



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcelo Lion Villela Souto

**Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência:  
do ânimo criminoso ao impulso lúdico**

Rio de Janeiro

2008

Marcelo Lion Villela Souto

**Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência:  
do ânimo criminoso ao impulso lúdico**



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

Orientadora: Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

N677 Souto, Marcelo Lion Villela.  
Nietzche e as primeiras concepções filosóficas da existência: do  
ânimo criminoso ao impulso lúdico / Marcelo Lion Villela Souto. –  
2008.  
306 f.

Orientadora : Rosa Maria Dias.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã -  
Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU1(430)

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

---

Assinatura

---

Data

Marcelo Lion Villela Souto

**Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência:  
do ânimo criminoso ao impulso lúdico**

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

Aprovada em 14 de maio de 2008.

Banca Examinadora:

---

Rosa Maria Dias (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Izabela Aquino Bocayuva  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Iracema Maria de Macedo Gonçalves da Silva  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Fernando Ribeiro de Moraes Barros  
Universidade Estadual de Santa Cruz

---

Fernando Ribeiro de Moraes Barros  
Universidade Federal de Ouro Preto

Rio de Janeiro

2008

## DEDICATÓRIA

*Dedico o trabalho aos que já  
foram, meu avô Paulo Lion e meu pai Charles,  
e às que vieram, minhas filhas Marina e Clarice.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à minha orientadora Rosa Dias, pelo imenso cuidado e empenho com que vem se dedicando ao meu trabalho durante todos esses anos, desde o início do mestrado.

Agradeço aos meus familiares: minha mãe Mônica, minha avó Laura, meus irmãos Max, Ana e Jonas, meus tios Octávio, Murilo e Eduardo pelo suporte que me deram, sempre indispensável para que eu pudesse chegar ao final de minha pesquisa.

Agradeço à Andréa, companheira de várias histórias, pelos auxílios com relação a toda parte formal do texto.

Agradeço aos meus amigos, Gêisa e Humberto pela leitura e pelas sugestões feitas com relação ao primeiro capítulo da tese e ao meu amigo Gustavo pela impressão da versão final.

Agradeço ao meu primo Gabriel pela ajuda com a versão do resumo em língua inglesa.

Gostaria de agradecer especialmente à minha segunda avó e mãe, a Jaelça (Elzinha), pois sem a sua ajuda, de todas as formas possíveis, seria realmente impossível realizar esse trabalho.

Agradeço à instituição de pesquisa FAPERJ pela bolsa concedida durante três anos.

## RESUMO

SOUTO, Marcelo Lion Villela. **Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência:** do ânimo criminoso ao impulso lúdico. 2008. 306 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

O foco inicial da pesquisa incide sobre os textos nos quais Nietzsche se dedica a tratar exclusivamente acerca dos primeiros filósofos gregos, são eles: *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* e *Lições sobre os Filósofos Pré-Platônicos*. Apesar de não terem sido publicados em vida pelo filósofo, a grande importância desses textos reside no fato de serem os únicos documentos nos quais se pode encontrar em Nietzsche a realização de um empreendimento sistemático de leitura e interpretação dos filósofos que precederam a existência de Platão. Dentre os pensadores abordados nesses textos, o trabalho privilegiou a leitura de Anaximandro e de Heráclito devido ao fato de terem sido tratados por Nietzsche como representantes de um núcleo temático comum. Os filósofos expressam modos distintos de tratar o problema crucial que a existência lhes apresenta: o problema da finitude de todos os entes que se determinam no tempo como individualidades. Anaximandro é o responsável por introduzir os questionamentos de ordem moral em filosofia. Ele se pergunta pela primeira vez acerca da existência em termos de valor. O filósofo justifica a presença de seres determinados e inevitavelmente finitos através da remissão a um ato criminoso original responsável por toda forma de existência individual. De acordo com o decreto do tempo, que prescreve a duração de cada um, a injustiça deste ato deverá ser inexoravelmente punida através da morte. Abre-se aí a perspectiva que depõe a culpa da própria existência e do sofrimento a ela inerente sobre o coração do vivente. Heráclito, por sua vez, concentra-se não mais sobre a tristeza que envolve a perda de todo aquele que uma vez veio a ser, sua resposta afirma a perene criação de novas formas como a suprema alegria que envolve a continuidade do processo de transformações que se chama vida. A onipresença da finitude é vista como sintoma da mais imperiosa justiça a atuar em todo desdobramento temporal. A motivação que preside todo o esforço desta pesquisa consiste em observar o modo como Nietzsche interpreta as concepções da existência apresentadas por esses dois filósofos gregos, para, em seguida, indicar o modo como as integra ao seu próprio pensamento. Tendo sido apontados esses dois caminhos, cada um com suas vertentes e complexidades próprias, será possível observar os desdobramentos futuros a que eles se sujeitam no sentido da formação e consolidação do escopo de problemas e questionamentos enfrentados por Nietzsche em momentos posteriores de sua obra filosófica. O objetivo final é mostrar que as leituras feitas por Nietzsche acerca desses pensadores não constituem uma porção estanque de sua filosofia, a qual poderia, sem maiores prejuízos, ser descartada dos questionamentos desenvolvidos e das soluções apontadas no período que corresponde à sua, assim chamada, maturidade filosófica.

Palavras-chave: Nietzsche. Heráclito. Anaximandro. Justiça. Inocência.

## ABSTRACT

The initial focus of the research focuses on the texts which Nietzsche devotes himself to deal exclusively on the first Greek philosophers, which are: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* and *Die Vorplatonischen Philosophen*. Although they have not been published in life by the philosopher these texts are very important because it corresponds to the only documents where is possible to find in Nietzsche the execution of a systematic undertaking of reading and interpretation of the philosophers prior to the existence of Plato. Among the thinkers broached on these texts, the work favoured on the reading of Anaximander and Heraclit due to the fact that they were treated by Nietzsche as representatives of a common thematic core. The philosophers express different ways to deal with the key problem that existence gives them: the problem of the finiteness of all entities that settle themselves in time as individuals. Anaximander is the responsible for introducing the questioning of moral in philosophy. He asks himself for the first time about the existence in terms of value. The philosopher justifies the presence of certain beings and unavoidably finite through the forgiveness of a original criminal act responsible for all individual existence form. According to the decree of time, which specifies the length of each one, the injustice of this act shall be punished inexorably with death. It opens up the outlook that testifies the fault of own existence and the suffering inherent to the existence over the living heart. Heraclit, in turn, will focus not about the sadness surrounding the loss of one who once came to be his reply asserts the perennial creation of new forms as the supreme joy that involves the continuation of the process of change that is called life. The omnipresence of finiteness is seen as a symptom of the most urgent justice to act in any deployment time. The motivation which manages the whole effort of this research is to observe how Nietzsche interprets the conceptions of existence submitted by these two Greek philosophers, to then try to show how integrate them as part of his own thinking. Having been pointed out those two tracks, each with its own slopes and complexities, will be possible to observe the future unfolding which they are subject to form and consolidate the scope of problems and questions faced by Nietzsche moments later, in his philosophical works. The ultimate goal is to show that the readings made by Nietzsche on these thinkers are not a tight portion of its philosophy, which could, without major damage, be discarded of questioning developed and the solutions outlined in the period that corresponds to his, so called, philosophical maturity.

Key-words: Nietzsche. Heraclit. Anaximander. Justice. Inocence.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Para a citação das obras de Friedrich Nietzsche, utilizei-me das abreviaturas adotadas pelos *Cadernos Nietzsche*. Exceto no caso de *Die Vorplatonischen Philosophen*. As abreviaturas que se seguem foram retiradas diretamente do *site* dos *Cadernos Nietzsche* e estão disponíveis em [http://www.fflch.usp.br/df/gen/conv\\_p.htm](http://www.fflch.usp.br/df/gen/conv_p.htm). - acessado em 15/08/2007.

### Textos editados pelo próprio Nietzsche:

- GT/NT** - Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)
- HL/Co. Ext. II** -Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)
- MA I/HH I** - Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))
- MA II/HH II** - Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))
- VM/OS** - Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)
- WS/AS** - Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)
- M/A** - Morgenröte (Aurora)
- FW/GS** - Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)
- Za/ZA** - Also sprach Zarathustra (Assim falou Zarathustra)
- JGB/BM** - Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)
- GM/GM** - Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)
- WA/CW** - Der Fall Wagner (O caso Wagner)
- GD/CI** - Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)

### Textos preparados por Nietzsche para edição:

- NW/NW** - Nietzsche contra Wagner (Nietzsche contra Wagner)
- AC/AC** - Der Antichrist (O Anticristo)
- EH/EH** - Ecce homo (Ecce Homo)

**Siglas dos escritos inéditos inacabados:**

**CV/CP** - Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)

**PHG/FT** - Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)

**WL/VM** - Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

O texto *Die Vorplatonischen Philosophen* (*Lições sobre os filósofos pré-platônicos*), que não faz parte da edição em 15 volumes organizada por G. Colli e M. Montinari, será citado simplesmente como **Lições**, seguindo o número do parágrafo e, por fim, a página da edição francesa intitulada: *Les Philosophes Preplatoniciens*.

