movimento da segunda vontade, sempre ek-sistente. A *reductio* da primeira vontade à segunda coincide, neste sentido, à do Passado ao Presente, e isso precisamente porque, excluindo a Alteridade Real de seu Outro, as duas *reductiones* impõem o regime aporético da negação excludente, incapaz de pensar um horizonte além do fixado pelo pensar dialético, para o qual Ser identifica-se a Ser-determinado:

> Na perspectiva de Schelling, Hegel deve ser criticado por nunca reconhecer o Ser, como o Outro do Pensamento, como uma realidade independente e um movimento existente por si só. Ele não aparece como um Outro independente, mas apenas como o Outro do Pensamento ou da Ideia, que, enquanto algo concebido, está contido no Espírito autorrealizável, mas não é compreendido como um contexto existencial automediado que, por sua vez, transcende o Pensamento, na medida em que o próprio Pensamento também existe. (SCHMIED-KOWARZIK, 2015, p. 194, tradução nossa, grifos nossos)[370]

[370] Aus der Perspektive Schellings gesehen, muss Hegel vorgehalten werden, dass er das Sein als das Andere des Denkens nirgends als eigenständiges Wirklichsein und eigenständig existierende Bewegung anerkennt. Es kommt nicht als eigenständiges Anderes, sondern nur als das Andere des Denkens oder der Idee vor, das als Begriffenes im zu sich selber gekommenen Geist aufgehoben ist, *nicht aber als ein aus sich selbst vermittelter Existenzzusammenhang verstanden wird, der seinerseits das Denken übergreift, insofern das Denken selber auch ist.*

No desenvolvimento das *Weltalter*, Schelling se verá numa luta entre o encadeamento necessário das potências, vertida no Juízo dialeticamente construído, e a necessidade de pensar o Abismo de Deus, cuja vida intradivina emerge daquela decisão imemorável realizada pela vontade-de-existência. Imemorável é a decisão, porque eterna é a vontade-de-existência, eterna aliás a convivência entretida por ela com seu Impossível, a vontade-que-nada-quer. Isso significa que o Paradoxo do Início garante, ao tornar pensável o registro lógico da negação não-excludente, a imemorabilidade do *Iniciar*, realizado pela vontade-de-existência, cujo ato nunca se deixa verter por completo ao Conceito – mesmo lá onde a *necessidade* da *ordo potentiarum* se impõe. A exigência por superar a dialética e fundamentá-la corresponde à garantia da *indeducibilidade* do Iniciar, inaugurando uma relação de Alteridade Real entre a Eternidade e o Tempo, entre o Início e a Arena – relação que demarca todo o timbre da filosofia tardia de Schelling, inaugurada no *Freiheischrift* e desdobrada nas *Weltalter*:

> O ato inicial que dá origem a todo o processo teogônico pode, segundo Schelling, aparecer 'destituído de fundamento' ou impensável à consciência, por não seguir nenhuma lei de necessidade dialética. A razão por que tal Ato do Início não pode constituir-se efeito de nenhuma tal [dialética] Lei jaz em que este 'Ato' é, por hipótese, o que deu, em primeiro lugar, existência à Lei, dando-lhe ao mesmo tempo um campo de aplicação [a Arena]. Noutras palavras, o primeiro 'ato' da consciência livre é o que põe o quadrante transcendental da experiência e a racionalidade mundana ela mesma. (BEACH, 1994, p. 62, tradução nossa)[371]

O processo teogônico a que Beach faz alusão corresponde à estrutura inteligível da História, capturada no timbre lógico do Juízo, que, conforme demonstrara o estudo de Hoegebre (2006, p. 317-330), circunscreve a Arena em que deita raízes o movimento lógica da dialética. Os três elementos do Juízo, sujeito-cópula-predicado, correspondem aos três tempos e, assim, às três Pessoas do Início. Tal trinitário articular-se que timbra o domínio da Legibilidade é denominado por Schelling a *ordo* potentiarum, cujo encadear-se explicita a relação entre dialética e devir. O que estamos vendo através desta já longa exegese das *Weltalter* é que a evidência mesma da dialética, cujo talhe lógico revela o funcionamento da negação não-excludente, exige pensar a Alteridade Real da Arena, a que a dialética *aponta* ao sublinhar a inconstructibilidade e indeducibilidade do Ato que lhe dá origem. Coerentizada, a dialética

[371] The iniciatory act that sets off the whole theogonic process may, Schelling held, appear 'groundless' or unfathomable (*unergründlich*) to consciousness, in that it follows from no law of dialectical necessity. The reason it can follow from no such law is that this 'act' is by hypothesis what has brought the law into existence in the first place and at the same time has given it a field of application. In other words, the first 'act' of a free consciousness is that which posits the transcendental framework of experience and wordly rationality itself.

revela sua própria insuficiência e, com ela, a impossibilidade de uma sua hipóstase, pois que é sua própria Lei a fazer signo à Alteridade Real do Início

> Deus é essa dialética trinitária necessária, que por sua vez inclui o processo infinito do tempo finito (natureza real e criação) como um momento necessário, mas que além de si mesmo ainda possui seu Abismo livre, o Princípio. [...] A relação entre Pai e Filho, da qual o devir do cosmos é uma expressão temporal real, resume-se em um vínculo de Amor como síntese de necessidade e liberdade. O Amor une e mantém juntas, em sua explicitação infinita, as forças contrativas e expansivas, informando ascendentemente figuras determinadas de acordo com as diferentes relações entre as duas: nesse sentido, o Sublime não é o que aparece como formoso, como uma figura ilimitada, mas sim o ser determinado que, unicamente em sua relação com o Princípio do qual é o Evento, resplandece com uma infinitude abissal. (CROCI, 2016, p. 326-29, tradução nossa)[372]

Basta perceber agora que, se o articular-se trinitário da vida divina a que o Início se decide por ato *inconstrutível* é indedutível, a observação schellingiana do contínuo renascimento do tempo em cada singular instante de cada individual aparessente aponta, inescapavelmente, para a reestruturação da *mímesis especulativa* – cada aparessente é, uma vez na Arena, mímesis do Evento do Início: "ogni vita, ogni apparire di un ente determinato, accade come un evento, un abbassarsi condiscendente, che riflette, nel cosmo come natura naturata, il Padre come originario essere-in-sé, contrazione infinita." (Croci, 2016, p. 332). Este será o inestimável ganho conceitual do primeiro livro das *Weltalter*, que, ao começar observando a *diferença epistêmica* entre as três linguagens do Tempo, desdobra, para explicá-las ontologicamente, a lógico-ontológica Alteridade Real entre Passado e Presente, entendida apenas à luz da descrição do Início como Omni-com-possibilidade: possibilidade, isto é, de iniciar e de não iniciar, logicamente testemunhada no Paradoxo de dois Impossíveis que, postos, não se excluem, pois que não são apenas o impossível *possível* um do outro, mas já o recíproco possível *real.* No Início, a Vontade-que-nada-quer é o impossível da Vontade-de-existência, pois a nega *realiter* por força de sua Alteridade Real ante ela. Da mesma forma, a Vontade-de-existência é o impossível da Vontade-que-nada-quer, e este impossível lhe é, à Vontade-que-

[372] Dio è questa dialética trinitaria necessaria, che a sua volta ricomprende l'infinito processo del tempo finito (la natura reale e la creazione) come momento necessario, ma oltre sé ha ancora il suo libero Abisso, L'Inizio. [...] La relazione tra Padre e Figlio, di cui il divenire del cosmo è espressione temporale reale, si riassume in un vincolo d'Amore come sintesi di necessità e libertà. L'Amore lega e tiene insieme, nel loro infinito esplicitarsi, la forza contrattiva e quella spansiva, informando ascensivamente figure determinate secondo i diversi rapporti delle due: in questo senso, il Sublime non è ciò che appare come *formlos,* come una figura illimitata, bens`^è l'ente deerminato che, solto nella sua relazione all'Inizio di cui è Evento, riluce di un'abissale infinità.

nada-quer, um possível *real* – a tal modo que, de-cidindo-se inconstrutivelmente por ela, o Início *realiza* o impossível: torna-se Mundo, Deus em seu articular-se trinitário e lógico.

Dizemos ser a decisão inconstrutível pois, absolutamente anterior ao articular-se trinitário das potências cuja relação é fixada pela dialética e seu motor, toda postulada razão para um *Übergang* e para uma escolha, por parte do Início, seria i-rracional, posto negar excludentemente o talhe próprio ao Início, unidade dos dois Impossíveis. Para dizê-lo com Cacciari (1990) e com Croci (2016), se se deduz a escolha do Início, impõe-se-lhe *a necessidade de Iniciar*, a que se torna idêntico e submisso. A inconstructibilidade do Início é a garantia da Liberdade do Absoluto, de sua Alteridade Real ante a Arena do Aparecer, cuja generalíssima forma, que ainda aprenderemos a testemunhar, no regulado progresso da dialética (*Stufenweise*) encontra o necessário ritmo:

> A explicitação do implícito não é de modo algum dedutível, visto que aparece como um dran, que não é de fato contínuo com a Primeira Natureza, mas sim uma consequência da relação de Deus com o seu Princípio, do retorno do Pai ao Abismo que o precede, à pura Liberdade do Ser, à Oni-possibilidade alheia a qualquer dualismo e a qualquer desejo de existência ou impulso em direção à não-existência. [...] O Princípio não é objeto de um pensamento, nem divino nem humano, é puro não-conhecimento, o termo de um sentimento nostálgico e inexprimível dele como o Abismo de si mesmo e do outro, como o Centro de Tudo. O Princípio é, de maneira damascena, o Um e o Nada, a Oni-possibilidade não dirigida a nada, nem mesmo a si mesma, o Superser dionisíaco e o Supernada silesiano, a Eternidade imóvel, o Quarto Poder (Ao). (CROCI, 2016, p. 325, tradução nossa)[373]

A Alteridade Real do Início ante a Arena, capturada linguisticamente em muitas diversas expressões tais como a diferença entre *Gottheit* e *Gott*, estabelece ser o Paradoxo do Início, logicamente descrito pela convivência de dois impossíveis realmente possíveis, a Lei que fundamenta a dialética Lei da Arena, em cuja superfície, garantida pelo articular-se trinitário da vida divina, continuamente observamos a *mímesis* da abismal de-cisão do Início. É por isso, precisamente por isso, que pudemos antes, quando de nossa exegese do *Freiheitschrift*, afirmar ser a dialética, redescrita agora pela forma lógica, tornada

[373] L'esplicitarsi dell'implicito non è in alcun modo deducibile, poiché appare come un dran, che non è in *actu continuo* con la Prima Natura, bensì è conseguenza del relazionarsi di Dio al suo Inizio, del rivolgersi del Padre all'Abisso che lo precede, alla pura Libertà-di-essere, alla Onni-com-possibilità aliena da ogni dualismo e da ogni brama di esistenza o di impulso alla non-esistenza. [...] L'Inizio non è oggetto di un pensiero né divino né umano, è puro non-sapere, termine di un nostalgico quanto inesprimibile *sentirlo* come Abisso di sé e dell'altro, come Centro del Tutto. L'Inizio è, damascianamente, L'Uno e il Nulla, Onni-com-possibilità non rivolta a qualcosa, nemmeno a sé, dionisiano Superessere e silesiano Supernulla, immobile Eternità, Quarta Potenza (Ao).

conceitualmente explícita, da negação não-excludente, racionalmente fundamentada[374], pois que nela a validade lógico-ontológica do PNC é *garantida*: segundo vimos, a negação que, negando, afirma sua própria negação se constitui como uma negação que não exclui sua própria exclusão, desta forma superando a contradição que se engendraria se a exclusão fosse total, consoante o é no Mal, negador excludente de sua negação e, portanto, negação de si mesmo. Que significa, afinal, tudo isto? Ora, nada mais nada menos do que o começo, a ser desdobrado em toda sua consequência na próxima seção, do até aqui postergado esclarecimento da razão por que, desde nossa descida ao Inferno da Tradição da Ruptura, constantemente apontávamos para uma dupla inconsistência em cada um dos três ciclos por nós visitados: todos eles criticavam a metafísica, entrevendo-a paradigmaticamente representada por Platão e na dele decorrente tradição, *pressupondo para isso a validade lógico-ontológica do PNC,* enquanto, em suas próprias formulações teoréticas, negavam-no, donde a insuficiência de cada um dos nomes, colhida no complexo aporético a que davam nascimento[375].

No ciclo formado pelo *Freiheitschrift* e pelas *Weltalter* começamos a observar que, à diferença entre Início e Arena, corresponde uma Alteridade Real entre as Leis dos dois domínios: o Paradoxo do Início garante a validade lógica da Lei da Arena, isto é, da dialética, que passa a poder ser entendida como *mímesis* do Paradoxo do Início, em cujo bojo os dois impossíveis conviviam sem se negarem excludentemente – negando-se, antes, e *sub eodem* afirmando-se. Não era precisamente este o objeto buscado desde os primeiros textos schellingianos, que enunciavam a a necessidade de um Princípio do Saber? Não era, aliás, este o propósito do Sistema Total: fundamentar a sinteticidade do sintético, a dialética, por uma Lei *realiter* Outra? O *Freiheitschrift* dera início, ao rearticular a forma da dialética introduzindo a relação lógica entre *Grund* e *Ek-sistenz*, ao renovado Testemunho do Início, a que a figura do *Ungrund* acenava sem ainda lhe desdobrar o Paradoxo. É nas *Weltalter* que tal tentativa ganha

[374] Aliás, dita-se de passagem que a forma lógica da dialética só se torna conceitualmente explícita *quando* racionalmente fundamentada. Lembre-se o leitor que, no *STI* e na *Naturphilosophie*, já nós capturarámos a estranha constituição de um negar que, negando o Outro de si, afirma-o, donde a termos denominado uma negação afirmante – nome positivamente paradoxal. Não se nos havia tornado, então, ainda clara a razão deste talhe lógico conferido à dialética, que restava portanto infundada. Com o *Freiheischrift* iniciamos a difícil fundamentação da dialética, coincidente, consoante ocorre a todo ato de fundamentar, com a ultrapassagem do domínio ontológico de que ela, a dialética, é Lei: para *racionalmente* testemunhar a realidade do domínio dialético é necessário ultra-passar-lhe o quadrante, coisa feita quando nos elevamos ao Paradoxo do Início. Não se nega, assim, a via hegeliana por arbitrária vontade de o fazer – é para garantir o *factum* da Arena, em que se manifesta a Legibilidade e a Leitura, que devemos transcender e ultra-passar a dialética ela mesma.

[375] Em Nietzsche: a aporia Existência-existentes e correlata insuficiência teorético-epistêmica do perspectivismo dele derivado. Em Heidegger, a incipiente contudo não desdobrado Testemunho Lógico da Alteridade Real na figura do *Austrag*, In-diferença da Diferença. Em Derrida, por fim, através da aporia engendrada pelo Oblívio do Início na Raiz Quádrupla da Alteridade.

fôlego, e isso como consequência da entrevista exigência da Alteridade Real, agora aplicada à relação entre o Início e à Arena, do que decorreria a Alteridade ontológica dos três Aiona e sua conseguinte diferença epistêmica, com que Schelling dá início a este renovado pensar do Início e de seu Paradoxo.

Ao final deste texto riquíssimo a que infelizmente não poderemos conceder detalhada atenção, Schelling dá início à redescrição da metafísica, cuja forma fora aliás, segundo está lembrado o leitor, debatida na *Einleitung*. Ao sugerir uma possível dedução dos diversos sistemas metafísicos constituídos na história a partir da predominância de uma das potências, cujo trinitário articular-se lhe permitira aliás explicar a epistêmica diferença entre os Aiona, Schelling nota como o problema fundamental da metafísica escolástica[376], notadamente a prova da existência de Deus, ganha novo sopro se refeita à luz dos ganhos conceituais obtidos pelo Testemunho Lógico da Alteridade Real entre o Início e a Arena. Schelling aponta para o próximo problema com que lidará dez anos depois, nas *Erlangenvorlesungen*: a racionalidade própria à metafísica inspirada pelo Testemunho da Alteridade Real do Início. Qual, eis a pergunta agora a se oferecer, a *natureza* da filosofia enquanto *scire* do Início e de seu Paradoxo? Se a filosofia é um *scire*, qual o talhe lógico adequado à *scientia* oriunda deste *scire*? A estas perguntas o *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* busca fornecer resposta.

3.2.3 Determinação indeterminante do indeterminável: a racionalidade da metafísica nas *Erlangenvorlesungen.*

A primeira linha das *Erlangenvorlesungen* observa ser o saber humano atormentado por um paradoxo de fundo, cuja existência explica a historicidade mesma do saber filosófico, a sistematicidade do qual se desdobra através de múltiplos sistemas, a pretensão de cada um dos quais *exclui* a subsistência dos outros. A causa da multiplicidade dos sistemas e, por aí, da historicidade do filosofar reside em ser fundamento do Saber, compreendido como concatenação de proposições obedientes a uma Sintaxe, um ασύστατον: o Sistema encontra nalgo à Sintaxe elusivo sua raiz profunda, donde a asystasia sobre que se ergue o edifício do Saber. Tal ocorre, explica-nos Schelling, por força da constituição da *Sache* da filosofia, erguida à condição de Sistema cujo Objeto é uma paradoxal não-coisa: a Liberdade Absoluta cantada na *Erzählung* das *Weltalter*. Ressoa, aqui, a antiga, romantíssima, observação

[376] Escolástica *e* antiga. É só na *Introdução à Filosofia da Mitologia* que haverá de restar clara a compreensão lúcida possuída por Schelling acerca do talhe lógico da metafísica e de sua reconfiguração à luz do ciclo da filosofia moderna. Em todo o caso, conforme verá agora o leitor, já nas *Erlangenvorlesungen* o problema da multiplicidade dos sistemas e de sua historicidade é tratado com cuidado e teorético vigor.

etimológica, que encantara Novalis, Hölderlin e o jovem Schelling, acerca do Absoluto como não-coisa, *Un-bedingt*.

Assim, nas iniciais páginas deste ensaio Schelling concatena a historicidade do sistema ao paradoxo d'O Sistema, Syntaxe fundamentada sobre um asyntático, entrevendo-lhe a causa na natureza do paradoxal Objeto-inobjeto da metafísica, de modo a enraizar o conflito do Saber (Widerstreit im menschlichen Wissen) na Eterna Liberdade do Sujeito Absoluto. Se é assim, então é a constituição do Sujeito Absoluto a engendrar a multiplicidade de sistemas, que deverão, n'O Sistema, permanecer lado a lado sem unilateralmente excluírem uns aos outros, de modo a *zusammenbestehen*:

> Até agora, determinamos o seguinte: 1) A possibilidade externa do sistema, sua própria matéria, sua substância, é precisamente o conflito interno e insolúvel dentro do conhecimento humano. 2) Esse conflito deve ter se manifestado; deve ter se revelado e se desenvolvido em todas as direções possíveis. 3) É preciso reconhecer que nada nesse conflito é acidental, mas sim que tudo está fundamentado nos primeiros princípios. 4) É preciso abandonar a esperança de que esse conflito possa ser resolvido com um sistema dominando o outro. Mas se é impossível subjugar unilateralmente um ao outro, então 5) — e esta é uma nova determinação — não se deve imaginar encontrar uma unidade na qual todos se aniquilem mutuamente, pois mesmo assim o conceito de sistema desapareceria. A tarefa, portanto, é justamente a de que eles coexistam de fato. (SCHELLING, 1985, p. 375, tradução nossa)[377]

Essencial agora deduzir algumas consequências destas primeiras páginas do ensaio, que lhe demarcam o enquadramento conceitual, o problema e a solução. Observe-se que Schelling iguala, logo na primeira linha, o Saber ao Sistema. Sabemos, desde nossas exegeses dos primeiros textos, que sob Saber reencontramos nossa Leitura, Encontro de Leitor e Livro, denominada igualmente, na terminologia bontadiniana, Unidade da Experiência ou, na nossa, Arena do Aparecer. Todo Sistema, por definição, apresenta-se como conjunto de proposições, diferentes umas das outras, mantidas entretanto em sub-sistência, em convívio *umas ao lado das outras*, de sorte a poderem συν-ίσταμαι. Toda proposição, sabe-se, é um juízo, cuja forma lógica mínima é a da conexão de um sujeito com um predicado: A = B. Para estabelecerem-se

[377] Wir haben also bis jetzt Folgendes bestimmt. 1) Die *äußere Möglichkeit des Systems*, gleichsam die Materie, der Stoff dazu, ist eben der innere unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen. 2) Dieser Streit muß offenbar geworden seyn, er muß sich in allen möglichen Richtungen gezeigt und ausgebildet haben. 3) Man muß einsehen, daß in diesem Streit nichts Zufälliges, sondern alles ein in den ersten Principien selbst Gegründetes sey. 4) Man muß die Hoffnung aufgeben, diesen Streit jemals dadurch zu beendigen, daß ein System Meister werde über das andere. Wenn es aber unmöglich ist, einseitig eins durch das andere zu unterjochen, so muß man sich 5) – und dieß ist eine neue Bestimmung – man muß sich auch nicht vorstellen, eine Einheit zu finden, in welcher sie sich alle gegenseitig vertilgen, denn auch damit ginge ja der Begriff des Systems unter, sondern die Aufgabe ist eben, daß sie wirklich *zusammenbestehen*.

uns ao lado dos outros, os juízos devem ser *diferentes* uns dos outros, doutro modo o Sistema será um conjunto de paráfrases de um único juízo – o Sistema seria, cessada a diferença real entre os juízos sys-tematicamente encadeados, uma tautologia multiplicada em paráfrases. Concluímos e aceitamos, portanto, a exigência da diferença entre os juízos, que devem, por imediata consequência, negarem-se uns aos outros, *pelo mesmo procedimento aliás com que A nega B, em cada um dos juízos*. Os juízos repetem, uns ante os outros, a negação entre os termos de cujo Encontro eles emergem e que eles, portanto, encarnam[378]. Temos, com isso, um primeiro nível semântico para o conflito (*Streit*) de que Schelling fala, ao determinar a forma do Saber humano: conflituoso é o Sistema, pois formado por um conjunto de juízos diferentes uns dos outros, que se negam reciprocamente a fim de poderem constituir-se.

A primeira consequência daí oriunda é uma vereda bifurcada: ou bem a negação é excludente, de sorte que cada singular juízo busca impor-se pela negação absoluta de todos os outros, do que decorreria a validade lógico-ontológica de apenas um dos juízos; ou bem os juízos convivem, mas sob pena de se anularem ante a Lei que os conjuga, do que seguiria a inexistência da *diferença real* entre os juízos e, pois, a destruição da sy-stematicidade do Systema. À primeira opção corresponde a postura onto-teo-lógica, que visa identificar o Princípio a um ente partícipe da Arena, postura historicamente verificável na maneira por que cada sistema visa unilateralmente negar todos os outros. À segunda corresponde a hegeliana via, que, hipostasiando a Lei da mediação dialética, deseja manter suprassumidos todos os juízos, como partes necessárias cuja verdade existe somente no Todo: se assim fosse, teríamos incorrido no ponto 5), contra o qual nos adverte o ponto 4), que reza a necessidade de abandonar a esperança de encontrar um Sistema capaz de acolher em paz todos os outros. Por fim, sublinhe-se que estas observações apontam para a *forma conflituosa* do Sistema enquanto conjunto de juízos que reciprocamente se negam. Ora, se todo e cada juízo está submetido à Lei da Arena, segue daí ser todo juízo *finito*, pois que relacionado com todos os outros. Esta relação, contudo, não pode possuir a forma lógica da negação excludente. Por quê? Bom, porque, se assim fosse, teríamos as duas consequências apontadas acima, inaceitáveis pois delas resultaria a negação do Systema.

O primeiro resultado efetivo, no que diz respeito à determinação positiva da forma do Sistema, é a seguinte definição: todo Sistema é Sistema de juízos finitos, cuja finitude, entretanto, não nega por exclusão a totalidade de seus outros. Mas o Sistema corresponde à

[378] A frase soaria melhor e seria conceitualmente mais bem estruturada em latim: *repetunt judicii negationem quam sunt.* Veremos à frente a importância decisiva do uso extraordinário do verbo ser enquanto transitivo direto, que resta linguisticamente invisível em línguas sem o sistema de casos, como é o caso do português.

forma do Saber – ao *menschliche Wissen im System* –, portanto à forma da Arena ela mesma. Conclusão imediata: o Sistema é, enquanto Sistema de juízos finitos, talhe lógico da Arena do Aparecer. Mas eis que no início do texto e no passo acima citado Schelling afirma que a filosofia se constitui como *ânsia* (*Bestreben*) por encontrar um Sistema no Saber humano, e que tal ânsia supõe um segundo conflito (*Streit*), do qual o primeiro, que garimpamos entre os juízos, depende e emerge: 1) a possibilidade exterior do Sistema de juízos finitos e portanto da Arena do Aparecer ela mesma depende do 2) Conflito enraizado no Saber humano. O Conflito entre os juízos do Sistema era, eis a conclusão, *mímesis* de um outro, mais originário, entre o Sistema e seu Princípio, dito ασύστατον por elusivo à Sintaxe do Sistema e *irredutível* à Lei da visibilidade imposta pela mediação dialética.

Após enuclearmos a relação entre os dois significados do Conflito, vemo-nos ante a exigência de determinarmos o Princípio do Sistema, a fim de revelarmos a forma concreta do Conflito ("*Dieser Streit muß offenbar geworden seyn*") e, pois, da Filosofia ela mesma, que, se é ciência, é sy-stemático testemunho do Princípio do Sistema de juízos finitos. O objetivo reside em determinar a racionalidade própria à filosofia, para isso delineando a forma lógica da relação entre o Sistema e o seu Princípio. O Conflito imanente ao Saber, a paradoxal relação entre Syntaxe e asystasia, decorre da constituição, também ela paradoxal, do Objeto (não-objeto) da filosofia enquanto metafísica, cuja racionalidade deve, para constituir-se, formular a exigência de seu *talhe lógico*[379]. Se a multiplicidade histórica dos sistemas deve ser mantida pois que neles se expressa o Objeto-não-objeto da metafísica, então seu Sujeito deve poder ser A e -A (isto é: B), de sorte a ser livre o suficiente para pôr-se em A e não aí pôr-se. É necessário, por um lado, que o Sujeito seja o mesmo nos diversos sistemas historicamente formulados, pois de outro modo o Referente de A seria abstratamente diverso do de B, do que seguiria a impossibilidade de um manter-se-junto por parte de A com B, pressuposto mínimo do sy-stema. Por outro lado, se o Sujeito é o mesmo em A e em B, devemos supô-lo livre para ser *e* para não-ser A: o Sujeito deve conter em convivência a possibilidade de A e a possibilidade de B, que, enquanto -A, é a possibilidade real do impossível de A. Já conhecemos esta figura lógica – é a do Início como Omni-com-possibilidade:

> O primeiro pré-requisito para isso é, sem dúvida, 1) a ideia geral de progressão, de movimento dentro do sistema. Pois é de fato impossível, como

[379] Desde aqui, formula-se a exigência de uma *referência* realizada pelo lógos, que, sem seu Referente cuja estrutura mimetiza e espelha, permanece *vazio*: "Denn das Apriorische ist nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logiesches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poesie über die Poesie die Poesie aufhört. Das wahre Logische, das Logische im wirklichen Denken, hat in sich eine Notwendige Beziehung auf das Seyn" (SCHELLING, 1985, p. 703)

> se costuma dizer, que afirmações contraditórias sejam verdadeiras simultaneamente — isto é, em um mesmo momento de desenvolvimento. É perfeitamente possível, no entanto, que em um determinado ponto do desenvolvimento a proposição "A é B" seja verdadeira, enquanto em outro ponto "A não é B" seja verdadeira. Aqui, o movimento mantém as proposições contraditórias separadas. 2) Mas esse movimento requer um sujeito de movimento e progressão, por meio do qual se entende aquilo que se move e progride, e com relação a esse sujeito, dois pré-requisitos são feitos: a) existe apenas um sujeito que permeia tudo; pois se houvesse outro sujeito em B, e ainda outro em C, então B e C seriam completamente separados, e não haveria nenhuma conexão. Assim como existe apenas um mesmo sujeito que habita as diversas partes de um organismo, também deve haver apenas um sujeito que percorra todos os momentos do sistema — mas isso não significa que as partes pelas quais ele passa sejam as mesmas. No entanto, b) esse único sujeito deve atravessar tudo e não permanecer em nada. Pois, onde permanecesse, a vida e o desenvolvimento seriam inibidos. Atravessar tudo e não ser nada, ou seja, não ser nada de tal forma que não possa também ser outra coisa — esse é o requisito. (SCHELLING, 1985, p. 377, tradução nossa)[380]

Observe-se, antes de encadearmos mais citações, que a exigência não engendra *contradição*, porque a demanda feita ao Sujeito para que perpasse tudo (*alles durchgehen*) garante que, enquanto o Sujeito é A, não é B, mas isso precisamente porque, ao ser A, o Sujeito recebe e acolhe tal determinação mantendo-se *livre* para não a acolher – razão por que pode, depois, ser B. Enquanto é A, o Sujeito é livre para nunca ter sido A, e esta Liberdade se expressa na sua contínua possibilidade para ser B. Na concreta realidade de A, o Sujeito é a possibilidade real do impossível de A (portanto de si enquanto A) em B. Determinado como movimento (*Bewegung*), o Sujeito da metafísica, seu paradoxal Objeto-não-objeto, é a paradoxal garantia do PNC através de uma não menos paradoxal fundamentação do PNC que o deve transcender a todo momento. Neste sentido, podemos observar que a historicidade do sistema espelha o talhe paradoxal d'O Sistema ele mesmo: se ele é um conjunto de proposições *diferentes* que devem restar juntas umas às outras, o Sistema não pode nem 1) deduzir todas as proposições de uma simples proposição central, pois isso as destruiria enquanto igualmente essentes; nem

[380] Die erste Voraussetzung hierzu ist unstreitig 1) die allgemeine Idee der Fortschreitung, der Bewegung in dem System. Denn es ist allerdings unmöglich, dass widerstreitende Behauptungen, wie man zu reden pflegt, zugleich – nämlich in einem und demselben Moment der Entwicklung wahr seyen. Wohl möglich aber ist, daß für einen gewissen Punkt der Entwicklung der Satz: A ist B wahr sey, für einen andern A ist nicht B. Hier hält die Bewegung die widerstreitenden Sätze auseinander. 2) Aber zu dieser Bewegung bedarf es eines Subjekts der Bewegung und Fortschreitung, worunter das sich Bewegende und Fortschreitende selbst verstanden wird, und in Ansehung dieses Subjekts werden zwei Voraussetzungen gemacht: a) es ist nur Ein Subjekt, das durch alles geht; denn wäre ein ander Subjekt in B, und wieder ein anderes in C, so wäre B und C völlig geschieden, und es wäre kein Zusammenhang. Wie es nur ein und dasselbe Subjekt ist, das in den verschiedenen Gliedern eines Organismus lebt, so muß es nur Ein Subjekt seyn, das durch alle Momente des Systems geht – darum sind aber nicht die Glieder, durch welche es geht, auch einerlei. – Aber b) dieses Eine Subjekt muß durch alles gehen und in nichts bleiben. Denn wo es bliebe, wäre das Leben und die Entwicklung gehemmt. *Durch alles durchgehen und nichts seyn*, nämlich nichts so seyn, daß es nicht auch anderes seyn könnte – dieses ist die Forderung.

2) transformar todas as proposições em mera individuação da Lei do Sistema, vez que tal opção faria de todas as proposições uma *repetição tautológica* da única proposição existente, a da Lei.

Se há Sistema, ele é convivência agonística de proposições cuja singularidade nega a das outras, sem, contudo, exclui-las por completo. Pois bem, o talhe desta convivência, a mesma entre *Grund* e *Ek-sistenz* e entre *Vergangenheit* e *Gegenwart,* decorre da relação, mais profunda, entre o Sistema e sua asystasia, cujo alpha privativo faz signo de uma fundamentação que decorre, para constituir-se, de uma paradoxal negação afirmante. A coisa se vai fazendo clara: naturalmente, se não houvesse uma estrutural resistência por parte do fundamento do Sistema à sistematicidade sintática do Sistema, a Alteridade Real de suas proposições não existiria, daí resultando ser o Sistema mera tautologia e, por definição, Sistema nenhum:

> Ele apenas não é algo de individual, a permanecer na calma de uma coisa muda; ele é B, C, D etc na medida em que cada um desses pontos pertencem ao fluxo do indissociável movimento [como os diversos segundos que compõem o lance de uma bela dança, G. L.]. *Não há nada que ele fosse e não fosse*. Ele é em incessante movimento, sem a nenhuma figura específica reduzir-se ou encerrar-se: o Incoercível, o Inapreensível, o verdadeiramente Infinito (Schelling, 1985, p. 379, tradução nossa, grifos nossos)[381]

Para que haja *diferença* entre A, B, C e D, é necessário que o Início do Sistema não seja sistemático, não se lhe reduza – seja-lhe Outro, portanto. Basta-nos agora lembrar que por Saber humano Schelling compreende, ainda, a nossa Leitura, Encontro de Leitor e Livro sobre que repousa a Arena do Aparecer *qua* Unidade de Ser e Pensar. Se é assim, então a relação de Alteridade Real entre asystasia e Sistema é outra forma de testemunhar aquela entre Início e Arena. Uma última longa citação:

> Mas, precisamente ao fazê-lo, agimos contra o nosso próprio princípio, a saber, que nada sobre esse sujeito absoluto pode ser afirmado de forma absoluta, nada de tal maneira que o oposto não seja também possível. Isso deve agora também se aplicar ao conceito do indefinível. Ou seja, não é tão indefinível que não possa também se tornar definível, não é tão infinito que não possa também se tornar finito, não é tão incompreensível que não possa também ser compreensível. E se você se apegar a isso, terá o conceito positivo. Ou seja, para poder se abarcar em uma forma, deve, naturalmente, estar fora de toda forma, mas não é esse estar fora de toda forma, esse ser incompreensível, que constitui o seu aspecto positivo, mas sim o fato de poder se abarcar em uma forma, de poder se tornar compreensível, de modo que seja livre para se abarcar em uma forma e não para ser aprisionado. Pois, desde o início, não se afirmou que fosse simplesmente informe e disforme, mas apenas

[381] Es ist nur nichts einzeln, stillstehend, insbesondere; es ist B, C, D u. s. w. nur, sofern jeder dieser Punkte zu dem Fluß der unzertrennlichen Bewegung gehört. *Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre.* Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in keine Gestalt einzuschließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche.

> que não mantivesse forma alguma, não estivesse sujeito a nenhuma. Pressupusemos, portanto, expressamente que assumia forma; pois somente ao assumir forma, e emergindo vitoriosamente de cada uma delas, é que se revela como o incompreensível, o infinito. (SCHELLING, 1985, p. 381, tradução nossa)[382]

A tarefa, agora, é estabelecer como pode haver uma articulação do inarticulável, uma determinação do indeterminável. Ela é de suma importância porque de sua solução depende a possibilidade de ultrapassar as duas vidas aporéticas de cuja impossibilidade Schelling possui aguda consciência. Fazemos referência à hegeliana hipóstase da Lei da mediação, de que decorre a negação da Alteridade Real do Início, e à via aporética da *Darstellung*: "Como, entretanto, podemos nós tornar aquela liberdade íntima a nós mesmos, como podemos saber aquele movimento? Eis a agora a próxima pergunta." Para responder a esta exigência, que implicaria objetivar o inobjetivável e finitizar o infinito, Schelling aponta para o único possível caminho: é necessário que a eterna Liberdade se conheça a si através de seu Outro, isto é, na Arena.

A eterna Liberdade, enquanto In-finito, é alheia ao Aparecer e à Lei da Arena, seu Outro. Por isso, convém denominá-la o Não-Aparecente. Entretanto, enquanto Liberdade absoluta possui a capacidade para libertar-se de sua própria liberdade. Que significa isso? Bem, duas coisas, correlatas às duas vias a que apenas aludimos: se a Liberdade é, enquanto In-finito, definida como o abstrato Não do Aparecer da Arena (portanto do finito), então ela não é *livre* absolutamente, pois destinada a obedecer à negatividade de uma elisão abstrata à Arena[383]; 2) se a Liberdade é destinada ao Aparecer sem identificar-se onto-teo-logicamente a uma constante específica, ela aparece como Lei de constante ultrapassagem (*devir*), mas, e este o

[382] Aber eben damit haben wir ja gegen unseren eignen Grundsatz gehandelt, nämlich daß von jenem absoluten Subjekt nichts schlechthin, nichts so auszusagen sey, daß nicht auch das Gegentheil möglich wäre. Dieß muß nun auch seine Anwendung haben auf den Begriff des Indefinibeln. Nämlich es ist nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, es ist nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte, nicht so unfaßlich, daß es nicht auch faßlich. Und wenn Sie nun dieß recht festhalten, so haben Sie den positiven Begriff. Nämlich um sich in eine Gestalt einschließen zu können, muß es freilich außer aller Gestalt seyn, aber nicht dieses, das außer aller Gestalt, das unfaßlich-Seyn ist das Positive an ihm, sondern, daß es sich in eine Gestalt einschließen, daß es sich faßlich machen kann, also daß es frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen. Denn auch gleich anfangs wurde ja nicht behauptet, daß es schlechthin das Form- und Gestaltlose sey, sondern nur, daß es in keiner Gestalt bleibe, von keiner gefesselt werde. Wir setzten also ausdrücklich voraus, dass es Gestalt annehme; denn nur indem es Gestalt annimmt, aber aus jeder wieder siegreich heraustritt, zeigt es sich als das an sich Unfaßliche, Unendliche.

[383] Aporia do Uno-Uno, exposta na *Darstellung*.

calcanhar de Aquiles, resta ainda *obrigada* a aparecer[384]. Verdadeira Liberdade só pode ser aquela que é livre para libertar-se de si mesma, restando livre para aparecer e para não aparecer:

> Mas não quero expressá-lo dessa forma: é aquilo que é livre para tomar forma. Pois, nesse caso, essa liberdade apareceria como uma propriedade que pressupõe um sujeito ainda distinto e independente dela — antes, a liberdade é a essência do sujeito, ou ela própria nada mais é do que a eterna liberdade. [...] Pois, se a liberdade fosse tal que não pudesse também se tornar não-liberdade, que tivesse de permanecer liberdade, então a própria liberdade teria se tornado uma limitação, uma necessidade; não seria verdadeiramente liberdade absoluta. (SCHELLING, 1985, p. 382, tradução nossa)[385]

Do ponto de vista da problemática a ser respondida, relativa à racionalidade específica da metafísica como pensar do Início de cuja Alteridade Real o filosofar fornece o Testemunho Lógico, o reconhecimento da Liberdade absoluta permite a Schelling driblar decididamente a via hegeliana, demonstrando, com coerência, que a realidade mesma do Saber humano – isto diz: a estrutura da Arena e de sua Lei – atesta, inconscientemente embora, a diferença real entre asystatón e Sistema, e isso ao soldar a consequência simples de um rigorizado conceito de Liberdade – cuja força reside em sua capacidade para libertar-se da Lei que lhe predica o ser-livre.

O Aparecer da Arena é, para a Liberdade, seu tornar-se não-livre, que, uma vez atualizado, não tolhe o possível reestabelecimento da Liberdade, mantido aliás pela e na realidade deste possível. Iniciando, a Liberdade se tolhe, mas de tal forma que, por absoluta, conserva neste tolhimento de si a possibilidade *real* de reestabelecer-se, o que implicaria negar esta negação. *Negatio negationis*, parece que estamos em terreno hegeliano – e, contudo, uma importância decisiva se impõe. É que a negação realmente possível da negação realizada quando a Liberdade de-cide iniciar, pondo o Aparecer da Arena, incide, precisamente, sobre a Arena e sua Lei. Melhor: incide sobre a hipóstase da Lei da Arena, que ocorreria se o Sistema buscasse fundamentar-se a si mesmo, transformando o *asystatón* em parte sintatiquíssima da Sintaxe geral. Isso significa, então, que a fundamentação do Sistema pelo reconhecimento da Alteridade Real de seu Princípio, determinado como Liberdade eterna, implica a real possibilidade de um *devir do devir*. Ora, o devir é a Lei da Arena, por cujo Aparecer a eterna Liberdade fora negada. Segue daí que a *negatio negationis,* pela qual a Liberdade *aparece* como

[384] Aporia da Raiz Quádrupla, exposta em nosso comentário à isomorfia Hegel-Derrida.

[385] Ich möchte es aber nicht so ausdrücken: es ist das, was frei ist, Gestalt anzunehmen. Denn so würde diese Freiheit als *Eigenschaft* erscheinen, die ein von ihr noch verschiedenes und unabhängiges Subjekt voraussetzt – sondern die Freiheit ist das Wesen des Subjekts, oder es ist selbst *nichts anderes als die ewige Freiheit*. [...] Denn wäre es nur so die Freiheit, daß es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, daß es Freiheit bleiben müßte, so wäre ihm die Freiheit selbst zur Schranke, selbst zur Nothwendigkeit geworden, es wäre nicht wirklich absolute Freiheit.

o Não do Aparecer, emerge na condição de um paradoxal Aparecer do Não-Aparecente, que transforma o Não em Sim, ao instituir o Sujeito em Objeto pelo mesmo ato com que eleva o Objeto, por definição finito, à dignidade do Infinito:

> Ora, alguém poderia dizer: aqui (no fim), a liberdade eterna é, portanto, reconhecível como um sujeito absoluto. Sim, mas apenas para si mesma. A liberdade eterna, portanto, só pode reconhecer a si mesma; não há conhecimento dela a não ser aquele em que ela se reconhece. Assim, para a humanidade, parece não haver conhecimento da liberdade eterna. Contudo, exigimos tal conhecimento, e, de fato, conhecimento imediato. A única possibilidade disso seria se esse autoconhecimento da liberdade eterna fosse nossa consciência e, portanto, inversamente, nossa consciência fosse um autoconhecimento da liberdade eterna. Ou, visto que esse autoconhecimento se baseia na transformação do objetivo para o subjetivo, se essa transformação ocorresse dentro de nós, isto é, se nós mesmos fôssemos a liberdade eterna restaurada do objeto para o sujeito. (SCHELLING, 1985, p. 389)[386]

Estamos perto da determinação positiva da racionalidade metafísica por nós buscada. Ao dizer que a Liberdade, conhecendo a si mesma através da humana consciência, concede ao Objeto a infinitude do Sujeito, Schelling aponta para o singular papel exercitado pelo axioma da *Mitwissenschaft*, a *conscientia* entendida aqui como o ontológico elo responsável por conjugar a Arena do Aparecer, cujo Aparecer transcendental o homem é[387], ao que lhe é Início – à Liberdade absoluta, que, para autoconhecer-se, submete à metamorfose a Arena, cujo Aparecer significara, conforme vimos, a negação da Liberdade. A saída ao dilema determinado pela expressão *Aparecer do Não-Aparecente* vem a lume quando a finitude do Saber, a sistematicidade que lhe é imanente e cuja expressão lógica fora por nós encontrada na Lei dialética do devir, afinal *devém,* identificando-se à Liberdade absoluta do Sujeito. Trocando em miúdos, dir-se-ia que a Arena, dita finita por sê-lo a dialética que lhe é Lei, torna-se Infinita, no momento mesmo em que a negação da Liberdade, possivelmente realizada pela hipóstase da Arena e de sua Lei, é negada. De novo, a *negatio negationis* aqui não é afirmação da dialética e de seu intranscendível horizonte, além do qual ninguém nem nada, sequer um Deus, poderia

[386] Nun könnte man sagen: hier (im Ende) ist die ewige Freiheit also als absolutes Subjekt erkennbar. Ja, aber *nur für sich selbst.* Die ewige Freiheit kann daher überhaupt nur sich selbst erkennen; es gibt überhaupt keine Erkenntniß von ihr, als in welcher dasselbe dasselbe erkennt. Also für den Menschen scheint es keine Erkenntniß der ewigen Freiheit zu geben. Nun fordern wir aber doch eine solche, und zwar unmittelbare Erkenntniß. Die einzige Möglichkeit einer solchen wäre, wenn jenes Selbsterkennen der ewigen Freiheit unser *Bewußtseyn*, also umgekehrt *unser Bewußtseyn ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit* wäre. Oder, da dieses Selbsterkennen auf der Umwendung aus dem Objektiven ins Subjektive beruht, wenn jene Umwendung *in uns* geschähe, d. h. wenn wir selbst die aus dem Objekt ins Subjekt wiederhergestellte ewige Freiheit wären

[387] Na qualidade de Leitor, o homem colhe e testemunha, em seu lógos, o Aparecer da Arena. Lógos quixotesco, o homem é o Testemunho andante do Aparecer, dito, por isso, Aparecer de segundo grau. Emanuele Severino reservou a bela expressão *cerchio dell'apparire finito* para capturar a essência deste ente a que pertence o *pensar*.

pôr-se. Muito ao contrário, a paradoxal constituição da Liberdade, livre para libertar-se de sua própria Liberdade e, mesmo neste caso, livre para libertar-se desta mesma libertação, garante o Aparecer da Arena, portanto da dialética ela mesma, enquanto realiza a promessa de libertar-se desta mesma autonegação, negando-a. A *Umwendung* do Objeto no Sujeito corresponde, pois, a uma simétrica *Umwendung* do Sujeito no Objeto, pois, pelo mesmo ato com que a eterna Liberdade do Início se nega ao dar luz à Arena, ela eleva a Arena, o Objeto, à condição de Sujeito.

A Liberdade absoluta, dissemos, é livre para libertar-se de si mesma, e *deve* ser assim pensada, doutro modo a evidência do *finito* e sua realidade deveriam ser reconduzidas à ilusão, conforme o foram no *Bruno* e em *Philosphie und Religion.* A Liberdade absoluta só não é livre para negar seu próprio Passado, isto é, a possibilidade *real*, sempre nela presente, para negar sua autonegação – restaurando-se como Início que retorna a si. Por isso, a Arena do Aparecer aceita, no seu mais íntimo interior (*interiore meo*), a *Umwendung* a que deve submeter-se para que a Liberdade, conhecendo-se a si mesma como Liberdade absoluta, restaure a possibilidade do Evento do Início. O resultado de tal processo lógico-ontológico é, pois, a Consciência humana desdobrada no Pensar, vivo apenas na filosofia – para dizê-lo com palavras exatas, na meta-física como Testemunho Lógico do Início:

> Aqui, então, é preciso afirmar o que impede a maioria das pessoas de sequer adentrar o campo da filosofia: a noção de que estão lidando com uma ciência demonstrativa que parte de algo já conhecido para chegar a algo mais conhecido, e assim por diante. Mas a filosofia não é uma ciência demonstrativa; a filosofia é, em resumo, uma atividade intelectual livre. Seu primeiro passo não é o conhecimento, mas sim explicitamente o não-conhecimento, uma renúncia a todo conhecimento pela humanidade. Enquanto a humanidade desejar conhecer, esse sujeito absoluto se tornará seu objeto e, precisamente por essa razão, ela não o reconhecerá em si mesma. Ao dizer: "Eu, como eu, não posso conhecer; eu não quero conhecer", ao renunciar ao conhecimento, abre-se espaço para o que o conhecimento é, ou seja, para o sujeito absoluto, que se mostrou ser o próprio conhecimento. Nesse ato de autolimitação, de não-conhecer, postula-se o sujeito absoluto como conhecimento. No ato dessa substituição, tomo consciência dele como o exuberante. Essa consciência talvez também possa ser chamada de conhecimento. Mas é preciso acrescentar imediatamente: trata-se de um conhecimento que, em relação a mim, é antes um não-conhecimento. Esse sujeito absoluto só existe na medida em que eu não o torno meu objeto, isto é, na medida em que eu não o conheço, na medida em que eu renuncio ao conhecimento; mas assim que esse não-conhecimento tenta ascender novamente ao conhecimento, ele desaparece, pois não pode ser um objeto. (SCHELLING, 1985, p. 390, tradução nossa)[388]

[388] Hier muß denn ausgesprochen werden, was die meisten hindert auch nur in die Philosophie hineinzukommen: es ist die Vorstellung, daß sie hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu thun haben, die gleich zuerst von

Poderá o leitor ter cansada impressão de repetidas repetições – e terá razão. Por vezes, é necessário ao máximo insistir nalguns pontos, a fim de que se torne ao intelecto claro o que, por sua natureza, é maximamente obtuso. A longa citação emerge qual consequência de nossas anteriores observações, e retrospectivamente ilumina a correlação entre *Sujeito* da filosofia e sua, da filosofia, *natureza* como *Wissenschaft*. Debalde apontar, uma vez mais, ser Hegel o alvo da crítica, e, com ele, o complexo Nietzsche-Derrida por nós soldado na Parte II: se o objeto da ciência é a Lei da Arena, ela parte de um primeiro *sabido*, em um procedimento dedutivo para o qual pouco importam os rodeios estilísticos com que se apresenta o horizonte da *différance*, pois, inescapável, a contínua marotagem da mesma regra lógica haverá de aplicar-se, de novo e de novo, sobre todo e qualquer aparessente, cuja individualidade importará, por isso, em nada. Portanto, se a metafísica se apresenta como Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início ante a Arena a racionalidade que lhe convém será colhida – e neste solo encontraremos o significado profundo da *cultura* – na particular *negatio negationis* que, longe de proclamar a intrascendibilidade da dialética, dialetiza a dialética ao submeter a finitude de um devir finito ao seu devir in-finito. Conceitualmente, este movimento, que já surpreendêramos na figura da *Umwendung*, emerge no texto pela figura, de cusaniana memória, do *wissendes Nichtwissen*, um saber que sabe a impossibilidade de a si e à Lei sua reduzir o Infinito.