O livro de Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*O Mundo como Vontade e Representação*) será citado como **Mundo**.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
1.1	<b>Pensamento Lúdico</b> .....	14
1.2	<b>A elaboração das <i>Lições sobre os Filósofos Pré- Platônicos</i> e suas posteriores reestruturações</b> .....	16
1.3	<b>Estrutura geral do texto</b> .....	22
2	<b>ANAXIMANDRO E A INTRODUÇÃO DA MORAL NO CENÁRIO FILOSÓFICO</b> .....	32
2.1	<b>Teogonia</b> .....	32
2.2	<b>Nietzsche: de Hesíodo a Anaximandro</b> .....	40
2.3	<b>A sentença de Anaximandro</b> .....	45
2.4	<b>Nietzsche e Jaeger</b> .....	52
2.5	<b>O Anaximandro schopenhaueriano</b> .....	58
2.6	<b>Conversas entre Schopenhauer e Anaximandro</b> .....	65
2.6.1	<u>O Apeiron e a Vontade</u> .....	65
2.6.2	<u>O eterno é o verdadeiro, o temporal é ilusão</u> .....	68
2.6.3	<u>Justiça e injustiça</u> .....	73
2.7	<b>Considerações finais</b> .....	87
3	<b>HERÁCLITO E A COSMODICÉA</b> .....	93
3.1	<b>Tremores e mergulhos</b> .....	108
3.2	<b>Solidão</b> .....	112
3.3	<b>O discurso heraclítico e o <i>logos</i></b> .....	118
3.4	<b>A unidade heraclítica</b> .....	121
3.5	<b>O estilo oracular</b> .....	128
3.6	<b>Do terrível ao sublime</b> .....	135
3.7	<b>Movimento e retorno</b> .....	148
3.8	<b>Tensão e harmonia</b> .....	158
3.9	<b>Jogo</b> .....	161
3.10	<b>Divórcio com Schopenhauer</b> .....	164
3.11	<b>A relatividade do tempo a partir da Pesquisa de Karl vom Baer</b> .....	179
3.12	<b>Brincadeira</b> .....	185
4	<b>A ENCRUZILHADA ABERTA NA AURORA DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL</b> .....	192

4.1	<b>Filosofia trágica</b> .....	197
4.2	<b>O pessimismo heróico de Anaximandro</b> .....	217
4.3	<b>A justificação da existência</b> .....	222
4.4	<b>Heráclito e a ilusão de unidade provocada pelas sensações: o tornar-se contra o “ser”</b> .....	244
4.5	<b>Consciência e inocência</b> .....	261
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	290
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	299

# 1 Introdução

## 1.1 Pensamento Lúdico

Acontece de um pensador pousar sobre outro o seu olhar fazendo-o brilhar sob uma nova luz. Constrói, então, para si uma imagem através da qual possa manipulá-lo e fazê-lo falar a seu modo. Ressalta seus atributos para que apareçam em todas as suas nuances. Trabalha sobre essa imagem como um teatrólogo ao criar um personagem, nada deixa escapar, nada faz ao acaso, engendra as minúcias de seu pensamento, seu caráter, seus gestos e sua voz. Então ele ouve. Sucede que a ressonância dessa voz estranha acaba por fazer vibrar o próprio criador da imagem. Ocorre que a imagem que ele construiu é, por isso mesmo, *a sua imagem*, ela não revela a ninguém mais do que a si próprio, em sua faculdade criativa, criadora e produtora de imagens. O criador sente sobre si o peso que ela traz consigo: o peso de um espelho. A voz que ecoa, a um só tempo alheia e própria, já não se sabe mais de onde vem, mas sua fala transporta diretamente para o centro, a partir de onde é possível conversar com os deuses. Acontece isso entre Nietzsche e Heráclito.

A imagem deste “*ermitão efésio*”, tal como é construída, revela o olhar que, do alto do templo de Ártemis, assim como a própria deusa portadora das tochas, a tudo contempla<sup>1</sup>. Enxerga a existência em sua plenitude, no seu escoar de formas múltiplas. Deste amplo contemplar, a partir de seu retiro, Heráclito pôde transmitir sobre “*as asas abertas de todos os tempos*”<sup>2</sup> seu mais sublime pensamento. Sob seu olhar de fogo, é a própria existência que lhe revela sua índole. A vida se mostra para ele como incontornavelmente justa e inocente.

---

<sup>1</sup> Heráclito, descendente direto do fundador da cidade de Éfeso, após uma série de desavenças com os seus concidadãos, retira-se para o templo de Ártemis, onde permanece isolado.

A deusa *Ártemis*, cujo epíteto é *Phosphoros*: “a que transporta a luz”, é representada como portadora das tochas. Possui como atributo a visão e como arma o arco. Brandão, J.S., *Mitologia Grega*, Vol. II, p. 69.

<sup>2</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § VIII

A inocência como o caráter da existência deve se coadunar com a inevitável finitude de todo vivente. Heráclito simboliza para Nietzsche o empenho por conciliar a inocência com a dor e com o sofrimento, causados pela destruição, degeneração e morte de tudo aquilo que se constitui como vida. Como pode uma vida que não cessa de nos mostrar todo tipo de experiências terríveis ser taxada, assim, de inocente?

A férrea necessidade da conjunção entre a inocência, como a especificidade que propriamente define a vida, e a destruição de tudo o que vive aparece como uma exigência que atravessa a obra de Nietzsche. Pode-se até mesmo ousar dizer que é através dela que crescem e se fortalecem entrelaçados seus pensamentos: a decisão de nunca imputar à vida a culpa pela dor de cada vivente. Isso implica em não somente suportar a dor como expressão da necessidade, mas, mais ainda, em afirmar e bendizer tudo o que advém. Denomina-se o tipo de pensamento que nasce com essa decisão de *pensamento trágico*. De fato, o próprio Nietzsche assim o concebe quando se intitula *o primeiro filósofo trágico*<sup>3</sup>. Tomo aqui, não obstante, a liberdade de chamá-lo *pensamento lúdico*, uma vez que a acepção de brincadeira ou jogo subsiste e dá sentido à própria experiência trágica. Para o herdeiro de Heráclito, a afirmação da inocência no desenrolar do tempo remete todo fluir e escoar à brincadeira de construção e destruição de formas. As transições não passam, então, de lances sucessivos, ocorrendo de acordo com a mais imperiosa necessidade no jogo dessa grande criança cósmica.

Uma outra via é seguida por Anaximandro, que, de acordo com Nietzsche, foi o primeiro filósofo grego a lidar especificamente com os problemas de ordem moral. Percebendo, tal como Heráclito, a contínua degradação de todas as formas que chegam a adquirir uma individualidade determinada, não hesita em vislumbrar na origem de toda existência uma injustiça cometida contra o princípio do qual ela proveio. O ser primordial é o *apeiron* – o ilimitado, o indeterminado. Os entes que dele se desprendem por um ato criminoso, por uma injustiça

---

<sup>3</sup> Idem., *EH/EH, O Nascimento da Tragédia*, § 3.

original, constituem naturezas limitadas e determinadas; voltar ao seio do ilimitado de onde saíram é o seu grande ato expiatório.

Abre-se aí uma encruzilhada, dois caminhos se mostram, dois modos de envolvimento com o enigma proposto pela existência.

## 1.2 **A elaboração das *Lições sobre os Filósofos Pré-Platônicos* e suas posteriores reestruturações.**<sup>4</sup>

É possível afirmar que Nietzsche jamais tenha deixado de se referir diretamente ao legado filosófico herdado dos gregos, particularmente daqueles primeiros filósofos que habitavam a Hélade, os que precederam à existência de Platão e indicaram o rumo a ser seguido por toda a filosofia posterior. Podem-se perceber constantes retornos sobre essa época tão prolífica, capaz de gerar tal diversidade de espíritos filosóficos. Nota-se, por vezes, certo ar de nostalgia, quando então se lamenta da inexistência, no mundo moderno, desses “*régios e soberbos eremitas do espírito*”<sup>5</sup>.

Todavia, somente o período em que ele ministra seus cursos universitários é marcado por uma produção efetiva de textos que tratam exclusivamente desses primeiros filósofos. Em momentos posteriores, seus comentários, embora fundamentais, serão esparsos e estarão distribuídos em meio a outras vertentes de seu pensamento. Portanto, para que se possa considerar profundamente o modo como Nietzsche interpreta esses pensadores é indispensável que se parta do período inicial de sua produção filosófica.

Existem duas obras em que Nietzsche se dedica exclusivamente a expor as doutrinas e interpretar os primeiros filósofos gregos, são elas: *Lições sobre os Filósofos Pré-Platônicos*<sup>6</sup> (1869-72) e *A Filosofia na Época*

<sup>4</sup> Com respeito às diferenças entre as leituras nietzschianas relativas aos primeiros filósofos gregos, saliento que a pesquisa que agora é apresentada teve o início de seu desenvolvimento com o trabalho realizado por mim em caráter de dissertação de mestrado, intitulado: “*A Arte da Interpretação em Nietzsche: A Construção da Imagem de um Filósofo.*” As diferentes leituras nietzschianas são analisadas detidamente nesse trabalho.

<sup>5</sup> Idem, *JGB/BM*, § 204

<sup>6</sup> O texto *Die Vorplatonischen Philosophen* não faz parte da edição em 15 volumes organizada por G. Colli e M. Montinari. Utilizamos em nosso trabalho a edição

*Trágica dos Gregos*<sup>7</sup> (1873). Surgidas com o objetivo de servirem como apontamentos de aula para seus cursos de filologia clássica realizados na universidade da Basileia, as *Lições sobre os Filósofos Pré-platônicos* compreendem a primeira série de textos estruturada por Nietzsche a tratar exclusivamente dos primeiros filósofos gregos. Nos anos seguintes, ele se dedica a reescrevê-las tendo em vista sua publicação. A partir de suas reformulações, surge, além de muitos apontamentos esparsos, uma outra versão, que também acabou por não ser publicada em vida, intitulada *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*.