Eis, em toda potência, o saldo positivo das *Erlangenvorlesungen*, que trazem ao ponto de colheita o fruto que maturava desde o *Freiheitschrift*: se toda determinação é, por constituída em um juízo cuja forma sintética é A = B, *finita*, porquanto responsável por conjugar, por intermédio de regra predicativa estabilizada e por isso finita, dois aparessentes, cuja individualidade repousa em sua finitude, diremos que toda determinação o é de um determinável, sendo o juízo responsável por manifestá-la corretamente dito *finito*. Ora, a finitude do juízo lhe vem de três momentos. Primeiro, no juízo conjugam-se dois finitos, a

einem Gewußten ausgeht, um von diesem zu anderem Gewußten, von diesem wieder zu anderem u. s. f. zu gelangen. Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, *freie Geistesthat*; ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen. So lang *Er* noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, *ich – will* nicht wissen, indem Er sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt als das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Überschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstande mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begebe; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es *kann* nicht Objekt seyn.

identidade dos quais repousa na negação que eles exercem um sobre o outro. Ocorre que, e este é o segundo momento, o juízo demanda, para conjugar os dois finitos, uma regra de predicação, cujo perfil deve ser tão visível como visíveis são os conjugados, doutra forma resta sem garantias a possibilidade do juízo, arbitrária sua construção. Por fim, o juízo é, enquanto aparessente, também ele submetido ao registro da visibilidade, indivíduo também ele e ansioso por uma face que lhe seja sua. Se toda determinação ocorre por um juízo e se dele é Lei a finitude, explicitada pela intranscendível força da *mediação,* devemos concluir que a determinação exercitada pelos juízos do Sistema é *finita*, porquanto manifesta num juízo *finito*.

Mas a metafísica possui por Sujeito a Liberdade absoluta, o Objeto-não-objeto por definição elusivo a todo e qualquer juízo finito que lhe queira tolher a paradoxal liberdade para libertar-se de sua liberação. Claro, incapaz será de lhe colher o Testemunho o juízo *finito*, instrumento dos sistemas *unilaterais*, cujas unilateralidade e insuficiência decorrem, aliás, da onto-teo-lógica identificação do Início a Objeto ou da hipóstase da Lei da Arena. Pois bem, cristalina é a alternativa: é só ao despojar-se de toda finitude, cuja unilateralidade repousa sobre a eleição da negação excludente como única forma lógica possível, de todo Saber a que é ânsia fundamentar-se a si mesmo *foracluindo um Outro de si*, é só transcendendo a finitude da Arena que o homem pode tornar-se a *cumscientia* da Liberdade, do Início de cujo abismal e *unvordenkliches* Evento é, no Presente da Arena, a mímesis. Isto ocorre quando o homem, cujo pensar é Aparecer da Arena, abandona a finitude de todo unilateral sistema para testemunhar, pela negação da finitude que do In-finito é negação, o Início, assim retornando ao que lhe convém ser. A simetria é perfeita, e o retorno da Liberdade ao indevassável de seu Início, tornado possível quando o Sujeito tornado Objeto (Arena) eleva o Objeto (o Finito) à condição do Sujeito (Infinito), é o νόστος do homem ao lugar a ele reservado:

> Essa relação bastante peculiar também foi expressa pelo termo "intuição intelectual". Denominou-se intuição porque se supunha que, na intuição, ou (já que esse termo se tornou comum) na visão, o sujeito se perde, se coloca fora de si: intuição intelectual, para expressar que o sujeito aqui não se perde na percepção sensorial, em um objeto real, mas sim se perde, se entrega, naquilo que não pode ser um objeto. Contudo, justamente porque essa expressão requer maiores explicações, é melhor descartá-la completamente. O termo "êxtase" seria mais apropriado para essa relação. Nosso Eu é posto fora de si, i. e., fora de seu lugar. O lugar que lhe con- vém é o de ser sujeito. Contra o Sujeito absoluto, contudo, não pode ele ser sujeito, porquanto aquele não se lhe pode relacionar como objeto. Por isso, tem nosso eu de deixar seu lugar, há de ser posto fora de si, como algo que aí não mais está, um não mais essente. Apenas nesta abdicação de si mesmo pode tocá-lo o Sujeito absoluto, nesta interpelação que vemos sobretudo no alumbramento. Eu noto aqui que

> ekstasis é uma vox anceps, a qual pode ser tomada no melhor e pior sentido. Notadamente, todo distanciamento ou destituição de um lugar é um êxtase. Trata-se pois de saber se algo é distanciado de um lugar que lhe convém por direito ou de um lugar que não lhe convém. No último caso, é um êxtase salvífico, que leva ao pensar, ao passo que no outro caso leva à loucura. (SCHELLING, 1821.1985, p. 391-92, tradução nossa)[389]

O *Ekstase* da razão, figura conceitual em que culminam todas as especulações deste texto e dos dois anteriores por nós visitados, submete a uma significativa revisão todos os conceitos colhidos nos trabalhos dedicados à construção do primeiro Sistema da Identidade, aos quais era ainda própria a pretensão de deduzir, da disjunção originária que da autoconsciência circunscrevia a forma, todo o quadrante da Arena, cujo Início era abarcado pela omnipotência do Eu idealista, que, ante o Sujeito absoluto, os olhos verte ao chão e as mãos ao alto – em humilde, angustiante embora, Reconhecimento do que lhe é Outro. Este o pecado de todo idealismo, pronunciado nas últimas consequências no hegeliano sistema, que visa foracluir a Alteridade Real entre o Início e a Arena ao submeter o primeiro à Lei da segunda. A intuição intelectual era, já no *STI,* vislumbrada como uma exigência metodológica pronunciada no paradoxo da *visão do invisível*. Restava, entretanto, domesticada em toda sua potência, por faltar-lhe a concreta fundamentação, só agora oferecida, quando a racionalidade da metafísica é garantida e moldada pelo Testemunho Lógico do Início, cuja Alteridade Real é cultivada pelo Saber que, negando sua própria finitude ao resistir a toda onto-teo-lógica unilateral eleição de um juízo sobre os outros ou à hipóstase da Lei da Arena, torna-se *espelho do Infinito*. Máxima superação do idealismo e incrível testemunho de uma vida dedicada à angústia do filosofar, Schelling submete a autoconsciência, na figura do Ekstase, a uma radicalíssima redescrição, por designar doravante o Reconhecimento, por parte do Eu e da

[389] Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle* Anschauung. Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist: intellektuelle Anschauung, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann. Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß die Bezeichnung Ekstase gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen in der Selbstaufgegebenheit, wie wir sie auch in dem *Erstaunen* erblicken.Ich bemerke hierbei, Ἔκστασις ist eine vox anceps, die im besseren und schlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt.

Arena que lhe é referente, da Alteridade do Início – *referente do* μετά:

> Aqui se demonstra como, na pretensão da filosofia de pensar dialeticamente com coerência absoluta, é preciso reconhecer que nada é conhecido. Já que eu, precisamente como eu, isto é, autoconsciência, não posso conhecer, não devo querer conhecer. Essa percepção, em essência, è a intuição intelectual, uma contemplação (Schauen), na qual a intuição (Anschauen) não pode se tornar um objeto, não é sensível: visto que o ápice da filosofia é o misticismo, ela se identifica com o êxtase, com o thauma, no qual o eu se torna um Sujeito absoluto, isto é, abandona seu lugar próprio, seu ser conhecimento relativo como uma relação de sujeito finito com objeto finito. (CROCI, 2016, p. 345, tradução nossa)[390]

Nos subsistemas, sobretudo no *STI*, o *devir eterno* da Arena de que a dialética ofertava a lógica Lei emergia da disjunção originária entre um Eu infinitamente *determinante* e por isso *indeterminável* e um Eu infinitamente *determinável*, unificados pelo Eu absoluto que se ofertava na qualidade de Unidade de Ideal e Real. A dialética restava infundamentada porque o assim dito Eu absoluto, ponto de convergência de analítico e sintético, em verdade apenas escondia a precedência do sintético ante o analítico, donde termos partido à busca de um Princípio capaz de garantir a realidade da dialética, cuja evidência correspondia ao incontrovertível Aparecer da Arena. O Eu absoluto era, então, uma Unidade, entretanto *falsa*, por incapaz de fundamentar a dialética, cuja realidade *demanda* e *exige* a ultrapassagem do domínio da mediação, do Início sempre já forçado a *iniciar,* segundo vimos em nossa análise das *Weltalter* (cf. 3.2.2).

Nós nos vemos forçados a repetir estes dados já sabidos pelo leitor porque o Ekstase da razão, sob que vem redescrita a *intellektuelle Anschauung,* repropõe a antiga *visão do invisível*, por completo ressemantizada, posto ser o referente desta *Anschauung* não mais o invisível Eu absoluto, cuja invisibilidade decorria de sua infinita atividade determinante, mas do Início em sua Alteridade Real, da Liberdade como Não-Objeto por excelência. A *visio invisibilis* cantada no Ekstase deve agora receber uma *formalização lógica* capaz de colher os ganhos conceituais relativos à superação do idealismo em sua unilateralidade, pronunciada quando a Lei da Arena é tornada intranscendível e quando, segundo estamos cansados de saber, a Alteridade Real do Início encontra no mais obscuro oblívio seu triste destino. Tal formalização lógica – estivemos

[390] Qui si mostra come, nella pretesa filosofia di pensare con coerenza assoluta in modo dialettico, si deve riconoscere che nulla si sa. Poiché io, proprio in quanto io, cioè autocoscienza, non posso sapere, debbo non voler sapere. Questa percezione, in sostanza, è l'intuizione *intellettuale,* un contemplare (*Schauen*), in cui l'intuizione (*Anschauen*) non può farsi oggetto, non è sensibile: poiché il culmine della filosofia è la mistica, essa è identificabile con l'*estasi*, con lo thauma, in cui l'io si fa Soggetto assoluto, cioè abbandona il proprio luogo, il proprio essere sapere *relativo* come relazione di soggetto finito a oggetto finito.

até agora preparando-a, como quem com cuidado espera o fruto maturar, regando as invisíveis raízes, sob a terra escondidas. Está chegando o tempo de colher nossos frutos, e ajuda fazê-lo pela descrição, agora positiva, da contra-parte do que, acima, denomináramos juízo finito, forma de toda determinação sistemática esquecida de seu Início. Para isso, a última citação das *Erlangenvorlesungen*:

> O primeiro momento é aquele em que o Sujeito Absoluto se encontra na interioridade absoluta = A. Isso corresponde, no conhecimento, ao momento em que ele é exterioridade absoluta, ou seja, desconhecimento = B. Mas o Sujeito Absoluto não pode permanecer nesse absoluto em si mesmo; ele necessariamente passa para a exterioridade, ou A se torna objeto = B. Assim, 2) segundo momento: A se torna B. No primeiro momento, o conhecimento não tinha outra opção senão ser desconhecimento absoluto; no segundo, quando da posição de A = B, o próprio desconhecimento absoluto se transforma em conhecimento = A; o conhecimento postulado como desconhecimento absoluto, como B, como exterioridade, ascende novamente ao interno — o saber — = A. A transição de Sujeito para Objeto é refletida pela transição de Objeto para Sujeito. Portanto, o termo reflexão é necessário. Assim como um objeto se reflete na água, também o Sujeito Absoluto se encontra na relação inversa com a consciência. O Sujeito Absoluto deixa apenas o desconhecimento absoluto. Mas se A se torna B, então B se torna A na mesma proporção, ou seja, conhecimento. (SCHELLING, 1985, p. 394)[391]

O Ekstase vertera a metamorfose recíproca de Sujeito, Liberdade eterna, em Objeto, Arena que lhe é negação, e de Objeto em Sujeito. Schelling descreve este processo como o construir-se de um juízo, cujos três termos correspondem a três momentos ontológicos, vistos sob os dois pontos de vista do Infinito (A) e do Finito (B)[392]. No primeiro momento, a eterna Liberdade resta em sua possibilidade para exteriorizar-se, negando-se no Aparecer da Arena, desde cuja perspectiva (B) este primeiro momento é visto como a pura potência, ainda *muda*, para determinação do Sujeito. Por ser destituída de conteúdo positivo, a determinação é, no

[391] Der *erste* Moment nämlich ist der, wo das absolute Subjekt in der absoluten Innerlichkeit sich findet = A. Diesem entspricht in dem Wissen der Moment, wo es absolute Äußerlichkeit, d. h. Nichtwissen, ist = B. Nun aber kann das absolute Subjekt in diesem absoluten An-sich nicht verharren, es geht nothwendig über in die Äußerlichkeit, oder A wird Objekt = B. Also 2) *zweiter* Moment, A wird B. Im ersten Moment blieb dem Wissen nichts übrig als absolut nicht wissendes zu seyn; im zweiten, wo A = B wird, geht das schlechthin Nichtwissende selbst in Wissen = A über; das als absolutes Nichtwissen, als B, als Äußerliches gesetzte Wissen erhebt sich wieder zum Innerlichen – Wissenden – = A. Der Übergang aus Subjekt in Objekt reflektirt sich durch das Übergehen aus Objekt in Subjekt. Daher braucht man den Ausdruck Reflexion. Wie sich der Gegenstand im Wasser abspiegelt, gerade so steht das absolute Subjekt im umgekehrten Verhältniß zum Bewußtseyn. Das absolute Subjekt läßt nur übrig absolutes Nichtwissen. Wird aber A B, so wird in dem gleichen Verhältnis B A, d. h. Wissen.

[392] Já apontamos como Hoegebre (2006) sublinha ser a teoria das potências do Schelling tardio, introduzida com a reformulação da dialética no *Escrito sobre a Essência da Liberdade humana*, fundamentalmente uma teoria da proposição. Acompanham Hoegebre em sua conclusão, que é também a nossa, os estudos de Schmied-Kowarzik (2016), Beach (1994) e Gabriel (2006).

Saber (B), puro e simples Não-Saber (*schlechthin Nichtwissen*). O Aparecer do Não-Aparecente é, entretanto, condição para que a Liberdade apareça em seu paradoxal possível real, isto é, em seu impossível. É neste momento que a *Umwendung* ocorre, e vemos A tornar-se B, movimento que o paradoxal Aparecer do Não-Aparecente, porque, designando B a Arena do Aparecer, a identidade entre A e B verte, do ponto de vista da Liberdade, o movimento por que nega sua anterior negação, de modo a aparecer em toda sua glória, vendo-se a si mesma como eterna Liberdade: de A = B emerge A, segundo demonstra o primeiro andar da fórmula abaixo.

$$A \xrightarrow{B} B = A$$

$$B \xrightarrow{A} A = B$$

Do ponto de vista de B, o reestabelecimento de A através de B implica seu tornar-se, de puro e simples Não-Saber, saber interior de A, a que se torna idêntico. Isso significa, então, que o *indeterminável* (A) se deixa determinar, tornando-se B, não contudo para morrer nas fronteiras que lhe impôs a *determinatio*, de cujos limites se liberta para retornar, através destas mesmas fronteiras, a Si. O segundo andar da fórmula nos autoriza, por isso, a falar em uma determinação do indeterminável. Mas, como o que se passa no segundo repete-se no primeiro, diremos que tal determinação, cujo objeto é a infinitude de A, possui por efeito correlato identificar a finitude da Arena, isto é de B, à in-finitude de A, tornando-o (B) *Innerlichwissendes*, Saber interior do Infinito, cuja Liberdade o *freies Denken* acolhe.

Tornando-se *interior* e *íntimo* ao Infinito, B, Arena e Sistema de juízos finitos, põe de lado todo Saber *finito*, cujo princípio é a determinação determinante, e passa a in-determinar-se. A determinação, pois, capaz de colher o recíproco movimento descrito pelos dois andares da fórmula, através da qual o Aparecer do Não-Aparecente é colhida num Juízo, deve ser corretamente denominada *determinação in-determinante do in-determinável*: é uma determinação, pois todo juízo deve sê-lo, cujo objeto paradoxal lhe fixa o estranho genitivo, tornando-a determinação do *indeterminável,* o Aparecer do qual na superfície de seu Outro – na Arena – possui por correlato efeito in-determinar o Saber, a finitude de cujos juízos é posta de lado para dar lugar ao *freies Denken*. Este, enfim, o resultado lógico a que a figura do *Ekstase* da razão nos conduz, que permite entrever na *docta ignorantia* a face de uma outra

determinação, posta para além das garras dialéticas da Arena, sobre cuja superfície, entretanto, deve incidir, a fim de garantir a verdade e a dignidade da evidência fenomenológica do Aparecer dialético, que é, aliás, sempre um absurdo A = B.

A filosofia, como Metafísica, encontra na *determinação in-determinante do in-determinável* a racionalidade que lhe convém, uma vez estabelecido ser-lhe tarefa o Testemunho Lógico do Início, cuja Alteridade Real ante a Arena o instituí com plenos direitos na condição de Referente do Μετά. Outro da Arena, o Início, que nela se nega e nela se dá ao Aparecer em sua mesma Alteridade, é aquilo a que o humano Saber ergue seus olhos, de que a Leitura é o contínuo canto. Canto saudoso, pois que, dela o Outro, o Início não destrói a Arena, a cuja finitude reconhece, nela aparecendo, in-finitude.

Com isso, chegamos à súmula dos três textos tardios, formulada ao final das *Erlangenvorlesungen*: o Paradoxo do Início, unidade de dois impossíveis realmente possíveis, garante a *realidade* do Finito, ao fundamentar a Lei da Arena pela paradoxal relação que com ela mantém. A meditação acerca do Mal, empreendida pelo *Freiheitschrift*, introduzira a tarefa do Testemunho Lógico da Alteridade Real, sempre do *finito e do Infinito*. As *Weltalter* radicalizam esta exigência pela diferença epistêmica entre os Aiona e, enfim, pela ousada tentativa de pensar o Paradoxo do Início, afinal desdobrado como garantia do que, uma vez tomada sua imprevisível e inconstructível de-cisão, apresenta-se no contínuo *devir* da Arena: a Liberdade absoluta, livre para não ser livre, mantém o Paradoxo do Início, cultivando a contínua possibilidade de negar cada um dos aparessentes sobre cuja face, afinal, aparece para determinar-se enquanto o indeterminável Não-Aparecente que é, ao passo que *sub eodem* infinitiza, indeterminando-os, cada um dos membros da Arena: determinação indeterminante do indeterminável. Estamos próximos do fim – agora, resta só um último passo.

3.2.4 A Arena como signo do Início: construção final do Juízo Infinito

Acabamos a seção anterior com a primeira formalização da racionalidade própria à metafísica, compreendida enquanto Testemunho Lógico do Referente do Μετά, definida nas *Erlangenvorlesungen* como Liberdade absoluta. O fruto de nosso esforço exegético foi um paradoxo: determinação indeterminante do indeterminável, eis o ato epistêmico próprio à metafísica *qua* sistêmica apreensão do fundamento asystatón da Leitura. Tal paradoxo repete, num grau agora mais elevado, o já apreendido nas *Weltalter*, cuja exegese nos levara a perceber na distinção epistêmica entre os Aiona uma distinção ontológica, melhor expressa na paradoxal

tarefa de uma *Erzählung* do Passado Absoluto através das formas manifestas no Presente. Estes dois paradoxos apontam para o que Schelling realiza em seus anos finais, na ultimativa forma de sua tardia metafísica. Encontramo-nos, neste momento, ante o último ponto de nossa árdua construção da Metafísica Romântica. Por isso, convém sintetizar os últimos passos: o Testemunho Lófico do Referente do Μετά em sua Alteridade Real, que denominamos o Início, emerge da exigência posta pela própria dialética, cuja forma lógica é a da *negação não-excludente,* por ser *fundamentada*, o que leva à dialetização da dialética e, portanto, ao estabelecimento de uma Alteridade Real entre a dialética como Testemunho Lógico da Lei ontológica da Arena, notadamente o *devir eterno*, e o Testemunho Lógico do Princípio da dialética, cujo Referente obedece a uma *outra* Lei. Esta distinção se revelará agora a diferença entre *metaforicidade originária*, sentido da dialética, e Metáfora Absoluta. A tal diferença corresponde a distinção entre *filosofia negativa* e *filosofia positiva*, que é nossa tarefa agora redescrever como respectivamente *ontologia* e *metafísica.*

Há duas filosofias, estabelecidas como dois momentos necessários do edifício metafísico, logicamente relacionados. A duplicidade e a diferença entre os momentos da viagem metafísica não deve, é necessário dizê-lo já aqui, levar o leitor a supor haver uma abstrata cisão, por assim dizer dois sistemas diferentes, um dito positivo e o outro negativo. A Filosofia, escrita em maiúscula por equacionada à Metafísica, é só uma, constituindo-se seus dois momentos segundo dois talhes diversos e igualmente necessários: enquanto o negativo *busca* o Principio, a positiva possui-o e o traz à Pronúncia.[393] A filosofia negativa possui, do ponto de vista da arquitetônica conceitual, precedência, por ser-lhe tarefa a construção, na imanência do puro pensar [*im reinen Denken*], da Ideia do Essente, tal termo designando, para Schelling, o Mundo *qua* Arena do Aparecer. Esta parte da filosofia é dita *negativa* por duas razões: 1) constrói a Ideia do Essente através de um procedimento dialético que, possuindo por premissa a validade lógico-ontológica do PNC, nega cada um dos candidatos ao posto do Princípio ante a contradição que sua insuficiente unilateralidade engendra, e isso de tal forma que 2), obtida a Ideia do Essente pela mútua convivência dialética dos três candidatos agora postos na condição de potências, ao resultado – isto é: à Ideia – é negada a natureza de Princípio, de que ela passa a ser o Signo, uma vez autonegada.

Assim, a filosofia negativa não possui o Princípio por princípio, pois não começa com sua conceitual apreensão para depois dele deduzir o Aparecer do Mundo. Ao contrário, ela é

[393] Permitimo-nos a paráfrase do passo final da última lição do texto de que nos ocuparemos doravante: "Die Philosophie ist doch nur Eine, nämlich die Philosophie, die sowohl ihren Gegenstand sucht, als ihren Gegenstand hat und ihn zur Erkenntnis bringt". (SCHELLING, 1985, p. 574).

constrangida a partir do Aparecer da Arena, obrigada a começar com a evidência do Presente manifesto a fim de, por intermédio de suas formas, chegar ao abismal Passado em que habita o Princípio. Contudo, ao chegar ao Princípio a filosofia negativa, cujo nome lhe vem do meio – o puro pensar – através do qual se move, percebe ser seu resultado, o Princípio, uma pura *de-posição* de si:

> Mas, assim que a filosofia primeira torna o princípio possível ou o gera, ela chega ao seu fim; pois ela só pode gerar o princípio, não realizá-lo; por isso também é chamada de filosofia *negativa*, visto que, por mais importante que seja, aliás indispensável, nada sabe em relação àquilo que é verdadeiramente valioso conhecer e ao que se pode derivar disso; pois ela postula o Princípio apenas por exclusão, isto é, negativamente; ela o tem como a única coisa real, mas apenas em conceito, como uma mera ideia. Visto que, na busca pelo Princípio, ela primeiro investiga a possibilidade de uma filosofia, ela é a filosofia *crítica*, a tarefa de Kant. (SCHELLING, 1845/1985, p. 572, tradução nossa, grifos do autor)[394]

Este último momento, correspondente à segunda razão para a designação atribuída à filosofia negativa, fixa ser o Testemunho Lógico do Início em sua Alteridade Real uma dialetização da dialética[395], pela qual o Conceito (*Begriff*) e a Arena (*Idee*) se vêem colocados de ponta cabeça, postos fora-de-si, literalmente em ek-stase, ante a evidência do que os ultra-passa. Tal *Umkehrung,* com cuja primeira formalização lógica findamos a precedente seção, demarca a transição da filosofia negativa para a positiva, cujo objeto não mais repousa na imanência do puro Pensar, constituindo-se como o inconstrutível Acontecer (*Geschehen*) da História (*Geschichte*), por cujo infinito desdobrar-se o Início se vai mostrando. A Metafísica é, portanto, como um castelo construído sobre duas falésias, separadas entre si por um abismo –

[394] sobald aber die erste Philosophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die **negative** Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts **weiss**; denn sie setzt das Princip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nut im Begriff, als blosse Idee. Da sie als das Princip suchend, erst die Möglichkeit einer Philosophie untersucht, ist sie die **kritische**, die Aufgabe Kants.

[395] Que a dialetização da dialética se apresente qual resultado (Ende) da filosofia negativa, mostra-nos sob diversos argumentos e corolários a última lição, de que retiramos o seguinte passo: "Denn alles ist in dieser Wissenschaft [na filosofia negativa, G.L] in die Vernunft [cuja estrutura é dialética] eingeschlossen, und so auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an sich in die Vernunft, d.h. in die ewigen Ideen, nicht eingeschloissen ist [porque Deus, uma vez separado de A0, mostra-se absolutamente Livre e, portanto, independete da Dialética]. Und wenn auch, wie Kant sagt, jeder Existentialsatzt ein synthetischer ist [porque a existência é posta como predicado exterior ao sujeito] d.h., ein solcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe, so findet diess doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Dass, wie es am Ende der Vernunftwissenschaft als Letztes stehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abstracte Dass ist kein syntetischer Satzt [Outro em relação à dialética e a ela irredutível, isto é] Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode [com a dialética] nicht mehr erkennbar machen liess (SCHELLING, 1985, p. 573-574)

talvez a imagem não seja vã, e o abismo, de que aí é discurso, guarde em seu bojo, mudo, o *Abyssum* do Início.

A *Introdução à Filosofia da Mitologia* persegue a tarefa dos textos anteriores, notadamente o Testemunho Lógico do Início em sua Alteridade Real e a conseguinte formalização das estruturas generalíssimas da Arena, em conformidade com a tarefa clássica da metafísica. Schelling apresenta tal escopo por uma interessantíssima introdução histórico-filosófica, intimamente conectada à anterior *Introdução,* narrando nas lições 11, 12 e 13 (SCHELLING, 1985, p. 265-330) como, de Descartes a Kant, a filosofia moderna modela seu timbre próprio pela tentativa de redescrever a tarefa máxima da medieval metafísica, desdobrada no argumento ontológico, por intermédio de um anterior escrutínio crítico do terreno a ser semeado[396]. Três eram as fontes de conhecimento supostas pela escolástica: a experiência, os princípios *a priori* do entendimento e a razão como faculdade inferencial. Com Descartes, tem início um processo de escrutínio cujo resultado é a suspensão crítica de todas as três fontes, inclusive da supostamente incriticável, vale dizer, a própria razão, com a qual Descartes levava a termo sua dúvida hiperbólica.

Enquanto Descartes submetia a experiência sensível à radical dúvida e o empirismo inglês, em Locke e Hume sobremodo, punham sob crítico olhar a validade inquestionada dos princípios *a priori* do entendimento, em particular os conceitos de substância e o de causalidade, é apenas com Kant, argumenta Schelling, que a filosofia moderna repropõe em máximo vigor a pergunta acerca do Início, pois no criticismo transcendental à Razão é reconhecida capacidade produtiva, na medida em que ela, produzindo Ideias, unifica os conceitos puros do Entendimento, regulando a indagação científica e filosófica. De todas as Ideias racionalmente engendradas com poder regulativo, uma há, porém, que se destaca, por ser o ponto de máxima unificação: trata-se do *Ideal der Vernunft*, com o qual apenas se pode chegar à Ideia (*Idee*) da Determinação, sem a qual conhecimento algum tem pé.

> Para Schelling, a 'Ideia' é a totalidade determinante à qual todo o conhecimento se refere, que se esforça para apreender entes específicos e distingui-los completamente dos demais. Ele chega, portanto, a identificar a Ideia do Essente (*Idee des Seyenden*) com o 'Ideal transcendental da razão

[396] Essa é a terceira razão por que tal filosofia é *negativa*. Schelling toma à letra o sentido fornecido à palavra por Kant e, à luz de uma compreensão bastante lúcida e original do ciclo da filosofia moderna, entende a negatividade da crítica à luz da positiva tarefa a que serve, vale dizer, o Testemunho Lógico do Início. Neste sentido, para Schelling a filosofia moderna, cujo ciclo possui por resultado posições antimetafísicas, encontra sua razão de ser na rearticulação da metafísica clássica, elevada à máxima potência nas figuras de Platão e Aristóteles. Eis outro ponto que aproxima Schelling do que se faz, desde Bontadini e até hoje, na tradição ítala, mais ciente do peso da antiga tradição do que as por vezes demasiado apressadas vozes germânicas que, bradando a inexistência do Mundo, julgam haver resolvido os antigos problemas, apontando-os como resultado de ingenuidade filosófica.

> pura' kantiano, que, em sua visão, constitui o tema fundamental do idealismo pós-kantiano. (GABRIEL, 2006, p. 85, tradução nossa)[397]

Ora, para saber qualquer mínima coisa que seja é necessário indagar-lhe a *quidditas*, lançar a clássica pergunta de helênico timbre, *tí estín*, a que é resposta, sempre, o nosso conhecidíssimo juízo sintético, forma da Determinação. Levada à coerência absoluta, a resposta supõe dois passos, respectivamente a linguística posição do Sujeito, cuja identidade se visa obter, e sua conseguinte síntese ao Predicado, a que só chegamos pela negação da Totalidade do Outro do Sujeito. O resultado é que a Determinação supõe o conjunto de todas as possibilidades pensáveis, sem as quais nenhuma resposta pode ser fornecida à, conquanto mínima e infantilíssima, pergunta: *tí estín?* O conjunto de todas as possibilidades *(Inbegriff aller Möglichkeiten*) corresponde à Totalidade do Pensável, e é, por isso, um *Ideal der Vernunft*, empiricamente inverificável. É, também, o absolutamente singular, pois fora dele nada há. Só através do absolutamente singular se chega à Determinação da Coisa, de cuja absoluta singularidade – pode o leitor já consigo dizer: "de cuja Alteridade Real – se faz testemunho (cf. 3.2.1). Este é o Princípio, modernamente entendido como condição do Saber, em Platão e Aristóteles pensado *qua* Fundamento da Arena.

Com a menção aos dois maiores nomes da filosofia antiga, chegamos ao segundo rasgo na reconstrução histórica a que Schelling se dedica, e, por ser sua importância de valor estritamente especulativo, devemos dele fornecer comentário. A *Introdução à Filosofia da Mitologia* pode ser lida de várias formas, dentre as quais se destaca a (enésima) titânica tentativa de conjugar Platão a Aristóteles, através de uma leitura *platônica* de Aristóteles. Seria o comentário de interesse secundário, se não fornecesse a chave mesma com que Schelling constrói o Testemunho Lógico do Início como condição da Metafísica Romântica[398]. Vale ler, por sua beleza e honestidade, um passo já avançado do texto ora sob análise, em que a síntese dos antigos se revela: " Platão e Aristóteles juntos formam um todo; a metafísica é um tecido cujos principais fios pertencem a Platão: de fato, o que seria ela sem seu fundamento

[397] Die ‚Idee' gilt Schelling dabei als die Bestimmungstotalität, auf die alles Erkennen abhebt, das bestrebt ist, bestimmtes Seiendes zu erfassen und vollständig von anderem zu unter- scheiden. Daher geht er auch soweit, die Idee des Seienden mit dem kantischen ‚transzendentalen Ideal der reinen Vernunft' zu identifizieren, das seines Erachtens das Grundthema des nachkantischen Idealismus bildet.

[398] Em breve restará claro que, por constituir-se enquanto Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, a Metafísica Romântica não pode senão ser *realista*, todo realismo possuindo na racional afirmação da Alteridade Real entre Início e Arena sua mínima condição de possibilidade, com o que se explica, igualmente, a insuficiência dos projetos contemporâneos que não distinguem ontologia e metafísica, conforme apontamos na introdução à Parte II.

platônico?" (SCHELLING, 1985b, p. 390)[399]. O passo nos dá ocasião para observar o procedimento schellingiano para o Testemunho do Início, que se dá pela combinação de três elementos platônico-aristotélicos. É que Schelling, após haver no *Freiheitschrift* e nas *Weltalter* entrevisto a natureza parcial da dialética, agora busca redescrever-lhe a função, o que faz ao conjugar ao procedimento platônico a aristotélica definição do PNC e a da ousía, em cuja aporética determinação Schelling observa o talhe, igualmente aporético, do kantiano *Ideal der Vernunft*. Apreciando o triplo operar destes conceitos, entramos na dialética das potências, chave mesma para obtenção do Princípio. Vamos resumir o caminho, percorrido ao largo das lições 14, 15 e 16 (SCHELLING, 1985b, p. 331-395), a fim de entender, afinal, como a dialética platônica, aristotelicamente motorizada, permite a paradoxal tarefa da filosofia negativa: a dialetização da dialética pela ultra-passagem da Ideia, tornada Signo do Princípio.

O procedimento da filosofia negativa, dissemos, encontra sua especificidade ao pôr-se à busca pelo Princípio, partindo da Arena e de seu fato (cf. SCHELLING, 1985b, p. 331-349) a fim de erguer-se indutivamente ao seu Outro, o Testemunho Lógico de cuja Alteridade Real coincide com o reconhecimento da *insuficiência* da filosofia negativa, que reconhece, neste ponto, a exigência de transcender o Conceito, inaugurando a filosofia positiva. Para isso, a filosofia negativa deve construir dialeticamente a Ideia do Essente. A dialética platônica oferece o paradigma metodológico porque, nela, a obtenção do Princípio é realizada por um procedimento irônico: o pensador lança hipóteses primordiais, identificando-as a cada vez ao Princípio, cujo posto desejam tomar excluindo todas as outras; cada hipótese, uma vez identificada unilateral e excludentemente ao Princípio, engendra uma Contradição, e demanda, por isso, ultrapassagem, o que leva o pensador à posição de uma outra hipótese, a qual, repetindo o procedimento da anterior, exige nova superação. O procedimento se repete até que se chegue a uma última hipótese na qual toda a possibilidade está exaurida, isto é, que seja caracterizada como *actus purus*. A necessidade metodológica deste último passo é entrevista quando Schelling sublinha, ao largo das lições 15 e 16 (SCHELLING, 1985b, p. 350-395), como a dialética platônica e a anábase ao Princípio por ela possibilitada supõem princípios lógicos cuja validade ontológica fora discutida exaustivamente por Aristóteles: trata-se da 1) validade do PNC, sem a qual a sequência lógica das potências resta arbitrária; da 2) relação potência-ato, que fornece ao articular-se trinitário e à recíproca determinação entre as potências sua inteligibilidade; da 3) definição da ousía, necessária à caracterização da quarta potência

[399] Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes; die Metaphysik ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre sie ohne die platonische Grundlage

(A0); e da 4) doutrina das quatro causas. Os quatro elementos aristotélicos, aos quais depois se somará – nas lições 18 e 19 (SCHELLING, 1985b, p. 419-466) – a distinção entre alma e nous, fornecem à dialética platônica seu motor (PNC), sua forma lógica (potência-ato) e seu sentido (doutrina das causas e caracterização da quarta como ousía). A necessidade de todo o movimento só se deixa perceber na lição 24 (SCHELING, 1985b, p. 563-582), a última desta longuíssima introdução, em que a diferença entre A0 e a0, discutida ao largo das lições 20, 21 e 23 (SCHELLING, 1985, p. 467-562), se faz presente como forma de salvaguardar a Alteridade Real do Início.

Nesta série de *Vorlesungen*, Schelling está lidando com o máximo problema de toda metafísica, de que depende o timbre realista de todo pensar. Segundo uma tradição exegética já bem consolidade vem notando (cf. SCHULTZ, 1955; GABRIEL, 2006; PAREYSON, 2017; BEISER, 2008), a angústia de Schelling relaciona-se à necessidade de superar, de vez por todas, o idealismo antimetafísico de seus anos juvenis, levados à máxima formulação por Hegel. Por isso, o arco das lições 11 até 16 são dedicadas ao delineamento da história da filosofia moderna, cujo ápice é o idealismo, e ao resgate dos dois nomes máximos sob os quais ficara conhecida a metafísica antiga: é que elaborar o Testemunho Lógico do Princípio faz sistema com descrevê-lo na condição do Referente do Μετά, isto é, do que não se reduz à Arena do Aparecer e à Lei dialética que, do Leitor e do Livro, fora na primeira fase idealista schellingiana *Grundoperation*, conforme se expressa Zizek (2006). Com o Sistema da Identidade e sua correlata aporia, Schelling aprendera que o dilema era paradoxal, mas de tal sorte que o paradoxo, do dilema forma, não deveria ser evitado – ao contrário, assimilá-lo às últimas consequências devemos nós e nosso Vergílio.

O último ganho das *Erlangenvorlesungen* apontara, após formular-se a racionalidade própria à metafísica, precisamente para isto: enquanto determinação in-determinante do indeterminável, a metafísica testemunha, através das formas lógicas tornadas manifestas pelo Presente da Arena, o Passado absoluto desta mesma Arena, seu Início abismal – o Inconsciente[400] deste neuroticíssimo paciente que denominamos Mundo. Isso significa, enfim, que a construção das estruturas generalíssimas da Arena, denominada sistematicamente por Schelling de o Essente (podemos traduzi-lo para nossa língua: trata-se d'O Apar-essente), demanda o procedimento dialético, próprio aos subsistemas e ao talhe idealista que nele

[400] Não se anuncia, aqui, o severiniano *inconscio,* o impensável *cerchio dell'Aparrire Infinito*, garantia do devir e de seu sentido não-niilista por nele restarem ultrapassadas e conservadas – pois que são eternas também elas – todas as contradições*?* O impensável da *Gloria del Destino,* quão longe está ele do Paradoxo do Início? *Forse non ne siamo così lontano.*

aprenderamos a entrever. Ocorre que, desde o início, Schelling afirma não haver identidade entre o Princípio e o (Apar)Essente, de sorte a estabelecer-se uma diferença crucial entre o Essente e aquilo que o É. Tal diferença só emerge em sua *necessidade lógica* ao final do curso das lições, nada nos impede, porém, de a adiantar aqui, antecipando-lhe ao menos uma imediata consequência: se não houver *disjunção* entre Aparessente e Princípio, a dialética Lei do primeiro deve erguer-se à condição de intranscendível transcendental, do que resulta a *negação da Liberdade de Deus* e, por ela, e própria arbitrariedade da dialética.

Já estamos cansados de perceber tal encadeamento conceitual, e contudo vale relembrá-lo, pois na exigência metodológica de manter-se a *Liberdade do Princípio* reside o mecanismo inferencial que, na última lição, permite construir a coincidência entre *negação do Eu* e *afirmação do Princípio trascendente* como a plataforma absolutamente indispensável à construção da metafísica em seu timbre *realista*. Revelar-se-á, após havermos nós ensaiado os últimos passos rumo ao *apex* do *metaphyisichen Berg*, ser a construção do Testemunho Lógico da Alteridade Real do início idêntica à refutação do idealismo antimetafísico que, na operação hegeliana-derridiana por nós denominada Raiz Quádrupla da Alteridade, encontrara sua máxima formulação: as duas transcendências que o Juízo Infinito opera, primeiro da Ideia do Essente à sua causa (A0) e depois da alma (a0) ao espírito capaz de negar-se para afirmar o Princípio, negam duplamente a *Grundoperation des deutschen Idealismus*, vale dizer a redução de A1 a A2, a dedução do abstrato desde o concreto sobre que repousa o Esquecimento do Início de nossa Raiz Quádrupla. Venhamos direto à primeira transcendência, da Ideia do Essente à causa. Antes, porém, vale uma importantíssima nota.

Segundo dissemos, a Introdução é uma originalíssima leitura platônica de Aristóteles à luz da consciência histórico-filosófica obtida ao final do círculo da filosofia moderna, que busca o Princípio como condição do conhecimento. Para Schelling, obter o Princípio significará transcender o círculo correlacional (MEILLASSOUX, 2006; cf. 2.4.3) forjado pela hiperbólica atividade crítica de um Eu que, já em Descartes erguido à condição de *primeiro* Princípio e encontrando no idealismo germânico sua divinização, exigira o Princípio engolindo-o, isto é, identificando-o a si e, pois, à Unidade de Ser e Pensar, forma mesma do círculo correlacional, por nós denominada Arena do Aparecer. O retorno à metafísica através de Platão e a Aristóteles indicia a primeira exigência para construção de um realismo autêntico, cujo talhe deve, por necessidade lógica, ser metafísico. A tese é: todo realismo é metafísico *porque* toda metafísica autêntica é realista. Trata-se agora de prová-lo.

Para isso, Schelling dedica as lições 14 e 15 ao delineamento do método dialético, já acima explicado. Já fizemos notar, também, que o motor da dialética é a validade lógico-

ontológica do PNC, tomado a Aristóteles. Ocorre agora sublinhar apenas a condição de possibilidade da *Grundoperation des schellingschen Realismus*, se o leitor nos permitir o leve retoque à fórmula de Zizek: Schelling supõe, corretamente, a validade do PNC enquanto condição para a construção da Ideia do Essente, a fim de demonstrar como, uma vez construída a Ideia e posta a exigência de seu transcendimento, engendra-se uma não-contraditória de-posição do PNC. Como explicar este fato? Ele é relativamente simples, e consiste na própria estrutura lógica da Ideia e em sua relação com A0. A Ideia do Essente deve formular logicamente o fato primevo da Arena, isto é, o *devir*, cuja forma é a de uma contradição *superada*, testemunhada em A = B. Para isso, suas três potências devem, primeiro, *respeitar* a validade lógico ontológica do PNC, a fim de se constituirem, uma depois das outras. Vale começar, por isso, pelas considerações metodológicas, antes de construirmos, com Schelling, a Ideia em seu trinitário articular-se:

> A primeira possibilidade (a hipótese prima) era o Sujeito puro, a segunda o Objeto puro, a terceira Sujeito-Objeto puro. É preciso tentar pensar o irreconciliável para postular a necessidade e, assim, chegar aos conceitos absolutamente simples. [...] Os lados positivo e negativo do método dialético são, portanto, inseparáveis, e enquanto, em relação ao primeiro estágio, a postulação precede naturalmente a negação, a postulação de cada estágio subsequente, por outro lado, é mediada pela negação do anterior. O que não pode mais ser um Princípio torna-se um estágio, um estágio para o Princípio, para o verdadeiro Princípio duradouro, no qual nada é pressuposto, como implica a expressão platônica (hypothesis). (SCHELLING, 1985/1847, p. 337, tradução nossa)[401]

Schelling segue Platão e sublinha como o procedimento dialético começa supondo (hypothesis = *Anname*) que cada uma das primeiras possibilidades, linguisticamente expressas pelos constituintes do Juízo, é capaz de exaurir o Essente, elevando-se ao posto do Princípio. Neste sentido, a dialética se ocupa com o domínio do puramente *possível*, absolutamente universal, não ainda, porém, *ek-sistente*. A distinção é aristotélica e será pressuposta do começo ao fim, nela residindo o mecanismo da distinção entre a absolutamente universal e possível Ideia do Essente, instanciada por todo aparessente singular, e Aquilo-que-É o Essente, vale dizer, o Início.

[401] Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zeite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt. Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit zu setzten, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. [...] Die positive und die negative Seite des dialectischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des ersten Glieds das Setzten natürlich dem Verneinen voraufgeht, so ist dagegen das Setzten jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergeheden vermittelt. Was nicht mehr Princip seyn kann, wird Stufe, Stufe zum Princip, zum **wahren** bleibenden, in dem nichts Voraustetzchliches ist, wie es der platonische Ausdruck (hupothesis) mit sich bringt

As primeiras três distinções, portanto, designam os três elementos do Juízo, correspondentes às três hipóteses por que se constitui a Ideia: o Sujeito, domínio de pura e perfeita possibilidade, o Predicado, denominado Objeto e ao qual convém ser determinante, e a Cópula, o verbo Ser, unidade em que se conjugam as duas primeiro opostas hipóteses. Note-se que, já por aqui, poder-se-ia suspeitar de uma possível contradição, pois que, se a Terceira hipótese, dita potência por corresponder a uma pura *possibilidade*, unifica dois opostos, ela supostamente contra-diria o incontradizível – isto é: o PNC. Antecipando a suspeita, Schelling adverte ao leitor que é "necessário tentar [*den Versuch machen*] pensar ao mesmo tempo [*zumal* = ἅμα] o não sintetizável [*Uneinbare*]", para perceber a necessidade de colocá-los sequencialmente, um após o outro. Claro, o procedimento dianoetico, pelo qual à posição da primeira potência segue a da segunda, evita a contradição, aliás demonstrando ser a obediência ao PNC o motor, segundo já observamos, do processo dialético, porque é a *insuficiência contraditória* do Sujeito, posto em isolamento, a demandar o Predicado, que, incidindo sobre a primeira potência e dela recebendo negatividade, exige a Terceira. Pondo-as uma após as outras, Schelling *supõe* respeitar o PNC e aliás provar-lhe a validade. Mas, cabe agora perguntar, é verdadeiramente assim? Não leva o resultado da dialética das potências a uma *depotencialização incontraditória* do PNC? Antes de respondermos a esta pergunta, analisemos o dialético procedimento do próprio Schelling e o acompanhemos na construção da Ideia.

O primeiro candidato ao posto de Princípio é o primeiro absolutamente pensável, o *primum cogitabile* que é impossível não pensar. Neste terreno rarefeito do pensar, repetições por vezes se fazem necessárias, e o leitor não achará incoveniente se lhe lembrarmos que as Leis do Pensar são, aqui, as Leis do próprio Ser, de forma que a primeiríssima hipótese dialética corresponderá ao primeiro elemento colhido dianoeticamente, quando se inicia a construção do Testemunho Lógico de qualquer coisa que seja. Ao buscarmos conhecer, fazemos a pergunta originária: *tí estín*? A constituição lógica da resposta a tal pergunta é formulada no Juízo generalíssimo, cujo primeiro posto é ocupado pelo Sujeito. Schelling, meditando à luz da lógica moderna e da ontologia antiga, associa-o à pura potência de Ser, a que nenhum limite fora ainda sobreposto e que, por isso, corresponde ao in-finito helênico, destituído de πέρας – ἀ-πειρον.

Na condição de infinita potência, a primeira potência espelha – e Schelling não cansa de sublinhar ser esse espelhamento índice de sua proximidade à constituição paradoxal do Princípio (A0) – a in-diferença para Ser e para Não-Ser, própria ao Início. Na condição de princípio egoísta, a primeira potência exclui o seu Outro, a fim de restar idêntica a si mesma. Ocorre ser sua identidade, entretanto, *contraditória*, porquanto, pura e infinita potência para

Ser, não pode atualizar-se, ao passo que, para identificar-se a si, deve negar seu Outro (Impossível), o que a leva ao ato, negando-lhe a natureza de infinito *Seynkönnen*:

> Visto que a Potência se relaciona com o seu próprio ser como pura capacidade, e toda mera capacidade nada mais é do que uma vontade adormecida, será uma vontade em que a Potência se ergue, acordando. [...] De fato, se considerarmos isto que surgiu da auto-elevação da primeira Potência, como ela se apresentará? Como um εξιστάμενον no autêntico sentido, como algo postulado fora de si, que se perdeu, como um ser que não é mais poderoso em si mesmo, porque perdeu o poder (potencial) que possuía. [...] porque a capacidade lhe foi definida como o limite do ser, como aquilo que ultrapassou todos os limites, em si mesmo ilimitado e indeterminado, portanto inteiramente idêntico ao infinito pitagórico e platônico (ἄπειρον), que, obviamente, não se encontra na Arena do Aparecer; pois todo o ser encontrado dentro da Arena já está confinado e conceituado; contudo, o próprio fenômeno contém indícios de que, subjacente a todo aparessente, há algo inerentemente irrestrito, algo que resiste à forma e à regra. (SCHELLING, 1985, p. 417, tradução nossa)[402]

Já desde o *Freiheiscfhitf* estamos familiarizados com a dialética de *Grund* e *Ek-sistenz*, cuja especificidade, por força da qual a chamavámos já então como uma dialética *redescrita*, repousava sobre a impossibilidade contraditória da negação excludente, representada teologicamente pela figura do Mal. Schelling a pressupõe aqui também, de modo embora tácito, como chave do raciocínio acima figurado. Ora, é que a identidade de si consigo da primeira potência, figurada no Juízo pela posição do Sujeito destituído de Predicado, implica uma negação cujo talhe é autocontraditório, porquanto excludente. Trata-se, por isso, de uma identidade que se torna desigual (diferente) de si mesma no momento mesmo em que julga restar idêntica a si, ao negar exclduindo-o o Outro de si. O raciocínio é materializado quando Schelling fala da *Selbsterhebung* da potência em ato, por força da qual o Sujeito, cuja infinita *possibilidade para ser determinado* demanda, a fim de aparecer enquanto puro Seynkönnen, as fronteiras a ele impostas pelo Predicado, pelo Sujeito contudo *excluído* de si. Claro, uma tal simples exclusão do Sujeito pelo Predicado só existe à luz da primeira hipótese, responsável

[402] Da die Potenz gegen das eigene Seyn sich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes ist als ein ruhendes Wollen, so wird es ein Wollen seyn, in dem die Potenz sich erhebt. [...]. In der That, betrahcten wir jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz hevorgengagene, wie wird es sich darstellen? Als ein existámenon im eigentlichen Sinn, als ein außer sich Gesetztes, das sich selbst verloren hat, als ein seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, wel es der Macht (Potenz), die es war, verloren hat. [...] weil ihm das Können als Schranke des Seyns gesetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose, also ganz glcieh dem pytaghorischen und platonischen Unendlichen (ἄπειρον), das freilich in der Erscheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieser sich findet, ist schon wieder ein in Schranken gefaßtes und begriffliches; indeß enthält die Erscheinung selbst Anzeichen, daß allem Seyn ein an sich schrkankenloses, der Form und Regel widerstrebendes zu Grunde liegt.

por identificar a primeira potência ao Princípio, que, lembremos, deve ser o *Inbegriff aller Möglichkeit*.

A contradição é engendrada pelo talhe específico da negação excludente, donde se deduz ser o PNC respeitado por uma outra negação, que com Donà (2008) já há algum tempo temos chamado não-excludente. Noutras palavras: o Sujeito deseja *aparecer*, para o que lhe é necessário aceitar fronteiras (*Schranken*), sem entretanto perder a fundamental in-visibilidade que lhe demarca o perfil. O erro, e com ele a contradição, nascem da falsa, por abstrata, identidade de um invisível ἄπειρον que deseja aparecer permanecendo idêntico a si (in-visível) sem para isso aceitar a convivência com o Outro de si. Em termos proposicionais, dir-se-ia que a simples posição do Sujeito desejaria dizer algo além da mera infinita possibilidade do dizer em geral, mas a dizibilidade universal coincide, para o Sujeito, com a infinita possibilidade de encontrar-se com um Predicado:

> Assim, quando Schelling afirma que a primeira coisa que podemos pensar é "indubitavelmente o sujeito da existência", ele se refere, no nível do pensamento puro tal como se desdobra na experiência descrita, não a um ser ainda, mas "apenas ao início do ser, ao primeiro ponto de atração do mesmo": não é ainda um conteúdo, mas apenas a possibilidade dele, ou seja, o fato de que pensar é sempre transitivo, sempre um "pensar de...". O que se quer dizer, portanto, é apenas o correlato implícito da função lógica primordial do pensamento, através da qual qualquer conteúdo pode surgir em primeiro lugar e que é percebida na estrutura enunciativa por meio da função lógico-gramatical do sujeito. Portanto, Schelling também caracteriza o primeiro poder como esterese ou privação de determinismo (-A), embora distinga enfaticamente essa privação do processo de abstração, a subsequente e arbitrária subtração do conteúdo: a esterese mencionada não se baseia no fato de o conteúdo ter sido privado, mas sim no fato de que ele ainda precisa ser determinado. (MÜLLER-BERGEN, 2006, p. 286, tradução nossa)[403]

Eis por que, ante a contradição engendrada pela identidade excludente, torna-se-nos necessário ultrapassar a posição do Sujeito pelo reconhecimento do Predicado, denominado segunda potência e, por simetria inversa à in-finita potência-para-ser (*undendliches*

[403] Wenn also Schelling meint, dass das Erste, was wir überhaupt denken können, „unstreitig Subjekt der Existenz“ ist, so meint er auf der Ebene des reinen Denkens, wie es sich in der beschriebenen Erfahrung erschließt, noch kein Seiendes, sondern „nur [den] Anfang zum Seyn, [den] erste[n] Anziehungspunkt desselben“: noch ist es kein Inhalt, sondern nur die Möglichkeit dazu, die Tatsache nämlich, dass das Denken immer transitiv, immer ein ‚Denken von …‘ ist. Gemeint ist also nur das implizite Korrelat der logischen Urfunktion des Denkens, durch die ihm ein jeder Inhalt überhaupt erst erwachsen kann und die in der Aussagestruktur durch die logisch-grammatische Funktion des Subjekts wahrgenommen wird. Deshalb charakterisiert Schelling die erste Potenz auch als steresis oder Beraubung von Bestimmtheit (-A), wobei er jedoch diese Beraubung von dem Vorgang der Abstraktion, dem nachträglichen und willkürlichen Abziehen des Inhalts, nachdrücklich unterscheidet: die genannte steresis beruht nicht darauf, dass der Inhalt beraubt wurde, sondern dass er erst noch zu bestimmen ist.

Seynkönnen), especificado como *actus purus,* capaz de resolver a contradição engendrada pela primeira potência através de uma negação que *não-exclui* seu Outro, reconduzindo-a à sua identidade e permitindo-lhe tornar-se visível sem perder sua in-visibilidade. Vale a citação, conquanto imensa – afiada, porém:

> Pois dissemos que é a capacidade daquilo que é puramente ser. Mas isso só foi dito na medida em que é mera capacidade (pura – A). Assim, ao ascender ao Ser, é antes a incapacidade do anterior, isto é, nega-o; o Ser imprevisto tem um efeito negador sobre aquilo que é pura possibilidade para ser, negando no duplo sentido da palavra alemã e latina (tollere). O Ser daquilo que é puramente essente [segunda Potência] é um ser puramente de si mesmo, não regredindo a si mesmo; sobre este Ser, que não existia antes, exerce um efeito restritivo, mas precisamente desta forma o anterior é impelido de volta a si mesmo; aquilo que é puramente ser recebe uma negação, isto é, uma potência, um eu dentro de si; aquilo que antes era altruísta é dado a si mesmo, ex actu puro, aquilo que era, posto em potentiam, de modo que agora ambos os elementos, por assim dizer, trocaram de papéis: o que era negativo na Ideia tornou-se positivo, e o que era positivo tornou-se negativo. (SCHELLING, 1985, p. 399, tradução nossa)[404]

Praticamente todas as peças estão dadas para compreendermos o sentido ontológico da dialética, Lei da Arena do Aparecer aqui designada Ideia do (Apar)Essente. Com a contradição engendrada pela excludente *negatio* própria ao princípio egóico da primeira potência, pura possibilidade do dizer e do pensar em geral, põe-se automaticamente a exigência da segunda e, com ela, o reconhecimento da validade lógico-ontológica do PNC – o *reconhecimento da validade*, leia-se bem, *não entretanto da fundamentação desta mesma validade.* Por que o dizemos? Ora, muito simplesmente porque a *ultrapassagem da contradição* já começa a anunciar ser a estratégia schellingiana do *Stufenweise* insuficiente para domesticar o absurdo lógico que começa aqui a erguer-se: quando a primeira potência ergue-se ao ato a fim de tornar visível a sua invisibilidade – operação cuja natureza abstrata e autocontraditória sublinhamos pela expressão "identidade abstrata", apontando para o talhe excludente da negação – sem reconhecer a necessidade do Predicado como condição da visibilidade de sua mesma invisibilidade, ela se torna absoluta im-potência, pois a atualização lhe rouba a potência, tornando-a desigual a si mesma, resultado oposto ao visado desde o começo; para evitar a

[404] Denn wir sagten, sie sey dem rein seyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, sofern sie bloßes Können (reines –A) ist. Indem sie also in das Seyn sich erhebt, ist sie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d.h., sie negirt es; das unversehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein seyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deustchen und des lateinnischen Worts (tollere). Das Seyn des rein seyenden ist ein rein aus, nicht auf sich selbst zurückgehendes, auf dieses wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in sich selbst zurückgetrieben; das rein seyende bekommt eine Negation, d.h. eine Potenz, ein Selbst in sich, das zuvor selbstlose wird sich selbst gegeben, *ex actu puro*, das es war, *in potentiam gesetzt*, so daß jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist.

Contradição, a segunda potência, representada proposicionalmente pelo Predicado, incide sobre a primeira, determinando-a na condição de pura dizibilidade e, assim, fornecendo-lhe as fronteiras de que precisava para *aparecer na qualidade de Não-Aparecente*. Dadas a simetria inversa entre as potências, explicitada pela notação de que se serve Schelling ao designá-las respectivamente por –A e +A, *e* a função lógica, determinante, que lhe convém, a segunda potência é correlacionada ao *actus purus*, cuja incidência sobre a primeira é capaz de reconduzi-la a Si, pavimentando-lhe o Aparecer *qua* infinita potência (*in potentiam* zurückgetrieben).

É neste átimo, verdadeiro in-stante e exaiphnês, que a tacada de mestre ocorre. Enquanto a primeira potência representava o princípio egóico por ser um *auf sich selbst zurückgehendes*, carregando em si a possibilidade da Contradição (ao atualizar-se e tornar-se por aí desigual a Si), a segunda potência ultrapassa a Contradição, pois que seu *Seyn des rein seyenden ist ein rein aus*, entregue ao Outro de si e sempre a ele aberta, donde designar-se corretamente como *Ek-sistenz*, aquela que sai-de-Si para tender a seu Outro, aceitando-o em si. É, enfim, por *aceitar* conviver, sem exclui-la, com sua própria negação, de que por sua vez é negação, que +A emerge como a potência capaz de resolver a contradição, introduzindo agora uma outra, não mais contudo a ser tolhida – eis o nó de mistério a que aludíramos. Destrincham-no as linhas finais do passo citado, que apontam para a específica negação que a +A recebe, ao incidir sobre –A: "*das rein seyende bekommt eine Negation, d.h. eine Potenz, ein Selbst in sich"*.

Observe-se que a potência caracterizada por entregar-se ao Outro de si, a cuja Alteridade está desde sempre destinada, recebe dele uma Negação que, longe de a por completo destruir, antes entrega-a a Si mesma, fornecendo-lhe uma potência que, embora logicamente negação do puro ato que ela, afirma, potencializando-a, a identidade de si consigo da segunda potência: "das zuvor selbstlose wird sich selbst gegeben, *ex actu puro*, das es war, *in potentiam gesetzt*" (SCHELLING, 1985, p. 399). A potência egóica, da Contradição a fonte e tão ciosa de excludentes negações, transforma-se, ante a incidência determinante sobre ela de +A, em *determinante* de seu próprio *determinante*, imitando-lhe a negação, que, conforme víramos, se distinguia da negação de –A por negar *sem excluir* sua própria excludentíssima negação. Se é assim, eis que a infinita indecidibilidade do Sujeito determina e confere visibilidade à natureza determinante, por isso ek-sistente, do Predicado cuja negação lhe permitira, a ele Sujeito, retornar a si de modo incontraditório. O Sujeito torna-se, com isso, a garantia, o Fundamento (*Grund*), do Predicado, a quem presenteia com a infinita possibilidade de uma in-finita determinação, quase como as ondas que, uma após a outra apagando os desenhos na areia ensaiados pelo pintor, não lhe apagam a potência da pintura, garantindo-lha antes pelo constante

ritmo com que as vagas lhe estendem, de novo e de novo, a lisa e alva superfície sobre que poderá incidir o puríssimo ato de seu desenhar. Também assim, quando o Predicado incide sobre o Sujeito negando-lhe a excludente negação observamos que a metamorfose sofrida pelo Sujeito coincide com sua capacidade para conviver, sem exclui-lo, com o Predicado, a que passa a servir (*unterworfen*) como garantia de infinita potência e de que passa a ser o determinante – o Predicado, isto é. Ao tornar-se Predicado de seu Predicado, o Sujeito ilumina como o Predicado, cuja negação não-excludente resolvera a contradição e permitira à invisibilidade do Sujeito tornar-se visível oferecendo-lhe um não abstrato retorno a Si (*auf sich selbst zurückgehendes*), é, desde o primeiro momento, Fundamento de seu próprio Fundamento – Sujeito de seu Sujeito: "so daß jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist".

Observe o leitor que a inversão de papéis e sinais de que fala Schelling ao final da passagem citada corresponde, perfeitamente e ponto por ponto, à fórmula com que encerráramos nossa exegese das *Erlangenvorlesungen*. Nela, vimos como o retorno, coincidente com o Aparecer, da eterna Liberdade, in-finita e por isso in-visível, coincidia com o seu deixar-se fixar numa forma, proposicional se apreendida num sistema e fenomenológica se tematizada num aparessente, para, negando-a sem a excluir, retornar a si. O talhe não-excludente da negação era testemunhado pela repetição simetricamente inversa ao nível do finito, que, identificando-se ao Infinito, não por isso cessava de ser-si-mesmo. O resultado concreto era a garantia, obtida após intenso labor especulativo, do absolutamente simples e primordial, constatado a todo momento na Arena do Aparecer: o resultado lógico é a validade ontológica da Lei da Arena, A = B.

Revemo-la agora com olhos novos e mais afiados, num nível superior de formalização, a que se chega pela leitura combinada de Platão, cuja dialética se segue, e Aristóteles, de quem Schelling conserva o PNC, a doutrina das quatro causas, a definição da ousía e a relação potência-ato. Se retornarmos ao saldo do último parágrafo, notaremos como a *inversão de sinais,* coincidente com a *troca dos papéis* [lógicos e proposicionais], introduz, de si, a terceira potência em seu significado lógico-ontológico. Antes de lermos a última passagem a ela dedicada, baste-nos uma última especificação acerca da *inversão de sinais*, pois que de *troca de papéis* acabamos de falar.

Baste ao leitor considerar ser a infinita possibilidade de –A, a que Schelling correlacionara o apeiron de platônica e pitagórica memória, pura negatividade, se vista sob a

ótica da visibilidade, isto é, sob o domínio da mediação.[405] Ao papel de Sujeito corresponde, pois, o sinal da negatividade (donde o sinal –A, aliás). Bastará descrevermos o caminho inverso para o Predicado, cuja capacidade determinante é responsável por fixar as fronteiras e, com elas, o regime das diferenças de que se ergue a visibilidade, lógica e fenomenológica – razão por que a seu papel convém a *positividade*, deixando-se grafar como A+. Ora, se os papéis se invertem, inverter-se-ão igualmente os *sinais*. Ao deixar-se determinar pelo Predicado e redescrever sua negação *negando-lhe* a natureza excludente[406], o Sujeito reconduz o Predicado, denominado Ek-sistenz por ser puro ato voltado ao Outro de Si, a Si, fornecendo-lhe a infinita potência de que precisa para manter-se idêntico a si, para permanecer, isto é, fiel à natureza de puro determinante, operação correspondente ao tornar-se Predicado, por parte do Sujeito, de seu próprio Predicado (determinante de seu determinante): o Sujeito ilumina, descrevendo-lhe o perfil, o Predicado, de cuja infinitude é o *Grund*, não mais por isso *só* negativo mas, por força desta mesma garantia, positivo. É fácil ver como a mesma coisa ocorre ao Predicado, cuja determinação traz a lume, por um lado, a negatividade de toda e qualquer *determinatio, nam omnis determinatio est negatio*, enquanto, por outro lado, ilumina, e por isso positiva, a invisibilidade do Sujeito, de que passa a ser o fundamento, tornando-se-lhe Sujeito. Se fossemos formalizar a relação, teríamos o seguinte quadro:

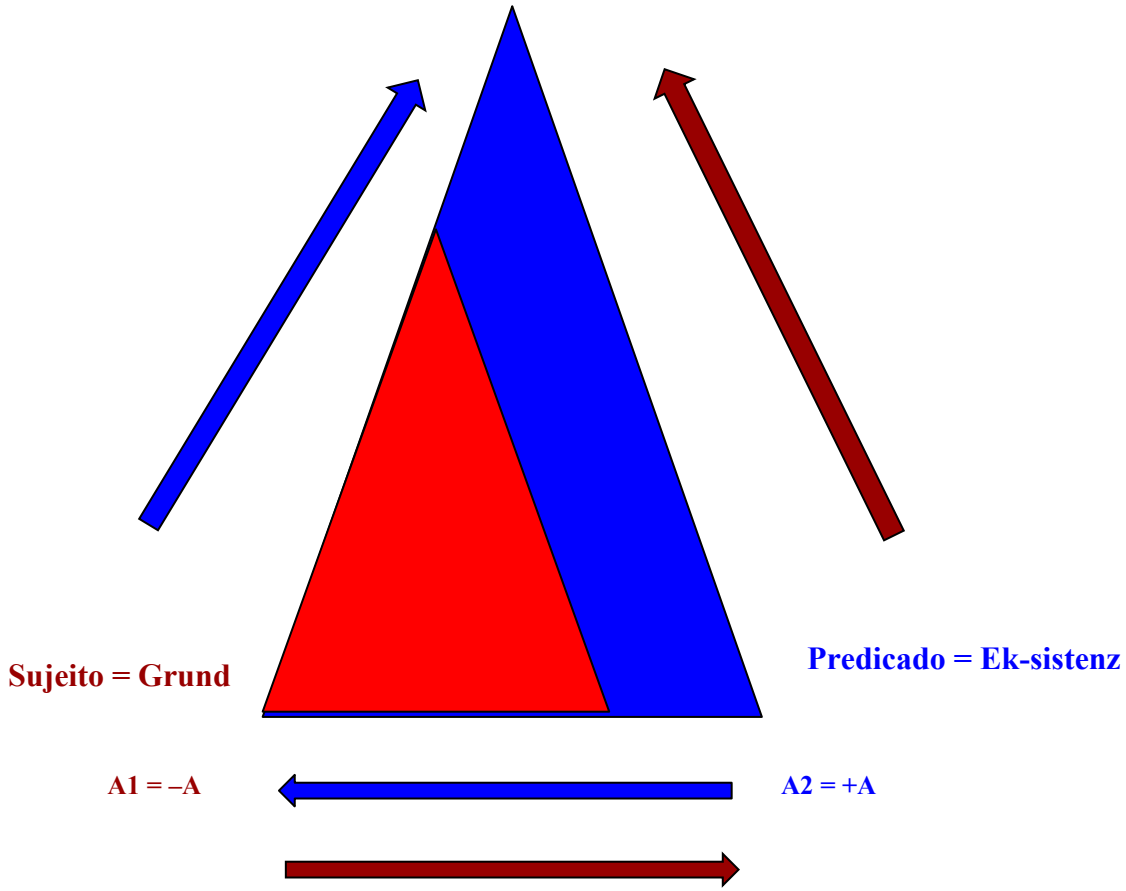
[405] Eis por que Hegel podia com a maior faclilidade do mundo passar do Ser indeterminado ao Nada e, deste, ao Devir. Algo parecidíssimo ocorre em Schelling, e, contudo, a diferença, que veremos residir na Alteridade Real de A0, é abissal. Por ela, opera-se a *dialetização da dialética* que constitui a verdadeira ultrapassagem de Hegel e, por aí, a autêntica fundamentação de um realismo metafísico.

[406] A natureza excludente da primeira potência, a que Schelling vincula a causa da contradição e neste sentido o motor mesmo da dialética, é notada em diversos momentos das lições, sobremodo da 17, de que retiramos o seguinte passo: "diese (a segunda) ist nur das rein seyende, welches durch Überwindung des ausschließenden Seyns (B) dem Dritten die Widerherstellung ind das Seyn vermittelt." (Schelling, 1985, p. 400)

A3 = +-A

A1 = (**A2 = A2**) = **A2** (**A1**)

PREDICADO DO SUJEITO DO



No triângulo acima, que já podemos sem muitos rodeios denominar a Ideia do Essente (portanto da Arena), vemos, ilustradas, as relações lógico-ontológicas que viemos submetendo à análise. A negatividade do Sujeito, a que se reservou a cor vermelha, é o primeiro pensável, cujo atualizar-se implica a correlata incidência do Predicado sobre ele, ilustrada pela seta azul. Ao final e no ápice do triângulo, encontramos a formalização lógica da troca de sinais e papéis que no parágrafo acima aprendemos a reconhecer: o tornar-se Predicado do Predicado por parte do Sujeito é designado pelo momento 3, momento lógico apreendido na segunda seta azul, responsável por indicar *o efeito* da negação não-excludente do Predicado sobre o Sujeito, o último dos quais – e eis o *efeito* – se torna determinante de seu determinante, de sorte que A1

= A2 → A2. Por simetria inversa, repete-se o procedimento com o Predicado, cuja metamorfose em Sujeito do Sujeito realiza-se no momento 4, correlacionado à segunda seta vermelha, que aponta para a formalização A2 = A1 → A1. Cabe, apenas, observar que as duas metamorfoses, do Sujeito em Predicado de seu Predicado e do Predicado em Sujeito de seu Sujeito, não anulam a identidade de si consigo de cada uma das duas potências, antes potencializando-lhes verdadeiramente. O resultado lógico da negação não-excludente é o de, ultrapassando a contradição engendrada pela negação excludente, iluminar a validade lógico-ontológica do PNC e, por ele, a da identidade cujo paladino ao *principium firmissimum* convém ser. Dito doutra forma, isso significa que o Sujeito é Sujeito (-- A = – A) ao ser Predicado de seu Predicado (A1 [A2 → A2] = A1), o inverso ocorrendo com o Predicado. Cada um é-se a si (*bei sich*), dir-se-ia em hegeliano estilo, apenas *im Andersein*. Por fim, a terceira potência é o Testemunho Lógico desta paradoxal identidade, que pronuncia, do Sujeito, o seu ser Predicado de seu Predicado, pelo mesmo ato com que pre-dica, do Predicado, o *Grund* de seu próprio *Grund*:

> Supuséramos que o Não-Essente (- A) operava de forma excludente sobre o puramente essente (+A), que, por sua vez, não pode permanecer idêntico a si, visto receber uma negação em si; de tal forma entretanto que, na tensão engendrada pelo contrapor-se um ao outro, tornam-se ambas idênticas no Terceiro (+/-A), sobre o qual dizemos ser ele a não essente Potência no Ser (o Nada do Ser) e o Essente no não Ser (o Ser do Nada). (SCHELLING, 1985, p. 400, tradução nossa)[407]

O resultado não podia ser mais claro, e a notação lógica para o Encontro pronunciado de Negativo e Positivo, de Sujeito e Predicado, dito na terceira potência – tal notação lógica (+/-A) confere forma à estrutura da negação não-excludente, que, negando a excludente negação do Sujeito em seu isolamento contraditório (*auschließend auf das rein seyende*), põe-no numa convivência com o Outro de si cuja forma é, não mais a contradição, mas o Paradoxo. A terceira potência pronuncia, enquanto unidade capaz de descrever a identidade do Sujeito com o Predicado por intermédio da metamorfose recíproca pela qual cada um não é apenas o Si do seu Outro mas o Si deste mesmo Si (Sujeito do Sujeito e Predicado do Predicado), a forma de uma potência atualizada e de um ato cuja potência é infinita: um "im Seyn nicht seyende" a que é par um "im nicht Seyn seyende".

[407] Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (-- A) wirke auschließend auf das rein seyende (+A), das seinerseits auch nicht bleiben kann was es ist, sondern eine Negation in sich bekommt; so aber (in der gegenseitigen Spannung) werden sie auch dem Dritten (+/-A), von dem wir sagen, daß es das im Seyn nicht seyende (Potenz) und im nicht Seyn seyende ist, auch diesem werden sie nicht mehr sitzt und thron seyn.

Trata-se, para dizê-lo agora com termos claros, de um certo *nada* que é e de um Ser que não é – a terceira potência, que coroa a construção da Ideia do Essente e por isso traz à Pronúncia a Lei da Arena, explicita o encontro de -A com +B como forma do *devir*. Terreno hegelianíssimo, ao que tudo indica – e o esforço homérico revela de si a risível face, pois, se certos estamos, não fizemos nada senão recontar a fábula confiada às primeiras páginas da *Wissenschaft der Logik.*[408] Ora, mas eis que a forma do *devir,* resultado a que chegamos com a terceira potência a coroar a Ideia em seu último momento, é, precisamente, um muitíssimo simples encontro de A com B: uma contradição superada. Sabemos ser uma contradição, pois a simples formalização lógica a que nos dedicamos acima ensinara-nos ser a identidade do Sujeito mediada por sua identidade com o Predicado, e, porquanto tal identidade é alcançada ao respondermos à exigência da negação não-excludente, sabemos ser tal contradição, segundo a qual A = B, *verdadeira,* dado ser ela aliás a garantia da identidade de A consigo mesmo.

Falta-nos, entretanto, compreendermos a *razão* desta estranhíssima garantia *abscondita*, que, permitindo-nos o reconhecimento da contradição, fá-no-lo de forma paradoxal – por quê? *Porque o reconhecimento da contradição é-o de uma contradição verdadeira por necessária.* O devir, que a terceira potência formaliza erguendo-o à Lei da Arena, é a evidência fenomenológica primordial, absolutamente primeira, à qual é destinado conviver com uma segunda evidência primordial, não menos inegável: a do PNC. Como se explica esta convivência, ela mesma contraditória? Eis o drible, que consiste na importantíssima, ao final desta longa introdução apenas revelada, *diferença* entre a filosofia negativa e a positiva, correlata a uma outra, desta vez metafísica e nas raízes mesmas do Ser fincada, entre a Arena, a cuja Ideia a dialética nos conduzira precisamente *pelo respeito ao PNC*, e o que É a Arena – nos termos de Schelling, entre o Essente e o que É o Essente:

> Mas o todo, que necessariamente se gerou no pensamento, certamente será o Ser? Sim, mas em mera concepção, apenas em ideia, não verdadeiramente. Assim como cada elemento individual só pode ser Ser, o todo é de fato Ser, mas Ser que igualmente não existe, mas só pode existir. [...] Ele só se eleva à atualidade quando Um ou Algo é isto é estas possibilidades que até agora são meramente puros noemas no pensamento. Mas isto, que são estas possibilidades, não pode compreensivelmente ser uma possibilidade em si

[408] Vela ler as linhas de Müllen-Bergen: So verstanden ist diese erste Potenz sozusagen nicht im Gleichgewicht: Anders als bei Hegels berhmtem Anfang der Wissenschaft der Logik handelt es sich hier nicht um die leere Abstraktion des allerallgemeinsten Begriffs, mit welchem, wie Schelling pointiert bemerkt, „wahrhaft nichts gedacht“ wird91, und von welcher auch kein dialektischer Fortgang mglich ist, sondern um die Vorlufigkeit des vorprdikativen Seins92, welches sich fr sich genommen, als rein Seinknnendes, auch kaum thematisieren lsst, da es ja nicht einmal als Unbestimmtes bestimmbar wre (zumal dieses offenbar durch Negation des entgegengesetzten Prdikats geschieht und somit bereits eine reichere Form des Seins, eine komplexere Funktion im Denken voraussetzt).

> mesmo. [...]; não pode estar no mesmo nível daquilo de que é a causa do Ser, mas pertence a uma ordem completamente diferente. Esses elementos só se tornam Ser por serem eles mesmos. [...] Já que tem tudo universal naquilo com que [a essência, G.L.] tem a relação de ser, ela mesma (em si mesma) não é nada universal (nada), mas realidade que ultrapassa todo pensamento, de tal forma que contra isto o seu ser-ser aparece apenas como algo posterior, algo que meramente lhe acontece, algo acrescentado [como Acontecimento, isto é, G.L.] (SCHELLING, 1985, p. 354, tradução nossa)[409]

Aqui, Schelling parece ter atingido a clareza completa e antes não de todo formalizada pela linguagem metafórica das *Weltalter*, de modo a estabelecer a lúcida diferença lógico-ontológica entre a Ideia, correspondente à Arena, e seu transcendente Princípio, constatado só e somente só *post festum*. Assim só pode sê-lo pois, na condição de puro ato, o Princípio transcende a Lei da mediação, que, se lhe fosse idêntico, o constrangeria ao *zumal* aludido por Schelling nas linhas anteriores, quando da discussão da simultaneidade das potências, impensáveis umas sem as outras, embora noeticamente distintas. Dado serem as potências puras possibilidades, aquilo que lhes assegura a realidade, constatada desde o começo pelo *factum* da Arena, deve pertencer a um outro registro lógico-ontológico, possuindo por conseguinte uma outra Lei (*gehört einer ganz andern Ordnung an).* Mas esta Lei – já dela os primeiros testemunhos ensaiáramos desde as *Weltalter*, quando Schelling nos apresentara o Paradoxo do Início, convívio de duas impossibilidades que, afirmadas *subeodem*, não se excluem. Mais, a convivência das duas impossibilidades implicava, então, uma terceira impossibilidade, relativa à dedução necessária da escolha lógica (*Ent-scheidung*) por uma delas: se a houvesse, o Paradoxo do Início por aí mesmo cessaria, cedendo lugar à conhecida logificação total de hegelianíssima memória, para a qual a imediaticidade de um Ser verdadeiramente *Outro* ante a Arena revela-se *toujours déjà* domesticado pelas garras do Conceito.

Para evitar a consequência e continuar a formalização, Schelling com coerência afirma a Alteridade Real da Lei (*Ordnung*) daquilo que, por Outro em relação à Ideia, comporta-se ante ela como o que a É, transitivamente. A sintaxe é complicadíssima, e vale fornecer-lhe atenção, pois ao sublinhar que as três potências (*jene Elementen werden*) tornam-se o Essente

[409] Aber das Ganze, das sich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieses wird wohl das Seyende seyn? Ja, aber im blossen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur seyn kann, so ist das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur seyn kann. [...] Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloss in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. {...}; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem seyn, welchem es Ursache des Seyns ist, sondern gehört einer ganz andern Ordnung an. Jene Elemente werden erst das Seyende, indem es sie ist. [...] Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es [das Wesen, G.L] das Verhältnis des es [das Seyenden, G.L] seyenden hat, so ist es selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein Was), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, so sehr, dass gegen diese sein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres, ein ihm bloss Zustossendes, Hinzukommendes erscheint [como Acontecimento, isto é, G.L]

(a Arena) apenas quando o Outro, designado pelo pronome pessoal neutro *es*, as é (*indem es sie ist*), nosso Virgílio lança luz sobre a *real* diferença entre a Ideia e sua causa, assim designada por fornecer-lhe, à Arena, *realidade*. Tal Outro, dito impropriamente um *quarto* por restar elusivo a toda numeração (*id quod omnibus numeris ab-solutum est*), é designado pelo estratégico termo *Wesen*, que apenas de forma imprópria poderia traduzir-se por *essência*. À diferença do hegeliano *Wesen* cujo destino repousa em *aparecer*, o *Wesen* de que em Schelling é discurso relaciona-se à Arena como um efetivo Outro, de tal sorte imantado por uma Real Alteridade que, à diferença da numérica e neste sentido noeticíssima sequência das três potências cujo lógico articular-se fornece a forma legível do Mundo, não pode ser concebido sob o registro *quididativo,* à guisa de um *Was*.

A consequência imediata é ser sua apropriada designação a do *Hinzukommendes*, *symbebekós*, tão acidental que o pensar, ante ele, deve restar mudo – como em *êk-stase*, segundo aprendemos lendo as *Erlangenvorlesungen*. Enquanto Acidente absoluto, o Outro da Arena é absolutamente singular, individual, irredutível, por isso, à lógica do universal. Mas eis que, se assim é, encontramo-nos ante o *Ideal der Vernunft* kantianamente buscado na condição do *Inbegriff aller Möglichkeiten*: o Paradoxo explode e vai de si revelando a face tremenda. *A Alteridade Real da Arena fixa e oferece a condição indispensável para o fato mínimo da Arena e de sua Lei, vale dizer a Determinação, que, para incidir sobre qualquer singular essente, supõe a Totalidade negada de suas Possibilidades – supõe, isto é, precisamente a Alteridade Real do Início, cuja absoluta singularidade só se deixa dizer como Acontecimento: Milagre, pois.*

O Acontecer puro de que a Arena é Ideia deixa-se paradoxalmente entrever através de sua forma lógica, que é a de ser um sujeito cuja determinação deve, para realizar-se, autonegar-se, a fim de incluir a sua própria negação e, por este passo, ser *tudo*:

> O que É-o-Essente pode ser como o absolutamente Essente ou o Livre-da-Ideia (notadamente para si e pensado fora da Ideia), não o Ser-Uno, mas o singular, que, para Aristóteles, equivale ao *este* (ao τόδε τι ón) e o essente-para-si, isto é, o χοριστόν (separado = ab-soluto) (SCHELLING, 1985/1847, p. 324, tradução nossa)

A Ideia, uma vez construída, aponta para o que lhe é absolutamente Outro, e o advérbio aqui carrega todo o necessário peso conceitual a fornecer-lhe carga semântica, pois que o haplôs ón, *actus purus*, é a forma de um Acontecer de que nenhuma previsão mediacional pode ser realizada. Perfeita e puramente inconstructível, o Sujeito Absoluto, a que cada uma das

potências e afinal sua total conjunção aponta, ergue-se em simetria inversa à Lei da Ideia, noeticamente construída pela sequência das potências, postas uma depois da outra enquanto hipóteses, submetidas à forma do Conceito, isto é, à mediação dialética. Por isso, cada uma delas, desejando ocupar o posto do Essente, revelava sua insuficiência, do que resultava seu tolhimento pela posição da potência seguinte, a que a anterior passava a ser subordinada, tornando-se-lhe, por isso, *sujeito*. Uma vez construída a Ideia, cada uma das potências torna-se, de sujeito que gostariam de ser, o Predicado, vale dizer, o Signo do que as É. Ora, restando além do Conceito, este quarto termo aparece como o que transcende o Conceito e sua forma dialética:

> Por outro lado, uma dificuldade pode ser encontrada no fato de que não se pode dizer, isto é, que não existe um conceito para o que o actus realmente é. O próprio actus não está contido em um conceito, mas na experiência. [...] De fato, aquilo que é ser e só pode ser pura realidade, enquanto o é, não pode ser apreendido por nenhum conceito. O pensamento, no entanto, estende-se a esse ponto. Aquilo que é apenas actus escapa ao conceito. (SCHELLING, 1985/1847, p. 325-326, tradução nossa)[410]

Com este passo, chega-se ao começo da redescrição do argumento ontológico, cujo escopo último e final consequência jazem na crítica a Hegel. É que a diferença constatada entre a Ideia e o que É a Ideia, – entre a Arena e aquilo de que a Arena é Signo – resolve-se logicamente na escolástica diferença entre *quidditas* e *quoddita*s, o hiato e a hiância entre as quais o argumento ontológico, sobremodo em sua moderna versão, busca suprimir, resolvendo-o numa determinação da essência divina cuja *quidditas* implica seu *ek-sistere*. Nesta versão, o Início é logicamente determinado a iniciar, colado ao seu ek-sistere, cuja Lei passa a submeter a si o Início ele mesmo. Claro, a versão insuflada de tal estratégia para o argumento ontológico encontra na dialética hegeliana e, em especial, na logificação do Ser (cf. FRANK, 1992; VITIELLO, 2003), seu *apex* filosófico. Se a essência divina implica sua necessária existência, a Alteridade Real do Início, pronunciada na irredutibilidade de sua Lei àquela da Arena, vem menos, com o que sua paradoxal Liberdade se constrange a assumir o papel cômico para ela designada na *farsa* do Aparecer – o Início nunca se viu na urgência impensável da De-cisão, forçado desde sempre a iniciar: "Deus está destinado a existir por sua própria natureza, ou: a existência de Deus é, portanto, necessária porque seu fundamento suficiente reside em sua

[410] Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gesucht werden, daß man nicht sagen kann, d.h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was überhaupt Actus ist. Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. [...] In der That das, was das Seyende ist und nur reine Wirklichkeit seyn kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch bis zu diesem. Das was nur Actus ist, entzieht sich dem Brgiff. (

própria natureza. [...]"[411]. A referência a Leibniz e ao uso do princípio de razão suficiente (cf. supra MEILLASSOUX, 2006) sublinha o mecanismo responsável pela *reductio* da Alteridade Real do Início à Arena, do que é consequência a destruição da Liberdade de Deus. Vimos, entretanto, haver um necessário hiato entre a Ideia e o Referente da Ideia, o último estabelecido na condição de Sujeito da primeira, por sê-la e conferir-lhe, neste seu Ser-a-Ideia ("*das-Seyende-Seyn*"), *realidade.* Eis que se nos ergue, agora, tal hiato qual base sobre que Schelling constrói a Liberdade de Deus e, com ela, a Alteridade Real do Início, sem a qual a Arena perde sua própria Lei dialética: "Ele é a *natureza necessária* por ser independente de seu Ser-o-Essente, e através desta independência torna-se ele livre de seu próprio necessário existir, de modo a poder ser em-si mesmo."[412]

Schelling se aproxima do ápice da montanha, e da vista imensa sente quase a antevisão, de que gozamos já também nós. Note-se que a adversativa (*aber ist er*) introduz um argumento que, assumindo por hipótese a natureza necessária de Deus identificando-a ao necessário ek-sistire, nota contudo (*aber*) ser tal necessidade decorrente da constituição de Deus como o que É-o-Essente, vale dizer, a Arena, cujo Referente real É. Por isso, a oração subordinada adverbial instrumental encerra o período como cereja de especulativo bolo: através de sua constituição ontológica enquanto Referente da Arena (*wodurch*), Deus torna-se livre do *necessário* (*nothwendige*) Ek-sistere, cuja Lei é a da dialética mediação, de cujo julgo o Início é *livre*. Nem tudo, *Lieber* Hegel, é *toujours déjà* mediação, em contínua e inescapável *différance*, *chér Derrida*. Ao menos algo foge à Lei da Arena – e este algo é o Referente da Arena, Fundamento de sua Lei e, por isso, Princípio do pensar, único objeto da filosofia. Para testemunhá-lo, é imprescindível aprofundar o sentido lógico da (verdadeira) Diferença entre a Arena e seu Referente. Se o pudermos fazer, conseguiremos explicitar a Lei das duas Alteridades Reais, por intermédio de um Testemunho Lógico que, apreendendo e garantindo o Referente da Arena, haverá de coroar o sentido da metafísica como Testemunho Lógico do Referente do Μετά. Este o último e tremendo passo, que nos levará ao Juízo Infinito.

3.2.5 O Juízo Infinito e a Metáfora Absoluta.

Ao começo desta nossa última seção, aprendemos que a filosofia negativa se ocupa com a construção, realizada na imanência do puro Pensar, do conjunto das possibilidades (*Inbegriff*

[411] Gott sey durch sein Wesen bestimmt zur Eksistenz, oder: Gottes Ekestenz sey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege

[412] Die *natura necessaria* [de Deus, G. L.] aber ist er vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, *wodurch er gegen jenes nothwendige Ekstieren frei wird und in sich seyn kann*

aller Möglichkeiten), de que toda mínima determinação (cada aparessente, vale dizer) é o individuar-se. Vimos, igualmente, que a passagem da negativa para a positiva filosofia se deixava realizar quando, exauridas todas as possibilidades do puro Pensar, punhamo-nos ante o *realiter* Outro do possível, a que convém reservar o nome de *puramente real.* Em clássica terminologia de um por Schelling relido Aristóteles, trata-se de um puríssimo ato, de que a Ideia oferta, conjunto de todas possibilidades por ser, a *face* – o signo espelhado, que, construído, encontra sua finalidade em apontar para a Alteridade Real de si, segundo já o sabia Platão, a quem a palavra ideia se oferecia com toda a valência concreta da face: "As coisas mais belas e grandiosas em Platão aparecem como uma visão sublime que lhe foi revelada, assim como a palavra idéa, tão significativa para ele, também significa rosto." (SCHELLING, 1985/1845, p. 391, tradução nossa)[413].

Enquanto totalidade das possibilidades puramente noéticas, ao humano pensar dialeticamente concebíveis e colhíveis, a Ideia pronunciava-se como imenso mar do possível, in-finito por força de sua mesma constituição. Nela, o simplícissimo encontro de –A com +A, do Sujeito com o Predicado, não enunciava *apenas* que A se identificava a B a fim de manter-se como A, isto é, que o Sujeito, infinita potência para ser (*unendliches Seynkönnen*), entregava-se ao ato determinante do Predicado, *actus purus* por seu conítnuo incidir sobre o Outro de si (*Ek-sistenz*), de modo a *aparecer enquanto infinita potência*. O maravilhoso da coisa toda residia em que A, tornando-se B, re-tornava a Si, donde se erguia, pois que –A indiciava a infinita potência para ek-sistere, que A é A sendo B e, portanto, que A, sendo B, *pode* ser C – aliás: que A, por ser B, *deve poder* ser C. A Ideia revela, dito ainda doutra forma, que a identidade absolutamente singular de cada uma das potências e dos termos do Juízo vertido pela Ideia mantém-se em si por força de um contínuo *meta-phorein* pelo qual, entregando-se ao Outro de si (B), retorna a si (A) *para* continuar a *poder* (*unendliches Seynkönnen = in potentiam zurückgetriben*) ser a infinita possibilidade de seus Outros (C, D, E). Garantindo o *devir*, a Ideia do Essente garante, por intermédio da dialética cujo motor repousa sobre a validade do PNC, o sentido daquela *metaforicidade originária*, verdadeiro *thauma* para todo filosofar – mistério grande que se oferece, de novo e de novo, ante os olhos: "*questo è quello"*, escreveu Leopardi, em poética tradução de toda infantil resposta, cuja forma escolástica é o encontro de A com B.

[413] Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutunsvolle Wort idéa auch Gesicht bedeutet

Mas retornamos à observação e, com ela, à pergunta: se por um lado a Ideia garante a metaforicidade originária como o sentido lógico da Lei da Arena, vale dizer do *devir*, a que nos erguemos dialeticamente, ela, por outro, deixa no escuro duas coisas importantíssimas, intimamente uma à outra relacionada. É que, se 1) motor da dialética era o PNC a manifestar-se na exigida ultrapassagem das contradições engendradas pelo talhe absurdo da 2) *negação não-excludente*, nós constatamos com a metaforicidade originária a validade lógico-ontológica destas duas Leis, mas lhes não ainda garantimos a *causa*. Por que, ao final do dia, são ainda o PNC e a negação não-excludente a estabelecerem-se como o intranscendível? Por que, radicalizando a pergunta, tal intrascendibilidade ergue-se desde dois princípios que, analisados com atenção, contra-dizem-se um ao outro? Contradizem-se, sim, pois que a negação não-excludente afirma o por ela negado, e por isso parece *negar* o PNC, que entretanto a exigira do começo ao fim da dialética das potências, posto ser a ultrapassagem da primeira potência pela segunda emergente desde a metamorfose da negação, que de excludente passa a não-excludente. Constatamos, com a construção final da Ideia através da terceira potência, que a garantia da Lei da Arena, a nossa metaforicidade originária a fixar o *dever ser também* C por parte de todo A que é-*se* através de B, possui por resultado a *de-posição* do PNC: se A é A ao afirmar sua negação (B = – A), e se ser idêntico a si por parte de A implica poder *incluir* C, então A, afirmando B, nega, por incluir B e assim afirmá-lo, a si (B = – A) *e* a totalidade do Outro de seu Predicado (A = B [B = – A] = C [C = – B] → C = A [A = B {B = – C}] → A = – C). A afirma e *subeodem* nega C. A identidade de A consigo por intermédio de B, que a Ideia pronuncia, nega o PNC – e o faz por força daquela mesma metaforicidade originária que, Lei da Arena, é o estranho Testemunho Lógico de que, *contra Aristotelem*, *tertium datur*:

> Com este tertium datur de especulação, no qual Schelling também incorpora o ideal transcendental de Kant como o ápice da filosofia negativa e a transição para a filosofia positiva, e finalmente conseguiu fixar metodicamente seu esforço de toda a vida para expressar o Absoluto como a identidade de sujeito e objeto, encontra-se o resultado filosófico mais notável de seu engajamento crítico com Kant. (MÜLLER-BERGEN, 2006, p. 290, tradução nossa) [414]

Pelo *tertum datur* pronunciado pela Terceira Potência Schelling alcança, assim nossa autora, o *Ideal der Vernunft*, garantia e causa da metaforicidade originária da Ideia. Que significa isso senão que, estabelecendo-se A3 e coroando-se por ela a Ideia, torna-se ela

[414] Mit diesem tertium datur der Spekulation, in dem Schelling auch Kants transzendentales Ideal als Gipfel der negativen und bergang zur positiven Philosophie aufnimmt, und schließlich sein lebenslngliches Bestreben, das Absolute als Identität von Subjekt und Objekt auszusprechen, methodisch fixieren konnte, ist das vornehmste philosophische Resultat seiner kritischen Auseinandersetzung mit Kant.

verdadeiramente Ideia, Signo, de seu Outro? Em movimento exatamente isomórfico ao de Bontadini, por cujas linhas começáramos a sair do Inferno da Ruptura para *riveder le stelle*, Schelling percebe que o limite da filosofia negativa, cujo objeto e missão residira no dialético delineamento da Ideia *qua* Signo do que-é-o-Essente, é idêntico ao Testemunho Lógico, na Ideia realizado, do que, não mais pura possibilidade e por isso ao Conceito pertencendo, *ultra-passa* a Arena do Aparecer e sua Lei, revelando-se como A0, marcado pelo zero por não mais pertencente ao jogo da mediação lógica, dialeticamente fixado. Este imenso passo, responsável por erguer a metaforicidade originária garimpada pelo Juízo Infinito à altura da Metáfora Absoluta, circunscreve como a validade ontológica da schellingiana teoria da predicação indicia, simultaneamente, a carga metafísica que o Juízo Infinito, enquanto Metáfora Absoluta, possui. Tal valência metafísica é o último fio de Ariadne de que precisamos para conservar com toda clareza o ganho máximo Metafísica Romântica: a necessária transição da filosofia negativa (ontologia) à positiva (metafísica) emerge da necessidade de, após fundamentar dialeticamente o PNC, submeter a dialética à dialética, a fim de testemunhar o talhe eventural do Aparecer de cada aparessente. Segundo sublinhou Carriero, o Juízo Infinito, ganho conceitual da teoria da predicação schellingiana, possui por êxito garantir a inteligência do *devir,* ao forjar-lhe o dialético Testemunho e assim garantir a *metaforicidade originária,* apontando por aí para o excesso ontológico do Início, de que o Juízo Infinito, visto sob a dignidade da Metáfora Absoluta, torna-se Signo:

> Na esfera da predicação, a cópula preserva a natureza dialética (real) efetiva do Ser, uma vez que, no juízo do princípio da Identidade, ela já expressa, por um lado, a potencialidade do Ser de agir como sujeito para uma forma-predicado particular e, por outro, o poder supremo para ser-outro que, como predicado, assume no juízo. Esse poder de ser-outro é certamente o que, na esfera epistemológica, assegura e garante a predicação, mas nada mais faz do que repetir aquele excesso que é, antes de tudo, de natureza ontológica-dinâmica, que realmente, efetivamente (wirklich), determina a passagem do Nada ao Ser. (CARRIERO, 2020, p. 146)[415]

[415] In the sphere of predication, the *copula* preserves the (real) effective dialectic nature of Being, since in the judgement of the principle of Identity it already expresses, on the one hand, the *potential* of being to act as subject for a particular form-predicate and, on the other, the supreme power of being other than the form that, as predicate, it assumes in the judgement. This *power-to-be-other* is certainly that which in the epistemological sphere ensures and guarantees the predication, but it does nothing more than repeat that *excess* which is first of all of an ontological-dynamic nature, which really, effectively (*wirklich*), determines the passage from Nothingness to being.