Apesar da relativa proximidade entre o texto das *Lições* e o de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, é possível encontrar, sob diversos aspectos, significativas diferenças entre os dois. Nas *Lições*, trata-se de organizar um inventário, da maneira mais completa possível, de todas as passagens relativas aos filósofos pré-platônicos, tanto no que se refere aos dados biográficos quanto no que tange especificamente ao pensamento e às doutrinas defendidas por cada um desses pensadores. O cuidado com a descrição pormenorizada das diversas doutrinas revela-se indispensável, em se tratando de um texto que servia de base para a realização de cursos universitários. Por esse mesmo motivo, fora necessário realizar um inventário extenso envolvendo os comentadores: filósofos, filólogos e homens da ciência, que participavam das principais disputas acerca dos assuntos tratados. É um texto em que os argumentos e as teses propriamente nietzschianos se encontram

---

francesa *Les philosophes preplatoniciens* (apresentação e notas: Paolo D'Iorio; tradução Nathalie Fernand. Paris, Editions de L'Éclat, 1994). O texto original compõe um caderno contendo 158 páginas manuscritas por Nietzsche, hoje conservado nos arquivos *Goethe-Schiller* de Weimar.

Apesar de já haverem sido anunciadas desde o curso de inverno de 1869, apenas no curso de verão de 1872 as *Lições sobre os Filósofos Pré-Platônicos* foram expostas pela primeira vez. Informações retiradas do texto de Paolo D'Iorio, intitulado "*Les Manuscrits*", que compõe o prefácio à tradução francesa das **Lições**.

<sup>7</sup> *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen* no original.

Cf. D'Iorio, Paolo, "*Les manuscrits*", p. 75. "*De acordo com os manuscritos que nós dispomos, as diferentes etapas da redação desse projeto são as seguintes: a primeira redação completa é o texto das Lições que nós propomos aqui. A segunda redação corresponde ao primeiro ensaio de remanejamento (incompleto) (...) A terceira redação (ainda incompleta, aonde faltam as figuras de Empédocles, de Leucipo e de Demócrito, dos pitagóricos e de Sócrates) corresponde ao manuscrito enviado a Bayreuth (...) a partir do qual foi estabelecido o texto que é habitualmente publicado sob o título de A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. Em outro, um compêndio de planos e rascunhos (...) precedentes, que acompanham e seguem as três redações sucessivas*".

dispersos em meio a numerosos dados, considerações e apontamentos provenientes de outros pesquisadores. Encontram-se aí, além disso, os fragmentos dos próprios filósofos em questão, citados diretamente em língua grega e vertidos em seguida para o alemão. Uma importante virtude desse texto é a de nos proporcionar o contato com as fontes a partir das quais Nietzsche elabora suas concepções acerca daqueles pensadores que foram agrupados sob a alcunha de pré-platônicos. A justificação dada para essa classificação está em serem estes os únicos filósofos a apresentarem uma concepção filosófica pura, não um amálgama composto da mistura de várias doutrinas, o que passará a constituir o procedimento usual a partir de Platão.<sup>8</sup> Dessa forma, já há uma positividade subjacente investida nesse primeiro agrupamento.

Certas distinções fundamentais entre os dois escritos se devem às finalidades diversas a que cada texto se prestava: enquanto o primeiro servia de base para cursos universitários, ou seja, tratava-se de apontamentos de um professor que seriam expostos em aula e, portanto, filtrados no momento da exposição, o segundo fora composto efetivamente para ser publicado. Em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, a sua preocupação é completamente distinta daquela que tornou possível a confecção das *Lições*; é possível notar aí, explicitamente expostas, as características do estilo de interpretação e escrita próprias a Nietzsche. Elaborado tendo em vista sua publicação efetiva, tratava-se de dar uma identidade ao futuro livro. O cuidado com a unidade estilística é patente e a exposição dos argumentos é apresentada com maior veemência. Em contrapartida, as diversas remissões à literatura crítica presentes nas *Lições* são aí suprimidas, da mesma forma que também desaparecem as referências diretas aos fragmentos dos filósofos no original em grego.

Complementar a essa distinção em função do modo de exposição ou da finalidade com a qual Nietzsche escrevera esses dois textos é a

---

<sup>8</sup> “Agora, me resta ainda explicar em particular porque eu formo um grupo de filósofos ‘pré-platônicos’ e não de filósofos ‘pré-socráticos’. Platão é o primeiro grande caráter misto, tanto pela sua filosofia quanto por seu tipo filosófico. Sua doutrina das idéias, que conjuga elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos, não pode absolutamente ser qualificada de uma concepção original.” Nietzsche, F., *Lições*, 1, p. 84.

busca pelas intenções inerentes aos escritos: o que se depreende do próprio texto como intenção? O que Nietzsche pretende ver e revelar nessas suas leituras sobre os primeiros filósofos? Nesse sentido, como reveladores de suas intenções, no que se refere ao projeto de confecção de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, são de importância capital os dois prefácios compostos para este livro – o primeiro data da época da elaboração do texto, o segundo, posterior em dois anos, data de 1875.

No primeiro prefácio, Nietzsche contrapõe a *verdade* do sistema elaborado por um filósofo à *disposição pessoal* presente em uma doutrina. A verdade do sistema é sempre passível de ser posteriormente refutada, até mesmo porque “os sistemas filosóficos só são inteiramente verdadeiros para seus criadores”. Já a marca da personalidade do filósofo, que Nietzsche qualifica como sua tonalidade [*die Farbe*], esta nunca poderá ser removida. Uma cor própria, eternamente presente, expõe a parte irrefutável do sistema, “(...) trata-se de uma maneira de viver e ver as coisas humanas que já existiu, e que, por isso, é possível”<sup>9</sup>. Sua idéia ao compor o livro é justamente recriar, a partir de fragmentos das doutrinas dos antigos, uma imagem dos filósofos [*das Bild des Philosophen*] que ressalte suas características pessoais, seu intento é evidenciar as suas personalidades diversas. Nietzsche se alegra em recriar essas imagens justamente porque encontra supremo prazer em fazer falarem novamente estes heróis do pensamento. “A tarefa consiste em trazer à luz o que devemos amar e venerar sempre e que não nos

---

<sup>9</sup> Idem, *PHG/FT*, “Primeiro prefácio”. Essa contraposição entre a *verdade* e a *disposição pessoal* que aparece de forma muito veemente nesse escrito é continuamente revista na obra de Nietzsche. Ocorre que a noção de *verdade*, tal como é provocativamente exposta nesse texto, permanece ligada à sua acepção dentro do sistema avaliativo cunhado no seio da moral platônico-cristã, que a toma como essencialmente oposta à mentira, definindo valores universais e contrapostos. Pelo fato de que, segundo essa noção de verdade tomada em um sentido eminentemente moral, não possa haver verdades conflitantes mas apenas a verdade é que Nietzsche pôde afirmar que “os sistemas filosóficos só são inteiramente verdadeiros para o seu autor”. O conceito de verdade passará por uma série de reinterpretações no curso do pensamento de Nietzsche em função de sua ligação com sistemas avaliativos diversos. Isso ao ponto de o filósofo chegar a estabelecer como índice da verdade e, ao mesmo tempo, como critério para o alto valor de um certo tipo de espírito, justamente a integridade e a coragem no enfrentamento daquilo que lhe toma de assalto e que desperta fundamentalmente seu interesse, ou seja, na realização de suas tarefas próprias. O que define, desse modo, a verdade passa a ser justamente a ousadia para com a consumação de suas disposições pessoais: “Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor.” Idem, *EH/EH*, Prólogo, §3.

*pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem*<sup>10</sup>.

A metáfora utilizada para ilustrar seu procedimento é a da arborescência. A árvore, ou seja, o sistema, o conjunto do pensamento e das doutrinas defendidas por determinado filósofo, serve para que se possam tirar conclusões a respeito do solo, lugar de onde brota essa árvore, ou seja, a perspectiva insubstituível de cada um desses grandes homens, sua personalidade única. Nietzsche declara sua intenção de colher desse solo apenas um fragmento da personalidade [*ein Stuck Persönlichkeit*] desses pensadores.

Através desse procedimento, conjuga em um mesmo texto uma pluralidade de doutrinas filosóficas diversas e mesmo inconciliáveis. Pondo-as em contato, a intenção é deixar com que cada pensador se expresse segundo seu próprio espírito. Cruzam-se, então, pensamentos e traços de caráter, doutrinas e vivências pessoais. Recusa-se a sobrepor um sentido que abarque o conjunto dos filósofos, que seja capaz de “compreendê-los”, ou seja, de abarcá-los em um modelo previamente armado de compreensão. Diversamente, conforme afirma, sua intenção maior é “*deixar soar de novo a polifonia da alma grega*”. Polifonia que se constitui através da expressão própria das muitas vozes, cada uma expondo seu caminho e seu modo de andar, e que vem à tona através de seus cruzamentos e diálogos. Somente a partir dessa exposição loquaz das várias vozes é que surge como resultado a harmonia. É a polifonia que compõe a harmonia, não há um sentido subjacente imposto.

No segundo prefácio, Nietzsche exalta a concisão presente em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Sua pretensão, conforme afirma, não é estabelecer um tratado exaustivo que “dê conta” de todos os fatos conhecidos acerca desses filósofos e de todas as minúcias de suas doutrinas. Nietzsche se recusa abertamente a estender seus comentários, tal como é o costume entre seus contemporâneos. Ao contrário, estabelece como sua meta *trazer para perto* esses filósofos,

---

<sup>10</sup> Idem, *PHG/FT*, “Primeiro prefácio”.

aproximá-los de si e aproximar-se deles, num duplo movimento. Em duas ou três anedotas será narrada a vida desses sábios ilustres. Descritos como existências únicas, funcionam como modelos para todo o pensamento filosófico posterior.

Os filósofos pré-platônicos são vistos como exemplos de comportamentos de exceção, de modos de vida realizados e, por isso, irrefutáveis. Cada um deles é descrito como a concretização de uma forma possível de expressão do pensamento filosófico. Originando questões e soluções eternas, seus conceitos e suas problematizações ultrapassam a singularidade de quem os produziu. À medida que avançam, percorrendo o caminho do humano, iluminam outras trilhas e são iluminados por novas luzes.