O poder-ser-outro de A, a que faz alusão Corriero, traduz a valência da metaforicidade originária ao apontar para o *devir* testemunhado dialeticamente, enquanto por outro lado sublinha a necessária Diferença entre o Início, cujo iniciar é indedutível, e a Arena, a singularidade de cujos aparessentes depende da Alteridade, indiciada pelo "excesso"da "ontologia-dinâmica", do Início. À garantia lógica desta relação de Alteridade, capaz de manter a singularidade irrepetível dos essentes através da garantia de sua metaforicidade originária, está dedicada a demonstração da ultrapassagem da filosofia negativa à positiva, coincidente ao estabelecimento das duas valências de nosso já conhecido Juízo Infinito. Trata-se, agora, de garantir a *realidade* da dialética, ultrapassando-a autenticamente.

Chegamos, com este passo, ao momento de mais lúcida consciência possuída por Schelling acerca do ciclo da filosofia moderna, na condição de antigo paladino da idealista filosofia pós-kantiana, cujo desejo era, se lembrados estivermos, o de encontrar na dialética o talhe lógico para testemunhar o Princípio do Saber (da Leitura e da Arena, isto é), em que conteúdo e forma se identificavam. A dialética idealista, desenvolvida no *STI* e na *Naturphilosophie* para encontrar na *Wissenschaft der Logik* seu mais avançado estilo, parte da *disjunção originária*, em aparência somente uma disjunção, pois, nela, a precedênica do sintético ante o analítico, a que corresponde a dedução do abstrato desde o concreto, oferecia a chave velada com que A0 era *toujours déjà* deduzido de A1 = A2.

Na reforma da dialética hegeliana empreendida por Gentile aprendemos ser a dedução do abstrato desde o concreto a forma máxima que a aporia da Raiz Quádrupla assume, a que fôramos antes conduzidos pela exegese de Manfred Frank (1992) acerca da *Grundoperation* hegeliana, a conhecida logificação do Ser, condicionada pela negação autoreferencial que re-conduz (cf. HENRICH, 2010), à guisa da *différance* derridiana, U1 a U2, hipostasiando a dialética e fixando-a em horizonte intranscendível. Pois bem, chegou a hora de enuclearmos sem mais rodeios a efetiva razão por que Schelling fala de duas filosofias: ocupando-se com as estruturas generalíssimas da Arena do Aparecer possuindo por Princípio a Lei desta mesma Arena, a filosofia pós-kantiana deduz dialeticamente a Ideia, que não se apresenta como a de um certo específico essente, senão que na qualidade da estrutura lógico-ontológica absolutamente universal, instanciada por cada singular essente, do mais simples ao mais complexo. Na medida em que se ocupa exclusivamente com as estruturas absolutamente universais da Arena do Aparecer, a filosofia pós-kantiana é, de direito, uma ontologia, cujo ponto de partida é a epistemologia kantiana. Seu objetivo reside, é bem verdade, no soerguimento da Ideia através do Testemunho Lógico de sua Lei, a dialética. Já o jovem Schelling entrevira que, fosse a sinteticidade do sintético o originário, erguer-se-ia daí uma

contradição intolerável: o originário seria uma Lei cega, que engole cada um de suas instâncias, cuja individualidade não garante. Muitíssimo ao contrário, o *Ideal der Vernunft,* postulado por Kant e que deveria constituir o verdadeiro objeto da pós-kantiana filosofia, apresenta-se na qualidade de Princípio a que nos devemos alçar através da dialética, a fim de *garantir-lhe a validade* pela garantia da forma da Determinação, condicionada pelo *Inbegriff aller Möglichkeit*, o qual, longe de ser apenas mais uma *Möglichkeit* (mais uma potência), é simplíssimo *actus purus* – A0, portanto:

> É isso que a filosofia pós-kantiana entende quando fala da Ideia em geral, sem defini-la mais detalhadamente; essa Ideia em si, porém, não existe, ela é, como se costuma dizer, uma mera Ideia; nada universal existe, apenas particulares, e a essência universal existe somente se a essência particular absoluta a for [*es ist*]. A Ideia não é a causa do ser [da existência] do Ideal, mas sim o Ideal é a causa do ser da Ideia, assim como se costuma dizer que a Ideia se torna real por meio do Ideal. Na proposição: o Ideal é a Ideia, "é" não tem o significado de uma mera cópula lógica. Deus é a Ideia não significa: ele próprio é apenas uma Ideia, mas: ele é a causa do ser [da existência] da Ideia (a Ideia naquele sentido elevado em que ela é potencialmente tudo), ele é a causa do ser da Ideia, a causa de que ela é, αιτία του ειναι, na expressão aristotélica. (SCHELLING, 1985, p. 596, tradução nossa)[416]

Há, por isso, uma essencial *diferença* entre a Ideia e o Ideal, entre o quadrante lógico da Arena dialeticamente testemunhado e seu Além, propriamente dito *causa da Ideia*, por sê-la transitivamente. Esta a relação necessária entre filosofia negativa e filosofia positiva, que se pode agora muito simplesmente verter pela relação, a que aludíramos ao começo da Parte II (cf. 2.1.1), entre *ontologia* e *meta-física*, a primeira constituindo-se qual Testemunho Lógico das estruturas generalíssimas da Arena do Aparecer – correspondente, portanto, à construção da Ideia do Essente cuja Lei é o *devir* dialeticamente vertido pela metaforicidade originária –, fundamentada por isso pela segunda, corretamente descrita através da expressão *Testemunho Lógico do Referente do Μετά em sua Alteridade Real*.

Em termos histórico-filosóficos, tal movimento se dá quando o Princípio do idealismo, tão detalhadamente exposto nos subsistemas por nós interpretados aos quais o Eu absoluto *qua* Autoconsciência era motor, abdica de si mesmo, observa a lógica necessidade de ultra-passar a

[416] Dies versteht die nachkantische Philosophie, wenn sie von der Idee schlechthin, ohne weitere Bestimmung spricht; diese Idee selbst nun aber existirt nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existirt überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, uns das allgemeine Wesen existirt nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist. Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seyns, wi man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verklicht ist. In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das ist nicht die Bedeutung der bloßen logischen *copula*. Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seyns, Ursache daß sie Ist, aitía tou einai, im aristotelischen Ausdruck.

insuficiência de sua mesma Lei, isto é, a dialética, que se submete à dialetização de si. Este é o momento em que a filosofia negativa, alcançando o seu ápice, constata ser a construção da Ideia, cuja forma metafórica se compreende agora Signo mimético de seu Referente, mera plataforma do Testemunho Lógico do Início, cuja liberdade é constatada por sua Alteridade Real, por sua vez capturada na aristotélica expressão associada à quarta causa, ἁπλως όν, a que Schelling faz corresponder o platoníssimo sintagma com que, desde *A República*, o Início se vem pronunciando na malha lógica da humana linguagem:

> A tarefa da ciência racional era ter o princípio (A0) em seu ser-para-si e livre da Arena, tê-lo como princípio, isto é, como o objeto último e supremo (το μαλίστα επιστετόν). Isso agora foi alcançado. Pois foi apenas uma questão do Eu declarar-se como não-princípio, subordinando-se a Deus (a quem, no entanto, teve que reconhecer novamente ao mesmo tempo). Assim que isso aconteceu, A0 permaneceu como o Princípio real, único e verdadeiro, e de fato em completo isolamento. [...] Quando o Princípio se torna Início [*zum Anfang gemacht wird*], Início de outra ciência que não é mais ciência racional (pois a ciência racional nada mais poderia fazer com ele), então ele também deixa de ser uma mera Ideia ou de existir na Ideia: ele é retirado de seu conceito, libertado da razão na qual estava encerrado, expulso da Ideia. Ao mesmo tempo, ocorre uma inversão na relação anterior entre o que É-o-Essente (A0) e o Essente (--A +A +/-A). [...] Assim, a ciência racional [a *ontologia*] realmente transcende a si mesma e nos leva à inversão; mas isso não pode ter origem no pensamento. (SCHELLING, p. 572-75, tradução nossa)[417]

A filosofia negativa alcança sua tarefa ao negar-se a si mesma, pois exaurir todas as possibilidades signfica, para ela, atingir pelo pensar (*Denken*) o que o transcende, o Início em sua Liberdade. Embora comecemos movendo-nos segundo o ritmo imposto pela dialética, nosso objetivo reside em liberar o Princípio a fim de o vislumbrar em sua Alteridade Real, isto é, surpreendê-lo tornado Início [*zum Anfang gemacht*]. Este é o *apex* da filosofia negativa, que, liberando o Início através da negação do Eu e de sua Lei, ultrapassa a si mesma, pondo-se ante a pureza de um ato que o Pensar não pode construir (kann doch nicht vom Denken ausgehen).

---

[417] Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war, das Princip (A0) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es als Princip zu haben, d.h. als letzten und höchsten Gegenstand (to málista epistetón). Dieses ist nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkkenen mußte) sich unterordente. Sobald dieses geschah, blieb eben damit A0 als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschiedenheit. [...] Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wissenschaft, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist (denn diese konnte nichts mehr mit ihm anfangen), so hört dasselbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu seyn: es wird aus seinem Begriff gesetzt, aus der Vernunft, in der es eingeschlossen war, befreit, aus der Idee ausgestossen. Zugleich geschiet eine **Umkehrung** des bisherigen Verhältnisses zwischen dem was das Seyende ist (A0) und dem Seyenden (--A +A $\underset{-}{+}$A). [...] Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese aber kann doch nicht vom Denken ausgehen

Ressurge o *êxtase da razão*, que estudamos nas *Erlangenvorlesungen* e de que garimpáramos nossa fórmula para a racionalidade metafísica: determinação indeterminante do indeterminável, tornada possível quando a Ideia, forma lógica de toda Determinação nas malhas do Juízo esculpida, aponta, negando-se através de sua mesma Lei (in-*determinante*), para o Outro verdadeiro de Si (*indeterminável*).

A *Umkehrung des Verhältness* ilumina retrospectivamente todo o complexo conceitual com que estamos lutando desde a exegese do *Freiheitschrift* e das *Weltalter*, pois a Ideia, uma vez transcendida em direção ao absolutamente singular de que não pode haver ciência tampouco conceito, recebe a garantia da singularidade absoluta de seus momentos, tema exposto no *Freiheischfrit* sob o motivo teológico do Mal; por outro lado, só se transcende a Ideia em direção à sua Causa e seu Princípio (A0 e *Un-grund*), através do paradoxal procedimento de uma dialetização da dialética, vale dizer, após construirmos, com as malhas epistêmicas próprias ao Presente aiônico (a *Erkenntnis* obtida com *Vorstellung*), o perfil do abismal Passado aiônico: o absolutamente primeiro para a razão, a Ideia, humilha-se ante o *Ideal*, a que serve como wittgensteiniana escada:

> A filosofia negativa visa, portanto, à destruição da ideia (assim como a crítica de Kant visa, na verdade, à humilhação da razão) ou ao resultado de que o verdadeiro Ser é apenas aquilo que está fora da ideia, não é a ideia, mas é mais do que a ideia, kreitton tou logou. [...] O ponto de partida da própria filosofia positiva é A0, desvinculado de sua pressuposição, declarado como o prior; como aquilo que é inteiramente livre da ideia, é o Puro Aquilo (῎Εντι), como permaneceu na ciência anterior, só que agora se torna o Início. Esta é a posição que deve ocupar na realidade. Pois A0 não é porque –A+A+/-A [ou seja, a Ideia do Essente] é, mas inversamente [a dialetização da dialética!], –A+A+/-A é porque A0 é. [...] Mas em seu -Se-῎Εντι r (não no Ser-Ideia) reside sua essência indissolúvel. (SCHELLING, 1985, p. 566-80, tradução nossa)[418]

Perfeita superação do idealismo, a que o velho Schelling se entrega por fidelidade ao fascínio pelo problema de seus anos juvenis, talvez o do pensar *tout court*: por que A = B? A resposta agora é clara, e se delineia uma vez posta a necessária anterioridade, ontológica, do Ser ante o Pensar, do Ideal ante a Ideia, o trinitário articular-se da qual possuí no paradoxo do

[418] Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstötung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demütigung der Vernunft) oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seyende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, kreitton tou logou. [...] Womit die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum *prius* erklärte A0; als das ganz Idee-Freie ist es reines Daß (῎Εντι), wie es in der vorigen Wissenschaft zurückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A0 ist nicht, weil –A+A$\pm$A [ou seja, a Ideia do Essente] ist, sondern umgekehrt [a dialetização da dialética!], –A+A$\pm$A ist, weil A0 is. [...] In seinem ῎Εντι-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber besteht sein Unauflösliches.

Início, sua absoluta singularidade absolutamente transcendente ao Conceito, sua raiz longínqua. Schelling descreve-o pela algo neológica expressão Ἔντι, em que o Ἕν se escreve em maiúscula e se aglutina ao pronome indeterminado, assim dito não por ser genérico e universal, ao contrário apresentando-se em infinita e determinadíssima singularidade: é este, infinitamente singular, zero, coisa (Etwas) cuja Alteridade é tão Real que, ao fim e ao cabo, não lhe cabe ser coisa – o *Un-bedingte* dos anos juvenis, zubiriana "outra coisa, tão outra que não é coisa".

O indeterminadíssimo Uno, *Einzelwesen* visado pelo *Ideal der Vernunft*, revela-se o *prius* do Pensar, da Ideia, cujo trinitário articular-se em Sujeito, Predicado e Cópula ($-A+A\underset{-}{\overset{+}{}}A$) se estabelece como Signo do que lhe é Início (*Anfang*). Não há um Ser porque há um Pensar – o adágio se inverte pois que invertida é a verdade ela mesma: por haver um Ser cuja pureza e infinita singularidade transcendem todo Conceito e toda Determinação, por isso há um in-finito Pensar, cuja Lei dialética testemunha logicamente o contínuo meta-phorein da Arena, testemunhando, uma vez metamorfoseada a Arena em metáfora de seu Outro, o Além deste mesmo Testemunho Lógico, que a Arena é. A dialetização da dialética aparece, ao final, como metáfora da metáfora, isto é, Metáfora Absoluta, capaz de elevar o mistério da Arena, dito em A = B, à condição de Testemunho Lógico do Referente do Meta em sua Alteridade Real, que podemos enfim denominar, em correlação à diferença entre as filosofias negativa e positiva, a Diferença Metafísica.

Ora, o *Prius* da Arena do Aparecer, a que ela aponta tornando-se-lhe Ideia e portanto Signo, não é mais, como ainda na dialética construção do Essente, um *prius* relativo, demarcado por sua ambivalência contraditória, emergente quando, uma vez posta –A, põe-se imediatamente +A, cuja identidade a –A encontra sua Pronúncia em –+A. O *meta-phorein*, pelo qual cada potência é levada incessantemente ao Outro de si, consubstancia em termos lógicos o movimento do *devir*, aquela contínua *Bewegung* que demarca o Pensar (*Denken*) em enlace à Arena, cujas estruturas lhe são o conteúdo imediato (cf. lições 5 e 6 da *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*). A metaforicidade originária, enquanto Lei da Arena, circunscreve o objeto da filosofia negativa, cuja tarefa se deixa demarcar pela demonstração da *necessidade* de ultra-passar o *devir* pela ultra-passagem da Lei lógica com a qual fora construída a Arena ela mesma: elevando-se à última potência, a dialética, instrumento lógico da filosofia negativa, constata a necessidade de dialetizar o primeiro *prius* (–A) transformando-o em *prius* relativo ao descobrir a diferença entre o Essente, a circunscrição de cujas estruturas às quais reserva o título de metaforicidade originária torna-se tarefa da *ontologia*, e O-que-É-

o-Essente (A0), erguido à condição de Referente do Meta, cujo Testemunho Lógico é tarefa da *metafísica*.

À diferença entre a Arena e seu Início (A0) corresponde a Diferença Metafísica, a cuja luz Schelling organiza as tarefas da filosofia negativa, propriamente dita *ontologia pura*, e positiva: a união das quais apenas configura a Filosofia *qua* Metafísica, cuja tarefa é a contínua clarificação conceitual do absolutamente transcendente ao Conceito e ao Pensar. Metafísica, portanto, que, elevando-se dialeticamente à *necessidade* conceitual de ultra-passar o unilateral domínio da dialética, logicamente testemunha a Diferença entre a Arena e seu Início, não entretanto para entregar-se à *Schwämerei* própria a oníricas divagações sobre mundos além da Arena – antes, a transição da filosofia negativa à positiva, que temos denominado dialetização da dialética e pela qual apenas a *metaforicidade originária* é fundamentada pela Metáfora Absoluta, permite a correta inteligência do radicalmente *aqui*, do absolutamente *agora*, da concretíssima experiência que é o Aparecer de todo e cada Aparessente, cujo trinitário articular-se é, enquanto metáfora do Início, mímesis especulativa da De-cisão, inconstructível por verdadeiramente anterior à dialética e a seu movimento lógico:

> Se ela [a filosofia positiva] não parte de algo já essente no Pensamento, assim não possuindo por ponto de partida de modo algum a imanência do puro Pensar, então resta que ela partirá do que habita o Fora e o Antes do Pensar, vale dizer, do Ser, não contudo de um ente empírico – também isso nós já excluíramos. Além disso, se a filosofia positiva procede daquilo que está Além de todo pensamento, ela não pode proceder de um Ser que esteja meramente fora do pensamento em termos relativos, mas apenas de um Ser que esteja absolutamente fora do pensamento. Esse Ser que está Além de todo pensamento, contudo, está acima de toda experiência e é anterior a todo pensamento: é o Ser absolutamente transcendente do qual a filosofia positiva procede, e que não pode mais ser meramente um anterior relativo, como a[s] potência[s] que subjaz[em] à ciência racional. Se esse Ser do qual a filosofia positiva procede fosse sequer meramente relativo, então a necessidade de passar para o Ser residiria em seu Princípio; assim, com esse Princípio, o pensamento estaria sujeito a um *movimento necessário* e, consequentemente, recairia na filosofia negativa (SCHELLING, 1985, p. 729, tradução nossa)[419]

[419] Wenn sie nicht von etwas im Denken Seyenden, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also von dem Seyn, aber nicht von einem empirischen Seyn – auch dieß haben wir schon ausgeschlossen, außerdem daß das empirische Wenn die positive Philosophie von dem, was außer allem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem absolut außer dem Denken befinlichen Seyn ausgehen. Dieses Seyn außer allem Denken ist nun aber ebensowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es ist das **schlechterdings transcendente Seyn**, von dem also die positive Philosophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius seyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zu Grunde liegt. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die positive Philosophie ausgeht, auch nur ein relatives, so läge in ihrem Princip die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, es wäre also mit diesem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, sie würde demnach in die negative Philosophie zurückfallen.

Estamos a um passo da forja final da Metafísica Romântica, organizada ao redor da Diferença Metafísica entre ontologia, cujo objeto é a Arena, e metafísica, ocupada com o Referente do Meta, a que chegamos quando, ante a Ideia afinal construída do Essente, vemo-nos forçados a buscar-lhe a *aitía tou einaí*, A0, responsável por introduzir a Diferença Metafísica. Da mesma forma que +A vinha a Si através do Encontro com –A, também assim a Arena encontra sua própria essência, notadamente a de ser Signo e Ideia, ante sua Causa, a que o metá faz referência. Tornando-se Signo de seu Referente, a Arena passa a instituir sua Lei, a metaforicidade originária pela qual o negativo (-) era imediatamente o positivo (+A), na condição de *mímesis* da Lei do Início: o resultado final da filosofia negativa é, além do estabelecimento da Diferença Metafísica, a formalização do Paradoxo da Arena, que surpreenderâmos sob a metaforicidade originária, pronunciada em A3 como unidade de Sim e Não – em que se de-põe o PNC. A deposição do PNC força-nos a continuar a busca, com isso introduzindo A0, puro ato destituído de potência. Todavia, a pureza de A0, sobre que repousaria a validade e quiçá o fundamento do PNC, radicaliza a de-posição, pois em A0 se diz a inconceptualidade ela mesma, isto é, o *transcendente schlechtin*: a pura *Daßheit* (quodditas) inconstructível pelo Conceito, cujo movimento dialético é transcendido e, assim, dialetizado. Por isso, Schelling a todo momento afirma ser impossível submeter à necessidade do movimento dialético, cuja natureza é lógica, o puro Ek-sistere do Início, de que apenas a experiência efetiva pode fornecer uma prova.

Não há, neste sentido, uma prova (*Beweis*) da existência do Início, pois que toda prova demanda o movimento lógico que o *Prius*, em sua Alteridade Real, deve transcender. Note-se bem, contudo, o detalhe importantíssimo: a ausência de uma prova não implica em impossível inteligência do Início, porquanto impossível é, apenas, sua prova lógica, construída na imanência do pensar dialético pelo Conceito e por sua Lei, a que corresponde o *devir* como Lei da Arena. Transcendendo o Conceito, o *Prius* transcende a Arena – mas isso tudo apenas *a priori*. Não está excluída a possibilidade de uma demonstração (*Beweis*) do Início, sobretudo porque obtida com a Diferença Metafísica e a divisão entre as duas filosofias foi a essência (*quidditas*) da Arena como Ideia, Signo e Metáfora do Início, cuja Lei imitara. O Paradoxo pronunciado em A3, no qual a Luz do Predicado e a Sombra do Sujeito se unificaram, revela ser todo Juízo espelho do Início, que, enquanto A0, vivifica o Juízo, estrutura lógica da Arena.

Eis o que já aprendêramos com as *Erlangen Vorlesungen*, ao termos determinado ser a racionalidade da metafísica enquanto sy-stema capturada na fórmula da *determinação in-determinante do in-determinável*, assim dito por transcender todo Conceito e, pois, ser elusivo à Necessidade do progresso dialético. Pois bem, basta agora considerar que o progresso

dialético deixa-se traduzir como uma tentativa de tornar visível todos os termos do Juízo, o Sujeito, o Predicado e o laço que os unifica, pronunciado na cópula. Se visíveis fossem todos os termos, então a necessidade do movimento dialético seria fixada pela previsibilidade da regra pela qual o Sujeito se enlaça ao Predicado: eis por que a filosofia negativa, instanciada nas filosofias idealistas de Fichte, Hegel e do próprio Schelling, pode *deduzir* todo o quadrante do Aparecer. Podem fazê-lo, é claro, por haverem reduzido a Alteridade Real do Início (A0) à Lei com que –A se encadeia, por intermédio de A3, a A+, por aí identificando o Início à Arena, além de cujo horizonte nada resta. Basta, ante tal demonstração, lembrarmo-nos da distinção schellingiana: deduzindo a *quidditas*, a filosofia negativa não pode entretanto deduzir e, portanto, pensar o ek-sistere, a *realidade* (*Wirklichkeit*) do Essente: resta-lhe impensável o puro Acontecer (*Geschehen*). Impensável, mas só se e somente se a negativa filosofia desejar-se A Filosofia, isto é, se a ontologia foracluísse a metafísica.

Com tais considerações, podemos já elencar o seguinte silogismo: se a abstrata consideração da filosofia negativa equivale à foraclusão da metafísica pela hipóstase da ontologia, e se, ademais, foracluir a metafísica implica esquecer a diferença entre *quidditas* e *quoddidas*, segue daí que a existência do Mundo, fato primário, passa a ser esclarecida pela necessidade do movimento dialético, cuja natureza é construtiva. A Arena e seu Aparecer são construídos pelo movimento dialético, se e somente se *fosse possível* foracluir a Alteridade Real do Início: *mas tal foraclusão é impossível, pois seu resultado é contrário às suas premissas, posto que o PNC, postulado a fim de permitir o movimento e portanto a verdade da dialética, é de-posto pela unidade de Sim e Não de A3*:

> É um nome superbo com o qual a filosofia negativa se orgulha de se adornar ao se autodenominar a ciência da razão. Mas qual é o seu conteúdo em si? Em essência, apenas a constante derrubada da razão. – E o seu resultado? Simplesmente que a razão, na medida em que toma apenas a si mesma como fonte e princípio, é incapaz de qualquer conhecimento real. Pois tudo o que se torna simultaneamente ser e cognoscível para ela é algo que transcende a razão, o qual, portanto, deve ser relegado a outras formas de conhecimento, a saber, a experiência. A razão, portanto, nada tem para si nesse processo; apenas vê seu conteúdo se esvair [...] Se a filosofia negativa tivesse permanecido sozinha e voltada para si mesma, não teria obtido nenhum resultado positivo para a própria razão; a razão conhecedora permaneceria insatisfeita quanto ao seu próprio conteúdo e sairia de mãos vazias. (SCHELLING, 1985, p. 740, tradução nossa) [420]

[420] Es ist ein stolzer Name, mi dem sie [a filosofia negativa] sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nut der beständige Umsturzt der Vernunft. – Und ihr Resultat? Nuyr, dass die Vernunft, inwiefern sie bloss sich selbst zur Quelle und Princip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniss fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches sie darum andern Erkenntniss, nämlich der Erfahrung,

A existência isolada da filosofia negativa é impossível em seus próprios termos, pois ela não pode admitir a contradição, donde lhe restar impensada a *diferença* entre Paradoxo e Contradição, a que nos erguemos quando conjugamos, à filosofia negativa, a positiva, assim formalizando a metafísica em sua racionalidade própria – a do Paradoxo. Tudo depende da correta compreensão do seguinte movimento conceitual: enquanto a filosofia puramente racional constrói a Ideia do Essente supondo a validade lógico-ontológica do PNC, por completo garantido através da exclusão (*Ausscheidung*) de toda potência, seu resultado é a necessária de-posição de sua hipótese de base, conforme a qual a Razão, cuja Lei é a dialética, é por completo capaz de apreender o Essente – por isso, a *Umsturtz der Vernunft* é o necessário resultado da suposição, absurda entretanto necessária, com que a filosofia negativa trabalha.

Seu objetivo último revela-se, à luz do resultado lógico a que chega, a negação de sua *abstrata* existência, o que realiza ao sublinhar a exigência da transição à filosofia positiva, de cujo distinto Saber torna-se Signo. Este caminho conceitual, responsável por nos levar da filosofia negativa à positiva por intermédio da autonegação da primeira (em sua unilateralidade), espelha um processo *ontológico*, ligado aos respectivos Referentes das duas filosofias.

> Filosofia negativa é apenas *philosophia ascendens* (que vai debaixo ao alto), de que se deve dizer imediatamente possuir ela só significado lógico, enqaunto a filosofia positiva é *descendens*. Ambas juntas, portanto, completam o círculo da filosofia, assim como se pode com facilidade reconduzir a compreensão desta dualidade [entre filosogia negativa e positiva], caso ela ainda demande maior esclarecimento e definição, à divisão escolástica da filosofia teorética em Lógica e Metafísica. Na medida em que a primeira é, fundamentalmente, apenas Lógica (Lógica do Devir), o verdadeiramente Metafísico torna-se apanágio da segunda (da filosofia positiva). (SCHELLING, 1985, p. 753)[421]

überlassen muss. Die Vernunft hat also in diesem Fortgant nichts für sich, sieht nur ihren Inhalt sich **entwerden** [...] Wenn die negative Philosophie allein und für sich geblieben wäre, hätte sie für die Vernunft selbst kein positives Resultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Ansehung des ihr eignen Inhalts unbefriedit und ginge leer aus.

[421] Negative Philosophie ist nur *philosophia ascendens* (von unten auffsteigende), von der unmittelbar einzusehen, dass sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie *philosophia descendens* (von oben herabsteigende). Beide zussamen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, wie man denn auch diese Zweiheit, wenn sie nocht weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretischen Philosophie in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) ist, alles wahraft Metaphysiche aber ganz der ander (der positiven Philosophie) anheimfällt

Ao demonstrar a insuficiência de seu método dialético, que supõe poder apreender nas malhas necessárias do Conceito e de seu Movimento o Essente, a filosofia negativa nega-se, de forma a apontar para a positiva, cuja racionalidade deve fundamentar a negativa. Ora, o Referente da filosofia negativa é a Arena do Aparecer, cuja Lei é o Devir, dialeticamente testemunhado. Negando-se e assim tornando-se Signo da filosofia positiva, a filosofia negativa leva à negação de uma existência abstrata da Arena, tornada Signo de sua Alteridade Real. Sugere-se, automático, o último passo: se a racionalidade própria à filosofia negativa (ontologia) era a dialética como Testemunho Lógico da Lei da Arena (Referente ontológico), e se a dialética é regulada pelo PNC, eis que a racionalidade própria à filosofia positiva (metafísica) haverá de ser, enquanto Testemunho Lógico da Alteridade Real da Arena (Referente do Μετά), o que ultra-passa a Contradição engendrada pelo PNC in-fundamentado – o Testemunho Lógico do Início, Referente do Μετά, é o Paradoxo, em que a validade lógico-ontológica do PNC é garantida através de sua de-posição. Como entender tal movimento, sem apelar ao arbitrário das designações conceituais? É como resposta a esta pergunta que se oferece, por fim, toda a validade do Juízo Infinito, resultado a que chegamos após a longuíssima reconstrução da metafísica tardia de Schelling.

3.2.6 As duas pontas da Filosofia e a validade concreta do Juízo Infinito: a Mímesis Especulativa como articulação do Eterno no Temporal

Conteúdo concreto do Juízo Infinito é a formalização da in-constructibilidade, isto é, da impossibilidade de deduzir a validade lógica-ontológica do PNC e, portanto, da dialética. Sumarizando ao máximo a tese, diremos que a necessidade de pensar o Absoluto através do Conceito leva-nos à conclusão da filosofia negativa, conforme a qual o Absoluto – o-que-É-o-Essente – transcende o Conceito, cuja Lei dialética, forjada pelo PNC, é igualmente transcendida. A transcendência do Conceito, a que se chega pelo próprio Conceito, aponta, por sua vez, para a exigência de uma racionalidade Outra. Pois bem, o movimento dialético, garantido pela necessidade lógica imposta pelo PNC com que de uma potência se passa à segunda, é constructível, por pre-visível, sua previsibilidade enraizando-se, precisamente, na visível estabilidade com que a Contradição engendrada por –A evoca e põe +A, de que necessariamente partimos a fim de obter +-A. Cada um dos passos é regulado pelo movimento *Contradição-Ultrapassagem*, reconduzível à aristotélica distinção *potência-ato*, que,

unificados, tornam possível a dialética como um pro-gressus (*Fortschreiten*) absolutamente previsível.

O leitor recorda-se beníssimo que a progressão das potências, e com elas a Ideia do Essente que lhes resulta, corresponde aos termos de um Juízo, correlato lógico da Arena. Um Juízo cujos termos são enlaçados uns aos outros por intermédio de movimento regulado por princípio lógico estabilizado em uma regra idêntica a si fora por nós dito *finito*, por força da clara *Bestimmtheit* com que cada um dos termos se oferece ao lógico olhar e, sobremodo, graças à Lei da conjunção, sempre a mesma. *A identidade de si consigo da Lei é responsável por estabilizar por completo o contínuo meta-phorein do Sujeito ao Predicado e deste àquele, um meta-phorein que nunca se torna metáfora se lhe não vier postar-se ao lado aquele Outro de que o Juízo deve ser o Testemunho Lógico.* É aqui, e exatamente aqui, que vislumbramos em toda sua glória o Juízo Infinito, que nasce ante a exigência da passagem da filosofia negativa, cuja existência isolada é impossível por virtude de seus próprios termos, à positiva, a cujo Referente, o Início, o Juízo dialeticamente construído sempre apontara:

> Em sua verdade, portanto, isto é, na medida em que é filosofia, a filosofia negativa é ela mesma positiva [...] então, em vez de dizer que a filosofia positiva pressupõe a filosofia negativa para seu fundamento, poderíamos dizer, inversamente, que a filosofia negativa é, em primeiro lugar e desde sempre, fundamentada pela filosofia positiva, porque somente através desta ela tem certeza de sua posição e é capaz de permanecer idêntica a si, fiel a si mesma [em obediência ao PNC e ao princípio de identidade, que lhe são Lei!] e dentro de seus limites naturais. (SCHELLING, 1985, p. 755-57, tradução nossa).[422]

A In-finitude do Juízo revela-se, pois, o conteúdo positivo da pura impossibilidade da finitude a si mesma deixada, de uma dialética que, constructível, quisesse construir sua própria constructibilidade: a In-finitude do Juízo In-finito testemunha haver sido a Arena e a Contradição por ela engendrada em A3 = –+A o Signo, portanto verdadeiramente a Ideia, do Paradoxo do Início, cuja mímesis viva o Juízo é. Porque é absolutamente impossível uma Arena destituída de Além, por isso o Juízo, correlato lógico da Arena e de sua Lei, pronuncia, ao pronunciar a metaforicidade da Arena, o Além, de que ela faz Signo, desta mesma Arena, levando ao Além (μετα-φορών = φορεῖν εις το Μετά) a metaforicidade originária: a correta

[422] in ihrer Wahrheit also, d.h. inwiefern sie **Philosophie** ist, ist die negative selbst positiv [...] so möchte man, anstatt zu sagen, die positive Philosophie setzte die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr sagen, die negative werde erst durch die positive begründet, weil sie erst durch diese ihrer Haltung gewiss und in den Stand gesetzt wird, bei sich, sich selbst gleich [em obediência ao PNC e ao de identidade, que lhe são Lei!] und in ihren naturgemässen Grenzen zu bleiben

intelecção da Diferença Metafísica se realiza quando a Contradição da Arena, o *devir* enquanto o mesmo Aparecer da Arena, se torna o Paradoxo do Início, logicamente testemunhado no Juízo Infinito, capaz de mimetizar a in-constructibilidade da decisão pela qual o Início resolve, sem visível conceitual necessidade para isso fixada, iniciar:

> A filosofia racional deriva sua verdade da necessidade imanente de seu progresso; ela é tão independente da existência que, como dissemos antes, seria verdadeira mesmo que nada existisse. Se o que de fato ocorre na experiência concorda com suas construções, isso lhe agrada, algo para o qual ela certamente aponta, mas com o qual ela não prova absolutamente nada. A filosofia positiva ocupa uma posição completamente diferente. Ela penetra na própria experiência e se funde, por assim dizer, com ela. Ela também é uma ciência *a priori*, mas o Prius do qual ela procede não é meramente anterior a toda experiência, de modo que ela necessariamente procederia para dentro dela, deixando-se assimiliar pelas regras da experiência; *ela está acima de toda experiência e, portanto, não há transição necessária para a experiência*. (SCHELLING, 1985, p. 760, tradução nossa)[423]

Os infindos comentários, de novo e de novo por Schelling retomados, dedicados a sublinhar como a necessidade do movimento dialético não se aplica ao puro ek-sistere, cuja natureza de Ato Puro deve ser correlacionado à inconstructibilidade do que transcende ao Conceito e ao constructível de seu passo-a-passo, ganham seu sentido ante a especificidade da filosofia positiva e da transição da negativa a ela.

Disseramos acima que a filosofia negativa se nega a si mesma ao supôr-se autônoma, capaz de por si mesma deduzir o Ek-sistere da Arena, de cujo Aparecer não testemunha apenas a Lei mas, já, o puro Acontecer (*Geschehen*). A forma lógica por nós cunhada a fim de lhe traduzir a forma foi a do Juízo, a visibilidade de cujos termos nos permite denominá-lo *finito*, pois que constructível e submetido à necessidade do Conceito[424]. Ao contrário, a Infinitude do Juízo Infinito salva, liberando-a de uma autocontraditória por excludente negação, o Aparecer da Arena, cujas estruturas, vale agora lembrar, são vivificadas por A0, que, conforme a fórmula,

---

[423] Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Eksistenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Construktionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich erweist. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist apriorische Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloss vor aller Erfahrung, so dass es nothwendig in diese fortginge, es ist über aller Erfahrung, und es ist für daselbe daher kein nothwendiger Übergang in die Erfahrung.

[424] Wie alles empirisch Erkannte ebenso sehr gewusst als nicht gewusst ist, lässt sich sehr leicht zeigen, da es seiner Natur nach nur theilweise zu wissen ist, indess jenes, in welchem der reine Actus gedacht ist, nicht eine Mischung von potentia und actus ist, dondern reine energeia on de Aristoteles, das ganz Seyende, in dem gar nchts von einem Nichtseyn, d.h von Unerkennbarem, ist. (Schelling, 1985, p. 751)

É-as. A construção da Metáfora Absoluta através do Juízo Infinito, por sua vez erguido ante a Diferença Metafísica de que Schelling fornece a fórmula através da distinção entre filosofia negativa e positiva, permite-nos observar como A0, longe de ser uma Alteridade *abstrata* ante a Arena, vivifica a Arena, Sendo-a – sendo-a-através, dir-se-ia em rosiano neologismo.

O resultado efetivo deste complexo conceitual é a formalização lógica do Aparecer da Arena como Acontecer (*Geschehen*), nome escolhido por Schelling para capturar logicamente a Dassheit, *actus purus* de A0, em sua Alteridade ante a previsível construtibilidade do movimento dialético, ocupado com a Washeit da Arena. A Diferença Metafísica nos ensinara a distinguir entre o Essente (a Arena) e O-que-É-o-Essente, de forma a entrever no segundo a causa do primeiro. Esta causa, enquanto ato puro, é um Acontecer, além do Pensar e por isso Outro do regulado movimento dialético – um *Geschehen* cuja inteligibilidade e prova só a *Geschichte* pode, em infinito desdobramento, realizar.

Após reconhecer a Alteridade Real do Início, o Juízo, cuja infinitude repousava no primeiro momento na docta ignorantia alcançada pela filosofia negativa, deve efetivamente tornar-se, imitando-o, o Início, cuja decisão inconstrutível imita ao abrir-se à inexauribilidade e imprevisibilidade da História ela mesma como *Geschichte* (cf. SCHELLING, 1985, p.731-733), substantivo deverbal de *Geschehen*. É neste sentido que Schelling fala de uma prova nunca concluída (*Beweis nie ab-geschlossen*), cuja estrutura é Mímesis Especulativa do Ek-sistere do Início: inconstrutível é, aprendemos, o sentido do irredutível ao Conceito e a seu dialético movimento, cujo μετα-φορείν verte o sentido do Tempo, este arcano ir e vir de A até B e de B uma vez mais a A. Quando juntamos os dois ganhos conceituais e as duas cargas semânticas do Juízo Infinito, colhidas ao final das fundamentações da filosofia negativa e positiva, obtemos a malha conceitual da Metafísica Romântica, que, longe de buscar um Além abstrato a que reservaria unilateralmente o ὄντως ὄν, é tentativa de testemunhar logicamente o mistério do Aparecer da Arena, sobre a face de cujos aparessentes reaparece, de novo e de novo, o mistério da Mímesis Especulativa. Este mistério emerge agora racionalmente compreendido, pois exigido pelo próprio espaço lógico da dialética, que, insuficiente para evitar a deposição do PNC a que ela por si mesma leva, demanda e reconhece a Alteridade Real do Início, cuja natureza *unvor-denk-liches* garante a inexauribilidade do Aparecer e, com ele, do espaço lógico pronunciado no Juízo, cujo movimento metafórico nunca cessa por incessante ser-lhe

> Aquele Ser, que, tão logo cheguemos, já está aí, é o 'Ser impensável' [*unvordenliche Sein*], que nós não podemos exaurir pelo pensamento, colocando-nos por trás dele [*hintergreifen*], de modo que nenhum pensamento lhe pode preceder. O Ser impensável é, por isso, im-pen-sável no sentido

> literal daquilo a que não se pode fazer *preceder* nenhum pensamento. Isso significa, que o Ser não é oriundo de um pensamento, posto que todos os pensamentos sempre já estão relacionados ao sentido predicativamente mediado de acordo com o conceito lógico do Ser. Que porém haja um espaço lógico, o qual seja desvelado através da fundamental estrutura do Juízo e das potências, não é compreensível por recurso ao Juízo ele mesmo. A existência do espaço lógico é, portanto, contingente, dado que não pode existir nenhuma razão para sua existência. (GABRIEL, 2006, p. 96, tradução nossa)[425]

Tudo resta agora claro, e diremos, numa frase à nossa prolixo estilo contrátia, que o Juízo Infinito, enquanto Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, nega, através de sua malha temporal e dialética, a temporalidade abstrata de um Tempo cindido da Eternidade de seu mesmo Fundamento, o Início de cujo inantecipável Iniciar a infinitude do Juízo Infinito é Mímesis Especulativa. É uma mímesis, porque a Eternidade do Início aparece na Arena temporal do Aparecer através do Juízo, cujo μετα-φορείν dialético, embora seja previsível em relação ao *fato de seu ir e vir*, imprevisivelmente apresenta, sempre, a constitutiva abertura, própria à metáfora poética, à totalidade das outras constantes aparessentes na Arena, cujo contínuo aparecer é infinito Acontecer – *Geschehen* e, assim, *Geschichte.* Mímesis, dissemos, *especulativa*, porquanto nas estruturas temporais, por dialéticas, do Juízo o Eterno aparece *invertidamente*, como em espelho invertida nossa imagem. O Infinito inconstrutível aparece, na Arena, sobre a face de cada aparessente finito, cujo aparecer é trinitário instanciar-se da Ideia, o dialético articular-se da qual a metáfora pronuncia: um A que, para ser-se, é B, e, precisamente por isso, também C.

Entendido enquanto Mímesis Especulativa, o Juízo Infinito apresenta sua face *positiva*, conferindo enfim a desde os primeiros textos buscada *fundamentação metafísica da dialética, Lei ontológica da Arena do Aparecer*[426]. Ora, a infinitude do Juízo Infinito repousava, primeiro, em ser Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, a que apontava ao calar-se, através do

[425] Jenes Sein, das „so früh wir kommen, schon da ist“, ist das unvordenkliche Sein, das wir denkend nicht hintergreifen kön- nen, sodass ihm kein Gedanke zuvorkommen kann. Das un- vordenkliche Sein ist daher unvor-denk-lich im Wortsinne desjenigen, dem man keinen Gedanken voraussetzen kann. Das bedeutet, dass das Sein aus keinem Gedanken hervorgeht, da alle Gedanken bereits auf prädikativ vermittelten Sinn im Sinne des logischen Seinsbegriffs bezogen sind. Dass es aber einen logischen Raum gibt, der durch die fundamentale Struk-tur des Urteils und damit durch die Potenzen eröffnet wird, lässt sich nicht seinerseits durch Rekurs auf das Urteil ver- ständlich machen. Das Dasein des logischen Raums ist daher kontingent, weil es keinen Grund dafür geben kann, dass er existiert.

[426] Já Markus Gabriel notara-o com perspicácia, ao sublinhar como a pergunta leibniziana *pourquoi quelque chose plutôt que rien* relaciona-se à tarefa, que recuperamos nos textos juvenis, acerca da determinação da Realidade do Saber humano: “Die Frage, warum überhaupt Etwas ist, ist daher auch keine ontologische Frage allein (und schon gar keine ontische nach dem faktischen Ursprung des Univer- sums), sondern die logisch-ontologische Grundfrage nach der Wirklichkeit des Urteils.” (Gabriel, 2006, p. 93)

conhecido Êxtase da Razão, que, "*quasi attonita*", preparava a identidade entre Eternidade e Inconstrutibilidade, sentido positivo do Juízo Infinito, agora capaz de verter as estruturas fenomenológicas da Arena, cada um de cujos aparessentes possui seu μετα-φορείν soldado pela Metáfora Absoluta, de que são o Aparecer.

Acontecendo de forma indedutível e imprevisível, o Aparecer da Arena nega, por temporal e dialético, a Eternidade do Início, nas malhas temporais da Arena contudo conservada porque, a aparecer, é a contínua imprevisibilidade da *Geschichte* que todo aparessente em si carrega:

> Esta abissal e gratuita, por destituída de fundamento, Eternidade, na qual não pode, precisamente, haver ciência alguma e nenhum pensar, porquanto ela, como Kant com todo direito diz, é o Abismo da Razão – esta eternidade é, justamente por isso, apenas momento, porto de que se parte à viagem, que a Metafísica [*Wissenschaft*] cultiva para abandoná-lo. A eternidade é elevada a um tal *terminus a quo*, quando se diz: desde a eternidade. Na Eternidade não há nada além daquele Ser abismal e sem razão [*grundlose Seyn*]; mas este é posto para que dele se parta. À luz do fato de sua existência eterna, mostra-se ao Eterno a possibilidade de um outro Ser, através do qual ele é liberto da Eternidade de seu cego Existir, para chegar à Eternidade da Essência, à Eternidade da Ideia. Essa possibilidade lhe parece algo sem precedentes, imprevisto; mas, embora imprevisto, não é um invisum, algo indesejável em qualquer outro sentido, mas sim algo bem-vindo. (SCHELLING, 1985, p. 784, tradução nossa, grifos nossos)[427]

A Eternidade, primeiro cega, revela ser eternamente acompanhada pela possibilidade de um *outro* Ser, que, de novo, distingue-se claramente do Seroutro (*Andersein*) de hegelianíssima memória, por referir-se ao Ek-sistere do Eterno, em que reside o Aparecer da Arena e, com ela, o descortinar-se do horizonte dialético do Tempo. Sinônimo da inconstrutibilidade porquanto equacionada à resistência ao Conceito e à astúcia dialética, a Eternidade do Início não esconde um enésimo avatar onto-teo-lógico do Início-Iniciante, e desdobra a arcana Unidade primordial dos dois Impossíveis, que, negação um do outro, não por isso se excluem. No Aparecer miraculoso da Arena – outro nome para verter o *bloß Existirende*

[427] Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft [por ser absolutamente anterior ao Conceito, cuja Alteridade Real demarca], kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogliech weggegangen wird, ja den Wissenschjaft nur stzte, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit selbst ist nichts als eben jenes grundlose Seyn; aber dieses selbst ist nur gesetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, dass es ist, also von Ewigkeit, *zeigt sich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns*, wodurch er eben aus seiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des blossen Existierens, gerissen wird, um zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Diese Möglichkeit erscheint ihm selbst als etwas zuvor nicht Gewesenes, Unversehenes; aber obwohl ein Unvorgesehenes ist sie ihm nicht ein invisum, ein Unwillommenes, in anderem Sinne, sondern vielmehr ein Willkommenes

ante cuja eternidade a razão permanece cega e, em êxtase, "*quase attonita*" –, aparece a possibilidade, a ser *a posteriori* e através de um infinito *Beweis* demonstrado, de uma coincidência entre o Ek-sistere do Início, acontecimental por inconstrutível, e Deus, em que *quidditas* e *quodditas* coincidem não por *cega* ou arbitrária determinação conceitual, já que além da unilateral dialética estamos colocados, mas por ato de Liberdade (cf. MOSS, 2023)

A possibilidade do outro Ser, do qual Deus não precisa para manter-se como Início, diz, uma vez posta em sua condição de impossível realmente possível, a glória de Deus como *Herr des Seyns*, que afinal dá a última tacada ao fundamento da dialética, cuja metaforicidade originária possui por talhe, precisamente, a negação não-excludente. Fosse Deus dependente de seu Seroutro (*Anderseyn*), " não seria, determinado como pura determinação conceitual, dito nada com esta expressão aristotélica senão que Deus, de acordo com sua essência, é é aquilo que está sempre consigo mesmo, aquilo que é autoconsciente." (Schelling, 1985, p. 793)[428], com o que Deus não seria outra coisa além do movimento de A até B, forçado a Iniciar e, por isso, nunca verdadeiro Outro da Arena, cujo aparecer cessaria, por isso, de ser autêntico Acontecer – cessaria de poder ser pensado como o digno de ser olhado, o *miraculum*.