Para a pesquisa que aqui se realiza serão utilizados ambos os escritos respeitando-se as especificidades de cada um. É nas *Lições* que podem ser encontrados os argumentos nietzschianos vistos de uma forma minuciosa. Elas revelam a enorme e detalhada pesquisa realizada por Nietzsche com o intuito de levar a cabo seus textos e seus cursos sobre os primeiros filósofos gregos. Vê-se aí seu escritório e o material utilizado. A edição francesa dessas *Lições* é um trabalho primoroso coordenado por Paolo D'Iorio. As notas explicativas trazem as fontes e muitas vezes chegam a citar diretamente o texto do autor com quem Nietzsche discute no momento. Já o texto *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* traz à tona as mesmas discussões, no entanto, condensadas. Mas não se trata de um mero resumo e sim de um outro projeto. Seu objetivo é recriar as impressões pessoais de cada filósofo diante de suas doutrinas. Nesse contexto, até mesmo as ambientações são montadas: povoadas de nuvens, fantasmas, sombras, raios, gelo, fogo, revelam o pano de fundo a partir do qual vêm à cena esses filósofos. Aproxima-se, através desse texto, da experiência da teatralidade que envolve os autores/atores como participantes deste espetáculo trágico do pensamento.

### 1.3 Estrutura geral do texto

Anaximandro e Heráclito manifestam soluções divergentes para o problema que a existência lhes apresenta: o problema da finitude de todos os entes que se determinam no tempo como individualidades. A motivação que preside todo o esforço desta pesquisa consiste em observar o modo como Nietzsche interpreta as concepções da existência apresentadas por esses dois filósofos gregos, para, em seguida, tentar mostrar como as integra ao seu próprio pensamento em momentos posteriores de sua obra filosófica. Tendo sido apontados esses dois caminhos, cada um com suas vertentes e complexidades próprias, será possível observar os desdobramentos futuros a que eles se sujeitam no sentido da formação e consolidação do escopo de problemas e questionamentos enfrentados por Nietzsche. Questionamentos estes que não despontam como mera curiosidade de erudito, mas que são trazidos à tona pelos dilemas efetivamente vividos pela modernidade a partir da qual e contra a qual o filósofo se insurge e fala.

O primeiro capítulo se prende à descrição de Anaximandro tal como esta se encontra em: *A filosofia na época trágica dos gregos* e nas *Lições sobre os filósofos pré-platônicos*. De acordo com a perspectiva nietzschiana, teria sido ele o responsável pela concepção do modelo de um *discurso* tipicamente filosófico. Apesar da precedência de Tales, considerado de forma unânime, e inclusive por Nietzsche, como o primeiro filósofo grego, a expressão concreta de um discurso composto segundo os moldes filosóficos típicos somente teria sido apresentada no mundo helênico através daquele pensador<sup>11</sup>.

Perplexo, Anaximandro se depara diante da absoluta finitude de tudo aquilo que se constitui como individualidade determinada. A toda forma de existência individual – desde as mais consistentes e duradouras formações naturais como montanhas, rios ou mares até a vida de seres individuais como homens, animais ou plantas – pode-se prescrever, sem hesitação, seu fim, ou seja, o término de seu período de

---

<sup>11</sup> “Anaximandro de Mileto, o primeiro escritor filosófico dos antigos, escreve como escreverá o filósofo típico (...)” Idem, *Ibidem*, § IV.

existência, seu desenlace, sua morte. Nietzsche detecta no pensamento de Anaximandro a presença de certos termos que o vinculam a uma consideração moral da existência. A compreensão dos eventos naturais é aí revestida de noções retiradas do âmbito das relações humanas, vêm à tona as idéias de injustiça, justiça, deferência e punição, usadas para explicar ou justificar a própria existência em seu conjunto. Se tudo aquilo que chega a tomar corpo e assumir suas determinações deve inexoravelmente regressar à indeterminidade de onde foi gerado, então, qualquer forma de vida que tenha surgido ou que venha a surgir só pode ser explicada como fruto de uma injustiça cometida contra o princípio que a gerou, de modo que o retorno ao indeterminado seria interpretado como a conflagração do pagamento, a restituição da dívida por parte do devedor. O crime é apresentado como o ato inicial a partir do qual toda existência é concebida. Desse modo, a própria *vida*, em sua ampla generalidade, tendo sido despertada através desse expediente nefasto, não é mais que um período de detenção, o mundo, o local onde se paga pelos crimes cometidos, o sofrimento e a morte, os meios pelos quais o vivente deve pagar<sup>12</sup>.

Heráclito, pensador que centraliza as considerações tecidas no segundo capítulo, contempla exatamente o mesmo quadro: um amplo escoar de formas que se iniciam e se completam, que passam umas nas outras, cada uma conforme seu período de vigência. Desse esboço, entretanto, ele retira conclusões diversas: a vida não é vista como o resultado de um crime cometido contra a sua origem indeterminada, não se percebe nela a soma das injustiças individuais eternamente compensadas pela morte. Inversamente, o que ela revela sob os olhos de Heráclito é a atuação precisa e constante da mais estrita justiça. O fato de que a finitude seja um atributo comum a todos os viventes atesta a vigência universal da lei que preside a todas as formas e que garante a passagem de umas nas outras. O fluxo prescreve a lei se fazendo em cada indivíduo particular, somente sua extensão onibrançante garante a continuidade da vida. Expressando o caráter inocente desse fluxo, o

---

<sup>12</sup> “Anaximandro – geração e transcurso na natureza moralmente como culpa e punição.” Nietzsche, F, FP, IV [6]21, 1875.

filósofo de Éfeso cria a imagem do tempo como a criança que brinca de moldar as figuras e que, assim como as constrói, por um impulso inocente, também torna a destruí-las. O tempo, o *Aion*, atendo-se somente ao seu jogo inocente, depõe de bom grado a função que havia exercido de acordo com a interpretação nietzschiana de Anaximandro: a função do juiz que determina o período da existência de cada um. O mundo em seu todo e a existência de cada indivíduo deixam de apresentar o aspecto mórbido que neles se apontava para serem vistos como a sucessão de lances no jogo dessa grande criança cósmica. O *Aion* é, ele próprio, a transformação e aquilo que se transforma.

Para Nietzsche, através dessa imagem, tanto o pensamento ontológico como o de fundo moral passam a ser subordinados a uma perspectiva de cunho puramente estético. Cabe lembrar que ele se refere reiteradas vezes às doutrinas proferidas por Heráclito como uma “*cosmodicéa estética*”<sup>13</sup>, ou seja, como um pensamento que revela a perene justiça a atuar nos desdobramentos do mundo; como um jogo inocente de persistente criação de novas formas. Anos depois de suas primeiras investigações acerca desses filósofos gregos, Nietzsche voltará a se referir à doutrina proferida por Heráclito com essas palavras: “*Sobre esse ponto, a saber, que o mundo é um jogo divino e para além do bem e do mal – eu tenho como predecessores a filosofia védica e Heráclito*”<sup>14</sup>.

De acordo com Nietzsche, os filósofos gregos não possuem o mérito de terem simplesmente inventado as várias doutrinas filosóficas, sua importância está em terem conseguido, a partir do que lhes foi legado, lançar a seta do pensamento a distâncias jamais alcançadas. Exatamente essa sua tenacidade em absorver a cultura de outros povos o leva a qualificá-los como “mestres do aprendizado fecundo”<sup>15</sup>. Apesar

---

<sup>13</sup> Em nota, na edição francesa das *Lições*, os organizadores assim comentam: “*Em grande parte dos textos preparatórios, a filosofia de Heráclito é designada como uma Künstlerische Weltbetrachtung (consideração artística do mundo) ou como uma Cosmodicée der Kunst (cosmodicéia da arte) (cf. os FP 3[84] 1869-70, 19[18, 89, 134] 1872-73, 21[5] 1872-73, 23[35] 1872-73)*”. *Lições*, p. 318, nota 82.

<sup>14</sup> *Idem*, FP 26[193] 1884. *Apud. Lições* nota 82, p. 318.

<sup>15</sup> De acordo com o texto de Nietzsche: “*Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um povo a*

de terem apontado o caminho que levou o pensamento a se emancipar de uma representação puramente mitológica do mundo, podem-se perceber nos primeiros filósofos gregos, fortes traços que denunciam sua vinculação a certas concepções míticas, expressas sobretudo por Hesíodo.

Reportando a sentença de Anaximandro – que, segundo Nietzsche, faz da existência dos seres individuais o resultado de uma libertação criminosa frente à sua origem – ao crime cometido contra o próprio pai, foi possível perceber sua profunda ligação com os “*terríveis mitos teogônicos*” descritos por Hesíodo. Trata-se, em ambos os casos, de duas formas distintas de pensar a maldição que se consuma na existência funesta de cada indivíduo que vive e atua. O primeiro ato da *Teogonia* hesiódica narra justamente a castração de *Urano*, tramada por sua esposa *Geia* e executada por seu filho *Crono*. Após a consumação desse ato, *Urano* lança por sobre todo o vivente uma maldição em que prescreve castigos que todos terão de sofrer no porvir. Precisamente esta percepção da vida como um castigo que se deve cumprir é compartilhada por Anaximandro e permanece vigorosa em seu pensamento.

Hesíodo foi o mitógrafo que soube, mais do que qualquer outro, colher e sistematizar deuses e ações provenientes de diversas regiões, que chegavam até ele através de rapsodos e poetas populares. Conforme Nietzsche relata nas *Lições*: “*Mais ainda que Homero, Hesíodo revela a extraordinária riqueza de uma tal sabedoria popular. Ele a toma nas mãos ignorando todo o sentimento de propriedade. Ao contrário, nele se manifesta a tendência a religar aquilo que é esporádico*”<sup>16</sup>.