> O Ser impensável precede portanto, na condição de realidade, toda possibilidade, isto é, toda consistência, e não pode enquanto tal ser determinado. O Ser impensável é, por isso, anterior a todo "enquanto". Não pode, por conseguinte, excluir a possibilidade de um Ser outramente e, com isso, tampouco a possibilidade das potências [isto é, da Arena], visto que ele não se põe numa relação de inclusão ou exclusão, antecedendo o conceito lógico do Ser [!] e portanto toda relacionalidade. A imediaticidade do Início, diagnosticável por tais razões apenas *a posteriori,* não está inicialmente relacionada à mediação. Nisso está fundamentada a contingência de todo existir. Pois tudo o que existe é algo e, portanto, é determinado. Mas a própria existência de algo não pode ser justificada pelo recurso a algo determinado e, consequentemente, não pode ser justificada de forma alguma. Assim, também não há ratio determinans para a existência de um espaço lógico: a existência de um ambiente predicativo no qual nos movemos através da cognição não pode ser justificada nem excluída da perspectiva do ser não pensante. O espaço lógico, portanto, não poderia ter existido, sendo, assim, contingente em sentido estrito, porque sua alteridade, isto é, o eternamente indeterminado, não pode ser excluída a priori. (GABRIEL, 2006b, p. 97, tradução nossa)[429]

[428] *Begriffsbestimmung* genommen, würde am Ende mit diesem Aristotelichen Ausdruck nichts gesagt seyn, als daß Gott seinem Wesen nach das immewährend bei-sich-Seyende, sich selbst Bewusste ist

[429] Das unvordenkliche Sein geht also als Wirklichkeit aller Möglichkeit, d.h. aller Bestimmbarkeit, vorher und kann so- mit als solches gar nicht bestimmt werden. Das unvordenk- liche Sein ist daher vor allem „Als".43 Es kann folglich die Möglichkeit eines anderen Seins und damit die Möglichkeit der Potenzen auch nicht ausschließen, da es weder in einer Inklusions- noch in einer Exklusionsrelation stehen kann, indem es dem logischen Sein und damit aller Relationalität vorhergeht. Die somit immer nur nachträglich zu diagnostizie- rende

A posição da possibilidade real do Impossível de Deus, vale dizer da Arena e de sua Era, o Presente das representações dialéticas, coincide com a *fundamentação da dialética*, cujo talhe não-excludente é resultado da Mímesis Especulativa de que é fruto o Juízo Infinito, os dois lados do qual tecem as pontes entre as filosofias negativa e positiva, entrelaçando-lhes os dois grandes movimentos da Filosofia *ovvero* Metafísica. No Juízo Infinito, o Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início permite, depondo a de-posição do PNC realizada pela dialética isolada[430], ultrapassar a Razão abstrata e reconhecer, este o primeiro ganho do JI, a estrutura acontecimental do Aparecer da Arena. Depois, o Juízo Infinito testemunha a metaforicidade originária dos aparessentes da Arena, a fim de elevar a cega *quodditas* (o *bloß Existirende* acontecimental por inconstrutível) à dignidade de uma Palavra, in-finita por infinita ser a prova, cujo termo é Deus enquanto Unidade não-excludente dos Impossíveis. No resultado final, a ser obtido no tempo verbal do *futuro anterior*, obtém-se a fundamentação definitiva da Lei da Arena e o sentido de seus aparessentes. Como o resultado é infinito, a Unidade não-excludente dos Impossíveis admite a concepção do Impossível que é a contínua possibilidade *real* de uma outra metáfora da metáfora, isto é, de um outro Início.

Posta a Alteridade Real do Início ante a Arena e reconhecido, a partir daí, o Milagre de sua decisão por um dos Impossíveis, cujo resultado fora o Aparecer da Arena, por que não ousaríamos pensar a possibilidade de que "amanhã não poderíamos nunca mais haver sido" (Vitiello)? Por que, face à dialetização da dialética a que o Juízo Infinito nos conduz, não poderíamos pensar a possibilidade do emergir de um outro Aparecer – aquele, talvez, a que Emanuele Severino reservara o belo nome de *Cerchio infinito dell'Aparire?* A garantia racional da relação lógica entre Arena, espaço dialético em que a metaforicidade do Juizo toma pé, e seu Início, cuja Eternidade pronuncia a acontecimental decisão por iniciar o desvelar da Arena (*Er-eignis*), tal garantia nos permite revisitar a metafórica descrição dos três Aiona para nelas

Unmittelbarkeit des Anfangs ist demnach anfänglich gar nicht auf die Vermittlung bezogen.44 Darin ist die untilgbare Kontingenz alles Existierenden begründet. Denn alles Existie- rende ist etwas und damit bestimmt. Dass es aber überhaupt etwas gibt, kann seinerseits nicht unter Rekurs auf Bestimmtes begründet und folglich überhaupt nicht begründet werden. Also gibt es auch keine ratio determinans für die Existenz eines logischen Raums: Dass es ein prädikatives Milieu gibt, indem wir uns erkennend bewegen, kann vom unvordenklichen Sein aus weder begründet noch ausgeschlossen werden. Der logi- sche Raum hätte daher auch nicht sein können, sodass er sensu stricto kontingent ist, weil sein Anders-Sein, d.h. das ewig Unbestimmte, nicht a priori ausgeschlossen werden kann.

[430] O isolamento da qual possui por resultado aporético, isto é, o Esquecimento do Início da Raiz Quádrupla, segundo já sabemos. Vale ressaltar que a aporeticidade deste resultado emerge do confronto da dialética isolada com sua própria Lei: ela supõe a validade lógico-ontológica do PNC enquanto o de-põe, e isso em seu coroamento. Se se explica A = B dialeticamente, supondo a validade lógico-ontológica do PNC, então é necessário abdicar da própria explicação, pois A = B = A = -A.

entrever o racionalíssimo fundamento da dialética e, pois, do Tempo, este espaço lógico de um Juízo que, reconhecendo o Passado do Início imemorial enquanto *unvor-denk-liches,* não menos racionalmente aponta para a *necessidade real da possibilidade do Futuro, este Impossível do Presente em que já se pronunciaram os dois Impossíveis do Passado*. Tarefa da filosofia positiva é, assim, pensar, pela infinita Pronúncia do Acontecer do Início, a infinitude possibilidade do eschatón, de um Futuro real, cuja Alteridade, como aquela do Passado, não é excluída do Presente:

> Nenhuma das dimensões exclui a outra — portanto, o Futuro não exclui a visibilidade, exceto de si mesmo considerada abstratamente, assim como o Presente não exclui a profecia (exceto de si mesmo), nem o Passado exclui o conhecimento. É necessário considerar as três dimensões como o tempo de cada instante; em cada instante, elas se dão em sua distinta inseparabilidade — e, portanto, em cada instante, a feliz epopeia que pertence ao Presente está com a Saudade pelo invisível-invisível do Futuro, está com o imemorial do Passado. (CACCIARI, 1990, p. 510, tradução nossa)[431]

Em retorno às *Weltalter*, encerramos nosso ciclo e constatamos não só a coerência desta longuíssima meditação metafísica de Schelling, cuja ânsia juvenil por obter a Realidade do Saber = Leitura = Arena o levara à busca por fundamentar a dialética através do Testemunho Lógico do Início, mas sobretudo aprendemos também a entender a necessidade conceitual que fixa, para todo realismo filosófico, o irremediável Reconhecimento da Diferença Metafísica, colhida no Juízo que, in-finitizando sua própria finitude ao negar (depor) sua negação abstrata por excludente (a deposição do PNC), testemunha a natureza acontecimental do Aparecer da Arena e assim cultiva a possibilidade de um outro Acontecer: não há reconhecimento (presente) da Alteridade Real do Passado ante o Presente sem que se imponha *eo ipso* a face possível do Futuro. A Metáfora Absoluta que permite pensar a Diferença Metafísica entre a metaforicidade da Arena presente (Presente) e o imemorável Passado, impõe o pensar, metafórico ele também, de um absolutamente outro μετα-φορείν. Este μετα-φορείν não é, porém, um eschatón abstrato, algo como um longínquo milagre reservado a sabe-se lá qual ano vindouro. Assim como o Acontecer imemorável, o Passado, emerge no Presente uma vez testemunhada racionalmente a Diferença Metafísica, também o Futuro, este outro μετα-φορείν, desvela sua face *hic et nunc*,

[431] Nessuna delle dimensioni esclude l'altra – dunque, il Futuro non esclude la visibilità, se non di se stesso astrattamente considerato, così come il Presente non esclude il profetizzare (se non riguardo a sé), né il Passato l'erkennen. È necessatio considerare le tre dimensioni come il tempo di ogni istante; in ogni istante, esse si danno nella loro distinta inseparabilità – e perciò in ogni istante la felice epopteía che compete l Presente è con l'anelito all'invisibile-imprevisibile del Futuro, è con l'immemorabile del Passato.

no Aparecer de cada aparessente da Arena: "O ponto de partida da Filosofia é, portanto, o que haverá de ser, o Futuro Absoluto: é, por isso, nossa tarefa a de penetrar no perfil do Futuro Absoluto."[432] (SCHELLING, 1985, p. 790).

O Juízo Infinito, conceito central da Metafísica Romântica, não é só um abstrato instrumento forjado para que sejam soldadas as duas pontas da Filosofia, a negativa e a positiva. Na condição de Metáfora Absoluta, o Juízo Infinito cultiva a possível emergência do Futuro no Acontecer de cada aparessente, cuja infinitude testemunha ao nele entrever a Mímesis Especulativa que reencena a inconstrutível decisão do Início: na Metáfora Absoluta colhe-se a *eternidade de todos e cada aparessente,* num sentido a um só tempo idêntico e diferente do reservado ao termo por Emanuele Severino (1972).

3.2.7 Súmula da Parte III ou Saída das terras germânicas e retorno a Recanati: a malha teorética da Metafísica Romântica e sua contribuição à ontologia contemporânea

Longa foi nossa estadia nas terras schellingianas, cansado está o leitor desta promessa sempre postergada, deste retorno nunca realizado ao solo ítalo de que partiu: deseja retornar aos campos de Recanati, escutar a voz do vento e compará-la a "*questo infinito silenzio*", habitante do além montes. Não entende, o leitor, por que afinal estas trezentas páginas tão cansativas. Para lhe aclarar a vista, sob pena talvez de ainda mais o cansar, vamos relembrar-lhe os ganhos de nosso longo trajeto, que começara com aquela carta do jovem Schelling a seu ainda amigo Hegel, ambos entusiasmados ante a corajosa viagem de Fichte aos abismos de uma *Thathandlung* tão insondável quanto necessária à ultrapassagem de Kant.

Ao jovem Schelling, fazia-se necessário garantir a realidade do Saber humano, para isso articulando o Princípio no qual Forma e Conteúdo, Pensar e Ser, unificaram-se. Influenciado ainda por Fichte, não duvidara nosso jovem de vinte anos residir na Autoconsciência, vale dizer no Eu Absoluto, o buscado Princípio. Animado pelo idealismo subjetivo de Fichte, em seu primeiro esboço de original projeto filosófico Schelling apontara, pela arquitetônica mesma de seu sistema, para o talhe *realista* que o pensar pós-kantiano materializava: garantir realidade ao Saber implica demonstrar a *necessidade* com que as representações correspondem a conteúdos a elas exteriores, explicitando assim por que razão o Leitor encontra as páginas do Livro, do que se ergue o fato da Leitura. O desdobramento dos dois subsistemas levara Schelling a vislumbrar a insuficiência da *dialética* para testemunhar logicamente o Princípio,

[432] Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige: es ist also unsere Aufgabe, in die Wesenheit des absolut Zukünftigen einzudringen

que, enquanto Identidade de analítico e sintético, vale dizer de Idêntico e Não-Idêntico, não pode impor uma precedência do segundo ante o primeiro.

A Leitura e a Arena, de que a dialética pronunciava a Lei lógica a que o *devir* correspondia como Lei ontológica, apontavam para um Outro de si – que denominamos a Alteridade Real do Início. A primeira tentativa de resolver a insuficiência de uma determinação do Princípio *qua* Autoconsciência, responsável por soldar a identidade conceitual das malhas teoréticas comum aos dois subsistemas, engendrara uma aporia ainda pior, a que a *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) dera voz. Retrabalhada e angustiaosamente reapresentada nos textos dos anos seguintes, a aporia só seria resolvida com o *Freiheitsschrift* (1809/1990), texto com que tem início a longa tentativa de testemunhar logicamente a Alteridade Real do Início, apenas com a tardia divisão da Filosofia em negativa e positiva afinal realizada.

A dialética, redescrita no trinitário articular-se de *Grund, Ek-sistenz* e *Liebe*, apontava para um misterioso *Un-grund*, do qual a dialética, dialetizando-se, receberia a racional fundamentação de seu μετα-φορείν. O *devir* dialético apontou, por primeira vez, para o Eterno, que o Passado cantado nas *Weltalter* (1811/1985a) nos ensinara a reconhecer como signo de uma Alteridade Real, a um só tempo epistêmica e ontológica: o *μετα-φορείν* do Eu a Não-Eu, de natura naturans a natura naturata, de Leitor a Livro faz signo, aqui, ao Μετα-φορείν do Presente da Arena ao Passado de seu Início que, irrepresentável, deve entretanto ser narrado a fim de aparecer como o Não-Aparecente que é – deve deixar-se determinar, por uma distinta determinação, enquanto o in-determinável (*Erlangenvorlesungen*). Com as *Weltalter* e as *Erlangenvorlesungen,* fomos postos ante a exigência da Metáfora Absoluta, isto diz, do Juízo Infinito, determinação indeterminante do indeterminável. Entramos com este passo nas duas torres que sustentam o edifício tardio.

No edifício tardio, aprendemos enfim que o Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, resultado positivo da filosofia negativa responsável por dialetizar a dialética, revela-se na positiva o Fundamento concreto da Metáfora: ante o reconhecimento de sua irredutibilidade ao Conceito (*Unbegreifflichkeit*), o puro existente, o Acontecer cuja eternidade não é imagem de um tempo repetido *ad nauseam* senão que a imagem mesma da Inconstrutibilidade, deve vir ao Conceito, isto é, ao Finito, a fim de aparecer enquanto o Infinito Real, para o que (e esta a verdadeira fundamentação da metaforicidade originária) o Juízo deve infinitamente conjugar seus termos, vale dizer, conjugá-los de forma in-finita.

A forma por que o Juízo conjuga os termos reside, claro, na regra predicativa que unifica Sujeito ao Predicado, pronunciada, por sua vez, na Cópula que A3 representa. Infinitamente

conjugando seus termos, o Juízo, cuja estrutura essencialmente finita por dialética se abre à Alteridade Real do Início (do puro Existente) sem a reconduzir à construtibilidade do movimento lógico, torna infinitos o seus dois termos ao mimetizar, através do Terceiro (A3), a forma acontecimental do Início. O Juízo Infinito revela residir a origem de seu nome na Mímesis Especulativa, de que é o contínuo resultado. Mimetizando o seu Além, a Ideia, por nós dita Juízo, desvela-nos a forma efetiva do Aparecer da Arena, a cujos aparessentes o Juízo Infinito confere a infinitude do Início - por quê? Porque o puro Existente, com cujo Aparecer eterno = inconstructível a filosofia positiva começa, deve ser trazido ao Conceito pela observação da experiência, colhida só e somente só na relação estabelecida entre cada um dos membros da Arena – colhida na face dos aparessentes, é dizer.

O argumento fenomenológico, relativo à experiência, potencializa o resultado lógico-ontologico a que chegávamos com o Juízo Infinito, pois nele os termos, conjugados de forma incontructível e portanto in-finita, recebiam a garantia daquele contínuo ir e vir a que reserváramos, e não sem razão, o termo metaforicidade originária: o vento que passa sobre a estepe, movendo-lhe as folhas como em beijo suave, é resultado de mudanças atmosféricas (A é B), sem por isso cessar de ser, também e por igual direito ontológico, a voz, que arcana à mente traz das estações a morte sempre repetida, a tornarem-se, elas também, signo do mistério invisível além dos ermos montes, fonte do poetar. A é B, porque o Sujeito é, ao ser determinado em sua infinita potência pelo Predicado, o Predicado de seu mesmo Predicado, que se torna Sujeito, um vez incidindo sobre o Sujeito, de seu Sujeito, a garantir-lhe a infinita potência (o Infinito Não-Ser) necessária a ulteriores predicações. O vento, que agora aparece na Arena, é resultado de mudanças na pressão atmosférica (A é B) e é a voz arcana (C), a que o vento se identifica ao ser beijo suave sobre as folhas (D).

Mas aprendemos, pela divisão entre as filosofias e pelo reconhecimento da Diferença Metafísica, que o olhar não abarca o mistério invisível além dos montes, assim como o Conceito não abraçava e em si continha a necessidade iniciante do Início, cuja Alteridade Real se deixa reconhecer nesta resistência, neste imenso Não à ânsia por tonar construtível e assim capturável em Juízo Finito o puro Ek-sistere, cujo Acontecer aparece na Arena através da imprevisibilidade com que A, sendo B, abre-se a C, sem cessar, por isso, de ser o A que é – sendo-se aliás apenas neste absurdo μετα-φορείν que a dialética, agora fundamentada e corretamente descrita enquanto metaforicidade originária, permite-lhe ser. As duas tarefas das duas filosofias, que aprendemos a designar como ontologia e metafísica, à primeira reservando a circunscrição das estruturas generalíssimas da Arena cujo resultado é a metaforicidade originária e a exigência de a fundamentar pelo reconhecimento da Alteridade Real, apenas na

segunda verdadeiramente testemunhada - as duas tarefas, dizíamos, unificam-se no par conceitual traçado pelo Juízo Infinito e pela Mímesis Especulativa, ao primeiro dos quais nos leva o resultado paradoxal da filosofia negativa, que elevando-se ao Início lhe reconhece a transcendência e a superioridade à Dialética, para colhê-las, esta superioridade e esta transcendência, na inconstrutibilidade revelada no talhe acontecimental do Aparecer da Arena e de seus aparessentes, a infinitude de cada um dos quais, em Juízo Infinito colhida, é Mímesis Especulativa do Início, infinitamente elevado ao Conceito em um nie abgeschlossener Beweis.

A dialética se fundamenta enfim, e o resultado é um realismo metafísico, desta forma denominado porque, reconhecendo a Alteridade Real do Início, nele vislumbra o Referente do Μετά, cuja diferença ante a Arena, de que demarca o Além, permite traçar uma linha racionalmente necessária, exigida aliás pela própria dialética, entre ontologia e metafísica. Só esta linha fundamenta os resultados obtidos pela imensa aventura do Idealismo germânico, hoje vivos nos empreendimentos especulativos dos autores por nós citados ao começo da Parte II: Markus Gabriel (2015, 2022, 2024), Graham Harman (2011, 2018), Alan Badiou (1988, 2006, 2017) concentram seus esforços filosóficos para formalizar o fato da inexauribilidade dos essentes, cancelada por todas premissas que supõem ser possível apreender no Conceito o predicado existencial, isto é, o sentido de Ser (den Sinn vom Sein, como diria Heidegger). Falta-lhes, contudo, a caríssima consciência a que chegara, e nós com ele, o velho Schelling: à infinitude de cada aparessente, de que o μετα-φορείν dialético realiza o Lógico Testemunho, elevamo-nos após havermos reconhecido a Diferença Metafísica entre a Arena e seu Além. Da mesma forma que só há um Pensar porque há um Ser, diremos que só há ontologia porque, antes, há e deve haver metafísica, ainda que tal precedência reste tácita e inconsciente nos que laboram por testemunhar a infinitude do essente.

Para enfim findar nossa imensa estadia nas terras germânicas e colhermos os resultados aplicando-os a Leopardi, lembremos apenas o seguinte: a Diferença Metafísica, último ganho que nos permitiu soldar a malha conceitual da Metafísica Romântica (Mímesis Especulativa --> Juízo Infinito --> Metáfora Absoluta --> metaforicidade originária), não é outra coisa senão a nossa já conhecida disjunção entre Totalidade Manifesta e Totalidade Concreta, cuja afirmação aprendemos a cultivar ao início e ao fim de nossa estadia no Inferno. Há boas duzentas páginas, começávamos, como Dante, a riveder le stelle. Agora, encontramo-nos ante o luminoso ciel della metafísica, que em terra germânica cultivamos apenas para na italiana afinal colhê-lo. *Ciao, Leopardi, ci ritroviam infine.*

PARTE IV *LA SIEPE* OVVERO RECANATI REVISITADA: LEOPARDI, METAFÍSICO ROMÂNTICO

Sempre caro mi fu quest'ermo colle
E questa siepe, che da tanta parte
Dell'ultimo orizonte il guardo sclude
Ma sedendo e mirando, interminati
Spazi al di là di quella, e sovrumani
Silenzio, io nel pensier mi fingo; ove per poco
Il cor non si spaura. E come il vento
Odo stormir tra queste piante, io quello

Infinito silenzio a questa voce
Vo comparando: a mi sovvien l'eterno,
E le morte stagioni, e la presente
E viva, e il suon di lei. Così tra questa
Immensità s'annega il pensier mio:
E il naufragar m'è dolce in questo mare.

4.1 Rememoração ante o pórtico.

Na primeira parte deste trabalho, constatamos o processo histórico responsável pela forja do paradigma hermenêutico dominante, quando se trata de indagar e indicar o estatuto de Giacomo Leopardi como filósofo. Pela análise das obras de Rensì (2018) e Tilgher (2018), vimos como o primeiro ultrapassa o veto idealista, por primeira vez ousando ler o Zibaldone na qualidade de obra filosófica, sistematizada afinal pelo segundo, a quem devemos a articulação lógica dos cinco elos conceituais sobre que repousa a coerência interna do paradigma materialista: 1) teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor → 2) teoria das ilulsões → 3) filosofia da história → 4) crítica à Modernidade → 5) ultrafilosofia. Já em Tilgher a matéria podia, ao garantir o *devir* e por isso a *finitude* de todas as coisas, garantir a coerência dos cinco elos, mas só com Emanuele Severino (1990, 1997, 2015) tal movimento conceitual se elevara a uma dignidade especulativa imprevista: aos olhos do pensador de Brescia, a *matéria* e a *finitude*, enlaçadas uma à outra pelo conceito de *devir*, tornavam-se plataforma sobre que se erguia a Contradição Absoluta do Ocidente, notadamente a Identidade entre Ser e Não-Ser que o *devir* pronuncia. Leopardi se apresenta, à luz do paradigma com Severino tornado *niilista*-materialista, como o pensador máximo da contradição, da dor e, pois, da finitude.

Um pensador para quem a única Lei apodítica de novo e de novo constatada é a da Diferença, a que todas as coisas estão submetidas – inclusive um seu suposto eterno Fundamento, que, para ser-se a si idêntico, deve diferir dos diferentes e, pois, identificar-se-lhes. Já estamos acostumados ao argumento, pois o estudamos andando pelos três círculos de nosso Inferno e, depois, na difícil espera de nosso Purgatório. A Lei da Diferença e sua férrea astúcia possui por Referente o *devir*, a que absolutamente tudo se submete. A precedência da Diferença idêntica à Identidade constituíra, segundo vimos, a descoberta matriz do idealismo alemão, gestada já na *Tathandlung* fichteana e elevada à forma mesma do Princípio por

Schelling no *STI* e na *Naturphilosophie*. Esta Lei, aprendemos, possui nome lógico de platônica memória: por dialética chamaram-na.

Em nossa estadia no Inferno, vimos que a crítica nietzschiana à metafísica *qua* platonismo encontrava o perfeito eco do que, ainda na primeira parte, denomináramos aporia Existência-existentes, que o próprio Leopardi julgara ser efeito de todo platonismo como predicação unilateral do όντως ὄν. Não à toa, a alternativa nietzschiana à metafísica fora forjada pela ontologia da Vontade de Potência, tão cultuada por pensadores que, entrevendo o talhe abstrato e contraditório de uma Identidade purificada de toda Diferença, festejam esta última e, com ela, a intranscendibilidade da Arena, cuja Lei férrea, o *devir*, a dialética – e só ela – verte. Foi assim que, no último ciclo de nosso Inferno, vimos a proximidade essencial a conjugar Hegel e Jacques Derrida, o pensador do Conceito e o da *différance*. A Raiz Quádrupla da Alteridade indicou-nos, ali, que tais discursos, embora capazes de testemunhar logicamente a *metaforicidade originária* de todo essente, demandavam ainda um outro domínio, desde o qual restava pensável o Reconhecimento da contradição aporética que a Raiz manifestava. Com Bontadini (1971), aprendemos que tal domínio vertia uma Alteridade – e a denominamos a Alteridade do Início ante a Arena. À cerrada demonstração da existência logicamente constatável desta Alteridade dedicou Schelling todo o seu pensar, em que encontramos nosso Purgatório.

Na última parte, de que acabamos de sair, aprendemos que todo o pensar schellingiano, de seus primeiros textos ainda fortemente influenciados por Fichte, pode ser interpretado como uma longa tentativa de responder à seguinte pergunta: qual a Forma do Princípio da Arena e que Princípio, se algum há, verte o Princípio deste Princípio? Sabemos as respostas: o jovem Schelling encontrara, pelo desenvolvimento dos dois subsistemas, na *dialética* a forma do Princípio, em que Forma/Pensar (síntese) e Conteúdo/Ser (análise) se identificam, e dedicara o resto de sua vida a saber se tal Princípio demanda um *realiter* Outro ou se, ao contrário, pode hipostasiar-se, entronizando-se como o Intranscendível. Sabemos também a resposta a este borgiano caminho bifurgado: assimilando a crítica hegeliana, Schelling radicaliza a assunção primária da dialética, notadamente a natureza autorreferencial (cf. MOSS, 2020; HENRICH, 2010), de sorte a observar se o Princípio do devir é capaz, sim ou não, de cumprir sua proposta e realizar sua promessa – isto é, pensar a *singularidade do essente.* A divisão entre filosofia negativa e positiva serve de instrumento metodológico, conquistado após as duras lidas com o Absoluto nos textos de 1809 e 1811, para fazer a dialética afirmar-se por sua mesma autodestruição, segundo a racionalidade fixada pelo *Ekstase* da razão nas *Erlangenvorlesungen*, desta forma apontando, de forma coerente a si mesma, à necessária afirmação da Alteridade

Real do Início. Sintetizamos o longo caminho especulativo afirmando que a *metaforicidade originária* se torna *Metáfora Absoluta* quando a Lei da Arena, o *devir* testemunhado pela dialética, submete-se a si, de sorte a obtermos um *devir do devir*. O Acontecer do Início e o talhe acontecimental do Aparecer de cada essente demarcaram, do processo árduo, os frutos. Como agora retornar a Leopardi?

A resposta à questão que encerra o parágrafo anterior é simples, e, posto serem já tantas as páginas de uma dissertação que se desejava diminuta, seremos forçados à máxima concisão, no que nos ajudará o arsenal de conceitos já obtidos. Demonstraremos, por passagens chave do *Zibaldone* correspondentes a cada um dos conceitos-chave de Leopardi, como o pensamento do poeta de Recanati evolui de forma simétrica àquele de Schelling, demarcando-se em duas fases: a primeira das quais repousa na paulatina descoberta do *devir* como Lei do *sistema dela natura*, correspondente à Arena, enquanto a segunda é caracterizada pela demonstração da irracionalidade e impossibilidade desta mesma hipóstase. Já sabemos que o paradigma niilista-materialista, sobretudo na leitura severiniana, privilegia um elo de implicação lógica entre as duas fases, tratando a segunda como aperfeiçoamento da primeira. Também nós veremos agora um laço de implicação, com a seguinte diferença: enquanto Severino lê a segunda fase na condição de passo decisivo rumo ao reconhecimento da Contradição Total, que Leopardi *afirma ingenuamente* por manter-se no *interior do niilismo do Ocidente*, nós afirmaremos que, através do Paradoxo da *forza,* Leopardi radicaliza a hipóstase do devir para mostrar-lhe a impossibilidade, com isso colocando-se, já, fora do Niilismo ocidental – além, isso diz, de Nietzsche, Heidegger e Derrida. Ao lado, isto é, de Schelling e Platão. Venhamos à análise e entremos, enfim, Recanati.

4.2 A teoria do prazer e da imaginação: a reconfiguração da pergunta fundamental *por que há o canto poético?*[433]

É útil começar nossa releitura, e afinal original exegese, do pensamento leopardiano visitando o seu *topus* mais conhecido, aliás o primeiro elo da malha conceitual forjada por Tilgher: referimo-nos à teoria do prazer. O leitor já a conhece em pormenores, razão por que adiantamos nossa tese, que consiste em sublinhar a isomorfia entre o primeiro Schelling, cujos subsistemas possuíam por Referente ontológico o *devir* logicamente testemunhado pela

[433] Muitas entradas do *Zilbaldone*, já traduzidas e citadas na primeira parte de nosso trabalho, serão aqui uma vez mais mobilizadas, para a efetiva releitura. Para deixar o texto um pouco mais leve, citamos a tradução direta, sem indicar o original em notas de rodapé. Passagens novas são, por suposto, traduzidas e terão seus originais em nota.

dialética, e a especulação leopardiana acerca da constituição paradoxal do *desejo humano*. Dado que já dispomos de todo aparato conceitual necessário, podemos ir direto ao ponto:

> A sensação do nada em todas as coisas, a insuficiência de todos os prazeres para preencher nossa alma e nossa tendência a um infinito que não compreendemos, talvez provenha de uma causa muito simples, mais material do que espiritual. A alma humana (e, portanto, todos os seres vivos) sempre deseja essencialmente e almeja unicamente, ainda que de mil maneiras, o prazer, isto é, a felicidade, que, considerada cuidadosamente, é uma só com o prazer. Esse desejo e essa tendência não têm limites, porque são inatos ou congênitos à existência e, portanto, não podem terminar neste ou naquele prazer, que não pode ser infinito, mas termina apenas com a vida. E não tem limites: primeiro, nem em duração; segundo, nem em extensão. Portanto, não pode haver prazer que se iguale a este, nem em duração, porque nenhum prazer é eterno; segundo, nem em extensão, porque nenhum prazer é imenso; mas a natureza das coisas dita que tudo existe de forma limitada, e tudo tem limites e é circunscrito. (LEOPARDI, *Zib.* 165, tradução nossa)

Nesta entrada se formula o *locus classicus* para o argumento maior do paradigma niilista-materialista, que entende a meditação leopardiana, estendida aliás por várias páginas, como um silogismo simples cuja consequência enuncia a tristeza irremediável e universal de todos os viventes. Observe-se, contudo, que tal conclusão só tem pés se se esquece a diferença, por Leopardi sublinhada, entre *os prazeres* e *O Prazer*. Claro, também aqui o paradigma mostra suas cartas, e afirma, como fez Severino, que, sendo O Prazer mera ilusão humana, o desenvolvimento da razão e da filosofia terminam por desvelar-lhe a inexistência, enfim anunciando o reino da inescapável infelicidade. A tempo consideraremos esta última objeção, mas para com ela lidar é necessário observar o seguinte: Leopardi erguerá, primeiro, o complexo aporético Existência-existentes e Pensamento-Não-Pensamento, à luz da hipóstase do *devir* como horizonte intranscendível, para demonstrar, em seguida, que a estrutura do desejo humano manifesta uma diferença fundamental entre Contradição e Paradoxo, suposta pela crítica à filosofia moderna e fundamentada pela meditação meontológica. Esta diferença é objeto de nossa primeira releitura da malha conceitual forjada pelo paradigma dominante, e, para apreendê-la corretamente, leiamos a continuação da entrada:

> Esse desejo por prazer não tem limites de duração, porque, como eu disse, termina apenas com a existência, e, portanto, o homem não existiria se não experimentasse esse desejo. Não tem limites de extensão, porque é substancial em nós, não como um desejo por um ou mais prazeres, mas como um desejo d'O Prazer. Ora, tal natureza carrega consigo, materialmente, o Infinito, porque todo prazer é circunscrito, mas não o prazer cuja extensão é indeterminada. E a alma, amando substancialmente o prazer, abarca toda a extensão imaginável desse sentimento, sem sequer ser capaz de concebê-lo,

> porque não consegue formar uma ideia clara de algo que deseja sem limites. (LEOPARDI, *Zib.* 165, tradução nossa)

A saltar aos olhos é a especificidade da natureza humana, cuja reflexividade, tornada patente em sua natureza pensante, é capaz de testemunhar e ver a *disjunção originária* por que são marcados *todos os essentes*: posto que o desejo humano não é "desejo por um ou mais prazeres, mas [...] desejo d'O Prazer", o humano torna-se o *lugar* em que se presentifica o ausente, isto é, em que emerge a demanda pelo que é Outro ante a Arena dos aparessentes finitos – "tal natureza carrega consigo, materialmente, o Infinito". É a *disjunção originária* ela mesma entre a finitude dos prazeres, obtidos pela relação entre a alma e os objetos por ela pensados, *e* a demanda espiritual pelo Infinito a engendrar o absurdo de uma Existência que, em uma sua parte (em um seu ek-sistente), vê-se a si mesma como *contínuo movimento,* forçado pela convivência de impossível e necessário. Enquanto pensamento, o homem é desejo autorreflexivo, capaz de tematizar a impossibilidade da necessária demanda a ele e a todos os essentes imposta. Um pensamento, enfim, que, tematizando a disjunção originária entre a finitude dos essentes e o Infinito ausente, tematiza igualmente o movimento do próprio desejar, incessante posição de confins e ultrapassagem destas mesmas fronteiras:

> O fato é que, quando a alma deseja algo agradável, ela deseja a satisfação de um desejo infinito; ela deseja verdadeiramente o prazer, e não um prazer específico. Ora, ao encontrar um prazer particular, não abstrato, e que abranja toda a gama do prazer, conclui-se que, como seu desejo está longe de ser satisfeito, o prazer dificilmente é prazer, pois não é uma pequena, mas uma grande inferioridade em relação ao desejo e, além disso, à esperança. E, portanto, todos os prazeres devem estar misturados com desprazer, como experimentamos, porque a alma, ao obtê-los, busca avidamente o que não pode encontrar, ou seja, uma infinidade de prazeres, ou a satisfação de um desejo ilimitado. (LEOPARDI, *Zib.* 166, tradução nossa)

O leitor não precisa de muito esforço para lembrar-se da malha conceitual schellingiana, urdida no *STI* e na *Naturphilosophie*, que encadeava à disjunção originária entre Eu-Absoluto/*Natura naturans* e Eu-relativo/*natura naturata* a exigência de uma *visão do invisível*, pronunciada na *intuição intelectual*, de que decorria, como sua necessária resolução, o *devir eterno* de uma contínua expansão de fronteiras. Ora, quando Leopardi nota que "todos os prazeres devem estar misturados com desprazer" ele apenas pronuncia o talhe dialético e pensante do *desejo* humano, que faz do humano pensar um pensamento *desejante*, voltado ao estruturalmente Ausente porquanto irredutível a um único aparessente, por razões que nossa visita ao Inferno já tornou claras. Com efeito, se o Infinito, O Prazer desejado pel'O Desejo

humano (isto é, pelo pensar), fosse obtido como quem toma um copo d'água para matar a sede, daí seguiria imediatamente a negação do movimento, em que repousa a natureza do pensar. Da mesma forma em que, no *STI*, o Eu-Absoluto não se podia identificar a uma só constante, pois tal levaria à anulação da Arena do Aparecer, também a *Natur* como *natura naturans* não se podia exaurir num só produto, o qual, se exaurisse em suas limitadas fronteiras a produtividade infinita da Natureza, negaria a si mesmo e a infinitude de que lhe era objetivo obter a custódia. Eis o ponto: o reconhecimento da *disjunção originária* não leva à aporia Existência-existentes mas, antes, assinala uma primeira alternativa a ela, decorrente, segundo aprendemos com Nietzsche e Heidegger, em eleger abstrata e onto-teo-logicamente um certo ente, em cuja face se vislumbra, pela predicação unilateral do όντως ὄν, o brilho abstrato de uma Identidade incontaminada pela Diferença.

Neste sentido, a disjunção originária, que o pensamento desejante e o desejo pensante do humano traz a lume, entre finito e Infinito é a garantia de que nenhum dos dois termos é reduzido ao outro. Se o fossem, o Infinito se tornaria um outro finito, do que decorreria, porém, a anulação do finito enquanto Outro do Infinito: se há só o Infinito finitizado, o universal (Infinito) torna-se o único particular e, portanto, anula-se a si mesmo, dado que, enquanto particular diferente de seu Outro, o Infinito é Fundamento do finito, e seu particularizar-se tem por consequência destruir o fundamentado, de que deveria ser o Fundamento. Aporia Existência-existentes, portanto – cuja fonte não é só a adscrição unilateral do όντως ὄν a um só dos dois domínios ontológicos, mas a destruição da Alteridade Real dos termos da Relação. Veremos ainda em detalhes, sobretudo na próxima seção dedicada ao terceiro dos elos da rede filosófica leopardiana, que a aporia emerge igualmente quando se hipostasia a própria Diferença, isto é, o *devir*. Agora, é-nos de imensa importância observar o seguinte: a teoria do prazer, analisando a disjunção originária sobre que se fundamenta o contínuo movimento do pensar e da Arena de que o desejo pensante é testemunho, permite demonstrar a irracionalidade da perspectiva que, buscando explicar a Legibilidade do Mundo e o *devir* que lhe é Lei, elege arbitrariamente uma Identidade, que, uma vez construída como possuidora egoísta do όντως ὄν, possui por resultado negar a evidência originária para cuja explicação a Identidade fora erigida.

Isso significa, então, que a teoria do prazer, relida à luz da malha conceitual do primeiro Schelling, permite tematizar o *devir* testemunhando-o na estrutura dialética do desejo (pensante) do humano, ente cuja reflexividade lhe permite tematizar a *disjunção originária*, autêntica intuição intelectual escrita em italiano, entre prazeres presentes e O Prazer do que, ausente, é alavanca do contínuo μετα-φορειν da Arena – e, precisamente por isso mas mais do

que isso, da própria *metáfora poética*, cuja existência decorre do desejo humano e de sua forma paradoxal:

> Voltemos agora à inclinação do homem para o infinito. Independentemente do desejo de prazer, existe no homem uma faculdade imaginativa capaz de conceber coisas que não existem, e de uma maneira que as coisas reais não existem. Considerando a tendência inata do homem ao prazer, é natural que a faculdade imaginativa faça da imaginação do prazer uma de suas principais ocupações. E, dada a propriedade supracitada dessa força imaginativa, ela pode imaginar prazeres que não existem e imaginá-los infinitos: primeiro, em número; segundo, em duração; terceiro, em extensão. O prazer infinito, que não pode ser encontrado na realidade, é, portanto, encontrado na imaginação, da qual surgem a esperança, as ilusões e coisas semelhantes. (LEOPARDI, *Zib.* 167, tradução nossa)[434]

Seria fácil correlacionar à passagem citada as páginas schellingianas que coroam o *STI*, dedicadas à intuição intelectual como lugar de emergência do Absoluto, máxima concretização da intuição intelectual. Não se nega a possibilidade de o fazer, mas nosso caminhar já muito custou, a quem escreve e a quem lê, motivo por que apenas assinalamos: o Ausente, assim dito por furtar-se à Lei da Diferença que demarca a finitude dos aparessentes na Arena, encontra na imaginação poética um seu apropriado Aparecer. Apropriado, é verdade, pois que paradoxal. Mas por que paradoxal? A resposta já foi obtida no parágrafo precedente: assim como o paradoxo dos subsistemas de Schelling-I só se deixava resolver pela *contínua expansão das fronteiras* que descrevemos aos poucos pela expressão *metaforicidade originária*, também aqui o "prazer infinito, que não pode ser encontrado na realidade," encontra na metáfora poética aquela "pequena porta, pela qual o Messias pode entrar" (BENJAMIN, 2024, p. 704, tradução nossa)[435]. A metaforicidade originária, nome para o contínuo ir-e-vir que a incessante ultrapassagem das fronteiras impõe, encontra na metáfora poética a potencialização de si mesma, e isso porque, na imaginação metafórica, o misto de presença e ausência, prazer e desprazer (todos os prazeres devem estar misturados com desprazer), oferece a plataforma

[434] Veniamo alla inclinazione dell'uomo all'infinito. Indipendentemente dal desiderio del piacere, esiste nell'uomo una facoltà immaginativa, la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono. Considerando la tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa faccia una delle sue principali occupazioni della immaginazione del piacere. E stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti; 1°, in numero; 2°, in durata; 3°, in estensione. Il piacere infinito, che non si può trovare nella realtà, si trova cosí nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec.

[435] Referimo-nos ao conceito de tempo messiânico, o *Jetztzeit,* tão importante na tradição de pensadores românticos, em meio aos quais Walter Benjamin não é um dos menores. A citação complete, retirada de *Über den Begriff der Geschichte,* é: "Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte."

lógico-fenomenológica pela qual o Invisível pode tornar-se visível sem perder sua mesma invisibilidade. Este último movimento, enfim, indica que a metáfora poética, condicionada pela imaginação, torna possível a correta inteligência do *devir,* Lei do *sistema della natura,* ao apontar para a Lei desta mesma Lei. A teoria do prazer leopardiana, sublinhando a *disjunção originária* entre finito e Infinito, imediatamente implica a teoria da imaginação, também denominada das *ilusões poéticas,* cuja constituição metafórica permite começar a redescrever o homem, ente que deseja e por isso pensa, como manifestação originária da Lei do *sistema della natura,* tornada, no homem manifesta, Signo de outra Lei.

Assim, somos capazes de reler a teoria do prazer leopardiana e redescrever o segundo elo da malha, vale dizer, aquele ligado às ilusões. O paradigma dominante rapidamente resolve o problema da ilusão poética reconduzindo-a à teoria da história leopardiana e descrevendo as ilusões como erros categoriais necessários à vida humana, que a emergência da razão corrompe. Muito bem, não negaremos que, de fato, Leopardi assim pensa. Mas, fazendo uso do mesmo argumento severiniano, diremos que a grandeza do *Zibaldone* reside menos nas explícitas opiniões e mais nos elos internos responsáveis por conjugar logica e sistematicamente os eixos fundamentais do pensar leopardiano. Neste sentido, a demonstração há pouco empreendida da isomorfia entre Schelling-I e a teoria do prazer leopardiano visa começar a redescrever o mistério do canto poético, cujo paradoxo não pode com tanta simplicidade ser resolvido em mera contradição, porque são as próprias ferramentas conceituais leopardianas a tornarem a operação incoerente. Digamos uma vez mais as razões: se a aporia Existência-existentes emerge pela identificação do Infinito (do Ausente) a um finito, tornando-o num primeiro momento particular entre particulares e num segundo o *único* particular, então com coerência Leopardi deve concluir pela In-existência, isto é, pelo Não-Aparecer do Infinito como um simples finito, o que aponta, confome já aprendemos com Heidegger, para um *certo* Aparecer, capaz de evitar a Contradição onto-teo-lógica que se engendraria se o Infinito fosse reduzido a um enésimo finito, arbitraria e irracionalmente eleito como *maxime ens*.

O primeiro Paradoxo, de que a teoria do prazer fornece o Testemunho ao tematizar a *disjunção origniária* cuja manifestação o homem é, contra-diz a Contradição que se elevaria caso fosse possível um império absoluto do finito – a teoria das ilusões e da imaginação emerge, assim, como passo coerente e necessário à crítica daquele discurso que, matematizando e desejando tudo reconduzir à finitude, dá voz à Contradição. Já aqui, a ingenuidade da filosofia moderna repousa sobre a Contradição que a teoria do prazer, tornando-a visível ao testemunhar logicamente o *devir,* contra-diz: se houvesse apenas o finito, o fato manifesto do μετα-φορείν de todas as coisas seria negado. A impossibilidade da filosofia moderna é a impossibilidade do

finito – portanto o impossível contra-dizer do μετα-φορείν[436] originário. Testemunhando logicamente o μετα-φορείν, a teoria do prazer e a teoria da imaginação contra-dizem a Contradição, delineando a primeira grande distinção lógica entre Contradição e Paradoxo: enquanto a primeira enuncia a *impossibilidade de um impossível,* o segundo canta a *necessidade do Impossível.* Dito em tom leopardiano, diremos – e ainda teremos ocasião de o demonstrar – que a existência isolada do finito grita a impossibilidade do Impossível, ao negar a metaforicidade originária que demarca, para cada essente, a infinitude de si demarcada pelo íntimo diálogo que mantém com seu Além. Ao contrário, a ânsia e a dor pel'O Prazer Infinito manifestam a necessidade do Impossível – consagrado no primeiro paradoxo de que o humano é a manifestação: o μετα-φορείν da Arena, cujos aparessentes aparecem salvaguardando em seu bojo a Sombra de todo Aparecer.

Vista sob este ângulo, a teoria do prazer se redescreve como solução conceitual adequada ao Testemunho Lógico do *devir*, primeiro paradoxo pelo qual o Ausente infinitamente aparece na Arena através da contínua ultrapassagem de cada um dos finitos. Por fim, o encadeamento que leva da teoria do prazer à teoria das ilusões é fornecido pela própria *metaforicidade originária*, que, agora, permite demonstrar a incoerência da negação severiniana do estatuto ontológico das ilusões poéticas, lidas pelo paradigma dominante como simples erro categorial, a ser dispensado à medida que a reflexão leopardiana toma fôlego:

> No canto poético e nos Pensamentos, as mesmas palavras aparecem: "cerca viva", "espaço". Mas, no canto, o Infinito (os "espaços sem fim", os "silêncios sobre-humanos", a "profunda quietude" e, em seguida, o "silêncio infinito", o "eterno", a "imensidão" do mar em que é "doce" naufragar) é sentido permanecendo-se dentro da ilusão do poeta e, portanto, não é sentido e expresso como ilusão, mas como verdade; *em vez disso, nos Pensamentos, o filósofo vê a verdade angustiante e sufocante, portanto vê a ilusão, conhecendo-a como tal; e, portanto, conhece a natureza ilusória e imaginária do Infinito*. (SEVERINO, 2015, p. 37, tradução nossa, grifos nossos)[437]

O trecho é retirado da última obra de Severino dedicada a Leopardi, *In viaggio con Leopardi* (2015), que propositalmente elidimos de nossa primeira parte, a fim de reservá-la ao momento final, quando já dispuséssemos de todos os instrumentos conceituais necessários ao

[436] Em genitivo subjetivo e objetivo, já que o μετα-φορείν possui por forma, não a Contradição, mas o Paradoxo.