A mitologia hesiódica não é, portanto, uma criação exclusiva de seu autor, mas reflete uma sistematização de temas religiosos antigos, provenientes, em grande medida, de culturas vindas do oriente. A castração do pai e a conseqüente maldição lançada sobre todos seus descendentes é um tema recorrente em certos mitos orientais. Nietzsche

---

*abandonou, para arremessá-la mais longe. São admiráveis na arte do aprendizado fecundo(...)*”. PHG/FT, § I

<sup>16</sup> *Idem, Lições*, p. 97.

diz haver a Grécia importado da tradição religiosa oriental, particularmente do hinduísmo, através de suas construções mitológicas, certos juízos que atuam como modos de lidar com a violência característica do próprio homem grego, entre os quais ele destaca: “(...) a interpretação da existência como um castigo a ser cumprido, a crença na identidade entre existência e culpa”<sup>17</sup>. Exatamente esses juízos sobre a existência, com os quais, ainda segundo Nietzsche, comungam também os mitos órficos, serão traduzidos posteriormente por Anaximandro para um discurso tipicamente filosófico. Sua sentença, a única preservada até os dias de hoje, é vista como uma “representação quase mitológica”<sup>18</sup>, e seu conteúdo é percebido como um “enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista (...)”<sup>19</sup>.

Outro filósofo pessimista, Schopenhauer, avalizado pelo próprio texto de Nietzsche, integra o quadro participando como o comentador capaz de transportar o pensamento pré-platônico aos questionamentos inseridos na modernidade. Em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, Anaximandro é retratado como uma espécie de predecessor de Schopenhauer<sup>20</sup>. Os filósofos se aproximam como herdeiros de uma tradição proveniente dos “altos ares hindus”. A consequência trazida por Anaximandro, de que a violência e a malevolência estão fundamentalmente presentes na existência, também é compartilhada por Schopenhauer. Ambos concordam que a injustiça é primordial em relação à justiça e que esta só pode ter sido criada com o intuito de coibir um ato injusto inicial, resguardando, assim, o equilíbrio. A justiça é representada através da tradicional imagem da balança, que eternamente compensa as faltas e restitui o devido ao que foi usurpado.

Além dessa conjugação, o texto de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* traz a convergência entre os dois filósofos no que diz respeito à função que o tempo exerce em ambos. Para Schopenhauer,

---

<sup>17</sup> *Idem*, CV/CP, “A Disputa de Homero”. p. 76.

<sup>18</sup> *Idem*. Lições, p. 117.

<sup>19</sup> *Idem*, PHG/FT, § IV

<sup>20</sup> Em *Nietzsche e a filosofia*, Gilles Deleuze parece concordar com essa afirmação, conforme suas palavras: “Schopenhauer é uma espécie de Anaximandro moderno”. Deleuze, Gilles, Nietzsche e a filosofia, p. 17.

ligado à vida, como reflexo necessário da vontade, o tempo é a lei que prescreve o início e o fim de cada ser individual; para Anaximandro, de modo análogo, é segundo o decreto do tempo que cada ente deverá retornar para o princípio indeterminado a partir do qual ele foi gerado.

Heráclito desponta como a possibilidade de abertura de um caminho divergente em relação à aliança que se estabelece entre Anaximandro e Schopenhauer. Através dele, o tempo passará a ser descrito como “*o belo e inocente jogo do Aion*” consigo mesmo. A existência encontra-se aí redimida, não apesar de, mas devido à transitoriedade que apresenta a regularidade jamais quebrada do processo do vir-a-ser. À guerra, entendida em sua mais ampla acepção como o dispositivo que garante essa transitoriedade ao permitir a alternância do desequilíbrio entre as forças rivais, serão atribuídas as características da justiça e da inocência.

A influência de Schopenhauer, que é decisiva para a interpretação nietzschiana de Anaximandro, não se esvairá simplesmente em seu comentário sobre Heráclito. Nietzsche percebe uma coincidência inicial que diz respeito ao escoar do tempo nos dois filósofos. Para Schopenhauer, ligado à representação, o tempo é percebido como mera passagem e sucessão de instantes, cada um dos quais não configura uma positividade absoluta. A existência de cada instante é apenas relativa ao instante que o precede e ao que a ele se segue. A própria vida individual, sendo vista como um desses instantes passageiros, não possui qualquer realidade, mas apenas efetividade, ou seja, resume-se à mera atuação de uns entes sobre outros neste mundo em que nada há que permaneça. Conseqüentemente, a existência parece reduzida apenas à soma desses instantes fugidios. A visão nietzschiana de Heráclito o aproxima de Schopenhauer justamente sob este patamar: ambos procuram manter-se afastados de qualquer transcendência.

A doutrina de Schopenhauer também serve de comentário à universalidade da disputa em Heráclito: ambos percebem na vida unicamente o confronto eternamente repostado e renovado entre as forças que rivalizam. No entanto, justamente na descrição da luta ocorre um

distanciamento: enquanto a constatação da guerra universal é motivo de júbilo para Heráclito, para Schopenhauer se torna a própria fonte de sua melancolia. Os filósofos divergem sobretudo no que diz respeito aos efeitos produzidos por esta visão da existência como eterno e permanente dissídio. Para Schopenhauer, o fato de que a vida apresenta apenas uma sucessão interminável de combates, que podem ser percebidos desde a matéria inanimada até o ser humano, nos quais cada indivíduo somente pode sobreviver às custas de outros, configura um espetáculo terrível que se apresenta a nós a cada instante. Para Heráclito, diversamente, a mesma descrição da existência como combate, aliada à imagem que evoca a inocência que impera sobre o conjunto do vir-a-ser, permitem vislumbrar, acima de toda dor que acompanha a certeza da perda individual, a presença da mais profunda alegria que há na contemplação da perene reposição e renovação de formas vivas.

É essa alegria trágica que Nietzsche revela em Heráclito. A imagem que o associa a uma personalidade profundamente melancólica e lacrimosa é textualmente desfeita. Segundo ele, sua alcunha de “o filósofo que chora” é fruto da incompreensão de épocas tardias em relação à profunda alegria que persiste no bojo de sua concepção da existência.

O olhar de Heráclito é comparado ao “*Deus contuitivo*”<sup>21</sup>, aquele capaz de acolher sob sua vista o conjunto da existência. Sua voz é capaz de ressoar por milênios, e isso justamente pela sua determinação a incidir sobre si próprio todo seu ímpeto investigativo. Para ele, não é na pluralidade de conhecimentos dispersos sobre variados temas e assuntos que se encontra aquilo que os conjuga. Para que se possa perceber e, conseqüentemente, expressar a unidade presente na sucessão de eventos transitórios, que a um olhar desatento poderiam parecer dispersos, é necessário um exercício de escuta, de intensa concentração sobre as determinações próprias ao indivíduo. Justamente o filósofo que afirma ter procurado apenas a si mesmo foi

---

<sup>21</sup> Nietzsche, F. PHG/FT, § V.

capaz de intuir a profunda unidade subjacente ao processo de transformações incessantes que compõe o *cosmos* em seu conjunto.

A esse título figuram as análises presentes no segundo capítulo sobre a noção de “*comum*” em Heráclito. Nos seus fragmentos, as duas palavras que expressam esta acepção são: *κοινός* e *ξῦνός* a primeira traduz-se propriamente como *comum* e a segunda possui o sentido de “*o que se lança com o um*”. Ela expressa, portanto, aquilo que percorre o curso das transformações atendo-se ao compasso das mudanças, ao ritmo do movimento. O rechaço à “*polimatia*”, à avidez interminável de conhecimentos sobre a pluralidade das formas que se escoam, se deve, sobretudo, ao fato de que aquele que se atém somente à multiplicidade é incapaz de encontrar a unidade do pensamento que as conjuga. A noção heraclítica de “*logos*”, interpretada por Nietzsche como lei que estabelece a unidade no movimento comum é um indício que permite antever certas características desse “*comum*” heraclítico presentes em Nietzsche.

O comum heraclítico se apresenta em Nietzsche na universalidade da guerra. Há em Heráclito uma universalização da guerra – *o combate é o comum* – nesse sentido, em sua expansão máxima, a guerra se apresenta como a disposição que garante a finitude de todos os entes. A finitude é percebida, portanto, como o mais claro sintoma de que uma lei impera sobre tudo, de que há uma justiça atuante. Ao encontrar na guerra a lei que rege o movimento comum que perfaz os corpos, Heráclito está apto a transportar a dolorosa sensação de dispersão diante da presença da infinidade seres que nascem e perecem. A justiça é determinada como movimento, como a renovação da transição, que persiste apenas com a conflagração de tudo que há. A multiplicidade de formas tende ao fogo, que a tudo unifica, e este, por sua vez, deve retornar à mistura entre as qualidades, deve retornar ao jogo. É o impulso lúdico que promove esse retorno, é a necessidade que leva o fogo a dispersar-se novamente – necessidade encontra-se aí conjugada ao impulso para o perpétuo reinício da brincadeira cósmica.

A intenção que move o terceiro capítulo é a de mostrar que os pensamentos de Nietzsche sobre os filósofos gregos anteriores a Platão fornecem importantes pistas sobre as motivações básicas de todo seu filosofar; que os seus empreendimentos sistemáticos de estudos envolvendo esses pensadores não constituem uma reflexão estanque, que poderia, sem grandes prejuízos, ser posta à parte de sua filosofia. Com esse intuito, o texto privilegiará a utilização feita por Nietzsche daquele legado que ele próprio estabelece em suas leituras sobre os filósofos enfocados. A passagem do *ânimo criminoso* ao *impulso lúdico*, presente no caminho que leva de Anaximandro a Heráclito, será descrita como uma disposição presente no próprio pensamento nietzschiano.

A articulação que aparece em suas interpretações sobre esses dois filósofos gregos ressoa em suas obras posteriores sob a vertente da relação entre a perspectiva da culpa e a da inocência. Mesmo ao se contrapor à culpa, o filósofo aquiesce, todavia, à sua necessidade. Somente através da longa história do desenvolvimento da consciência de culpa até seus níveis supremos, o homem pôde adquirir a tensão suficiente para poder manter o foco voltado para a transposição da própria culpa.

As análises presentes na *Genealogia da moral* permitem derivar a gênese da consciência de culpa a partir da espiritualização de uma relação a princípio meramente comercial. O sentimento de culpa, que no homem se torna espiritual e se internaliza, possui sua origem determinada historicamente pela relação de empréstimo entre um credor e um devedor. A culpa deriva da dívida, não coincidentemente, no idioma alemão ambas as noções são expressas pela mesma palavra: *Schuld*. Retorna-se aí à transposição da dívida em culpa e, com isso, retorna-se a Anaximandro.

Somente ao assumir o caráter necessário de tudo que há, e nisso se inclui até mesmo toda a culpa, todo o remorso e toda má consciência, o homem pode chegar ao reconhecimento do que significa para ele, agora, a inocência. Ela passa a ser definida não como o oposto

da culpa ou a sua mera negação, mas como a afirmação integral de todas as disposições presentes na história humana, de todos os atributos conquistados através do longo e penoso processo de crueldade e violência responsável pela formação de sua consciência. Essa assunção da necessidade não pressupõe que o homem deixe de se posicionar contra as tendências que predominaram na sua formação. Muito pelo contrário, é na reposição da rivalidade contra aquilo que foi habitualmente introjetado pelo homem que se encontra a possibilidade da afirmação integral da existência – uma existência que se assume como guerra e como necessidade.

Heráclito é interpretado por Nietzsche como o filósofo que soube perceber e revelar o espetáculo trágico apresentado pela própria existência. Mas não será a tragédia a palavra final pronunciada pelo filósofo de Éfeso. É na alegria com o eterno construir de novas formas que se pode encontrar a motivação mais potente e mais fecunda do pensamento heraclítico. Empenhado na produção de sua obra, esse filósofo tornado artista afirma a vida em sua integralidade como dinâmica de criação e destruição. No mesmo movimento com que concentra sobre si sua força, com que incide o seu empenho sobre seus próprios limites, ele aponta para algo que o faz voltar-se para além de si. Por isso, sua motivação suprema não pode estar vinculada à simples conservação de sua constituição pessoal, mas, tão somente, à consumação de sua obra. Esse novo artista não procura justificar a existência, pois, para ele, a vida já deve ser considerada de antemão como essencialmente justa. Em vista da obra a ser feita, o criador afirma não somente a sua existência, mas torna necessário e, portanto, inocente, tudo que há.

## 2 ANAXIMANDRO E A INTRODUÇÃO DA MORAL NO CENÁRIO FILOSÓFICO

### 2.1 Teogonia

Lemos na *Teogonia* de Hesíodo o relato da ação astuciosa e brutal que marca o início da era de *Crono*: *Urano* (Céu), divindade fertilizadora primordial, fecunda *Gaia* (Terra) com inumeráveis sementes. Seus filhos, imediatamente após nascerem, são obrigados a retornar às entranhas da *Terra*, lugar de onde haviam saído. Amargurada pela sua sorte, essa grande mãe trama a vingança que *Crono* aceita executar.

#### Os deuses primordiais

*“Terra (Gaia) primeiro pariu igual a si mesma  
Céu constelado (Urano), para cercá-la toda ao redor  
e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre (...)*

*Depois pariu do coito com o Céu (...)  
com ótimas armas Crono de curvo pensar,  
filho o mais terrível: detestou o florescente pai. (...)*

#### História do Céu e de Crono

*Quantos da Terra e do Céu nasceram,  
filhos os mais temíveis, detestava-os o pai  
dês o começo: tão logo cada um deles nascia,  
a todos ocultava, à luz não os permitindo,  
na cova da Terra. Alegrava-se na maligna obra  
o Céu. Por dentro gemia a Terra prodigiosa  
atulhada, e urdiu dolorosa e maligna arte.*

*Rápida criou o gênero do grisalho aço,  
forjou grande podão e indicou aos filhos.  
Disse com ousadia, ofendida no coração:*

*‘Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes  
ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso  
pai, pois ele tramou antes obras indignas’  
Assim falou e a todos reteve o terror, ninguém  
vozeou. Ousado o grande Crono de curvo pensar  
devolveu logo as palavras à mãe cuidadosa:  
‘Mãe, isto eu prometo e cumprirei  
a obra, porque nefando não me importa o nosso  
pai, pois ele tramou antes obras indignas’.*

*(...)*

*Veio com a noite o grande Céu, ao redor da Terra  
desejando amor sobrepairou e estendeu-se  
a tudo. Da tocaia o filho alcançou com a mão  
esquerda, com a destra pegou a prodigiosa foice  
longa e dentada. E do pai o pênis  
ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo  
para trás.*

*(...)*

*O pai com o apelido de Titãs apelidou-os:  
o grande Céu vituperando os filhos que gerou  
dizia terem feito, na altiva estultícia,  
grã obra de que castigo teriam no porvir”.<sup>1</sup>*

A impreciação que surge na fala de *Urano* comporta a mácula fixada desde então na memória, a dor sentida por este ato de limitação frente à sua força procriadora primordial cintila como uma sombra, como uma mancha negra que pulsa projetando o abismo. O crime executado por *Crono*, que permitiu que as demais entidades pudessem se desenvolver plenamente e gerar suas linhagens é a um só tempo o responsável por mostrar o fundo obscuro de onde vieram. Em um mesmo ato manifesta-se a luz radiante da superfície da *Terra* e a profunda escuridão encravada na memória.

---

<sup>1</sup> Hesíodo, *Teogonia*, vv: 126-129; 132-133; 137-138; 154-172; 176-183; 207-210. p. 111-117.

*Crono* é o agente, ele comete o crime, mas também é um reagente, ele se vinga – sua crueldade vem como resposta à crueldade exercida por seu pai. No contexto da *Teogonia*, o que desencadeia o crime é a angústia sentida pela *Terra*, obrigada a ver seus filhos retornarem para as suas entranhas imediatamente após terem saído de seu ventre. Mais do que sobre *Crono*, a responsabilidade pelo ato recai sobre a grande mãe que trama a vingança, da qual ele é o executante, a mão terrível que castra com sua foice dentada. Tendo sido perpetrado como resposta a uma hostilidade originária, seu crime surge como a retribuição, o pagamento pela injustiça anteriormente sofrida, sendo assim, constitui a expressão de uma justiça compensatória – retaliação.

Sob o reinado de *Urano*, toda a procriação ficava restrita aos seus filhos, gerados através de inumeráveis cópulas com a grande mãe nutriz, a *Terra*, em relações concedidas por *Eros*, força primordial que preside a união amorosa. Por imposição cruel de *Urano*, todos seus rebentos eram impedidos de se desenvolver, devendo, logo após o seu nascimento, retornar para o útero onde foram gerados. A única geração que progride à parte dos infelizes filhos do Céu é a que forma a linhagem de *Caos*, este que produz por cissiparidade seus filhos *Érebos* e *Noite*.<sup>2</sup>

O crime cometido não dá origem à multiplicidade, mas permite vir à luz o que anteriormente era mantido sempre oculto na cavidade da *Terra*. Impondo um limite à pleora proliferante e cruel de seu pai, *Crono* concede o desenvolvimento e a sucessividade das gerações. Contrariamente a *Urano*, ele permite que se formem e se estabeleçam, sob seu reinado, outras linhagens divinas. Por ter sido prevenido que seria destronado pelas mãos de um filho seu, é somente à sua mulher, *Réia*, que o *Titã* vigia incansavelmente, aos demais seu poder não se

---

<sup>2</sup> “Há na *Teogonia* duas formas de procriação: por união amorosa e por cissiparidade. Os primeiros seres nascem todos por cissiparidade: uma Divindade originária biparte-se, permanecendo ela própria ao mesmo tempo que dela surge por esquizogênese uma outra Divindade. Assim *Érebos* e *Noite* nasceram do *Kháos*. Assim *Terra* primeiro pariu igual a si mesma o Céu constelado, pariu as altas montanhas e depois o *Mar infértil*”. Texto introdutório à edição brasileira da *Teogonia* de Hesíodo: “O mundo como Função de musas”, Torrano, Jaa, p. 44.

estende. Esse empenho por garantir e manter seus limites é o que caracteriza o reinado de *Crono*, seu curvo pensar determina sua firme restrição aos seus domínios. Fechado por sobre si mesmo, ele não permite que seus filhos nasçam, em sua voracidade, todo aquele que desce do ventre de *Réia* é imediatamente engolido por ele. “*O reinado de Crono tem, por sua própria natureza, um âmbito restrito, que se curva sobre si mesmo e assim se delimita. Não há em toda Teogonia referência de que ele tenha exercido o poder fora do seu âmbito e de seu oikos, isto é, de sua mulher e filhos*”<sup>3</sup>.