[437] Nel canto e nei Pensieri compaiono le stesse parole: «siepe», «spazio». Ma, nel canto, l'infinito (gli «interminati spazi», i «sovrumani silenzi», la «profondissima quiete», e poi l'«infinito silenzio», l'«eterno», l'«immensità» del mare in cui è «dolce» fare naufragio) è sentito stando all'interno dell'illusione del poeta, e quindi non è sentito ed espresso come illusione, ma come verità; invece nei Pensieri il filosofo vede la verità angosciante e soffocante, quindi vede l'illusione conoscendola come tale; e pertanto conosce il carattere illusorio e immaginario dell'infinito

diálogo. O passo é de grande importância e nos permite passar à próxima seção, dedicada à releitura do terceiro elo da malha, forjada por primeira vez por Tilgher e elevada à máxima potência pelo próprio Severino, para quem, note-o bem o leitor, deve haver uma estrita diferença entre *canto* e os *Pensieri*, isto é, entre imaginação metafórica e prosa logicamente urdida. Sim, Severino opera com uma rígida cisão entre os dois registros, donde dizer que o Infinito, ansiado como o único Prazer buscado pelo humano desejante pensar, é ilusão cuja inexistência o canto não vê e só a prosa filosófica pode anunciar. Por isso, Severino deve ainda necessariamente negar o estatuto ontológico do desejo e do pensamento humanos, cuja ânsia pelo Infinito é vã, justificada somente quando tematizada pelo logos filosófico. Mas, se assim é, não há razão alguma para que, uma vez demonstrada a Inexistência de todas as coisas, ainda se cante o que quer que seja: já aqui, reaparece a incoerência do paradigma ante o mistério da *forza* que emerge na *obra de gênio*.

Repare-se, para transitarmos à próxima seção, que a leitura severiniana deve, para funcionar, comprar aquela mesma estrita separação entre *língua da filosofia* e *língua da poesia* que configura, ao contrário, o autêntico alvo da crítica leopardiana ao discurso filosófico moderno, autocontraditório em duplo nível. Autocontraditório, sim, e em duplo nível, porque visa conhecer o *sistema della natura* supondo a analiticidade matemática como Lei do *sistema*, com isso obliterando a *imaginazione,* voltada às ilusões que a verdade destrói; visa, além do simples conhecimento nomológico obtido pelas ciências guiadas pela formalização matemática, assegurar o domínio técnico sobre o *sistema della natura* ele mesmo, de sorte a alcançar o único objetivo do humano: O Prazer que só o Infinito, imatematizável por definição, pode proporcionar. Eis a dupla contradição de um discurso que, para obter o Infinito, põe de lado, dela separando-se, a única faculdade humana capaz de testemunhá-lo logicamente – a imaginação. Dado que a Contradição da filosofia moderna nasce da absurda negação do Paradoxo, não será absurdo sugerir que, contra-dizendo a Contradição, restauraremos ao Paradoxo os seus direitos. Fazê-lo supõe reconhecer os direitos e a grandeza da imaginação, lugar privilegiado em que a Contradição é contra-dita e o Paradoxo, cantado.

Após havermos sugerido a isomorfia entre a malha conceitual de Schelling-I e as reflexões leopardianas acerca da teoria do prazer, foi-nos possível elaborar uma nova injunção lógica entre os dois primeiros elos da filosofia de Leopardi. Agora, passamos à análise do terceiro dos elos, que serve de antessala ao problema dos problemas de toda leopardianística: a ultrafilosofia, para cuja compreensão é necessário antes entender a *crítica à filosofia moderna.*

4.3 Crítica à Modernidade: demonstração da impossível existência solitária do finito.

Comentando os autores do paradigma niilista-materialista, já fornecemos ao leitor panorama acerca do pensamento leopardiano, de modo a ser supérfluo redescrever todo o desenvolvimento de seu meditar, à luz de dados biográficos e bibliográficos. Imediatamente retomamos, por isso, um dos nós fundamentais da fase juvenil do *Zibaldone*, a que dedicamos nosso primeiro grafo, exposto em §1.4. Ora, a *ultrafilosofia* sempre fora caracterizada por ser capaz de criticar a Modernidade, cuja língua é a da unilateral analiticidade científica, ao conjugar à análise a síntese, vale dizer, a língua da ciência à da poesia. Para procedermos de forma sintética mas metodologicamente eficaz, elegeremos os seguintes passos: 1) demonstraremos como o primeiro tema da meditação leopardiana, obsessivamente retomado, corresponde à hipotética hipóstase do *devir* decorrente da exclusiva existência da razão analítica, cujas máximas aporias são o que denominamos, em §1.7, aporias *Pensamento-não-Pensamento* e *Existência-existentes*; 2), depois, veremos como imediatamente a crítica leopardiana à Modernidade e à moderna filosofia consiste em testemunhar racionalmente a consequência lógica que necessariamente decorre da premissa ontológica do materialismo moderno, vale dizer, a matematicidade de todas as coisas como intranscendibilidade do *finito,* o que reencena a aporia *Pensamento-não-Pensamento* ao concluirmos com Leopardi pela necessária negação de toda ação; por fim, 3) Leopardi começa a positivamente construir a alternativa à hipóstase da finitude, representada pela análise da filosofia moderna, ao delinear a exigência epistêmica de uma síntese de imaginação e análise, infinitude e finitude, com as quais apenas o *sistema della natura* pode ser entendido. Como se vê, a primeira demonstração acerca da impossibilidade da hipóstase do *finito*, vale dizer, da existência isolada do *devir*, introduz-nos na consideração de sua parte positiva, a qual aponta para o *ultra* (o Além) do *sistema della natura*, que consideraremos ao estudarmos a ousada especulação leopardiana acerca do Fundamento de Deus. Trata-se, em suma, de começar a demonstrar que, uma vez garantida pela releitura da teoria do prazer e da imaginação a validade do *devir qua* metaforicidade originária, este mesmo *devir,* na condição de Lei do *sistema della natura* e de Deus ele mesmo, demanda a Alteridade Real, a que a teoria da imaginação já apontara. Neste sentido, a primeira demonstração da impossibilidade da existência isolada do finito, que denominaremos a de um "universo constructível", prepara a segunda demonstração, em que se desdobra a *ultra-filosofia.* À primeira demonstração.

Numa entrada muito primeva, *Zib.* 66, Leopardi descreve a imensa angústia que sentira e o ímpeto por retirar-se a própria vida. Como ocorre a todo filósofo, fez da dor plataforma do pensar, e deu assim início à longa meditação acerca do horizonte existencial que se ergue à luz

da hipótese de uma existência isolada do devir. Este é o eixo do paradigma niilista-materialista, que já analisamos o suficientemente bem, para diretamente recuperarmos uma aporia que ele visava circunscrever, na condição de *tese leopardiana*. Denominamos a aporia de *pensamento-não-pensamento*, formulando-a em § 1.7 e caracterizando-a a partir dos passos 365 e 4099, dos quais citamos uma vez mais o primeiro:

> Se o homem estivesse inevitavelmente fadado à infelicidade, como de fato ocorre, seguir-se-ia que, para o primeiro na ordem dos seres, o Não-Ser é melhor do que o Ser; seguir-se-ia que o homem não só não deveria amar ou preservar sua existência, mas destruí-la; de modo que sua própria existência contém, não direi um germe ou um princípio de destruição, mas quase uma destruição formal e completa; seguir-se-ia que a vida é repugnante à vida, a existência à existência, visto que o homem não viria à existência senão para buscar não existir, se conhecesse seu verdadeiro destino. Isso é um absurdo e uma contradição substancial e capital no sistema da natureza. (LEOPARDI, *Zib.* 365, tradução nossa)

Aqui jaz sintetizado o complexo aporético Existência-existentes e pensamento-não-pensamento. Seu elo de ligação é, como enuncia a última frase, a deposição do PNC pelo próprio discurso filosófico que, refletindo acerca da *racionalidade* da escolha pelo suicídio, desvela ser o homem uma Contradição existente e andante. O homem, ente pensante e capaz de considerar seu próprio desejo, mede (mensura) a incomensurabilidade que há entre a humana demanda por um Objeto Infinito e a exclusiva finitude de que ele, por toda parte, parece fazer experiência. Segundo sabemos, esta é a famosa teoria do prazer leopardiana, que forneceria solda à teoria das imaginações enquanto deduz, por outro lado, o pessimismo cósmico leopardiano. Aprendemos, na seção passada e ao largo de nossa visita ao Inferno, que a aporia Existência-existente decorre da afirmação abstrata de uma Identidade purificada de todo identificar-se à Diferença, que resta negada ante a existência unilateral do Fundamento, tornado contraditoriamente Fundamento de coisa nenhuma.

Pois bem, a análise rigorosa e exaustiva desta aporia foi responsável por levar a maioria dos intérpretes a ver em Leopardi um antecedente de Nieztsche, e, mesmo, um involuntário hegeliano. É que, assim como Nieztsche e seu futuro intérprete Deleuze, Leopardi aponta como a intenção por explicar o *devir* elegendo um Fundamento elusivo a ele possui por consequência minar o *explanandum*, incoerência correspondente à de uma Identidade que, diferenciando-se da Diferença, não se *lhe* identifique, segundo atestariam Hegel e Derrida (cf. § 2.4.1). O que tais intérpretes, Severino antes de todos, não parecem perceber é que a aporia Existência-existentes emerge igualmente, e com talvez maior força, da hipóstase daquilo que a *teoria do*

prazer, relida, garantira: referimo-nos ao esquecimento do Paradoxo, testemunhado pela teoria do prazer, através do estabelecimento da Contradição pela hipóstase de um *devir* isolado de sua Alteridade Real. Eis o nódulo crucial sobre que incide a mordaz crítica do poeta à filosofia moderna, cuja apologética ao progresso técnico-científico funciona sob a premissa da *analiticidade e portanto finitude* dos essentes. Com a crítica, desvela-se uma diferença entre o criticado e o crítico – ela nos revela que a aporia Existência-existente não pode, por definição, guardar a última palavra acerca do pensar leopardiano, cuja filosofia só se denomina *ultra* por ultra-passar a abstrata condição da filosofia moderna – isto é, por Contra-dizer a Contradição. Ao poeta, a palavra[438]:

> E aqui desejo fazer ver como a razão humana, de cuja superioridade sobre os outros animais fazemos o elogio pomposo e de cujo aperfeiçoamento julgamos depender o do homem, seja miserável e incapaz de nos fazer, não direi felizes, mas menos infelizes, aliás por completo incapaz de nos conduzir à sabedoria ela mesma, que parece consistir por completo no uso perfeito da razão. Porque aquele que se fixasse na consideração e no sentimento contínuo do nada verdadeiríssimo e certíssimo das coisas, de sorte que a sucessão e variedade dos objetos e dos casos força alguma possuíse para tolher-lhe a atenção deste pensamento – este seria por completo louco e apenas por isso, visto que, desejando governar-se segundo este incontrastável princípio, cada um vê quais seria suas operações. E, contudo, é certíssimo que tudo aquilo que fazemos, fazemos em virtude de uma distração e de um esquecimento, os quais são diretamente contrários à razão. *E, no entanto, essa seria uma loucura verdadeiríssima, mas a loucura mais razoável da terra, aliás, a única coisa razoável, e a única sabedoria inteira e contínua, enquanto as outras não existem senão por intervalos. Daí se vê como a sabedoria, entendida comumente e que pode ser útil nesta vida, esteja mais próxima da natureza do que da razão, situando-se entre ambas e nunca, como vulgarmente se diz, apenas com esta; e como essa razão pura e sem mistura seja fonte imediata e, por sua própria natureza, de absoluta e necessária loucura.* (LEOPARDI, *Zib.* 104, tradução nossa)

O passo é exposto por Leopardi como consequência do terceiro tipo humano, precedido por outros dois: o primeiro é o poético, ocupado com as ilusões e com o indefinido da natureza, único objeto digno de atenção; o segundo é o vulgar, muitíssimo comum e representado pelo homem ocupado em manter-se na planície das simples preocupações, capazes de lhe ofertar prazer mediano, cujo absurdo resta por ele não tematizado. Por sua vez, o terceiro tipo encontra

[438] Para correta inteligência da *ultra*-filosofia, é necessário compreender por que, para Leopardi, a filosofia abstrata, separada da poesia, é autocontraditória. Já em parte o sabemos, havendo-o aprendido precisamente com Severino, cuja exegese é, neste ponto, exemplar: é que o discurso filosófico da modernidade, por Leopardi entrevisto na apologética iluminista da Razão, supõe poder matematicamente apreender os laços analíticos de todas as coisas, a fim de soldar o paraíso da técnica, última garantia de refúgio ante a opressão da *finitude*. Já na entrada 104 Leopardi tematiza a consequência necessária da hipóstase da premissa própria à filosofia moderna, guiada pela analiticidade do entendimento e, pois, pela natureza, finita pois matematizável, do essente.

no *philosophe* de matriz francesa e inglesa máximo exemplo. Para ele, a analiticidade de cada essente e do Todo do essente promete o domínio técnico sobre o *sistema della natura*. Leopardi nota, segundo já vimos em § 1.4, que esta dupla premissa própria à filosofia moderna, que opera 1) supondo a matematicidade de todo o essente a fim de 2) garantir o domínio sobre o Todo, leva a uma necessária Contradição, explicitada no aspecto existencial da cultura moderna, marcada pela *crise* de todos os valores. Neste sentido, o "nada verdadeiríssimo e certíssimo das coisas" emerge, sim, da suposta finitude matemática dos essentes, os quais, se exauríveis fossem pelo exercício da razão analítica, seriam simples finitos, subordinados assim a um *devir* contraditório porque destituído de Alteridade Real que lhe fornecesse *realidade*.

Ocorre perceber que, para agir, o sujeito humano deve projetar um fim, a cuja luz organiza seu silogismo pragmático, no interior do qual combina e recombina a possível constelação ôntica. Por e para isso, os essentes devem ser dissolvíveis – analízaveis. Contudo, se *tudo* é analizável, também o fim obtido o é. Se também o fim é analizável, ele é finito – incapaz por isso de fornecer ao homem a felicidade ansiada. Mais ainda: dada a analiticidade de tudo, inclusive do fim, não podemos descurar do fato que, se a razão analítica existe, ela deve submeter-se à analiticidade e, assim, submeter-se à dissolução (αναλυειν), cessando de ser idêntica a si. O resultado é que tanto o fim quanto o método são finitos, igualmente incapazes de fornecerem ao homem o que a Razão e a Técnica lhe prometem.

Neste cenário, reencena-se, de novo, a teoria do prazer *qua* fenomenologia da dor, decorrente da disjunção entre o desejo humano, cuja reflexividade lhe permite considerar sua demanda por Infinito, e a in-existência deste mesmo objeto absurdo. À diferença do cenário niilista-materialista, a aporia é reencenada *ironicamente*, posto que construída com calma à luz das premissas do próprio discurso filosófico moderno, cuja ânsia por analisar tudo e ao domínio todos os entes submeter possui por resultado um *devir* em que *só a finitude do finito aparece.* Eis por que, neste cenário, aparece que o Todo dos aparessentes está destinado a desaparecer, de forma que, sob a perspectiva da ciência moderna e da filosofia que lhe traça a loa, a Existência (aparece) da Inexistência (o desaparecer como destino) da Existência (do Todo) é inexistente – o aparecer do desaparecer como destino do Todo não pode firmar-se apoditicamente, porque analítico e finito ele também. Ora, mas que é esta conclusão senão a forma lógica da aporia Pensamento-não-Pensamento? Com efeito, víramos em § 1.7 que a afirmação da nulidade (Inexistência) de todas as coisas (da Existência) existe e, portanto, submete-se à Lei da Existência, que outra não é senão a Inexistência universal: donde concluirmos que a afirmação (Existência) da nulidade (da Inexistência) de todas as coisas (da Existência) é, ela mesma, nula (inexistente), tão oca como os frutos do progresso racional, os

quais, segundo Leopardi, levam à inação resultante da consciência acerca da analiticidade de tudo – *inclusive da própria razão analítica.* O resultado desta hipóstase abstrata do *devir*, realizada pelo discurso filosófico do *criticado* e não do *crítico*, é a escolha do suicídio como conclusão racional de absolutamente todo silogismo prático, que sintetiza em perfeita coerência o complexo aporético Existência-existentes e Pensamento-Não-Pensamento:

> Portanto, a natureza, a existência, de nenhum modo tem como fim o prazer ou a felicidade dos animais; ao contrário, é justamente o oposto. Mas isso não impede que cada animal tenha, por sua própria natureza, como fim necessário, perpétuo e exclusivamente seu, o seu prazer e a sua felicidade — e assim cada espécie tomada em conjunto, e assim a universalidade dos seres vivos. É uma contradição evidente e inegável na ordem das coisas e na forma da existência, uma contradição *thaumática* [spaventevole] – mas não por isso menos verdadeira: um grande mistério, que jamais poderá ser explicado, exceto negando (segundo o meu sistema) toda verdade ou falsidade absoluta, e renunciando, de certo modo, ao próprio princípio de cognição — "não se pode ao mesmo tempo ser e não ser". (LEOPARDI, *Zib.* 4129, tradução nossa)

Até aqui, nada parece estar fora da pauta niilista-materialista, embora já tenhamos feito notar como a coerência do complexo aporético emerge quando Leopardi criticamente interpreta as premissas ontológicas com que opera a filosofia moderna. A diferença entre nossa exegese e a do paradigma espelha, assim, a dos dois níveis conceituais, a que temos denominado níveis do criticado e do crítico. Ela se aprofunda ainda mais quando consideramos o segundo passo da crítica leopardiana, voltada à *incapacidade do discurso filosófico moderno para apreender a natureza e seu sistema*. Quando consideramos esta objeção, que é a pedra de toque da crítica leopardiana à filosofia moderna em seu talhe matematizante, tomamos consciência daquela fundamental diferença entre o nível do criticado e o nível do crítico. É que a autocontraditória natureza da filosofia moderna residia em sua premissa, conforme a qual *tudo* se reduz à análise menos a própria análise. A filosofia moderna afirma poder analisar tudo, submetendo todas as coisas ao *devir*, cuja Lei proclama como condição para a agência. Fazendo-o, não vê que deve proclamar a incoerente eternidade do *devir* e, com ela, a infinitude do arauto da finitude: isto é, da razão analítica ela mesma. Este é o fundamental motivo por que a razão analítica, suposta poder explicar o *sistema della natura* através da precisão matemática com que apreende nomologicamente o essente, mostra-se tão falsa e im-precisa como as ilusões que julgam apreender o Infinito *finitamente*:

> Essa também é uma grande fonte de erro entre os filósofos, especialmente os modernos, que, acostumados à exatidão e precisão matemática tão comuns e em voga hoje em dia, consideram e medem a natureza com essas normas,

> acreditando que o sistema da natureza deve corresponder a esses princípios; e não acreditam que o que não é preciso e matematicamente exato seja natural; quando, ao contrário, poderíamos dizer que tudo o que é preciso não é natural: certamente, a imprecisão é uma grande característica do natural. Mas esse erro é semelhante ao que pressupõe nas coisas o verdadeiro, o belo, o bom e a perfeição absoluta. (LEOPARDI, *Zib.* 585, tradução nossa, grifos nossos)[439]

Observe-se bem a conclusão a que nos conduz Leopardi: a hipóstase do finito, premissa tácita com que operam os "filósofos, sobretudo modernos", para os quais o Todo do essente (o *sistema della natura*) só pode ser compreendido analiticamente, é duplamente falsa, seja em sua modalidade racional-científica seja na modalidade que finitamente articula o Infinito, de modo ingênuo. Neste último caso, Leopardi pensa nas ilusões antigas cuja estrutura é a do *erro categorial*, de que falamos em § 1.3. São, com efeito, erros categoriais, porquanto supunham haver articulado o Infinito pela onto-theo-logica eleição d'um aparessente dentre os vários finitos aparessentes da Arena. Por este passo, reduziam o Infinito ao finito, esquecendo-lhe a Alteridade Real. Claro, no interior da filosofia leopardiana da história, terceiro dos elos conceituais que agora esclarecemos, a diferença entre Modernidade e Antiguidade reside aqui: o Moderno toma consciência do sentido autêntico do Infinito precisamente ao operar a hipóstase do finito, supondo ser a racionalidade analítica a única adequada a testemunhar logicamente o Todo, cuja forma aliás é a da "imprecisão". O *sistema della natura* é, já aqui, encarado por Leopardi em sua constituição ontológica *poiética,* razão por que à sua correta inteligência, segundo veremos na seção seguinte, convém a imaginação genial, capaz de cultivar o *in-definido* através de sua síntese ao finito: "a imprecisão é uma grande característica do natural."

A moderna filosofia, a que Leopardi tem acesso através da leitura do empirismo inglês e dos *philosophes* franceses, possui por forma lógica a foraclusão do Referente do Metá, operada quando a razão analítica é erguida a arauto d'A Existência: para a filosofia moderna, só o analisável, portanto o *finito*, existe. Leopardi demonstra o erro fundamental desta suposição, mas aponta que este erro é necessário, pois só por ele é possível tomar consciência da antiga e falsa forma conferida à *ilusão*, pela qual o Infinito, Alteridade Real da Arena, era *finitamente* determinado. Tanto a racionalidade analítica como a antiga ilusão hipostasiam o finito e, assim, trazem à luz o absurdo de uma Existência que não é para os existentes: "Mas

[439] Questa pure è una gran fonte di errori ne' filosofi, massime moderni, i quali assuefatti all'esattezza e precisione matematica, tanto usuale e di moda oggidì, considerano e misurano la natura con queste norme, credono che il sistema della natura debba corrispondere a questi principii; e non credono naturale quello che non è preciso e matematicamente esatto: quando anzi per lo contrario, si può dir tutto il preciso non è naturale: certo è un gran carattere del naturale il non esser preciso. *Ma il detto errore è fratello di quello che suppone nelle cose il vero, il bello, il buono, la perfezione assoluta*.

esse erro é semelhante ao que pressupõe nas coisas o verdadeiro, o belo, o bom e a perfeição absoluta."

Pre-ssupor conjunto de perfeições às coisas é supor que, às coisas em seu Aparecer *agora* testemunhado, há uma outra coisa, a elas anterior, responsável por condicioná-la. A esta anterior coisa se adscrevem os predicados da beleza, bondade e "perfeição absoluta". Mas a Coisa, conquanto escrita na maiúscula e colocada antes das outras escritas com minúsculas (isto é: *prae-suposta*), é ainda *coisa,* particular dentre particulares – e adescrever-lhe unilateralmente o conjunto das perfeições tecnicamente enunciada pelo όντως ὄν implica negar, reputando-as finitas e imperfeitas, as várias outras coisas das quais a Coisa se supõe o Fundamento (cf. §2.2.1, §2.3.2, §2.4.1)[440]. O resultado, sabemo-lo, é a aporia Existência-existentes:

> A Existência não é para o existente, não tem como fim o existente, nem o bem do existente. As coisas existentes existem para que se Exista [isto é, para que a Existência *se* ek-sitat], o indivíduo existente nasce e existe para que *se* continue a existir e a Existência se preserva nele e depois dele." (LEOPARDI, *Zib.* 4169)[441].

Declarando a imanência do finito pela razão analítica ou ingenuamente supondo entrever numa Coisa o Fundamento do multíplice, o pensamento, antigo ou moderno, oblitera o Referente do Metá e, pensando a Arena em isolamento, nega a *realidade* do *devir*, cuja verdade a teoria leopardiana do prazer colhera, ao enunciar a *disjunção originária* de que o homem, pensamento desejante e desejo pensante, era a manifestação: lembrança viva do Infinito exigido por cada finito. A filosofia moderna, ao levar à aporia Existência-existente,

---

[440] Observe-se que na demonstração leopardiana estão conservados os ganhos da tradição da ruptura: a crítica nietzschiana ao platonismo corresponde à recusa leopardiana em *prae*-supor às coisas uma Coisa, o que implicaria o articular-se onto-theo-lógico da metafísica (Heidegger). Mas a demonstração da impossibilidade da hipóstase do finito, realizada tanto pela racionalidade científica quanto pela imaginação ingênua, já leva Leopardi além da perspectiva neoheraclitiana de Nieztsche e, por conseguinte, além do pensador da *différance*. Eis por que o companheiro de Leopardi é Heidegger, que, assim sugerimos, aproximou-se ao máximo da tentativa de testemunhar logicamente a Alteridade Real.

[441] L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente Gli esistenti esistono perché si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l'esistenza si conservi in lui e dopo di lui. Observe-se que, no original italiano, Leopardi antepõe ao verbo *esistere* o pronome *si,* cuja valência é ambígua, pois que pode ser interpretado como reflexivo ou como indeterminado, à guisa do *l'on, man, one* das línguas francesa, alemã e inglesa. É verdade que o italiano possui, como um correspondente, o uso do *l'uno,* como em *l'uno sempre può leggere Leopardi com piacere = si può leggere Leopardi com piacere.* A ambivalência, contudo, possui alto valor especulativo, porque no sintagma "*perché si esista*" lemos, através da natureza *indeterminada* do pronome, a valência *reflexiva,* cujo sujeito é a Existência. Isto diz: é a Existência que *se* existe nos e pelos existentes, cuja singularidade ela, ao estabelecer-se como a única digna do όντως ὄν, anula – com isso anulando-*se.* Esta é uma demonstração gramatical da aporia Existência-existentes, a que conferimos atenção para sublinhar como em todo pensador o amor aos labirintos do logos leva ao pensar. Leopardi, claro, não é exceção: *anzi, sommo poeta e, dunque, sommo filosofo.*

revela-se um pensamento que, por relegar ao oblívio a Alteridade Real do Infinito reconduzindo-a à hipóstase do finito, não pensa.

Estamos, ante estas considerações e seus resultados, ante a primeira demonstração da impossibilidade da existência isolada do finito. O complexo aporético Existência-existente e Pensamento-Não-Pensamento deve ser visto, neste sentido, como um seu corolário, em que se conjugam os ganhos *negativos* por nós colhidos durante nossa estadia no Inferno. Se por um lado eles nos permitem apreciar as ressonâncias entre Leopardi e os nomes de nossa tradição da ruptura, por outro apontam para uma outra perspectiva – a da ultra-filosofia. É que a redescrição dos primeiros quatro elos – 1) teoria do prazer → 2) teoria das ilusões → 3) filosofia da história → 4) crítica à Modernidade – permite-nos perceber como Leopardi, pensando o *devir*, ergue-se à altura dos que pensaram a *metaforicidade originária* como a Lei da Arena, cujo conteúdo, não à toa, caracterizáramos em § 1.9.2 como Dança de Luz e Sombra. Lá, entretanto, a este resultado chegáramos descrevendo a *mímesis*. Ora, aprendemos, após a longa estadia no Purgatório, que a mímesis e a metáfora encontram no país da Metafísica Romântica um enlace íntimo: a metaforicidade originária é, segundo vimos, resultado da relação especulativa, de talhe mimético, entre a Arena e seu Início (cf. § 3.2.6). Esta relação não é o objeto do pensamento do Schelling tardio – a relação *é* o pensamento do velho Schelling. Também de Leopardi. Chegou a hora de demonstrá-lo, e nos aproximarmos, enfim, do fim. Ante a crítica leopardiana à filosofia moderna, ergue-se, imediatamente, a ultra-passagem em direção à ultra-filosofia. Esta habita o difícil pensamento do Abismo de Deus – isto é, de seu Nada.

4.4 Ler o espetáculo do Mundo: pensar metaforicamente o *sistema della natura*

A filosofia moderna julga poder incontraditoriamente asseverar o *devir* hipostasiado, sem perceber que tal asseveração leva à absoluta Contradição, cujo Reconhecimento demanda uma perspectiva capaz de a haver superado e contra-dito:

> um grande mistério, que jamais poderá ser explicado, exceto negando (segundo o meu sistema) toda verdade ou falsidade absoluta, e renunciando, de certo modo, ao próprio princípio de cognição — 'não se pode ao mesmo tempo ser e não ser'. (LEOPARDI, *Zib.* 4129, tradução nossa)

Os parênteses são de importância crucial, por demarcarem a diferença entre o nível do criticado, a filosofia moderna, e do crítico, o próprio discurso leopardiano, capaz de assimilar a Contradição do *devir* reconhecendo-a e, portanto, havendo-a superado. A superação, implícita no Reconhecimento (cf. §2.4.3), não consiste em repor uma Identidade simples que, julgando não se relacionar à Relação para manter sua pureza, *sempre já* se lhe relaciona, por aí autonegando-se. Ao contrário, a *ultra*passagem da filosofia moderna e de sua analiticidade, responsáveis por hipostasiar o *devir* como horizonte inultrapassável de que decorrem as aporias apontadas, reside em poder pensar o *devir* deste mesmo *devir*. A este pensamento é dedicada a primeira característica da *ultrafilosofia*: a síntese de imaginação e análise capaz de corretamente inteligir o *sistema della natura* lendo-o metaforicamente. Escutemos novamente a voz do poeta:

> Aquele que não possui, ou nunca possuiu, imaginação, sentimento, capacidade de entusiasmo, de heroísmo, de ilusões vívidas e grandiosas, de paixões fortes e variadas; aquele que desconhece o imenso sistema da beleza; *aquele que não lê nem ouve, ou nunca leu nem ouviu, não pode, de forma alguma, ser um grande, verdadeiro e perfeito filósofo*. Na verdade, jamais será algo além de um filósofo incompleto, míope, com uma visão muito fraca, de escassa penetração, por mais diligente, paciente, sutil, dialético e matemático que seja. Jamais conhecerá a verdade; persuadirá a si mesmo e provará, com possíveis evidências, as coisas mais falsas, etc., etc. Não porque o coração e a imaginação muitas vezes falem com mais verdade do que a fria razão, como se afirma, o que não abordarei aqui, mas porque mesmo a fria razão precisa conhecer todas essas coisas se quiser penetrar no sistema da natureza e desenvolvê-lo. A análise das ideias, do homem, do sistema universal dos seres, deve necessariamente recair, em sua maior e principal parte, sobre a imaginação, sobre as ilusões naturais, sobre a beleza, sobre as paixões, *sobre tudo o que é poético em todo o sistema da natureza*. (LEOPARDI, *Zib.* 1833, tradução nossa, grifos nossos)

Após havermos soldado as ferramentas teoréticas necessárias ao estabelecimento de nossos dois domínios metafísicos e suas correlatas Leis, a Arena do Manifesto, cuja Lei é a metaforicidade originária do devir, e o Início, a cuja Lei impensável a Metáfora Absoluta aponta, podemos enfim melhor compreender este passo, que ao começo apenas comentamos. Leopardi afirma que o modo de ser do sistema da natureza demanda a síntese de imaginação e razão, de análise e síntese. Que significa, então, uma síntese de análise e síntese? Para compreendê-lo, basta garimpar o sentido mesmo da imaginação, leopardianamente descrita como súbito lampejo capaz de corresponder logicamente – isto diz: linguisticamente – à natureza como pura produtividade: o gênio imaginativo não constrói os juízos com que descreve o sistema da natureza através de regras predicativas já visíveis e manifestas no interior

da malha epistêmica dada, mas as forja inconstrutivelmente. Ora, já sabemos que a *inconstructibilidade é o conteúdo positivo da metaforicidade originária uma vez tornada Juízo Infinito, razão por que, não debalde, Leopardi encontra na metáfora poética, urdida sem regra prévia, o paradigma mesmo da imaginação e, portanto, do conhecimento da natureza:*

> É necessária uma imaginação constantemente fresca e ativa para discernir as relações, afinidades e semelhanças — reais ou aparentes — entre os objetos e as coisas, ou para descobrir ou inventar essas relações, tarefas que devem ser realizadas continuamente ao se falar metafisica e figurativamente, e para que essas metáforas, figuras e esse discurso tenham algo de novo, original e específico do autor. Ora, todo o estilo e a expressão conceitual do poeta devem ser compostos dessas metáforas, figuras, etc. Uma imaginação contínua, sempre viva, sempre representando as coisas aos olhos do poeta e mostrando-as como se estivessem presentes, é necessária para significar coisas, ações, ideias, etc., por meio de uma ou duas circunstâncias, *qualidades ou partes delas, as mais minúsculas, as mais fugazes, as menos notadas, as menos habituadas a serem expressas por outros poetas, ou a serem tomadas como representativas da imagem completa, as mais eficazes e adequadas, seja em si mesmas, seja justamente por essa novidade ou singularidade de serem notadas ou expressas*. (LEOPARDI, *Zib.,* tradução nossa, grifos nossos)[442]

São inúmeros os trabalhos que assinalaram a importante novidade teorética que o conceito de *originalidade* representa no interior do Romantismo, compreendido como expressão cultural da consciência que a Modernidade passa a possuir acerca de sua especificidade histórica (cf. COSTA LIMA, 2010; KOSELLECK, 2013; MEDEIROS, 2018; BERLIN, 2001; TAYLOR, 1989, 2010, 2016; HABERMAS, 1989). Falta, afinal, levar a sério o que se toma por simples índice de mudança histórica, com relevo ao cronista das ideias mas sem tanto impacto nas montanhas metafísicas. Há certo tempo, o Autor desta dissertação vem tentando chamar a atenção para o fato de que, nas reflexões teoréticas do assim dito Romantismo, há tudo menos uma simples inquietação ante o fato literário: no dizer poético joga-se o jogo do Todo, porque nele se significa o Significado do Existir e de sua possível Impossibilidade. Só agora, os pés feridos da longa viagem mas às mãos as ferramentas

[442] Immaginazione continuamente fresca ed operante si richiede a poter saisir i rapporti, le affinità, le somiglianze o vere, o apparenti, poetiche. degli oggetti e delle cose tra loro, o a scoprire questi rapporti, o ad inventarli, cose che bisogna continuamente fare vole ndo parlar metafisico e figurato, e che queste metafore e figure e questo parlare abbiano del nuovo e originale e del próprio dell'autore. Or di queste metafore e figure ec. ne dev'esser composto tutto lo stile e tutta l'espressione de' concetti del poeta. Continua immaginazione, sempre viva, sempre rappresentante le cose agli occhi del poeta, e mostrantegliele come presenti, si richiede a poter significare le cose o le azioni o le idee ec. per mezzo di una o due circostanze o qualità o parti di esse le piú minute, le piú sfuggevoli, le meno notate, le meno solite ad essere espresse dagli altri poeti, o ad esser prese per rappresentare tutta l'immagine, le piú efficaci ed atte o per se, o per questa stessa novità o insolitezza di esser notate o espresse.

concentuais necessárias à lida, podemos levar a sério a reflexão leopardiana e afirmar que as coisas "ou ações ou ideias por meio de uma ou duas circunstâncias ou qualidades ou partes destas as mais miúdas, mais fugidias, menos notadas, menos sólidas a serem expressas pelos poetas" são, precisamente por força da invisibilidade que as rodeia, expressão da invisibilidade da Lei que ao Sujeito faz convir o Predicado, de tal sorte que a natureza "*indefinida*" do dizer poético garante a inexauribilidade que cada coisa, humilde como um grão de areia ou o grito de um galo, em seu bojo custodiz: aberta à infinitude de conjunções imprevisíveis e, por isso, inconstructíveis[443].

A metáfora, de que Leopardi fala como a forma mesma do estilo e do dizer *pensantes* por *imaginativos*, fornece-nos, assim, o que poderíamos heideggerianamente denominar a *constituição ontológica* (Seinsweise) *da imaginação*. Aprendemos, em § 3.2.3, que a racionalidade metafísica, cujo Referente é a Alteridade Real do Início, repousa na *determinação indeterminante do indeterminável*, segundo a qual o Juízo Infinito, em que a invisibilidade do Sujeito se torna visível no encontro com o Predicado através de uma Lei ela mesma in-visível, se estrutura. O Juízo Infinito, vertendo o originário μετα-φορείν do Sujeito ao Predicado e deste àquele, testemunha a metaforicidade originária, Lei da Arena e de cada aparessente que nela habita e encontra abrigo. Ao testemunhar o μετα-φορείν de cada essente, o Juízo, cuja infinitude repousa em sua inconstructibilidade, faz signo, aplicando-se a si mesmo, à Alteridade Real da Arena, erguendo-se assim à condição de Metáfora Absoluta. Este procedimento, que garimpamos através da difícil passagem pelo Purgatório, reencena-se em Leopardi quando o poeta, analisando a insuficiência do método analítico, submete a análise, cuja Lei é a da Diferença e cuja hipóstase vimos ser *impossível,* à análise, espelhando afinal aquela dialética da dialética que circunscreve o significado mesmo da Metáfora Absoluta:

> Quem examina a natureza das coisas com pura razão, sem auxiliar a imaginação ou o sentimento, nem lhes dar qualquer espaço — procedimento de muitos alemães na filosofia, assim como na metafísica e na política — pode, de fato, fazer o que a palavra "analisar" significa, isto é, resolver e desvendar a natureza, mas jamais será capaz de recompô-la; ou seja, jamais será capaz de extrair uma grande e geral conclusão de suas observações e análises, nem de condensar e conduzir tais observações a um grande resultado; e, ao fazê-lo, como invariavelmente acontece, enganará a si mesmo; e assim realmente lhes ocorre. Quero supor também que, com sua análise, chegam a decompor e resolver a natureza em seus elementos menores e mais fundamentais, e que conseguem conhecer cada uma das partes da natureza de

[443] Aqui já estão postos os elos conceituais que permitem enunciar a estrutura ética da experiência estética enunciada no canto poético. Haveremos de os enuclear em mais detalhes na próxima seção, pela forja da estrutura fenomenológica originária, que confere permite ler no nome próprio de cada essente (na sua Washeit) o Nome de Deus (a Dassheit).

> forma independente. *Mas a totalidade disso, o fim e a relação mútua dessas partes entre si, e de cada uma para com o todo, o propósito desse todo, e a verdadeira e profunda intenção da natureza, o que ela destinou, a causa (deixemos de lado a eficiente agora), a causa final de seu ser e de seu ser como é, por que ela assim organizou e formou suas partes, no conhecimento das quais o objetivo do filósofo deve consistir, e em torno das quais, em suma, giram todas as grandes e importantes verdades gerais, essas coisas, eu digo, são impossíveis de encontrar*. (LEOPARDI, *Zib.* 3237, tradução nossa)[444]

A análise é, enquanto método diferenciante e particularizante, capaz de apreender as diferentes partes, cuja interação ("a relação mútua dessas partes entre si"), contudo, resta pela metade compreendida, se não lhe for conjugada aquela vista, superior, que indaga o *fim* e o *propósito* do Todo – isto é, seu Fundamento. Não se trata, pois, de um mero irracionalismo, tampouco de ingênuo realismo de pré-kantiana metafísica: Leopardi é claro ao sublinhar que o propósito último não é encontrável como uma das várias partes ("impossíveis de encontrar"), embora seja, por outro lado, o único "objetivo do filósofo". Assim como o desejo pensante se nos revelou, após o analisarmos à luz das ferramentas fornecidas pela Metafísica Romântica, manifestação do Paradoxo de uma necessária visão do invisível, também assim a tarefa do filósofo é a um só tempo imprescindível e impossível: determinar pelos meios da linguagem humana, analítica porquanto nela partes se conjugam a partes, o que não é uma outra parte – determinar, vale dizer, o in-determinável. Eis por que, para compreender verdadeira e filosoficamente o *sistema della natura*, é necessário apreender-lhe não só a Lei dialética a que Leopardi reserva o termo *análise*, mas sobremodo a Alteridade desta mesma Lei – Alteridade a que a Lei faz, através de suas partes e do movimento analítico-metafórico de umas às outras, signo. Assim como em Schelling, a estrutura da Arena do Aparecer e de sua Lei, o *devir*, aponta, uma vez tornada autorreflexiva e autorreferente, ao Outro de Si – enquanto em Schelling a filosofia negativa cumpre seu sentido ao descrever a Ideia como Ideia do Ser, em Leopardi a

[444] Chiunque esamina la natura delle cose colla pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione né del sentimento, né dar loro alcun luogo, ch'è il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire nella metafisica e nella politica, potrà ben quello che suona il vocabolo analizzare cioè risolvere e disfar la natura, ma e' non potrà mai ricomporla, voglio dire e' non potrà mai dalle sue osservazioni e dalla sua analisi tirare una grande e generale conseguenza; né stringere e condurre le dette osservazioni in un gran risultato; e facendolo, come non lasciano di farlo, s'inganneranno; e cosí veramente loro interviene. Io voglio anche supporre ch'egli arrivino colla loro analisi fino a scomporre e risolvere la natura ne' suoi menomi ed ultimi elementi, e ch'egli ottengano di conoscere ciascuna da se tutte le parti della natura. Ma il tutto di essa, il fine e il rapporto scambievole di esse parti tra loro, e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto, e l'intenzion vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione (lasciamo ora star l'efficiente) la cagion finale del suo essere e del suo esser tale, il perché ella abbia cosí disposto e cosí formato le sue parti, nella cognizione delle quali cose dee consistere lo scopo del filosofo, e intorno alle quali si aggirano insomma tutte le verità generali veramente grandi e importanti, queste cose, dico, è impossibile il ritrovarle

filosofia, tornada perfeita quando se lhe conjuga a *imaginação* cujo apanágio é o indefinido, afinal apreende o *sistema della natura* ao elevar a *ideia* à *ideia della vita*:

> A natureza, assim analisada [isto é, exclusivamente por intermédio da razão analítica], não difere em nada de um cadáver. Suponhamos agora que fôssemos animais de uma espécie diferente da nossa, de fato, de uma natureza diferente da natureza geral dos animais que conhecemos, e ainda assim fôssemos, como somos, dotados de entendimento. Suponhamos que, sem nunca termos visto nenhum homem ou animal dentre os que de fato existem, e sem nenhum conhecimento sobre eles, um cadáver humano nos fosse trazido, e que, ao dissecá-lo, fôssemos capazes de reconhecer, uma a uma, todas as suas minúsculas partes, e, ao decompô-lo quimicamente, fôssemos capazes de descobrir cada um de seus menores elementos; portanto, talvez pudéssemos saber, compreender, redescobrir, conceber qual era o destino, a ação, as funções, as virtudes, as forças, etc., de cada parte daquele corpo em relação a si mesma, às outras partes e ao todo; qual era o propósito e o objetivo daquela disposição e daquela ordem que perceberíamos e observaríamos naquelas partes com nossos próprios olhos, e manipularíamos com nossas próprias mãos; quais eram os efeitos particulares e o efeito geral e global daquela ordem e de todo aquele corpo; Qual era o propósito de tudo isso? Em suma, o que era a vida do homem, ou melhor, se esse corpo alguma vez existiu e viveu? Mesmo que não a inferissemos de nossa própria vida, ou se alguém pudesse compreender sem viver, conceberíamos e, de alguma forma, extrairíamos do conhecimento pleno, perfeito, analítico e elementar desse corpo morto a ideia de vida? Ou nos referimos apenas à ideia desse corpo vivo? E compreenderíamos o que era o homem vivo e seu modo de viver, externo ou interno? (LEOPARDI, Z. 3239, tradução nossa)[445]

Na passagem, Leopardi continua a demonstrar a insuficiência da exclusiva razão analítica para compreensão do *sistema della natura*, que podemos sem mais equacionar à schellingianas *Natur,* na primeira fase do seu pensar, e à Ideia, com que se ocupa a filosofia negativa. Leopardi, espelhando de modo espantoso o exemplo do próprio Schelling, se serve da analogia do corpo humano, cujas partes podem ser inteligidas em relação umas às outras,

[445] La natura cosí analizzata non differisce punto da un corpo morto. Ora supponghiamo che noi fossimo animali di specie diversa dalla nostra, anzi di natura diversa dalla general natura degli animali che conosciamo, e nondimeno fossimo, siccome siamo, dotati d'intendimento. Se non avendo noi mai veduto né uomo alcuno né animale di quelli che realmente esistono, e niuna notizia avendone, ci fosse portato innanzi un corpo umano morto, e notomizzandolo noi giungessimoa conoscerne a una a una tutte le piú menome parti, e chimicamente decomponendolo arrivassimo a scoprirne ciascuno ultimo elemento; perciò forse potremmo noi conoscere, intendere, ritrovare, concepire qual fosse il destino, l'azione, le funzioni, le virtú, le forze ec., di ciascheduna parte d'esso corpo rispetto a se stesse, all'altre parti ed al tutto, quale lo scopo e l'oggetto di quella disposizione e di quel tal ordine che in esse parti scorgeremmo e osserveremmo pure co' proprii occhi, e colle propriemani tratteremmo; quali gli effetti particolari e l'effetto generale e complessivo di esso ordine e del tutto di esso corpo; quale il fine di questo tutto; quale insomma e che cosa la vita dell'uomo, anzi se quel corpo fosse mai e dovesse esser vissuto; anzi pure, se dalla nostra stessa vita non l'arguissimo, o se alcuno potesse intendere senza vivere, concepiremmo noi e ritrarremmo in alcun modo dalla piena e perfetta e analitica ed elementare cognizione di quel corpo morto, l'idea della vita? o vogliamo solamente dire l'idea di quel corpo vivo? e intenderemmo noi quale e che cosa fosse l'uomo vivente e il suo modo di vivere esteriore o interiore? (Z. 3239)

sem que se entenda por aí a *vida* deste corpo – vale dizer, sua *singularidade irrepetível.* Cálias, dizia-nos Schelling na lição 15 da *Introdução à Filosofia da Mitologia* (cf. SCHELLING, 1985, p. 425), é homem grego, pintor, possui cabelos castanhos e certa forma de mover-se. Mas, assim como o mero conceito universal da planta nada diz do ek-sistere *desta planta* (*dieser Pflanz*), da mesma forma a razão analítica resta incapaz de testemunhar o insubstituível aparecer deste corpo, cuja vida lhe resta velada. A vida, na condição do Ausente a que o corpo analiticamente apreendido pode apenas *apontar*, só pode ser compreendida pela faculdade capaz de definir o indefinível potencializando-lhe a invisibilidade: só a imaginação se ergue ao Passado do Presente deste corpo, analisável e determinável. O Aparecer da Arena, aprendemos, não é abstratamente distinto do Aparecer de cada aparessente – e por esta razão Leopardi pode aplicar a conclusão de seu raciocínio ao *sistema della natura* ele mesmo. Diante do singular aparessente, ressurge a pergunta filosófica, primeira e última: "Qual era o propósito de tudo isso?". Acabamos de ver que o propósito não pode aparecer como uma das partes. As partes apontam para o Propósito, como o cadáver ao seu Passado. No Presente da natureza, cada parte aponta às infinitas outras a que elevam o olhar analítico para a si retornarem, carregam-no ao depois de si próprias, μετά-φέροντες pois φέροντες εἰς το αὐτῶν μετά, e este contínuo μετα-φορείν enfim leva ao Outro do infindo carregar: ao Metá do próprio μετα-φορείν.