Na *Teogonia* hesiódica, a justiça é sempre compensatória, retributiva, a situação original é inevitavelmente a injustiça: em um primeiro momento, havia sido *Urano* o responsável pela manutenção deste estado de injustiça, a qual consistia na submersão de seus filhos; em seguida, no momento em que castra seu pai, *Crono* se torna o autor da injustiça, e assim ele consome a justiça, ou seja, retribui uma injustiça com outra. A balança sempre pende para um dos lados, não há na *Teogonia* a descrição de um equilíbrio original entre as partes, a ser rompido em determinado momento, a injustiça está posta de antemão. Por conseguinte, toda ação é sempre motivada, qualquer ato visa antes de tudo a reparação. Nesse sentido, a justiça se efetiva na compensação por um desequilíbrio, produzindo assim um outro perfil de desequilíbrio. A justiça se expressa então como vingança, sua execução não tem por objetivo o puro domínio, ela corresponde à reiterada tentativa de projetar o domínio de uma força como compensação por uma perda inicial. *Crono* não quer subjugar seu pai por pura sede de poder, toda a artimanha é tramada por um motivo. *Urano* sim era a corporificação da pura força exercendo-se através do domínio cruel, o puro ímpeto procriativo e destruidor que, em seu exercício, instaura a injustiça. *Crono* deseja a equiparação das forças, a reparação da injustiça, o que o move é o desejo da justiça que se consome segundo a pena de Talião: olho por olho.

---

<sup>3</sup> *Idem, Ibidem*, p. 67.

É significativo que as *Eríneas* surjam exatamente no ato criminoso pelo qual *Crono* inicia sua supremacia. São elas as responsáveis por garantir o respeito ao limite do que concerne a cada um como destino e assim o cumprimento da justiça. “As *Eríneas* devem preservar a ordem no novo jogo cujas regras se instituem com o golpe de *Crono*—astúcia sobre Céu—instinto, devem manter nesse jogo o equilíbrio por meio de (re-) ações compensatórias”<sup>4</sup>.

Assim como, a partir de seu sangue caído sobre a superfície da *Terra* no momento em que ocorre a castração surgem as *Eríneas* e outros seres ctônicos, do esperma de *Urano* derramado no mar nasce a Deusa *Afrodite*. Do pênis de seu pai mutilado, lançado sobre as águas, forma-se uma *espumarada*<sup>5</sup> da qual nasce a Deusa “que preside o novo modo pelo qual Deuses e homens doravante procriarão”<sup>6</sup>. Em seu reinado, ao lado desta Deusa, o *Titã* apresenta pela primeira vez o tempo desdobrado, a procriação das gerações sob o amparo de *Afrodite*, o tempo de *Afrodite*. Apesar de carregar traços da impulsividade sexual herdados de seu pai, *Urano*, a Deusa não consumará o desejo como antes, de forma puramente imediata e instintiva, o amor em *Afrodite* adquire as sutilezas e as manhas da sedução, herdadas do modo curvo de pensar daquele que promoveu seu nascimento.

“O pênis, tão logo cortando-o com o aço  
atirou do continente no undoso mar,  
aí muito boiou na planície, ao redor branca  
espuma da imortal carne ejaculava-se, dela  
uma virgem criou-se (...)

A ela, *Afrodite*

*Deusa nascida de espuma e bem-coroadada Citeréia*

---

<sup>4</sup> *Idem, Ibidem*, p. 55.

<sup>5</sup> Este termo “espumarada” é usado por Junito de Souza Brandão (*Mitologia Grega*, Vol.II, p.198) referindo-se ao surgimento da deusa a partir das espumas formadas pelo esperma de Zeus caído no mar. “O grego *ἀφρός* (*aphrós*), ‘espuma’, teve evidentemente influência na criação do mito da deusa nascida das espumas”. Brandão, J. p. 215.

<sup>6</sup> Torrano, Jaa, “O mundo como Função de musas”, p. 54.

*apelidam Deuses e homens (...)*  
*Esta honra tem dês o começo e na partilha*  
*coube-lhe entre homens e Deuses imortais*  
*as conversas de moças, os sorrisos, os enganos,*  
*o doce gozo, o amor e a meiguice”.*<sup>7</sup>

*Urano, Crono e Zeus: a Teogonia* conta a história da sucessão desses três reinados. Com a ressalva de que esta sucessividade temporal não possa ser interpretada como uma passagem linear, contínua e definitiva, e isto pois cada reinado possui o seu tempo próprio e persiste com suas atribuições mesmo após a perda da sua hegemonia<sup>8</sup>. O poder de cada reinado se efetiva na manutenção e preservação das forças sob sua custódia. As forças contrárias, momentaneamente subjugadas, por se tratarem de entidades imortais, jamais poderão ser eliminadas. Sendo assim, é necessário manter atenta e constante vigilância para exercer o domínio. *Urano* não apresenta qualquer traço dessa ação vigilante, seu poder emerge da exteriorização imediata de sua força, por isso é destronado. *Crono*, embora seja a personificação da vigilância, padece pelo caráter restritivo de sua forma de atuar; curvado sobre si mesmo, ele se deixa vencer por não estender esta vigilância a um âmbito mais amplo, conseqüentemente, por não ser capaz de prever o estratagema elaborado para a sua derrocada. Já o poder exercido por *Zeus* encarna a amplitude da vigilância e com isso consegue assegurar duradouramente seu domínio. “*De Zeus é o grande espírito, mégas nóos, o que em grego significa primeiramente: a grande percepção – o irrelaxável estado de alerta*”<sup>9</sup>.

No momento em que *Zeus* estava prestes a nascer, *Réia* apela para seus pais rogando-lhes ajuda para que se evitasse que *Crono* o engolissem no ato do nascimento. É às *Eríneas* que *Réia*, a esposa e irmã

---

<sup>7</sup> Hesíodo, *Teogonia*, vv: 188-192; 195-197; 203-206. p. 115-117.

<sup>8</sup> “Cada uma das fases cósmicas distingue-se das demais por uma temporalidade qualitativamente diversa”. Torrano, Jaa, “O mundo como Função de musas”, p. 53.

<sup>9</sup> *Idem. Ibidem.* p. 57.

de *Crono*, invoca neste momento. Novamente temos a justiça pela injustiça: justiça aplicada para punir um ato de injustiça original. Essa armadilha é articulada por todos os que estão ao seu redor, envolve sua esposa e irmã *Réia*, seu pai *Urano* e sua mãe *Terra*. Ela comporta justamente as características de seu reinado, dominado pelo jogo sedutor de *Afrodite* e pela severa e irrepreensível punição das *Eríneas*. “Neste episódio em que *Réia* prepara as condições para que ‘o grande *Crono* de curvo pensar expie as *Eríneas* de seu pai e dos filhos que engolira’ entra em vigor juntamente o poder de *Afrodite* e o rigor das *Eríneas*, com os quais a manha feminina executa uma punição”<sup>10</sup>.

*“Mas quando a Zeus pai dos Deuses e dos homens  
ela devia parir, suplicou-lhe então aos pais queridos,  
à Terra e ao Céu constelado,  
comporem um ardil para que oculta parisse  
o filho, e fosse punido pelas Eríneas do pai  
e filhos engolidos o grande Crono de curvo pensar”*<sup>11</sup>.

O período Titânico se revela como uma intermediação entre duas vinganças: a consumação do ardil é o que permite a saída de *Crono* e de seus irmãos para a luz, para a superfície, a breve emersão; pois será através de um outro ardil que seu reinado chegará ao fim. “O seu modo de pensamento é dito curvo porque ele só age obliquamente e sob ardil: e nisso está ao mesmo tempo a sua mais eficaz arma e o seu irresvalável limite”<sup>12</sup>. Sobre a diferença entre as duas estratégias de vingança, no entanto, pode-se dizer que enquanto a primeira conta sobretudo com a violência do autor, a segunda resulta de um plano bem tramado entre uma intrincada rede de entidades e que envolve uma série de eventos que culminarão na ruína do poderio titânico.

*Urano* participa junto com *Terra* da trama que viria a depor seu filho do poder. Como resposta ao ato criminoso perpetrado por *Crono*,

---

<sup>10</sup> *Idem. Ibidem.* p. 63.

<sup>11</sup> Hesíodo, *Teogonia*, vv: 468-473. p., 131.

<sup>12</sup> Torrano, Jaa, “O mundo como Função de musas”, p. 55.

seu pai se vinga incentivando o ardil que torna possível o nascimento de *Zeus*. A própria sublevação levada a cabo por *Zeus*, que dará termo ao reinado de *Crono*, não é mais do que a consecução de um outro ato de reparação. Com a perda do domínio de *Crono*, após a derrota na grande luta contra os Deuses olímpicos comandados por *Zeus*, os *Titãs* retornam à profundidade da terra encoberta, tornam a submergir. Sua ocultação no *Tártaro* após a *Titanomaquia* pode ser vista como a consumação da vingança projetada por *Urano* após sua castração. Aquela imprecação dirigida aos *Titãs*, que prediz o castigo que eles teriam no porvir, tem aí seu resultado: retornarem ao “Tártaro nevoento” é a segunda compensação pela injustiça.

Esta injustiça que permeia e compõe a *Teogonia* de Hesíodo revela-se na violência e no arbítrio com que o mais forte domina e submete todos os demais ao seu poder. A aposta no advento da justiça é uma resposta necessária a esta situação originária, ela é a motivação mais forte que se apresenta em toda obra. Proveniente do confronto entre forças, esta justiça só pode advir de um ato de violência através do qual as forças obscuras originais são gradativamente subjugadas e o mundo passa a ser dominado por uma ordem divina que reflete o seu poder construtor e luminoso sobre a totalidade do *cosmos*. Considerado, desta feita, não somente como puro exercício abusivo do poder, mas como uma dominação legitimada por seus súditos, uma vez que amplamente válida e reconhecida, o reinado de *Zeus* exerce uma violência pacificadora. “O Pai dos Deuses” é considerado um soberano violento, mas um soberano que exerce o poder dentro das justas medidas e que respeita os domínios do que cabe a cada um em virtude do seu poder. Assim, o ato que tem para *Urano* o sentido da consumação de uma vingança, serve para *Zeus* como o ato inaugural de um período cósmico em que o triunfo da justiça se ergue enquanto princípio constitutivo de seu domínio e responsável por sua firme permanência.