Leopardi, contra-dizendo a Contradição que nasce da hipóstase de um *devir* destituído de Alteridade Real, indica que pensar a coisa é pensar sua inexauribilidade – pensar o finito é pensar o Infinito, porque necessário é só o Impossível. Este Impossível, que a razão analítica só pode conhecer quando conjugada à imaginação, é, porquanto *realiter* Outro ante os aparessentes e a própria Arena do Aparecer, o *Nulla,* assim dito não por ser a simples negação da totalidade do positivo – mas porque, quando o tentamos reconduzir à Lei do Aparecer a fim de torná-lo particular entre particulares, finito entre finitos, descobrimos a irracionalidade do processo, que se nega enfim a si mesmo, quase, dir-se-ia, em *Êxtase* de uma razão que se vê conduzida a racionalmente afirmar a Alteridade Real de si:

> Em resumo, o princípio de todas as coisas, e do próprio Deus, é o nada. Pois o nada é absolutamente necessário — isto é, não há razão absoluta para que algo não possa existir, ou não possa existir de tal ou tal maneira, etc. — e todas as coisas são possíveis — isto é, não há razão absoluta para que algo não possa existir, ou não possa existir desta ou daquela maneira, etc. — e não há uma lacuna absoluta entre todas as possibilidades, nem uma diferença absoluta entre todas as bondades e perfeições possíveis. (LEOPARDI, *Zib.* 1341, tradução nossa)[446]

[446] Insomma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'é ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo ec. E tutte le cose sono

Estamos ante a reencenação dos passos schellingianos que nos permitiram, primeiro na primeira redescrição da dialética empreendida no *Freiheitschrift* e depois afinal na transição da filosofia negativa à positiva, inteligir como a dialética, por força de seu mesmo talhe lógico, aponta para o Outro de si. Leopardi aplica aqui todos os conhecimento que nós dificilmente obtivemos através do Inferno e do Purgatório, ao demonstrar como, dada a impossibilidade de eleger onto-teo-logicamente um ente anterior à Arena como Fundamento desta mesma Arena, a imanência da dialética implica sua autorreflexividade e, pois, o pensamento da Diferença entre a Arena e seu Início:

> Ou seja, um primeiro princípio universal das coisas ou não existe nem nunca existiu, ou, se existe ou alguma vez existiu, não podemos conhecê-lo de modo algum, visto que não temos, nem podemos ter, os menores dados para julgar as coisas antes das coisas e conhecê-las além dos fatos reais puros. Nós, segundo o erro natural de acreditar que a verdade é absoluta, acreditamos conhecer esse princípio, atribuindo-lhe, no mais alto grau, tudo o que julgamos perfeito, e a necessidade não só de existir, mas de existir da maneira que julgamos absolutamente mais perfeita. Mas essas perfeições são tais apenas no sistema de coisas que conhecemos, isto é, em apenas um dos sistemas possíveis; aliás, apenas em algumas partes dele, não em outras, como já mostrei em muitos outros lugares; E, portanto, não são perfeições absolutas, mas relativas; nem são perfeições em si mesmas e consideradas separadamente, mas nos seres aos quais pertencem e relativamente à sua natureza, fim, etc.; nem são perfeições maiores ou menores do que quaisquer outras, etc.; e, portanto, não constituem a ideia de um ser absolutamente perfeito, perfeito e superior em perfeição a todos os seres possíveis; mas também podem ser imperfeições, e às vezes o são, mesmo relativamente, etc. Até mesmo a necessidade de ser ou de ser de tal maneira e de ser independentemente de toda causa é uma perfeição relativa às nossas opiniões, etc. É certo que, uma vez destruídas as formas platônicas das coisas preexistentes, Deus (*Iddio*) é destruído.[447] (LEOPARDI, *Zib.* 1342*,* tradução nossa)

possibili, cioè non v'é ragione assoluta perché una cosa qualunque non possa essere o essere in questo o quel modo ec. E non v'é divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili.

[447] Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose o non esiste né mai fu, o se esiste o esisté, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale. Noi, secondo il naturale errore di credere assoluto il vero, crediamo di conoscere questo principio, attribuendogli in sommo grado tutto ciò che noi giudichiamo perfezione, e la necessità non solamente di essere ma di essere in quel tal modo che noi giudichiamo assolutamente perfettissimo. Ma queste perfezioni son tali solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo, vale a dire in un solo dei sistemi possibili; anzi solamente in alcune parti di esso, in altre no, come ho provato in tanti altri luoghi; e quindi non sono perfezioni assolutamente, ma relativamente, né sono perfezioni in se stesse e separatamente considerate, ma negli esseri a' quali appartengono, e relativamente alla loro natura, fine ec., né sono perfezioni maggiori o minori di qualunque altra ec., e quindi non costituiscono l'idea di un ente assolutamente perfetto perfetto e superiore in perfezione a tutti gli enti possibili; ma possono anche essere imperfezioni, e talora lo sono, pure relativamente ec. Anche la necessità di essere o di essere in un tal modo e di essere indipendentemente

A necessidade de que Leopardi fala é relativa à suposta intranscendibilidade da dialética, portanto do *devir*, a única Lei a que temos acesso e que parece impor-se como intranscendível. Ocorre que julgar a intranscendibilidade desta Lei hipostasiando-a como absolutamente Absoluta é proceder irracionalmente, não percebendo que a natureza supostamente absoluta do *devir* é, por força de si, relativa. Esta é a razão por que não poderíamos eleger um certo ente dentre os muitos que compõem o horizonte do Aparecer, com o escopo de nele entrever a Causa da Arena. Se o fizéssemos, claro está, reencenaríamos a aporia Existência-existentes e, por conseguinte, o Pensamento-Não-Pensamento. Mas já ultrapassamos tal perspectiva, pois que nos encontramos no terreno da ultrafilosofia, para a qual a impossibilidade racional de eleger um ente alçando-o à qualidade do Fundamento corresponde à impossibilidade de não dialetizar a própria dialética – submetendo, ao menos na imanência do puro pensar, o devir ao devir ao contra-dizer a Contradição e reestabelecer os direitos do Paradoxo. Este o sentido da última frase, que nietzschiana-heideggeriana-derridianamente refere-se às ideias platônicas como paradigma da irracional escolha por um ente: a destruição de *Iddio* permite liberar *Dio* relacionando-o a seu Início. Eis por que pensar a suposta intranscendibilidade do finito – da analiticidade e da dialética – é já poder "julgar das coisas antes das coisas".

Segundo sabemos, a metaforicidade originária é Metáfora Absolta, com a qual o Nada cessa de ser reconduzido à perspectiva niilista, que o pensa na qualidade de simples negação da totalidade do positivo, para redescrever-se como a Alteridade Real do Início. Estamos, enfim, ante a meontologia que Sergio Givone (2003) havia descoberto, à luz da qual García (2017) descobrira a mímesis metafórica de Leopardi, cujo *imitandum* era, precisamente, o *Nulla* da possibilidade infinita anterior a Deus – o *Ungrund* de sua liberdade, que, para Massimo Donà (2013), é autêntico conteúdo da mímesis poética. Neste sentido, há de fato uma relação de implicação lógica entre a teoria do prazer, primeiro elo da malha conceitual leopardiana, e a teoria da imaginação, porque, se a disjunção originária sobre que se fundamenta o prazer vem a lume no desejo pensante do humano como Lei mesma do Todo, a imaginação, faculdade capaz de cultivar a síntese de finito e Infinito pela atenção ao *in-definido,* testemunha logicamente o íntimo Paradoxo do *sistema della* natura, cuja forma é a da Dança entre Luz e Sombra, segundo aprendéramos com Bohrer (2008). Por isso, os dois primeiros elos

da ogni cagione è perfezione relativa alle nostre opinioni ec. Certo è che, distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio

imediatamente evocam o terceiro e o quarto, isto é, a filosofia da história e a crítica à filosofia moderna, cuja fé no discurso analítico matematizante das ciências se torna incapaz de inteligir de fato o *sistema della natura,* de que só a imaginação pode pensar a Lei.

De Givone a Donnà, os elos da malha forjada pelo antigo paradigma se deixam reler, à luz agora do aparato conceitual da Metafísica Romântica. Os nomes da primeira parte de nosso estudo, que apontavam para um prometido novo e mais frutífero paradigma de leitura, reemergem aqui, articulados pelos conceitos soldados e obtidos após a viagem pelo Inferno e pelo Purgatório. O esforço, parece, não foi nulo – agora, resta-nos mergulhar no autêntico mar do *Nulla*, em que é doce naufragar.

4.5 O Nada afinal redescrito e a liberdade do Paradoxo: a meontologia leopardiana e a estrutura fenomenológica originária

Vimos, em § 3.2.5, que o Testemunho Lógico da metaforicidade originária, a dialética, não se cinde do Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início: Arena e seu Além são vertidos, *sub eodem*, pelo mesmo Juízo Infinito, a um só tempo guardião lógico da *metaforicidade originária* e Metáfora, ele também, do que, Alteridade da Relação com que a Relação se relaciona sem a si reduzir este seu Outro, é Ab-soluto - Metáfora, pois, Absoluta. Eis o significado concreto da imaginação leopardiana: testemunho da Lei íntima ao sistema da natureza e de seu Fundamento, aquele Nada cuja potência o paradigma niilista tentou calar. Mais do que isso, o pensamento de Leopardi pensa a consequência da coerência total da Lei que o desejo humano, explicitado pela teoria do prazer, traz a lume – fazendo-o, Leopardi pensa o nulificar-se do nulificar, o devir do próprio devir e, assim, o μετα-φορείν da metáfora ela mesma. Leopardi ergue-se à Metáfora Absoluta e considera, com isso, aquele Nulla que, não mais mera domada negação do Ser, é a infinita Compossibilidade anterior a Deus ele mesmo:

> A possibilidade infinita que constitui a essência de Deus é necessária. Uma vez que as coisas existem, elas são necessariamente possíveis (uma única e minúscula coisa existente hoje bastaria para demonstrar que a possibilidade é necessária e eterna). Se nenhuma afirmação ou negação é absolutamente verdadeira, então todas as coisas, afirmações, etc., são absolutamente possíveis. Portanto, a possibilidade infinita é a única coisa absoluta. Ela é necessária e preexiste a todas as coisas. Ela possui essa existência somente em Deus. Este último pensamento merece um desenvolvimento mais aprofundado. (LEOPARDI, *Zib.* 1623, tradução nossa)

Forjando a alternativa necessária à unilateralidade do logos científico, incapaz de compreender o *sistema della natura* e portanto Deus ele mesmo, Leopardi afirma a necessidade

da síntese de imaginação e análise, poesia e filosofia. Tal postulado, em primeiro momento arbitrário, revela-se *necessário* à medida em que o ganho fundamental da teoria do prazer, notadamente o *devir* estabelecido como Lei da Arena, torna-se coerente, o que afinal ocorre quando o *devir* se submete a si próprio e, de-vindo, faz da *metaforicidade originária* nele pronunciada signo e Metáfora, agora Absoluta, do Início do *sistema della natura*, que Leopardi denomina Deus. Trata-se, pois, de um lance conceitual que ousa pensar o Início de Deus, sem mais equacionado à infinita possibilidade em que, abismal, estão postas, em igual convívio e sem excluírem-se, todas as negações e afirmações, "absolutamente possíveis".

O raciocínio é, portanto, o seguinte: para verter o sistema da natureza cuja Lei é o devir, é necessário conjugar capacidade analítica, a razão, à síntese imprevista da imaginação, a forma epistêmica da qual reside na metáfora, cujos termos, analiticamente apreendidos e obedientes ao PNC, conjugam-se por uma regra in-visível porquanto inconstructível; a inconstrutibilidade da metáfora testemunha, assim, a impossibilidade de uma descrição exaustiva e última de todo e qualquer simples essente, cujo Aparecer é, por inconstrutível, eventural - portanto *belo*. Tudo é belo, porque tudo é metafórico - e tudo é metafórico porque tudo, em contínuo *ir-e-vir,* é *de-vir*. Este devir, contudo, não é a simples e quieta mudança que não muda, vertido pela dialética abstrata por não submetida a si mesma. O devir leopardiano, abismal, é grandioso o suficiente para abarcar Deus ele mesmo, cujo Fundamento deve, submetido à difícil negação não-excludente que a dialética verte, ser engolido pelo pensamento, absurdo, da infinita *Omnicompossibilitas* do Início - possibilidade para iniciar e não iniciar, redita uma vez mais na evidência fenomenológica da inexauribilidade de cada singular essente.

Eis-nos, agora, ante o grande passo do pensamento leopardiano, isomórfico, conforme estamos vendo mais e mais, ao do velho e solitário Schelling: o Testemunho Lógico da Diferença entre Arena, cuja Lei diacrítica a teoria do prazer permitira descrever como metafórica por aí erguendo-a à dignidade do primeiro Paradoxo, e seu Início, o *Nulla* em que estão infinitamente contidas todas as possibilidades, leva Leopardi à necessidade de testemunhar a inconstructibilidade de todo e cada essente, no qual o absurdo do Início se repete, mímesis especulativa que é. A metaforicidade originária, revelada pela teoria do prazer capaz de desvelar a *disjunção originária* por que é marcado o *sistema della natura*, ergue-se à Metáfora Absoluta ao mimetizar o Absurdo do Início, cujo *Nulla,* redescrito pela perspectiva meontológica, não destrói irracional e niilisticamente o Absoluto – mas o multiplica:

> Não creio que minhas observações sobre a falsidade de todo absoluto devam destruir a ideia de Deus. Já que as coisas existem, parece que elas devem ter

> uma razão suficiente para ser, e para ser do seu modo, precisamente porque não poderiam ter sido ou não são completamente diferentes, e não são de modo algum necessárias. *Ego sum qui sum*, isto é, eu tenho em mim a razão de ser: palavras grandiosas e notáveis! Concebo a ideia de Deus desta maneira. Pode haver uma causa universal para todas as coisas que são ou podem ser, e para o seu modo de ser. — Mas qual será a causa dessa causa? Já que ela não pode ser necessária, como você demonstrou. — É verdade que nada preexiste às coisas. Portanto, a necessidade não preexiste. Mas a possibilidade também preexiste. Não podemos conceber nada além da matéria. Não podemos, portanto, negar a aseidade, embora neguemos a necessidade do ser. Dentro dos limites da matéria e na ordem das coisas que conhecemos, parece-nos que nada pode acontecer sem razão suficiente; E, portanto, aquele ser que não possui razão intrínseca e, consequentemente, nenhuma necessidade absoluta para sua existência, deve tê-la fora de si. E, portanto, negamos que o mundo possa existir e ser o que é sem uma causa externa a si mesmo. Até aqui, até aqui, dentro da matéria. Uma vez fora da matéria, toda faculdade do intelecto se extingue. Vemos apenas que nada é absoluto e, portanto, necessário. *Mas, precisamente porque nada é absoluto, quem nos disse que as coisas fora da matéria não podem existir sem razão suficiente? Portanto, que um Ser onipotente não pode subsistir por si mesmo desde a eternidade e ter criado todas as coisas, mesmo que, falando em termos absolutos, ele não seja necessário? Precisamente porque nada é absolutamente verdadeiro ou falso, não é tudo possível, como já provamos em outro lugar? Considero, portanto, Deus não como o melhor de todos os seres possíveis, visto que não há um melhor ou pior absoluto, mas como contendo em si todas as possibilidades e existindo de todas as maneiras possíveis.* (LEOPARDI, *Zib.* 1619/1620, tradução nossa, grifos nossos)

Comecemos por partes. Já vimos que a negação de uma razão suficiente decorre da impossibilidade de eleger-se um particular entre particulares, o que suporia fazer cessar o *devir*, ao ignorar-se a *disjunção originária* manifesta no desejo humano, que exige o Infinito nunca idêntico aos vários finitos. Este é o raciocínio que está por trás da afirmação da "falsidade de todo absoluto". Note-se, contudo, que daí não segue a inexistência completa de Deus, nome tradicional e religioso para o Absoluto. Por que a destruição do Absoluto não destrói Deus? Simples: se o Absoluto existisse como uma Identidade simples, reencenar-se-ia a aporia Existência-existentes, cuja forma mais exacerbada reencontramos em nossa análise da *Darstellung* de Schelling (1801) e cuja consequência é a negação da Arena do Aparecer, atestada logica e fenomenologicamente. A existência abstrata do Absoluto é impossível, porque, finitamente apreendido, ele remandaria a uma causa de si, que o limitaria e lhe retiraria, assim, a dignidade da Infinitude: "Pode haver uma causa universal para todas as coisas que são ou podem ser, e para o seu modo de ser. — Mas qual será a causa dessa causa?". Daí concluímos a impossibilidade de fixar uma Origem preexistente à Arena do Aparecer – uma impossibilidade, entretanto, que incide só e somente só sobre sua articulação *finita*. Leopardi está provando, de novo, que a hipóstase do finito é absolutamente irracional e, portanto,

impossível. Dá, em seguida, um segundo passo, ao dizer que tal irracionalidade é resultado da hipóstase da Lei da "ordem de coisas que conhecemos", por obediência à qual deduzimos que "aquele ser que não possui razão intrínseca e, consequentemente, nenhuma necessidade absoluta para sua existência, deve tê-la fora de si". Mas que ordem é esta? Ora, precisamente a da matéria, em que o paradigma niilista-materialista aposta todas as suas fichas: "Até aqui, até aqui, dentro da matéria. Uma vez fora da matéria, toda faculdade do intelecto se extingue. Vemos apenas que nada é absoluto e, portanto, necessário." É francamente inacreditável como durante tanto tempo Leopardi pôde ser lido na qualidade de êmulo ou difusor das ideias do materialismo francês e do empirismo britânico. Ante estas linhas, testemunhamos uma ousada especulação, que demonstra, primeiro, a irracionalidade da existência isolada do finito para, em segundo lugar, sublinhar a natureza *material* do raciocínio finito, aliás decorrente daquela nossa conhecida hipóstase da analiticidade, própria à filosofia moderna, cuja incapacidade para apreender o *sistema della natura* já tivemos ocasião de apreciar. O terceiro passo do raciocínio leopardiano vem à tona quando deduz, da irracionalidade da irracional aplicação do princípio de razão suficiente ao Todo, a *necessidade de pensar a possibilidade do que, para nós, é impossível*: antes de Meillassoux, Leopardi afirma ser necessário pensar o impensável e ultrapassar, por este pensamento, a matéria – vale dizer, o finito. Qual a consequência, então, deste difícil pensamento do impensável? De novo como nos ocorrera com Schelling, a tentativa ousada de pensar o Início da Arena não leva a abstratos *Hinterwelten*, sempre já finitamente sonhados e submetidos ao império sem confins da Lei da Arena – ao contrário, pensando o Início, o Não-Aparecente, pensamos o Aparecer de cada aparessente, sobre cuja face aparece o Evento do Início:

> *Pode-se dizer (mas isso é uma questão de nomenclatura) que meu sistema não destrói o absoluto, mas o multiplica*; *isto é, destrói o que é considerado absoluto e torna absoluto o que é chamado de relativo*. Destrói a ideia abstrata e antecedente do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, do perfeito e do imperfeito, independente de tudo o que existe; mas torna todos os seres possíveis absolutamente perfeitos, isto é, perfeitos em si mesmos, tendo a razão de sua perfeição em si mesmos e nisto, que eles existem assim e são feitos assim; uma perfeição independente de qualquer razão ou necessidade extrínseca e de qualquer pré-existência. Assim, todas as perfeições relativas tornam-se absolutas, e os absolutos, em vez de desaparecerem, multiplicam-se, de tal forma que podem ser diferentes e contrários uns aos outros; enquanto que até agora a contrariedade era considerada impossível em tudo o que era absolutamente negado ou afirmado, que era considerado absoluta e independentemente bom ou mau, restringindo a oposição e sua possibilidade

> apenas aos relativos e suas ideias. (LEOPARDI, *Zib.* 1791-1792, tradução nossa, grifos nossos)[448]

À luz destas linhas, percebemos como a apropriada redescrição dos quatro elos da malha conceitual permite construir as peças faltantes daquele misterioso quebra-cabeça que é a ultrafilosofia. Mais do que mera crítica à modernidade capaz de antecipar a *Dialektik der Aufklärung* (ADORNO & HORKHEIMER, 1985), a ultrafilosofia pensa o talhe eventural do Aparecer de cada mínima coisa, cuja perfeição reside em sua infinitude, decorrente, esta, da simples falta de razão com que vem à frente e, aparecendo, pode de si dizer: *ego sum qui sum.* Irrazoável, absurdo, o Aparecer de cada essente é Evento, infinito porque nunca por completo iluminado, misto de limite (desprazer) e ausência de limites (prazer). Assim, a teoria do prazer é mantida neste momento avançado da meditação, em que o objeto da imaginação, o in-definido pelo homem incessantemente buscado, renasce na face de cada definidíssimo, perfeito porquanto desarrazoado, essente. Destruída a prisão finita pela qual o Absoluto era identificado a um particular e enésimo avatar do Ser (onto-teo-logia), libera-se o Paradoxo de sua simples domesticação, e a meontologia, para a qual o Nada é o nome com que Leopardi pensa o Início da Arena, enuncia a fórmula da estrutura fenomenológica originária, que enuncia ser a Leitura do Mundo a Colheita, na face de cada ente, do Nome de Deus.

O argumento da facticidade, tantas vezes interpretado como uma versão empirista italiana, ganha assim a dignidade que Meillassoux dele exigiria: a recusa por pensar o Infinito como um finito leva à exigência da afirmação da Alteridade Real entre Início e Arena, entre Infinito e Aparecer do finito, e esta Alteridade, por sua vez, reencena-se no Aparecer de cada finito. A estrutura fenomenológica originária, enunciada por Leopardi quando ele reconhece a cada humilde essente o Nome de Deus – *ego sum qui sum* –, diz que o finito é Infinito *porque* o Infinito não é *finitamente* o finito. O iluminado é rodeado por sombras, que lhe garantem eterna reserva de significados, *porque* o Invisível absoluto ganha visibilidade no Aparecer inconstructível de cada singular coisa. A teoria do prazer leva a reconhecer à imaginação capacidade para testemunhar a metaforicidade originária de cada essente, que a meontologia

[448] Si può dire (ma è quistione di nomi) che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica; cioè distrugge ciò che si ha per assoluto e rende assoluto ciò che si chiama relativo. Distrugge l'idea astratta ed *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi e in questo, ch'essi esistono cosí e sono cosí fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca e da qualunque preesistenza. Cosí tutte le perfezioni relative diventano assolute e gli assoluti, in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch'essi ponno essere e diversi e contrari fra loro; laddove finora si è supposta impossibile la contrarietà in tutto ciò che assolutamente si negava o affermava, che si stimava assolutamente e indipendentemente buono o cattivo; restringendo la contrarietà e la possibilità sua a' soli relativi e loro idee

permite pensar como *imitazione*, mímesis, do Início, cuja Metáfora Absoluta o essente, enquanto *belo* e portanto *in-definido*, é. Tendo enucleado, por intermédio do Paradoxo enfim liberto, a implicação lógica entre a meontologia e a fórmula da estrutura fenomenológica originária, resta-nos agora apenas descrever os dois últimos teoremas fundamentais da ultrafilosofia, pelos quais poderemos autenticamente inteligir o mistério da *forza* – o Paradoxo do canto, maravilhados com o qual começamos nossa viagem.

4.7 *L'Ultima volta*: a estrutura ética do juízo estético.

Para apropriadamente soldar o penúltimo teorema, de importância imensíssima, da Metafísica Romântica de Giacomo Leopardi, devemos estabelecer uma nota. Na fórmula da estrutura fenomenológica originária, vimos que o argumento da facticidade, segundo o qual a impossibilidade de julgarmos "*le cose avante alle cose*" leva à necessidade de transcender a matéria e a finitude pelo pensamento do impensável, soldava a multiplicação do Absoluto, cuja forma é conferida a todos os relativos. Não se trata, vimos, de uma barata *relativização*, tão memoriosa daquele perspectivismo nietzschiano que a luta contra nossa prolixidade nos fez deixar de lado. Leopardi não pode esposar o perspectivismo nietzschiano, por força do argumento com que opera, dito da facticidade, e que lhe obsta hipostasiar o domínio da finitude, segundo fizera a moderna filosofia. Por essa simples razão, a fórmula da estrutura fenomenológica originária, que identifica a Leitura do Mundo à Colheita do Nome de Deus sobre a face de cada essente, pode ser reformulada ainda da seguinte maneira: na face de cada ente aparece o que o essente[449] é, sua determinação (*quidditas*) a cada vez finita, e o Aparecer enquanto Aparecer (*quodditas*). Ora, o Aparecer do Aparecer é o Ek-sistere da Existência, isto é, o Aparecer da Arena ela mesma. Posto que este Aparecer é, conforme argumentou Leopardi, *sem razão* porquanto possuindo por fundamento a infinita possibilidade do *Nulla* de Deus, devemos dizer que o Aparecer do Aparecer *não aparece como algo anterior ao Aparecer de que é o Aparecer*, dada a sua gratuidade: o Ek-sistere da Existência é, por força do *Nulla* de

[449] Não é fortuita a escolha lexical e a ordem com que aparece: o ente se torna, após sobre sua face aparecer inconstructivelmente o nome de Deus, essente. O ente é o nome com que a tradição ocidental designa a coisa, sempre finita, por isso manipulável e dominável. O essente salvaguarda em seu nome próprio a infinita dignidade do *esse*, de que ele, por mímesis, participa. Possuidor da custódia do *esse,* o essente é, à diferença do ente iluminado pelos confins que habita, voz canora do Início. O essente é o Outro, em cuja interpelação Levinas havia reconhecido o sentido do Infinito. Por inexaurível e inantecipável, o essente é eterno. Sobre sua face aparece, *nunc,* aquele *tremendum Apparire Infinito del Tutto.* Ante o essente, o metafísico – é dizer: o romântico – se abisma, e pensa porque deseja. Este desejo é infinito por ser d'O Infinito. Seu nome é Saudade.

Deus, Inexistente. Eis, redescrita meontologicamente, a severiniana fórmula estudada em § 1.7, dita A Existência [inexistente] da Inexistência da Existência, reduzida e domada uma vez transformada em Contradição. A estrutura fenomenológica originária, que enuncia ser cada essente o Aparecer de seu nome próprio e o Aparecer do Aparecer, redescreve a fórmula severiniana, liberando-lhe o Paradoxo: o Ek-sistere da Existência é, enquanto destituído de razão e por isso inconstructível, inexistente, razão por que, em cada mínimo e humilde existente, ek-siste a Inexistência do Existir. Em cada essente aparece, ao lado de seu nome próprio, a inconstructibilidade (a inexistência) de seu Aparecer.

Esta conclusão, a que Leopardi chega através da intensa lida com o logos especulativo, torna-se *carne* na experiência estética, cuja estrutura ética a experiência da *última vez,* quando a singularidade do essente aparece ao lado do Abismo do *Nulla*, explicita. Para entendê-la, foi necessário explicitar a meontologia e a fórmula da estrutura fenomenológica originária. Agora, resta-nos compreender por que a experiência da beleza, em que a unicidade do aparecer do essente toma a cena, possui valência ética. Para isso, escolhemos a passagem crucial:

> Não há talvez pessoa que te seja tão indiferente que, saudando-te ao partir para algum lugar ou ao deixar-te d'algum modo, dizendo-te não nos veremos nunca mais, por pouco de alma que tenhas, não te comova, não produza em ti uma sensação mais ou menos triste. O horror e o temor que o homem possui, de um lado, do nada e, de outro, do eterno, manifestam-se completamente, e não ouvimos aquele nunca mais sem um certo sentimento indefinível. Eis a última vez (*ecco l'ultima volta*), não o verei mais nunca ou talvez nunca mais. (LEOPARDI, Zib. 644)[450]

Bohrer citara o passo como exemplo paradigmático da experiência estética leopardiana, em que o súbito irromper do instante (*Augenblick*) lançava sobre os essentes uma imprevista Luz, cujo lampejo não era antecedido por nenhuma consideração conceitual. O leitor já possui o instrumental teórico necessário para lembrar-se que a imprevisibilidade do lampejo é explicado pela natureza eventural dos essentes, cujo Aparecer inconstructível possui no Juízo Infinito seu Testemunho Lógico. A infinitude do Juízo, argumentamos em § 3.2.5, reside na invisibilidade da Regra responsável por conjugar o Sujeito ao Predicado. Na citação acima, Leopardi observa que há uma singular dor, sentida quando, os olhos cravados nos lábios que pronunciam o definitivo adeus, somos atingidos pela fugidia presença de quem parte. A dor é

[450] Non c'è forse persona tanto indifferente per te, la quale, salutandoti nel partire per qualunque luogo o lasciarti in qualsivoglia maniera, e dicendoti Non ci rivedremo mai piú, per poco d'anima che tu abbia, non ti commuova, non ti produca una sensazione piú o meno trista. L'orrore e il timore che l'uomo ha, per una parte, del nulla, per l'altra, dell'eterno, si manifesta da per tutto, e quel mai piú non si può udire senza un certo senso. *Ecco l'ultima volta, non lo vedrò mai piú o forse mai piú*.

grandiosa porque nela o essente, em cuja presença sentimos já o presentificar-se de sua ausência, vem à frente, aparecendo em sua absoluta singularidade, fazendo vir à frente o Nada de todo Aparecer: "O horror e o temor que o homem possui, de um lado, do nada e, de outro, do eterno, manifestam-se completamente, e não ouvimos aquele nunca mais sem um certo sentimento indefinível". Para os irrazoáveis entes desejantes que somos, o Nada que precede o Aparecer deste singular essente e o Eterno que lhe serve de futuro são, ambos, fontes de horror, porquanto estruturalmente elusivos à determinação finita. Mas o filósofo poético e o poeta pensador sabem que a Inexistência do Nada e do Eterno não cessam, por isso, de aparecer – de ek-sistere. E o fazem, diz-nos a passagem, precisamente através da experiência da *última vez*, em que ao lado da singularidade do essente, de seu nome próprio, aparece o Aparecer do Aparecer e, com ele, o Aparecer da Arena que, Metáfora Absoluta, é Aparecer do Início: Existência do Inexistente.

No canto pensante do metafísico romântico Giacomo Leopardi, é sobretudo nos versos de *La sera del dì di festa* e de *L'Infinito* que a experiência da *última vez* dá forma à estrutura fenomenológica originária, pronunciando o talhe ético da experiência estética. Na noturna consideração da festa finda, a voz lírica é interpelada pelo inesperado

"*solitario canto/*
dell'artigian
che riede a tarda notte,
Dopo i solazi
Al suo poveiro ostelo
E fieramente mi si stringe il cuore
A pensar come tutto al mondo passa
E quase orma non lascia
Ecco, è fugitto il dì festivo
Ed al festivo il volgare sucede
E se ne porta il tempo ogni umano acidente.

O coração se angustia ante o súbito, relampejante quase, emergir do canto, que da noite profunda evoca o fascínio de um mundo passado, cuja glória mal se lê nas ruínas de Itália. O inesperado ressoar do canto, inconstructivelmente tornado presente, interpela a voz lírica como uma saudação que fosse, simultaneamente, súbito adeus – e por isso no timbre "*dell'artigian*" faz-se a experiência do Aparecer e do Desaparecer de todas as coisas. Mais: no canto aparece

que o Aparecer não é sem Desaparecer, que a Luz não é sem Sombra. Longe, entretanto, de atestar a vitória abstrata do Nada sobre o Ser, que a leitura niilista tanto cultiva, no espanto da voz lírica emerge a ânsia por lembrar-se dos essentes, de sua singularidade irrepetível. Irônico sem ser cético, o eu lírico pergunta:

Or dov'è il suono
Di que' popoli antichi?
or dov'è il grido
De' nostri avi famosi, e il grande impero
Di quella Roma e l'armi, e il fragorio
Che n'andò per la terra e l'oceano?

Claro, se se tratasse de uma mera e simples constatação da nulidade de todas as coisas, a evocação não significaria nada, também ela reduzida à Lei da Inexistência universal. Mas a voz se ergue e, ante a Noite a que foram confiados o som dos povos antigos e o brado dos famosos antepassados, ousa trazê-los à Luz, cantando-os. O canto, cantando a ausência do que foi relegado à Sombra do Aparecer, ilumina-a e presentifica-a. A dor do canto é a dor da experiência da *última vez*, em que ao lado do aparecer do nome próprio de cada essente faz aparição o Aparecer do Aparecer – o Aparecer, isto diz, da Arena e do Início, Existência, por isso, do Inexistente. Se se tratasse do poético enunciado acerca da finitude de todas as coisas, a Contradição, conforme o desejo de Severino, se estabeleceria e não teríamos Aparecer de coisa alguma: a Existência da Inexistência é, com efeito, Inexistente. Mas os versos, evocando ao Aparecer os gritos e as armas não mais aparessentes, contra-diz a Contradição, ao cantarem, em súbito lampejo, o Aparecer (o Ek-sistere) do que, Infinito, só aparece como encontro de Luz e Sombra: contra-dizendo a Contradição, o canto dignifica no lógos o Paradoxo de cada essente, cuja luminosa face guarda em seu bojo uma infinda Noite.

Ao final do canto, a voz lírica volta-se aos seus dias passados, quando o súbito irromper de uma voz campesina indicava o findar do dia festiva, a transição, tão inefável e indefinida, da festa ao cotidiano vulgar – e neste findar indicava a indissolúvel unidade de Luz e Sombra que o canto, cantando, testemunha como o talhe mesmo do Aparecer de cada aparessente, cuja singularidade radical impõe infinito respeito:

> Também ali vêm à frente, na convivência simultânea de dois signos naturais, Relâmpago e Noite, as metáforas da Epifania e de seu Fim, da perda, quando

> não da vida, enfim do In-stante do Amor – e isso por sua vez significa: da eternidade. Na In-stantaneidade de uma percepção, que tudo desvela e tudo põe a perder, apresenta-se a diferença ontológica entre Ser e Não-Ser.[451]. (BOHRER, 2002, p. 67, tradução nossa)

A experiência estética, aí, encontra sua especificidade na "convivência simultânea" de "Relâmpago e Noite", que verte nossa conhecida metaforicidade originária, em que aprendemos a ler a inexauribilidade de todo e cada essente. A experiência é estética porque a inconstructibilidade do Aparecer, lida no signo do Relâmpago, salvaguarda-a da hipóstase do analítico, em que só as partes apareceriam sem que aparecesse "a vida" singular do essente. A imaginação poética colhe e cultiva, assim, a vida irrepetível do essente belo. Cultivando-a, a imaginação testemunha a irredutibilidade do essente a suas partes e à Lei da Arena. Testemunhando-a, a imaginação lhe presta respeito e homenagem. A experiência estética possui, por isso, estrutura ética, no sentido que Emanuel Levinas conferiu a esta palavra, porque no aparessente irrompe o Infinito ele mesmo[452]. Ora, era o que nossa fórmula da estrutura fenomenológica originária dissera desde o início: em cada aparessente aparece seu nome próprio (sua *quidditas*) e o Aparecer do Aparecer (*quodditas*). A desrazão do dar-se do essente, de seu ek-sistere, é fonte de sua perfeição e, portanto, de sua beleza e infinita singularidade. A experiência estética confere um levinasiano *visage* a todos os essentes, cuja face é a porta pela qual o Messias pode entrar. O Paradoxo do canto poético pronuncia, ao contra-dizer a Contradição nascente da hipóstase do finito, a metafórica beleza e, assim, a infinitude de cada essente, sobre cuja face brilha o sentido da Alteridade Real que Heidegger tentara testemunhar e que no pensar de Emanuel Levinas (1971) recebe o nome de *visage de l'Autre.* O resultado a que chega Leopardi, e a Metafísica Romântica em seu verbo erguida, é uma inusitada combinação de Heidegger com Levinas, que Silvia Benso (2000) recentemente reivindicou como a possibilidade de uma nova ética ontológica, capaz de reconhecer a todos os entes a infinitude da face do Outro: a Alteridade Real se dá aqui, indexicalmente enraizada em cada

[451] Auch dort wird im Momentanismus zweier Naturzeichen, Blitz und Nacht, als Metaphern von Epiphanie und Ende der Epiphanie, der Verlust, wenn nicht des Lebens, so doch des Augenblicks der Liebe – und das bedeutet wiederum der Ewigkeit – vorgeführt: in der Augenblicklichkeit einer Wahrnehmung, die alles enthüllt und alles verliert, ist die ontologische Differenz von Sein zu Nichtsein dargestellt.

[452] A razão metafísica para a estrutura ética do juízo estético foi tratada em detalhes em *A fundamentação ontológica da estrutura ética do juízo estético no primeiro-romantismo alemão: para construção histórico-sistemática do Juízo Infinito* (RAMOS, 2024). O argumento histórico-sistemático é desdobrado em todos os detalhes, enucleando como Schlegel e Novalis buscam fundamentar ontologicamente o juízo estético da *Kritik der Urteilskraft* (KANT, 1974), do que resulta o reconhecimento de sua estrutura ética, no sentido levinasiano. Severinianamente dito, afirmamos que a estrutura ética do juízo estético repousa sobre o reconhecimento de sua eternidade, não porque seja inegável sua identidade de si consigo e impossível seu identificar-se ao Outro de si. O essente é eterno porque inexaurível – e inexaurível porque metafórica mímesis do Início.

essente, pois é na tessitura do aqui e do agora que se glorifica o Além (cf. BENSUSAN, 2021, p. 99-194)

No canto, a experiência da última vez encontra Testemunho Lógico. Resta saber: por quê? A resposta reside no *reino do genitivo,* expressão com que capturamos a teoria do espírito de Giacomo Leopardi, que nos permitirá compreender a última peça do quebra-cabeça denominado ultrafilosofia: enucleando o *reino do genitivo*, compreenderemos a *nobil natura* do gênio e sua obra. Findaremos, com isso, nossa viagem.

4.7 o Reino do Genitivo e a teoria do espírito: obra do gênio e a flor do deserto.

Na lírica leopardiana, cuja força especulativa é sublinhada por toda a leopardianística e que o leitor acostumado aos nossos teoremas românticos já pode ler como *pura filosofia*, a verdade é enunciada quase sempre por vozes que se encontram *à borda da vida e do Mundo*. No *Canto errante di un pastore dell'Asia,* é o velho pastor, de cabelos brancos *"infermo,/ mezzo vestito e scalzo,/ com gravissimo fascio in su le spalle*, que, errando solitário sob o céu tempestuoso e por entre as duras pedras, alça os olhos à lua sempre virgem – e indaga o mistério da Existência. Na *Ginestra,* a frágil flor do deserto, em meio à desolada paisagem pétrea, contempla as ruínas de Pompéia, e relembra a antiga vida, outrora pujante, que preenchia templos, ruas e casas. Em *La Sera del dì di festa,* é o jovem ignorado pelos que tomam parte da vida e a quem a natureza destinou sofrimentos sem esperança – "*a te la speme nego, anche la speme/ e d'altro non briglinn gli ochi tuoi senon di pianto*" – a testemunhar o canto noturno do camponês, em cuja voz entrevê, relembrando-as, a grandiosidade da passada Roma. Esta estrutura lírica, que poderia ter interesse meramente poetológico, está enraizada numa razão especulativa importantíssima – que nos confere o último dos teoremas da Metafísica Romântica, a última das peças da *ultrafilosofia*: a teoria do espírito e o significado concreto do *gênio.*

Dada a diferença entre o nível do criticado e o do crítico, vimos que a crítica leopardiana à hipóstase do devir torna insustentável a perspectiva hermenêutica do paradigma niilista-materialista, que, precisamente por isso, deve ignorar a sutileza da reflexão positiva dedicada ao pensamento do Nada de Deus. A teoria do prazer, redescrita, levou-nos a pensar a *disjunção originária* como Lei da Arena, do que seguia a positiva determinação da *imaginazione* como instrumento especulativo necessário à Leitura metafórica do *sistema della natura*, a cujo Início de infinita possibilidade a síntese metafórica de análise e de imaginação aponta. Na última seção, vimos que o conjunto destes teoremas indicia *o tornar-se Absoluto do relativo*, que

capturamos sob a fórmula da estrutura fenomenológica originária: a Leitura de cada essente é Colheita do Nome de Deus. Conferindo infinitude a cada essente, nele reconhecemos absoluta beleza e, assim, infinita dignidade. A experiência da *última vez* explicita ser o Belo idêntico ao Bom, porque na irredutibilidade de cada essente vem à frente o Infinito do Início, de que o singular essente é mímesis. O Juízo Infinito afirma que a experiência estética possui estrutura ética.

Pois bem, estas considerações indicam que a redescrição dos cinco elos da malha conceitual – 1) teoria do prazer → 2) teoria da imaginação → 3) filosofia da história → 4) crítica à Modernidade → 5) ultrafilosofia – constituem uma grande objeção ao movimento fundamental do paradigma niilista-materialista, levado a cabo por Emanuele Severino: referimo-nos à por nós denominada Domesticação do Paradoxo por sua recondução à Contradição. Em § 1.8, demonstramos que a coerência da leitura severiniana, a de maior vigor especulativo, encontra seu limite precisamente quando o pensador de Brescia concentra suas forças para explicar o máximo problema do pensamento leopardiano, ao qual todos os capítulos da exegese severiniana apontam e para o qual se preparam: notadamente a *opera del gênio*, em que emege o Paradoxo da *forza* oriunda da *visão da nulidade de todas as coisas*. Lá, dissemos que Severino domestica o Paradoxo pelo mecanismo da vontade de potência, que explica o surgimento, aliás desarrazoado, da *forza* reconduzindo-a ao conceito de *consolo* com que o gênio se ilude, uma última vez, supondo haver triunfado sobre a força do Nada. O raciocínio ressurge no último livro severiniano, em que a tese se mantém intacta:

> É a este ponto que a nobre natureza, à poesia conjugando a razão (possuindo a ânsia por não obliterar nada à verdade), torna-se e tem consciência de tornar-se a suprema forma de vontade de potência: a nobre natureza é a *ginestra* que, com seu perfume, consola o deserto, sabendo embora que, 'em breve', sucumbirá, ela também, à potência do fogo aniquilador. (SEVERINO, 2015, p. 102, tradução nossa)[453]

Pergunta-se por que razão a flor do deserto pode consolar-se, se enuncia através do canto a nulidade de todas as coisas, inclusive a do canto e a do consolo por ele almejado? Em § 1.8, desenvolvemos ao largo a resposta à pergunta e demonstramos a incoerência da leitura de Severino. Nas últimas seções, viemos mostrando como a incoerência da premissa severiniana, dependente da Domesticação do Paradoxo por sua recondução à Contradição,

[453] È a questo punto che la nobile natura, unendo la ragione alla poesia (avendo l'ardire di non detrarre alcunché alla verità) diventa e sa di diventare la suprema forma di volontà di potenza: la nobile natura è la ginestra che col suo profumo consola il deserto, pur sapendo che «presto» soccomberà anch'essa alla potenza del fuoco annientante

demanda, uma vez soldada a perspectiva teorética adequada à escuta da voz leopardiana, o Contra-dizer da Contradição – e a conseguinte libertação do Paradoxo. Já vimos como o primeiro Paradoxo liberto corresponde ao Testemunho Lógico da metaforicidade originária, cantada na Dança de Sombra e Luz, a demarcar o conteúdo da Arena do Aparecer, cuja beleza ressoa em cada aparessente. Neste último momento de nossa leitura romântica de Leopardi, colocamo-nos ante o mistério da *obra de gênio*, para Severino o lugar em que emerge a Contradição Máxima. Trata-se, agora, de demonstrar por que a ginestra, cantando as ruínas de Pompéia e o céu de estrelas flamejantes, contra-diz a Contradição máxima – aquela de uma Existência assassina de seus existentes. Contra-dizendo a Contradição, o gênio, flor do deserto e filosófico pastor errante, ergue-se à altura do último Paradoxo, que colhe a infinitude de cada humilde aparessente ao nele testemunhar o eventural Aparecer do Início. A obra de gênio é a última peça da *ultrafilosofia*, que a coroa explicando-lhe os cinco elos conceituais, da teoria do prazer à crítica à Modernidade. A chave para inteligir a obra de gênio reside no que denominamos o Regino do Genitivo. Vejamos por que assim o batizamos:

> E que os pássaros sejam e se mostrem mais felizes do que os outros animais não é coisa sem razão forte. Porque verdadeiramente, como já sugeri no começo, são por natureza mais acomodados a gozar e ser felizes. Primeiramente, não parece que sejam submetidos ao tédio. Mudam de lugar a todo momento; passam de cidade em cidade por mais longínquas que sejam, e da ínfima à suma parte do ar, em pouco espaço de tempo, e com facilidade admirável; vêm e provam em sua vida coisas infinitas e diferentíssimas; exercitam continuamente o seu corpo – possuem sobretudo em abundância a vida extrínseca. (LEOPARDI, 2014, p. 212, tradução nossa)[454]

O passo é retirado do *Elogio degli ucceli*, uma das *Operette Morali.* No texto, Leopardi tece uma longa consideração acerca de como a continuidade do movimento, responsável por impedir o tédio, garante aos pássaros contínua felicidade, instaurando-os como expressão *imediata e irrefletida* daquele absurdo círculo da Natureza, que incessantemente põe novas formas e imediatamente as supera, desejando impossivelmente ver-se num só produto: "Natureza é originariamente apenas Produtividade, de forma que ela não pode ser, em sua mesma Produtividade, algo determinado (pois que toda determinação é negação), portanto não pode vir a ser um Produto" (SCHELLING, 1799/1975, p. 355-356).

[454] E che gli uccelli sieno e si mostrino lieti piú che gli altri animali, non è senza ragione grande. Perché veramente, come ho accennato a principio, sono di natura meglio accomodati a godere e ad essere felici. Primieramente non pare che sieno sottoposti alla noia. Cangiano luogo a ogni tratto; passano da paese a paese quanto tu vuoi lontano, e dall'infima alla somma parte dell'aria, in poco spazio di tempo, e con facilitá mirabile; veggono e provano nella vita loro cose infinite e diversissime; esercitano continuamente il loro corpo; abbondano soprammodo della vita estrinseca.

À diferença, entretanto, dos homens, os pássaros são felizes precisamente porque *nunca param* e, portanto, instanciam o incessante movimento de produtividade da Natureza sem serem tomados pela ânsia de verem em si este mesmo movimento: isto é, sem desejarem fletir-se sobre si próprios a fim de, re-fletindo, verem-se *qua* Natureza. Denominaremos este estatuto ontológico dos pássaros, puro movimento destituído de ânsia por intuir-se a si mesmo, de Reino do Nominativo. A categoria gramatical do nominativo indica o estatuto de sujeito conferido a um termo, que se vincula à ação expressa pelo verbo ao realizá-la imediata e simplesmente. Pode haver, entre o objeto sobre que recai a ação e a própria ação, relação direta ou indireta. Mas entre o sujeito, declinado pelo nominativo, e o agir há imediata relação: os pássaros "são por natureza acomodados a ser felizes". Entre o pássaro e a ação nenhuma lacuna se interpõe, e eles, as asas movimentando, entregam-se ao movimento imediatamente, sem desejo algum por elevarem-na a objeto de sua visão, isto é, sem desejarem fazer, do movimento que são, objeto de um ver – de um θεορείν. Os pássaros, habitantes do Reino do Nominativo, movimentam-se e não pensam, porque ânsia alguma os toma. Na língua inexistente dos pássaros não se encontra a palavra Saudade.

Saudade só os homens sentem, e vimos residir nela o núcleo teorético da fenomenologia do prazer de Leopardi, para quem é o *desejo humano*, pensante, capaz de manifestar o Paradoxo que infesta o próprio *sistema della natura*. Pensando, o homem é infeliz, pois vê a exigência absurda de um Aparecer do que é Não-Aparecente. Assim agindo, o homem torna-se o Fletir-se da Natureza sobre si mesma – torna-se a visão de si por parte daquilo que é "apenas Produtividade". A infelicidade do homem permite à Natureza contemplar o seu próprio Paradoxo – o Paradoxo de sua própria Lei, que Leopardi, seguindo à risca Schelling, denominará *spirito*:

> Possibilidade de Apresentação do Infinito no Finito – é o maior problema da Filosofia. Quando apenas o Finito é visto exteriormente, então o Infinito não pode ser apresentado na intuição exterior senão através de uma Finitude que nunca se torna completa, isto é, que é, ela mesma [enquanto Finitude], in-finita – com outras palavras, através do devir Infinito, em que a intuição do Infinito nunca se reduz a um só de seus momentos mas que só se realiza num contínuo Progresso. (SCHELLING, 1801/1975, p. 331, tradução nossa)

Já aprendemos a reencontrar os ecos de Schelling em Leopardi, e a referência à reflexão acerca dos pássaros pareceria desarrazoada, se não lhe encontrássemos o correlato numa longa meditação desenvolvida no *Zibaldone*, em que Leopardi desenvolve seu conceito de *spirito*, distinguindo-o da *matéria.* Para isso, distingue dois tipos de dor, notadamente a sentida pelo

homem forte e pelo *doente.* Quando o primeiro é privado de movimento e de prazeres, sente uma violenta dor, cuja origem reside na incapacidade de atualizar a potência de sua força, entendida como fluxo vital:

> Afirmo em diversos outros lugares que os homens e os seres vivos mais fortes, seja pela idade, compleição física, clima ou qualquer outro motivo, habitualmente, de fato ou em qualquer caso, por terem mais vida, etc., também têm mais amor-próprio, etc., e, portanto, são mais infelizes. Isso é verdade até certo ponto. Mas eles também são muito mais capazes de ação externa e vigorosa, e de prazeres intensos e vívidos. Portanto, são muito mais capazes de distração e ocupação ativas, e de direcionar fortemente a operação interna do amor-próprio e o desejo de felicidade para si mesmos e para sua alma. Esse poder, reduzido à ação, é um dos principais meios, talvez o principal, de felicidade ou menor infelicidade concedidos aos seres vivos. [...] O homem forte é menos infeliz do que o fraco diante de desprazeres e dores semelhantes; mais infeliz se for privado de prazeres, ou de prazeres mais intensos e frequentes do que os do fraco. Ele é mais propenso a sofrer e menos propenso a não desfrutar; Ou, como preferimos dizer, menos inadequado para um e mais inadequado para o outro.(LEOPARDI, *Zib.* 3921, tradução nossa)[455]

Na passagem, Leopardi sublinha que o homem forte é "mais infeliz se privado de prazer", pois nele a exigência da redução da potência "em ato" espelha cegamente o fluxo da Existência, de que ele não se arvora observador pois, atualizando todas as suas fortes potências, entrega-se à "viva distração e ocupação", por aí "divertindo a operação interna do amor próprio e do desejo de felicidade". Na leitura do paradigma dominante, "o pensamento de Giacomo Leopardi é a doutrina da vontade de potência"[456] (SEVERINO, 2015, p. 96, tradução nossa), porque "a vontade de vida é vontade de potência" (SEVERINO, 2015, p. 97, tradução nossa). Mas será verdadeiramente assim? O homem forte, é certo, apresenta-se como direta expressão do fluxo vital, e sua dor é, em verdade, decorrência da interrupção deste mesmo fluxo, que cessa de distrair-se e, assim, angustia-se. Mas qual a dor do homem doente? Continuemos a ler:

> Os débeis são incapazes de prazeres fortes, ou apenas raramente e com pouca frequência, e menos fortes sempre do que aqueles de que provam os

[455] Dico altrove in più luoghi che gli uomini e i viventi più forti o per età o per complessione o per clima o per qualunque causa, abitualmente o attualmente o comunque, avendo più vita ec. hanno anche più amor proprio ec. e quindi sono più infelici. Ciò è vero per una parte. Ma essi sono anche tanto più capaci e di azion viva ed esterna, e di piaceri forti e vivi. Quindi tanto più capaci di viva distrazione ed occupazione, e di poter fortemente divertire l'operazione interna dell'amor proprio e del desiderio di felicità sopra loro stessi e sul loro animo. La qual potenza ridotta in atto è uno de' principalissimi mezzi, anzi forse il principal mezzo di felicità o di minore infelicità conceduto ai viventi. […] L'uomo forte è meno infelice del debole in uguali dispiaceri e dolori; più infelice s'egli è privo di piaceri, o di piaceri più vivi e frequenti che non son quelli del debole. Egli è più atto a soffrire, e meno atto a non godere; o vogliamo dire men disadatto all'uno, e più di sadatto all'altro.

[456] Il pensiero di Leopardi è la dottrina della volontà di potenza.

> vigorosos, perque a sua natureza não possui a faculdade ou de sentir tão vivamente ou de sentir prazerosamente, quando as sensações são tão vivas. Mas além de tudo isso, é necessário distinguir com clareza a força da alma da força do corpo. O amor-próprio reside na alma. O homem é tanto mais infeliz geralmente quanto mais forte e viva é nele aquela parte que se chama alma. Que a parte dita corporal seja mais forte, isso por si mesmo não é razão para que ele seja mais infeliz, nem acresce o seu amor-próprio, a não ser quando o maior ou menor vigor do corpo é, por certas partes e sob certos aspectos, enlaçado em correspondência e proporção àquele vigor da parte dita alma. Mas, tudo considerado em todos os aspectos, tanto é incerto que a maior força do corpo ofereça maior razão de maior amor-próprio e infelicidade que inclusive esta e aquele estão naturalmente em proporção inversa à força propriamente corporal, seja habitual seja passageira. (LEOPARDI, Zib. 3922, tradução nossa)[457]

A incapacidade dos débeis para as fortes sensações lhes obstam as distrações dos homens fortes, que, entregues ao fluxo vital, assemelham-se aos pássaros, felizes em sua infinita cegueira. Por isso, à diferença entre homem forte e homem débil corresponde a diferença entre a força do corpo, apanágio do primeiro, e a da alma, própria ao segundo. A relação entre ambas as forças é *inversamente proporcional*, de sorte que, quanto mais fraco e doente for o corpo, mais forte será a força da alma, em que, segundo Leopardi, reside o *amor-próprio.* Certo, mas por quê? A resposta está, precisamente, na teoria do prazer por nós relida: o desejo, vimos, é humano quando, pensando, manifesta o Paradoxo que demanda o tornar-se finito do Infinito, cuja impossibilidade para aparecer na condição de um finito faz do desejo humano demanda necessária do Impossível. O humano é triste porque pensa, e pensa porque deseja – deseja o Impossível. Mas o Impossível é a "Possibilidade de Apresentação do Infinito no Finito – é o maior problema da Filosofia" (SCHELLING, 1975, p. 331, tradução nossa). O homem débil, privado da imediata atualização das forças vitais própria aos habitantes do Reino do Nominativo, é, pois que observador da Vida de que não participa, filósofo – e sua dor é visão do manifestar-se do Existir em cada um dos existentes, cuja cegueira ele ilumina colhendo, em cada um deles, o *sentimento da vida*, isto é, do Aparecer:

> Ora, pode bem acontecer que, falando em termos gerais e naturalmente, *nos mais fortes de corpo a vida seja de fato maior, mas o sentimento da vida* [*sentimento della* vita]menor, e tanto menor quanto maior é tanto a soma da

[457] Ma oltre di tutto ciò, bisogna accuratamente distinguere la forza dell'animo dalla forza del corpo. L'amor proprio risiede nell'animo. L'uomo è tanto piú infelice generalmente, quanto è piú forte e viva in lui quella parte che si chiama animo. Che la parte detta corporale sia piú forte, ciò per se medesimo non fa ch'egli sia piú infelice, né accresce il suo amor proprio, se non in quanto il maggiore o minor vigore del corpo è per certe parti e rispetti e in certi modi legato e corrispondente e proporzionato a quello della parte chiamata animo. Ma nel totale e sotto il piú de' rispetti, tanto è lungi che la maggior forza del corpo sia cagione di maggiore amor proprio e infelicità, che anzi questa e quello sono naturalmente in ragione inversa della forza propriamente corporale, sia abituale sia passeggera.

> vida quanto a força. Nos mais débeis de corpo, o contrário. Ou, para exprimirmo-nos de outro modo, e talvez mais claramente: nos mais fortes de corpo a vida externa é maior, enquanto a interna é menor, e o contrário ocorrendo nos mais débeis de corpo. De fato, é coisa observada que, geralmente e naturalmente e aliás em circunstâncias normais, as nações e os indivíduos mais fracos de corpo são mais dispostos e menos impedidos a pensar, refletir, raciocinar, imaginar, coisa que não ocorre com os mais fortes, e um mesmo indivíduo para isso [para o pensar] está mais disposto em um estado e tempo de fraqueza corporal ou de menor força do que quando se encontra em estado de força corporal ou de maior força. Os homens sensíveis, de coração, de fantasia, em suma de alma móvel, suscetível, mais vivo do que os outros, são delicados e débeis em sua constituição, e isso assim normalmente é o caso que, ao contrário, [encontrar] muita e extraordinária sensibilidade etc em um corpo forte seria um fenômeno [extraordinário]. (LEOPARDI, Zib. 3923, tradução nossa)[458]

O termo chave é *sentimento della vita*. É um genitivo, mas não está claro se é objetivo ou subjetivo. Claro está, ao menos, que todo genitivo interpõe uma distância entre o termo que possui e o termo possuído, entre o que gera (genitivo é substantivo deverbal construído sobre γίγνεσθαι e *gignere*) e o gerado. Gerando, o genitivo dá gênese a uma lacuna entre o que gera e o gerado, de forma a permitir ao primeiro observar, θεωρεῖν, a face do segundo. Quem gera é o gênio, capaz de cultivar a distância entre si e o por ele gerado, cuja forma ele colhe, cultiva e protege. No termo que Leopardi aqui gera e cultiva, está em jogo a *vita,* de sorte que o *sentimento della vita,* pelos homens fortes imediatamente expresso mas precisamente por isso não *visto* tampouco colhido, pertence só àquele que, da vida restando alheio por dela não participar, não a sente – mas a vê. Se o homem forte e os pássaros são habitantes do Reino do Nominativo, o homem doente, "*di membra inferme*", habita um outro Reino – o do Genitivo. Habita-o, por gerar a visão, a θεωρία da vida – isto é, da Existência e do Aparecer do Inexistente. Theorizando o Aparecer, o gênio torna-se espírito:

> A vida é o sentimento da existência. Este é tudo naquela parte do homem que nós chamamos espiritual. Portanto, a maior ou menor vida, e por isso amor-próprio e infelicidade, *deve ser medida pela maior força, não do corpo, mas do espírito*. E a maior força do espírito consiste na maior delicadeza, fineza

[458] Ora accade, generalmente e naturalmente parlando, che ne' più forti di corpo la vita sia bensì maggiore, ma il sentimento della vita minore, e tanto minore quanto maggiore si è e la somma della vita e la forza. Ne' più deboli di corpo viceversa. O volendoci esprimere in altro modo, e forse più chiaramente, ne' più forti di corpo la vita esterna è maggiore, ma l'interna è minore; e al contrario ne' più deboli di corpo. Infatti è cosa osservata che generalmente, naturalmente e in parità di altre circostanze, le nazioni e gl'individui più deboli di corpo sono più disposti e meno impediti a pensare, riflettere, ragionare, immaginare, che non sono i più forti; e un individuo medesimo lo è più in uno stato e tempo di debolezza corporale o di minor forza, che in istato di forza corporale o di forza maggiore. Gli uomini sensibili, di cuore, di fantasia, insomma di animo mobile, suscettibile, e più vivo in una parola che gli altri, sono delicati e deboli di complessione, e ciò così ordinariamente, che il contrario, cioè molta e straordinaria sensibilità ec. in un corpo forte, sarebbe un fenomeno.

> etc dos órgãos que servem às funções espirituais. Delicadeza de órgão dificilmente é encontrada em uma constituição não delicada – e vice-versa. A delicadeza do físico interno corresponde naturalmente a e é acompanhada daquela do externo [isto é, se delicado o físico externo, portanto fraco, é delicado o físico interno, portanto forte em termos espirituais. G. L.]. *Além disso, a força do corpo torna o homem mais material, e assim, propriamente falando, menos vivo, porque a vida, isto é o sentimento da existência, encontra-se no espírito e pertence ao espírito*. (LEOPARDI, Zib. 3923, tradução nossa)[459]

A última sentença enuncia, sem rodeios, que a maior força do espírito nega a matéria e afirma a vida como autorreflexão da Existência, que se vê a si mesma só através do ente cuja debilidade o torna espírito – Re-flexão do Infinito. Ora, re-fletindo o Infinito o gênio, ente espiritual e habitante do Reino do Genitivo, cumpre aquela "apresentação do Infinito no Finito" que o jovem Schelling demarcara qual tarefa mesma da filosofia e cuja realização, já o sabemos, reside na Mímesis Especulativa cumprida pelo Juízo Infinito quando, fletindo a metaforicidade originária da Arena sobre si mesma, eleva-a à Metáfora Absoluta, que permite colher sobre a face de cada essente, ao lado de seu nome próprio, o Nome de Deus. O Infinito, que Leopardi capturara como a infinita possibilidade do *Nulla* de Deus, aparece na estrutura fenomenológica originária driblando a unilateralidade das ilusões antigas, que onto-teo-logicamente julgavam vê-lo (θεορεῖν também aqui) num enésimo ente. O Infinito, nome reservado por Leopardi para nossa Alteridade Real do Início, aparece através da infinitização de cada e todo aparessente, cuja finitude se infinitiza na experiência estética, única que cultiva o indefinido de todo e cada finito.

Determinando o Infinito nos e pelos entes finitos – o "fiameggiar" das "*stelle*", o "mar", a "*luna*", o "canto dell'artigian" são todos finitos –, o canto os in-determina, porque o objeto de sua *imitazione* é o Indeterminável visto nos e pelos relativos: *determinação in-determinante do Indeterminável*, portanto. O Paradoxo do Juízo Infinito, forma do canto poético, encontra na relação de Alteridade Real entre o Início e a Arena a razão *metafísica* para a sua validade *ontológica*. Assim e só assim, é possível compreender por que, ante a visão da finitude de todas as coisas, o gênio, habitante do Reino do Genitivo, gera a visão, na superfície do finito, do *Nulla* do Início. O canto poético evoca o Nada de todas as coisas, que, longe de ser simples

[459] La vita è il sentimento dell'esistenza. Questo è tutto in quella parte dell'uomo, che noi chiamiamo spirituale. Dunque la maggiore o minor vita, e quindi amor proprio e infelicità, si dee misurare dalla maggior forza non del corpo, ma dello *spirito*. E la maggior forza dello *spirito* consiste nella maggior delicatezza, finezza ec. degli organi che servono alle funzioni spirituali. Delicatezza d'organi difficilmente si trova in una complessione non delicata; e viceversa ec. La delicatezza del fisico interno corrisponde naturalmente ed è accompagnata da quella dell'esterno. Di più la forza del corpo rende l'uomo più materiale, e quindi, propriamente parlando, men vivo, perché la vita, cioè il sentimento dell'esistenza, *è nello spirito e dello spirito*.

negação abstrata da totalidade do positivo, é, enquanto reconhecimento da infinitude de cada essente, promessa da emergência de um verdadeiro Amanhã. Por isso, a visão do Nada de todas as coisas dá *forza* à *anima,* que, lembremos, é constitutivamente *visão do invisível*:

> As obras de gênio possuem exatamente esta particularidade: mesmo quando representam vividamente o nada das coisas, mesmo quando demonstram e nos fazem sentir a inevitável infelicidade da vida, mesmo quando expressam o mais terrível desespero, ainda assim servem sempre de consolo para uma grande alma, mesmo quando esta se encontra em estado de extremo abatimento, desilusão, vazio, tédio [...] sempre reacendem o entusiasmo [...] restauram, ao menos momentaneamente, a vida que ela havia perdido [...] e a alma recebe vida, fugazmente embora, da mesma força com que sente a morte perpétua das coisas e a sua própria (LEOPARDI, *Zib.* 280, tradução nossa)[460]

Pela leitura destas linhas desta última citação, entrevemos o porto e, nele, o fim da viagem. Havendo redescrito o sentido da teoria do prazer como manifestação da *disjunção originária* a que corresponde o *devir,* de que o desejo pensante do humano é o manifestar-se, demonstramos uma primeira isomorfia entre Schelling e Leopardi, soldada à luz da malha conceitual dos subsistemas. Mas nosso argumento residia em explicitar ser a evolução do pensamento leopardiano, nem sempre tão sistemático e cronologicamente progressivo como o de Schelling, espelho da *Wanderung* schellingiana por nós testemunhada na Terceira Parte deste trabalho – que seria inútil, se não nos houvesse fornecido as ferramentas conceituais com que pudemos encadear o primeiro elo da malha filosófica de Leopardi às quatro seguintes. Aliás, o segundo destes elos reside na teoria da imaginação, que o paradigma dominante lia como *erro categorial,* a ser colocado depois de lado. Seu nó problemático residia no Paradoxo do canto poético, pergunta primeira e última de Leopardi. Vimos que ela se deixava compreender ao explicitarmos os fundamentos da crítica à Modernidade, cuja forma era a de uma autência demonstração da impossibilidade do finito em isolamento. Havendo deduzido desta impossibilidade o complexo aporético *Existência-existentes/Pensamento-Não-Pensamento* e assim compreendido a filosofia da História de Leopardi, passamos à *pars construens* do discurso leopardiano. Seu primeiro passo fora encontrado quando explicitamos a síntese de imaginação e análise na Leitura do *sistema della natura*, cuja Lei, concretamente entendida, constatamos ser a metaforicidade originária. No segundo passo, apreciamos como o

[460] Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della via, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia a un'anima grande, che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia […] servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo […] le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta […] e l'anima riceve vita se non altro passeggiera dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria.

argumento da facticidade representava, enquanto coerentização da metaforicidade originária, a nossa conhecida dialetização da dialética, cuja consequência direta jaz no Testemunho Lógico do Nada de Deus, isto é, do Início da Arena, dito *sistema della natura.* Começamos, com isso, a montar o quebra-cabeças da *ultrafilosofia.*

Negada a articulação finita do Absoluto e liberto o Paradoxo meontológico, pudemos enfim conjugar sistematicamente os ganhos dos estudos evocados na primeira parte, cuja coerência interna nos parecera apontar em direção a um autêntico novo paradigma. A meontologia nos permitira retematizar a mímesis poética, que, incidindo sobre o *Nulla* de Deus, liberava-lhe o Aparecer sobre a face de cada apresente, infinitizado porquanto tornado in-definido. Forjamos a estrutura fenomenológica originária, que nos permitira identificar a Leitura do Mundo – da Arena e do *sistema della natura* – à Colheita do Nome de Deus. Descobrimos, nos dois últimos passos, que tal Leitura e tal Colheita, à luz das quais a experiência estética revelava sua estrutura ética, são geradas pelo olhar daquele que, habitando o Reino do Genitivo, nega sua própria vida para, interpondo entre si e a Vida uma necessária lacuna, gerar a visão da Existência da Inexistência de todos os existentes. A obra de gênio gera o máximo Paradoxo, a *forza* com que, vendo o Nada do Início reencenar-se sobre a face de todos os aparessentes, permite à alma de quem lê pensar, sonhar, imaginar o Inimaginável: um Amanhã do Amanhã ou, quiçá, aquele *Apparir del Aparir infinito del Tutto nel cercchio dell'apparire finito.* A natura do gênio é *nobil,* porque seu canto canta o que o logos filosófico, quando elevado ao máximo rigor, exige seja pensado: a infinitude de cada essente como o Evento do Início que diz, de cada essente, sua eternidade. Esta possibilidade descreve o absolutamente admirável – o único digno de atenção, causa e origem do *mirare,* cujo exclusivo objeto é: Milagre[461], pois.

[461] Resta ainda por definir, de forma puramente racional, o que a palavra lusitana, derivada do étimo latino *miraculum*, contém sob sua fina estampa. Trata-se, ainda aqui, da origem do filosofar, que no θαυμάζειν não cessa de deitar raízes. O Milagre, de que será discurso apenas depois, alude em sua mesma origem ao Referente a que faz signo: oriundo do verbo deponente *mirari,* o Milagre descreve o digno da suma visão, da θεωρία ela mesma, por ser a causa de todo ver e, assim, o sempre necessariamente visto. Face do que tudo perpassa, o Milagre é motor do pensar, e, porquanto todo pensar, segundo vimos, é a contínua Saudade pelo Aparecer do que não Aparece, deve-se dizer, com coerência ante o caminho trilhado, que o Milagre é Milagre da Saudade.

CONCLUSÃO

Temos consciência do tamanho absolutamente exagerado do que, enquanto dissertação, deveria apresentar cem e, quando muito, duzentas páginas. Não o fizemos por amor à prolixidade, ainda que o Autor conceda sua incapacidade para a síntese. A viagem e seu tamanho devem-se, antes, à fidelidade ao fascínio exercido pelo pensamento de Leopardi e pelo de quem lhe foi o maior intérprete: Emanuele Severino. Relemos Leopardi para reler Severino, e, depois de tantas vezes haver retomado e ressintetizado os ganhos conceituais de partes e seções antecedentes, parece-nos justo enunciar, na conclusão, o que verdadeiramente *não* conclui – isto é: o que não finda.

Na primeira parte do trabalho, reconstruímos a história do paradigma dominante, através de seus nomes mais significativos. Explorando em detalhes a obra severiniana, quisemos elevar ao último rigor suas premissas internas, e daí deduzimos sua incoerência e sua cegueira. A cegueira de Severino era a do paradigma cujo ápice ele demarcara, incapaz de pensar o Paradoxo do canto poético. Apontamos, em seguida, como os trabalhos de Givone (2003), García (2017), Bohrer (2002), Donà (2013, 2024), Follin (2019) sugeriam, além de novos ganhos conceituais de peso, a sistematicidade de um autêntico novo paradigma. Tentar construí-lo coincidia com construir uma resposta adequada à pergunta fundamental de Leopardi: por que há o canto poético? Mas a pergunta é tudo menos uma pergunta de teoria literária, quando muito de filosofia da literatura. A pergunta acerca do canto é a primeira e última, talvez a única, pergunta da Filosofia: indagar o canto é indagar o Aparecer do Infinito na Arena do finito, e não debalde a vimos assim definida por Schelling. Vários formularam-na desta forma, a começar por Platão. Em Schelling, contudo, encontramos uma autêntica definição para o esforço que, desejando logicamente testemunhar o irromper do Infinito, dirigia-se ao Além da Arena – erguia-se ao Refernte do Metá. Este esforço é qualificado como metafísica. Pois que sob a palavra a história do Ocidente compreendeu coisas dispares e porquanto a própria assim dita metafísica contemporânea não confere muito rigor à palavra, sequer distinguida por filosóficas razões de sua irmã *ontologia*, pusemo-nos a reconstruir a história da confusão.

Na segunda parte do trabalho, entramos, após mapear a confusão semântica que paira sobre o debate filosófico contemporâneo (cf. GABRIEL, 2013, 2014, 2022; HARMAN, 2018; PUNTEL, 2019; FERRARIS, 2018), no Inferno da tradição da ruptura. Aprendemos a forma lógica das três *Überwindungen*, e vimos como a relação que os nomes mantinham entre si

apontavam para dois ganhos conceituais cruciais: 1) à impossibilidade da predicação unilateral do ὀντως ὄν, que Nieztsche e Derrida formalizaram, conjugava-se 2) a exigência pelo Testemunho Lógico da Alteridade Real do Início, que Heidegger pensou sem lhe oferecer formalização. Levando às últimas consequências a foraclusão do Referente do Metá, defendida pelo discurso de Nietzsche-Derrida, constatamos a exigência de transcender a Unidade da Experiência, nossa Arena do Aparecer. Lendo Meillassoux (2006) e Bontadini (1971), vimos como a posição antimetafísica e antirrealista dos nomes de nosso Inferno se autonegavam, exigindo a afirmação do realismo metafísico, cuja forma é a de um Testemunho Lógico do Referente do Metá em sua Alteridade Real. Tal Testemunho – a obra de Schelling nos ofertou.

No Purgatório de nossa terceira parte, aprendemos a reconstruir a primeira manifestação da Metafísica Romântica, que o Autor já há tempos defende e constrói (LOUREIRO, 2024; RAMOS, 2023, 2024). Aqui, aprendemos com Schelling a indagar a *realidade* da *dialética,* isto é, a tematizar o Referente da Lei da Arena. Reerguendo a malha especulativa de Schelling-I, constatamos ser a forma da dialética aquela da negação não-excludente (cf. DONÀ, 2008), que denominamos primeiro Paradoxo. Este primeiro Paradoxo demandava um segundo, seu Fundamento. Lendo sua obra tardia, retrilhamos, ao lado do campeão solitário, o caminho da Alteridade Real do Início, do *Ungrund* do *Freiheischrift,* da *Vergangenheit* das *Weltalter,* do *Subjekt* das *Erlangenvorlesungen* – que só uma *determinação indeterminante do indeterminável* poderia testemunhar. Aprendemos, sobretudo, a entender que a hipóstase da dialética leva, por força de sua coerência interna, à exigência de seu outro: a filosofia negativa, levada à perfeição, desdobra-se em filosofia positiva, cujo objeto é o Aparecer inconstructível do Início. Soldamos, então, todas nossas ferramentas conceituais: conjugamos a *metaforicidade originária,* Referente da filosofia negativa *qua* ontologia*,* à Metáfora Absoluta por intermédio do Juízo Infinito, cujo Referente é o Início, objeto da filosofia positiva *qua* metafísica*.* Vimos, sobretudo, que a relação entre filosofia negativa e positiva, entre ontologia e metafísica, espelha aquela entre Início e Arena. O resultado foi formalizado como a inconstructibilidade do Aparecer de cada aparessente. Com isso, pudemos responder às objeções que fizemos aos proponentes da ontologia contemporânea, os quais não distinguem entre ontologia e metafísica, demonstrando-lhes como esta distinção é demandada pela estrutura originária do filosofar: o eventural Aparecer da Arena e a necessidade de o pensar.

Munidos de todas as ferramentas, retornamos enfim ao nosso ponto de partida. Relendo os elos da malha forjada por Rensì e aperfeiçoada por Severino, ressignificamos cada um deles, de modo a preparar a resposta à pergunta leopardiana: por que o canto? Cada elo foi relido ao espelharmos a evolução de Leopardi com a de Schelling. A teoria do prazer foi inteligida à luz

da malha dos subsistemas, com a *intuição intelectual* espelhando a *disjunção originária* do desejo pensante do humano, em que víamos a manifestação da Lei da Arena e de sua forma, vale dizer, a Dança de Luz e Sombra. Demonstramos, depois, como a filosofia da história e a crítica à modernidade se aliavam num ponto comum: a demonstração da impossibilidade da hipóstase do finito. Este passo, espelhando a consciência obtida por Schelling ante a aporia da *Darstellung meines System der Philosphie* (1801), levou-nos imediatamente a considerar o argumento da facticidade e a especulação leopardiana acerca do *Nulla* de Deus, nome que o poeta reservara para o schellingiano *Ungrund* e para nosso Início da Arena. A Diferença entre a Lei do *sistema della natura,* metaforicidade originária pois Unidade de Luz e Sombra, e o *Nulla* de Deus espelha a Diferença Metafísica constatada quando a filosofia negativa exige sua ultrapassagem em direção à positiva. Desta especulação ousada, o primeiro teorema urdido consistiu na multiplicação dos absolutos, com que Leopardi pensa o infinitizar-se de cada finito, formalizado por nós na estrutura fenomenológica originária: a Leitura do Mundo e do nome próprio dos essentes mundanos é Colheita do Nome de Deus. Ao lado do Aparecer do essente aparece o Aparecer do Aparecer.

Por fim, radicalizando os ganhos, apenas constatamos o que permitia a estrutura fenomenológica originária: o Reino do Genitivo e a *teoria dello spirito,* que explicam, ambos, o Paradoxo da *forza,* cristalizada na obra do gênio, cujo olhar colhe, generoso e *nobile,* o reencenar-se do Evento do Início sobre a face de cada aparessente. O gênio gera a θεωρία, a visão, do que a filosofia pensa e não pode parar de pensar – o gênio diz o flamejar das estrelas e da lava, e diz, neste flamejar, o mistério de um Aparecer em que aparece, sempre, que nunca tudo aparece. O flamejar dito pelo gênio pronuncia a Sombra e a promessa do que ela consigo guarda. Diz, por isso, que filosofia resta, ante a Sombra, canto e amor por Sofía – nome primeiro e último de todo essente, eterno porque, afinal, cantado.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALLOCA, Nunzio. **Il disinganno copernicano: sull'antropologia materialistica di Giacomo Leopardi**. DIACRITICA. vol. 10, no. 53. pp. 61-80, 2020.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola.

BADIOU, Alain. **L'Immanence des Vérités.** Paris: Fayard, 2017, p. 240.

BADIOU, Alain. **L'être et l'événement.** Paris: POINTS, 1988, p. 60-170.

BANFI, A. **Principi di una teoria della ragione**. Roma: Editori Riuniti, 1967.

BEACH, Edward Allen. **The potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology**. New York: State University of New York Press, 1994.

BEISER, Frederick. **German Idealism:** the strugle against subjectivism, 1781-1801. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Über den Begriff der Geschichte**. In: BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. Band I/2. Frankfurt am Main, 2014.

BENSO, Silvia. **The face of things: a different side of Ethics.** New York: State University Press, 2000.

BENSUSAN, Hilan. **Indexicalism: Realism and the Metaphysics of Paradox.** Edinburgh: University Press, 2021.

BENSUSSAN, Gérard. **Kraft und Begriff. Über die Frage der Dialektik in Schellings Weltaltern.** In: Org (KLEIN, Hans-Dieter) Wiener Jahrbuch für Philosophie Klein (Hg.) Vol. XXXVIII, p. 247-259, 2017.

BERLIN, Isaiah. **Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder.** 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 2013

BINNI, Walter. **La nuova poetica leopardiana**. Firenze: Sansoni Editore, 1947.

BOHRER, Karl Heinz. **Ästhetische Negativität**. Münchner: Carl Hanser Verlag, 2002.

BOWIE, Andrew. **From Romanticism to Critical Theory: the philosophy of german literary theory.** London: Routledge, 1997.

BOWIE, Andrew. **Aesthetics and subjectivity.** Manchester: Manchester University Press, 2003.

BRAVER, Lee. **A thing of this world.** Evanston: Northwestern University Press, 2011.

CACCIARI, Massimo. **Magis amicus Leopardi**. Caserta: Saletta dell'uva, 2005.

CACCIARI, Massimo. **Dell'Inizio.** Milão: Adelphi, 1990, p. 130-300.

CACCIARI, Massimo. **Metafisica Concreta**. Milão: Adelphi, 2024, p. 349.

CAMPOS, Haroldo. **Leopardi, teórico da vanguarda**. In: LEOPARDI, Giacomo; LUCHESI, Marco (org.). Giacomo Leopardi: poesia e prosa. Tradução: Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al. Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

CARRASCO, Mariano Perez**. Consideraciones sobre Leopardi filósofo**. In: Hablar de Poesía, n. 33, 2016, p. 29-36.

COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Tradução: Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago e Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

CORRIERO, Emilio Carlo. **The Absolute and the event: Schelling after Heidegger.** Londres: Bloomsbury Academic, 2020.

CORRIERO, Emilio Carlo. **Cos'è natura?** In: CORRIERO, Emilio. Libertà e Natura: prospettive schellinghiane. Torino: Rosenberg & Sellier, 2017.

COSTA, D. V. R. M. ; PERTILLE, José Pinheiro. **Recepção, crítica e apropriação da metafísica na Ciência da Lógica de Hegel.** Ágora Filosófica, v.1, p. 219-234, 2014.

COSTA LIMA, Luiz**. Limites da Voz: Montaigne, Schlegel, Kafka**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

COSTA LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. **Frestas: a teorização em um país periférico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

COSTA LIMA, Luiz. **Os eixos da linguagem**. São Paulo: Iluminuras, 2019.

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis: desafio ao pensamento**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis e arredores**. Curitiba: CRV, 2017.

COSTA LIMA, Luiz. **Limite**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019.

COURTINE, Jean-François. **A tragédia e o tempo da história**. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. Sociedade e discurso ficcional. In: COSTA LIMA, L. Trilogia do Controle. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

CROCE, Benedetto. **Poesia e não-poesia em Leopardi.** In: LEOPARDI, Giacomo; LUCHESI, Marco (org.). Giacomo Leopardi: poesia e prosa. Tradução: Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al. Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

CROCE, Benedetto**. Estetica come scienza dell'espressione e linguística generale**. Milano, Palermo, Napoli: Remo Sandron Editore, 1902.

CROCI, Federico. **Dell'Uno e dei Molti: Henologia e henofania da Platone a Schelling.** Milão: Vitta Nova, 2016.

CRUZ, Gabriel. **THE WORLD IN PARADOX: FIELDS OF SENSE ONTOLOGY AND THE OUTLINES OF "PARADOXISM"**. Das Questões, v. 19, n. 1, 2024.

CUNHA, Helena Parente. **O Lírico e o Trágico em Leopardi.** Perspectiva: São Paulo, 1980.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. **Marges: de la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. **Limited Inc**. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, São Paulo: Perspectiva, 1971

DE SANCTIS, Francesco. **Giacomo Leopardi**. Roma: Riuniti, 1983.

DONÀ, Massimo. **L'Aporia del Fondamento.** Milão**:** Mimesis, 2008.

DONÀ, Massimo. **Mistero Grande: Filosofia di Giacomo Leopardi.** Milà: Bompiani, 2013

DUGO, Sandra. **Leopardi il filosofo poetante**. Revista Italiano, UERJ, Vol 11, n 2, p. 107-135, 2020.

EAGLETON, Terry. **The Ideology of the Aesthetic**. New Jersey: Blackwell Publishers, 1998.

FERRARIS, Maurizio. **Manifesto of New Realism**. New York: New York University Press, 2014.

FERNÀNDEZ I GARCIA, Oriol. **L'oltreumanismo leopardiano e il contenuto ontopoetico dell'imitazione**. Comprendere, Vol 21/1, p. 47-70, 2019.

FRANK, Manfred. **Was ist Neostrukturalismus.** Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1984, p. 344.

FRANK, Manfred. **Einführung in der frühromantischen ästhetik. Vorlesungen**. Suhrkamp: Verlag. 1989.

FRANK, Manfred. **Der kommende Gott: Vorlesungen über die neue Mythologie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

FRANK, Manfred. **Unendliche Mangel am Sein**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

FOLLIN, Alberto. **Il cesleste confine: Leopardi e il mito moderno dell'Infinito.** Venezia: Marsilio, 2019.

FOUCAULT, Michel, **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Tel Gallimard, 1966.

FOSTER, Michael. **From Schlegel to Hegel: German philosophy of language.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

GABRIEL, M. **Unvordenkliches Seyn und Ereignis – der Seins Begriff beim späten Schelling und beim Späten Heidegger**. In: HÜHN & JANTZEN (Org). **Heideggers Schelling-Seminar**. Stuttgart: Frommann-holzbog Verlag, 2006, p. 81-113.

GABRIEL, M.. **Fiktionen**. Hamburg: Suhrkampf, 2022, p. 11.

GABRIEL, M.. **Fields of Sense: A new realist ontology.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, p. 187.

GABRIEL, M.. **Warum es die Welt nicht gibt.** Berlin: Ullstein Buchverlage, 2013.

GATTI, Pasquale. **Esposizione del Sistema Filosofico Di Giacomo Leopardi**. Charleston: Nabu Press, 2014.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GENTILE, Giovanni. **Poesia e Filosofia di Giacomo Leopardi**. Milão: Archivio Cattaneo**,** 2014.

GIACÓIA, Oswaldo. **O Fim da metafísica e os pós-modernos**. In: OLIVEIRA, Manfredo de *et alt.* (Org). **Metafísica Contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2007.

GIVONE, Sergio. **Storia del nulla**. Bari: Laterza, 2003.

GRANT, Ian. **Philosophies of Nature After Schelling**, London: New York, Bloomsbury, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

HABERMAS, Jürgen**. Erkenntnis und Interesse.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Habermas, J. 1954, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, H. Bouvier.

Habermas, J. 1963, *Theorie und Praxis*. *Sozialphilosophische Studien*, Berlin, Neuwied.

HADOT, Pierre**. Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995.

HARMAN, Graham. **Art and Objects.** Cambridge: Polity Press, 2019.

HARMAN, Graham. **The Quadruple Object.** United Kingdom: Zero Press, 2011.

HARMAN, G. **Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything**. Louisiana: Pelican publishing company, 2018.

HARTKOPF, Werner. **Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling**. In: Sandkühler, Hans Jörg (Orgs). Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zu Naturphilosophie F. W. J. Schellings. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, pp. 83-125.

HOGEBRE, Wolfgram. **Metaphysik und Mantik: die Deutungsnatur des Menschen**. Berlim: Akademie Verlag, 2013.

HOGEBRE. Wolfram. **Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Weltalter".** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)**, Freiburg: Niemeyer, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis).** Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I.** Pfullingen**:** Neske, 1961.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II.** Pfullingen**:** Neske, 1961.

HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main, Klostermann, 1951.

HEIDEGGER, Martin. **Platons Lehre von der Wahrheit.** In: HEIDEGGER, Martin. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Der Satz vom Grund.** In: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Bd. 10. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Der Spruch des Anaximander.** In: HEIDEGGER, Martin. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.** In: HEIDEGGER, Martin. Vorträge und Aufsäzte, Teil I. Tübingen: Verlag Günther Neske, 1957.

HEIDEGGER, Martin. **Wer ist Nietzsches Zaratusthra.** In: HEIDEGGER, Martin. Vorträge und Aufsäzte, Teil I. Tübingen: Verlag Günther Neske, 1957.

HEINRICH, Dieter. **Hegel im Kontext.** Frankfurt am Maim: Suhrkampf, 2010.

HEROLD, Milan. **Der lyrische Augenblick als Paradigma des modernen Bewusstseins***:* Kant, Schlegel, Leopardi, Baudelaire, Rilke. Bonn: Bonn University Press, 2017.

ISER, Wolfgang. **Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung**. 2. durchgesehene und verbesserte Auflage. Stuttgart: Wilhelm Fink, 1984.

ISER, Wolfgang. **Das Fiktive und das Imagin äre. Perspektiven literarischer Anthropologie**. 5. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp, 2016

JASPERS, K., **Schelling. Größe und Verhängnis**. München: Piper, 1955

KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbuch, 1974.

KOSELLECK, Reinhart. **Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1988.

KRELL, David. Farrel. **The tragic absolute: German Idealism and the Languishing of God**. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

KUHN, Thomas S. **The structure of scientific revolutions.** Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

LACOUE-LABARTHE, Philippe & NANCY, Jean Luc. **L'absolu littéraire***:* théorie de la literature du romantisme allemand. Paris: Seuil, 1978.

LEOPARDI, Giacomo. **Zibaldone di pensieri.** Roma: Newton Compton Editori, 2016.

RAMOS, Gabriel Loureiro Pereira da Mota. Besonnenheit, Unverborgenheit, Styl: notas sobre subjetividade e forma literária a partir da tradição alemã. Mafuá, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, n. 36, 2021. ISSNe: 1806-2555.

LEVINAS, Emanuel. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Le Livre de Poche, 1971.

LOUREIRO PEREIRA DA MOTA RAMOS, G. Para uma arqueologia do ficcional: a antropologia literária de Wolgang Iser e suas condições de possibilidade no pensamento primeiro-romântico alemão. Revista de Literatura, História e Memória, *[S. l.]*, v. 18, n. 32, 2023. DOI: 10.48075/rlhm.v18i32.29102. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/rlhm/article/view/29102. Acesso em: 3 nov. 2025.

LOUREIRO PEREIRA DA MOTA RAMOS, G. Para uma arqueologia do ficcional: a antropologia literária de Wolgang Iser e suas condições de possibilidade no pensamento primeiro-romântico alemão. Revista de Literatura, História e Memória, *[S. l.]*, v. 18, n. 32, 2023. DOI: 10.48075/rlhm.v18i32.29102. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/rlhm/article/view/29102. Acesso em: 1 dez. 2025.

Loureiro Pereira da Mota Ramos, G. (2023). Movimento do tempo e eterno começar do começo / Time's movement and the eternal beginning of the beginning: o foco narrativo em mosaico como forma em O Pássaro Transparente / the narrative focus as a mosaic as form in O pássaro transparente. *Nau Literária*, *19*(01), e-127077.

LUPORINI, Cesare. **Leopardi Progressivo**. Roma: Riuniti, 2006.

MEDEIROS, Constantino Luz de. **A invenção da modernidade literária**: Friedrich Schlegel e o romantismo alemão. São Paulo: Iluminiras, 2018.

MEILLASSOUX, Quentin. **Après la finitude**. Paris: Edittions du Seuil, 2006.

MELCHOR, Antonio. Vico and Leopardi: a new world. In: **Italian Culture**, v. 14, 1996. Disponível em: https://doi.org/10.1179/itc.1996.14.1.161.

MERQUIOR, Guilherme**. De Praga a Paris: uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MESSINESE, Leonardo. **La via della metafisica.** Pisa: ETS, 2019, p. 185.

MOSS, Gregory. **Hegel's Foundation free Metaphysics: the logic of singularity.** New York: Routledge, 2020, p. 50-290.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Editora Blucher, 2019.

MÜLLER-BERGEN, Anna-Lena. Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft. **Phil. Jahrbuch 113**. v. 7, p. 271-295, 2006.

NASCIMENTO, Evandro. **Derrida e a literatura**: **"notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução.** 3a. ed., São Paulo: É Realizações, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritischen Gesamtausgabe**. In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Bd. 1. Berlin/New York: de Gruyter, 1967.

NIETZSCHE, Friederich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad., notas e prefácio Paulo César de Sousa. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friederich. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad., notas e posfácio Paulo César de Sousa. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friederich. **Humano demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Cia das Letras, 2012. Prefácio.4.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A origem da tragédia**. Trad. Joaquim de faria, 5. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A visão dionisíaca de mundo e outros textos da juventude**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernendes, Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**. Trad. Antonio Carlos Braga, 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Alex Martins. São Paulo. Martin Claret, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV; Nachgelassene Schriften 1870–1873.** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino

(Org.). Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Bd. 1. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Menschliches, Allzumenschliches I–II.** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Bd. 2. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Morgenröthe. Gedanken über moralische Vorurtheile; Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft.** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (Teile I–IV).** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Bd. 4. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Bd. 5. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Götzen-Dämmerung (oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt); Der Antichrist; Ecce homo.** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Nachgelassene Fragmente, Briefe e Nachlaß (seleção relevante para estudos).** In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Vários Bd. (consultar volumes específicos conforme necessidade). München; Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; Walter de Gruyter, 1999.

NOVALIS. **Blüthenstaub.** Berlin: Hofenberg, 2016.

ONATE, Marcos Alberto. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche**: ou como abrir-se a um filosofar sem metafísica. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo de. **Metafísica Contemporânea.** Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo de. **A Metafísica do Ser Primordial**: Puntel e o desafio de pensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

PAREYSON, Luigi. **Ontologia da liberdade***:* o mal e o sofrimento. Tradução de Vinicius Honesko. São Paulo: Loyola, 2017.

PAREYSON, Luigi. **Verdade e Interpretação**. Tradução de Maria Helena Garcez e Sandra Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PORENA, Manfredi**. Il pessimismo di Giacomo Leopardi**. Genova: F. Perrella, 1923

PRETE, Antonio. **Il pensiero poetante: saggio su Leopardi**. Milano: Mimesis, 2021.

PRETE, Antonio. **Il deserto e il fiore: leggendo Leopardi.** Roma: Donzelli Editore, 2004.

PRIEST, Graham. **Everything and Nothing**. Cambridge: Polity Press, 2022.

PRIEST, Graham. **Beyond the limits of Thought.** Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 169.

PUNTEL, Lorenz. **Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion.** Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011.

RAMOS, Gabriel L. P. M. O visível e o invisível: uma leitura especulativa de "Le peintre de la vie moderne". Scripta Alumni, Curitiba, v. 24, n. 2, p. 150-167, 2021. Disponível em: https://revista.uniandrade.br/index.php/ScriptaAlumni/article/view/2157. Acesso em: 22 mar. 2022.

RAMOS, G. L. P. da M. (2023). **Aemulatio especulativa no primeiro-romantismo alemão: o problema da universalidade contingente em Friedrich Schlegel**. *Revista Investigações*, *36*(1).

RAMOS, G. L. P. da M. (2023). **Antecedentem creavit consequens: Friedrich Schlegel's ontology of time and literary forms in Rede an die Mytologie**. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, *28*(1), 61-74.

RAMOS, G. . L. P. da M. (2024). A fundamentação ontológica da estrutura ética do juízo estético no primeiro-romantismo alemão: para construção histórico-sistemática do Juízo Infinito. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, *29*(2), 73-99.

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético.** Tradução de Mônica Costa Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 2018.

REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles:** ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2002.

RENSI, Giusepe. **Su Leopardi.** Torino: Nino Aragno Editore, 2018.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

RORTY, Richard**. Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979

SAINT-BEUVE, Charles-Augustin. **Portrait de Leopardi.** Paris: Allia, 2019.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Die Weltalter**. In: **Ausgewählte Schriften**, Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985a.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Die Philosophie der Mythologie**. In: **Ausgewählte Schriften**, Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985b.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk**. Baden-Baden: Verlag Karl Albert, 2015.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

SCHLEGEL, Friedrich. *Fragmente*. In: **Ironie als literarisches Phänomen**. Org: HANS, Egon-Hans, MOHRLÜDER, Gustav. Ed: Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 1973.

SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. **O começo de Deus: a filosofia do devir no pensamento tardio de F. W. J. Schelling.** Petrópolis: Vozes, 1998.

SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. **The eye and the spirit of Nature: some reflections on Merleau-Pontys reading of Schelling Concerning the Relationship between Arte and Nature**. In: MIRTH, John & BURKE, Peter. The Barbarian Principle. New York: University of New York Press, 2013.

SCHULZ, Walter. **Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings**. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

SEVERINO, Emanuele. **La Struttura Originaria.** Milão: Adelphi, 1981, p. 467.

SEVERINO, Emanuele. **Essenza del Nichilismo**. Milão: Adelphi, 1972, p. 10-125.

SEVERINO, Emanuele. **Destino della Necessità**. Milão: Adelphi, 1980.

SEVERINO, Emanuele. **Tautotés**. Milão: Adelphi, 2009.

SEVERINO, Emanuele. **Il nulla e la poesia:** alla fine dell'etá della tecnica: Leopardi. Segrate: Rizzoli, 2021.

SEVERINO, Emanuele. **Cosa arcana e stupenda**: l'Occidente e Leopardi. Segrate: Rizzoli, 2006.

SEVERINO, Emanuele. **In viaggio con Leopardi**. La partita sul destino dell'uomo. Segrate: Rizzoli, 2015.

SIGHINOLFI, Nicola**.** Dal pessimismo agonistico al materialismo militante: tra Leopardi e Sebastiano Timpanaro. **Consecutio Rerum**, Ano IX, n. 17, 2025. DOI: 10.5281/zenodo.14639158. Disponível em: https://zenodo.org/records/14639158. Acesso em: 30 nov. 2025.

SINGH, Ghan. **Leopardi and the Theory of Poetry.** Frankfort: University of Kentucky Press, 1964.

TILGHER, Adriano. **La Filosofia di Leopardi**. Torino: Nino Anaragno Editore, 2018.

TEXEIRA, Fábio Rocha. **A Crítica à Modernidade em Giacomo Leopardi**: em busca de uma ultrafilosofia. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2015.

VATTIMO, Gianni. **Addio alla verità**. Roma: Meltemi editore, 2009.

VATTIMO, Gianni. ROVATTI, A.P. Il Pensiero Debole. Milano: Feltrinelli Editore, 1983

VATTIMO, Gianni. Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l 'ermeneutica. Milano: Feltrelli, 1989

VITIELLO, Vincenzo. **Hegel in Italia: dalla storia alla logica.** Milão: Shibboleth, p. 163 - 230.

ŽIZEK, S. 1997, **The invisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters**, London, Verso.

ZUBIRI, Xavier. **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.** Madrid: Alianza Editorial, 2003.