## 2.2 Nietzsche: De Hesíodo a Anaximandro.

Em *O Ágon em Homero*, Nietzsche assim se questiona: “*Que existência terrestre reflete estes medonhos e perversos mitos teogônicos?*”. E, em seguida, responde:

– *Uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte. Imaginemos o ar pesado dos poemas de Hesíodo ainda mais condensado e obscurecido, e sem todas as suavizações e purificações que, vindas de Delfos e de numerosas moradas divinas desaguavam sobre a Hélade: misturemos este ar espesso da Beócia<sup>13</sup> com a voluptuosidade sombria dos etruscos<sup>14</sup>; tal realidade iria então nos exigir um mundo místico, no qual, Urano, Crono e Zeus e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio; nesta atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida. E como, na verdade, o conceito do direito grego [der Begriff des griechischen Rechtes] desenvolveu-se tendo como ponto de partida o homicídio e a expiação pelo homicídio, do mesmo modo a cultura nobre retira seus primeiros lauréis do altar da expiação pelo homicídio. Por trás daquela época sanguinária, cavou-se um sulco profundo na história helênica<sup>15</sup>.*

Um brutal sentimento surge destas práticas de guerra. Nietzsche revela uma dupla gênese a partir dessa situação originária: tanto os mitos teogônicos quanto o conceito de direito entre os gregos, e assim, tudo aquilo a que ele chama de *cultura nobre* nasce e se desenvolve a partir dessa sociedade inteiramente voltada para tais expedientes belicosos. A presença do eterno dissídio entre as divindades, tal como se encontra em Hesíodo, aparece sob a influência destas formas bárbaras de comportamento, nas quais até mesmo o homicídio era concedido como direito de guerra. As disputas surgidas na *Teogonia*, todas as tramas e ardis são expressões provenientes desse ambiente profundamente violento de onde elas surgiram. Desse mesmo modo, o conceito de direito entre os gregos também teve sua origem neste tipo de experiência. O sistema de legalidades que aí se consuma, em

<sup>13</sup> Região de origem de Hesíodo.

<sup>14</sup> Povos que dominavam a região onde atualmente se localiza a Toscana.

<sup>15</sup> Nietzsche, F. *CV/CP*, “*A Disputa de Homero*”, p. 76.

particular o direito de eliminar os oponentes vencidos, tal como ocorre entre as comunidades guerreiras, revela a hostilidade desses costumes e dessas práticas. Seja como forma de punição ou expiação por um ato brutal, seja como necessidade de dar vazão ao apetite sanguinário de seus indivíduos, seu sentimento de justiça é inevitavelmente forjado a partir do crime. A sua noção de direito, bem como toda a nobre cultura grega possuem uma dívida para com essas manifestações explícitas do ódio. Sentimos, nas origens de todas as expressões da cultura superior entre os gregos, que mais tarde aparecerão sublimadas, o cheiro de sangue.

*Vemos aqui os abismos do ódio. (...) Quando, em uma luta entre cidades, a vencedora executa toda a população masculina da outra e vende mulheres e crianças como escravos, segundo direito de guerra, vemos na concessão de um tal direito, que o grego considerava como uma grave necessidade deixar escoar todo o seu ódio...<sup>16</sup>.*

O despontar da filosofia na Grécia fez virem à tona concepções de mundo profundamente vinculadas ao mesmo ambiente terrível de onde provém o pensamento mítico. As noções de justiça e de direito, tal como foram cunhadas pelos primeiros filósofos gregos, refletem precisamente a crueldade da sociedade a partir da qual esses conceitos foram constituídos. A justiça ou a injustiça são pensadas inevitavelmente tendo como pressuposto um mundo em que a guerra prevalece como senhora absoluta sobre todos os sentimentos e impulsos humanos. Seja como uma resposta desesperada a essa violência, seja como aquiescimento e legitimação ao enfrentamento entre os oponentes, a tônica permanece na hostilidade do homem em relação ao seu inimigo, na agressividade exacerbada e na possibilidade de dar vazão a esse modo ofensivo de agir.

Há, contudo, diversas formas de expressar, pensar e atuar a partir da guerra. A convivência cotidiana com a crueldade é uma conjuntura capaz de suscitar múltiplas manifestações do pensamento e da cultura, desde teorias jurídicas e práticas políticas até expressões

---

<sup>16</sup> *Idem. Ibidem.*

culturais e artísticas as mais diversas. Por conseguinte, uma série heterogênea de julgamentos sobre a vida poderia ter sido posta em efeito a partir dessa experiência. Entre os gregos, não se percebem apenas traços da brutalidade comum aos povos de índole marcadamente guerreira, como eram os Dóricos por exemplo, as mais sólidas expressões de sua cultura repercutem de forma incontestada a interação entre esses traços e certas influências assimiladas a partir do intercâmbio com visões de mundo provenientes de outros povos. Toda sua cultura adquire suas formas basilares a partir do entrelaçamento desse traço de crueldade, que constitui o fundo comum que atua tanto na mitologia quanto na filosofia grega, com certas influências vindas do oriente. O que constitui propriamente, para Nietzsche, o mais profundo legado dos povos orientais, em especial da Índia, é a consequência de que a existência, por estar imersa em uma guerra que não admite qualquer trégua, deva ser depreciada como um todo.

*Os nomes de Orfeu, de Museu e seus cultos revelam as consequências para as quais a interminável visão de um mundo de luta e crueldade impelia – o nojo da existência, a interpretação desta existência como um castigo a ser cumprido, a crença na identidade entre existência e culpa. Só que estas consequências não são especificamente helênicas: nelas a Grécia tem contato com a Índia e de modo geral com o Oriente<sup>17</sup>.*

De fato, Nietzsche assegura não serem as expressões culturais helênicas simples manifestações do gênio de um povo isolado. Um intenso intercâmbio foi responsável por produzir a herança adquirida pelos gregos. A marca de sua sabedoria está na utilização extremamente fecunda que souberam fazer de tudo que lhes advinha com o propósito de criar expressões que fortaleceriam a sua própria majestade. A partir do que herdaram, os gregos foram capazes de erguer as formas basilares da cultura do ocidente, através disso torna-se manifesta a sua potência enquanto civilização inaugural.

---

<sup>17</sup> *Idem. Ibidem.*

*Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe<sup>18</sup>.*

Os cultos órficos refletem, segundo Nietzsche, diretamente estes contatos com o oriente, da mesma forma que também Hesíodo parece ter recebido daí algumas das principais concepções presentes na *Teogonia*. Em especial com respeito aos seres obscuros e as atitudes mais sórdidas. Exatamente a ação que foi aqui considerada primordialmente: a castração de *Urano*, parece ter sua origem vinculada a modelos teogônicos orientais. Além disso, admite-se que a própria palavra *Titãs* provenha etimologicamente de raízes orientais<sup>19</sup>.

Pois serão justamente as conseqüências dos contatos entre a Grécia e o oriente que Anaximandro irá trazer para o âmbito da filosofia: os efeitos do modo como a crueldade bárbara reverbera através de pensamentos provenientes de povos orientais. Esses efeitos que se apresentam de forma substancial nos mitos, quer se trate de Hesíodo, Orfeu ou Museu, serão transpostos através dele para o pensamento de molde tipicamente filosófico. Nietzsche assim o apresenta: “*Anaximandro de Mileto, o primeiro escritor filosófico dos antigos, escreve como escreverá o filósofo típico*”<sup>20</sup>. Ele traz do mito e de seu fundo comum de crueldade, a fonte que lhe permite engendrar sua concepção da *physis*. Seu olhar para a natureza e, assim, para o brotar de todas as coisas, está profundamente condicionado por esta

---

<sup>18</sup> *Idem. PHG/FT, § I.*

<sup>19</sup> É o que atesta o estudioso Junito de Souza Brandão, apoiado pelo mitógrafo romeno Mircea Eliade: “*É possível que Hesíodo, cuja Teogonia está centrada nos conflitos entre gerações divinas e a luta pela soberania universal, tivesse conhecimento de certas teogonias orientais, uma vez que ‘a mutilação de um deus cosmocrata por seu filho, que se torna assim seu sucessor, constitui o tema dominante das teogonias hurríta, hitíta e cananéia’*”. Brandão, J. S., *Mitologia Grega*, Vol. II, p. 199. E sobre a etimologia do termo Titãs: “*Titã, em grego, Τίτάν (Titán), é aproximado, em etimologia popular, de Τίταξ (títaks), rei, e Τίτηνη (Títene), rainha, termos possivelmente de procedência oriental: neste caso, Titã significaria ‘soberano, rei’*”. (...) Esta hipótese “*parece mais clara e adequada às funções dos violentos Titãs no mito grego*”. *Id. Ibid.*, p. 196.

<sup>20</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT, § IV.*

desolação sentida e manifestada diante do trágico destino de todos os seres. Os violentos costumes bárbaros, observados através do filtro de concepções de mundo tipicamente orientais, subsistem como um fundo emocional a partir de onde emerge toda a concepção moral expressa por Anaximandro, esta que faz da *injustiça* o cerne do desenvolvimento e da determinação dos seres individuais. Seu pensamento cede às pressões que este mundo de crueldade exerce e deduz daí as conseqüências necessárias. Em Anaximandro, a existência passa a ser vista como um castigo, nele se estabelece definitivamente a identidade entre existência e culpa. É o que Nietzsche detecta em suas *Lições sobre os filósofos pré-platônicos*, onde, imediatamente após citar e traduzir a sentença de Anaximandro, ele declara: “*Nós temos aqui uma representação quase mitológica. Todo o devir é uma emancipação face ao ser eterno, por conseqüência uma injustiça que deve ser punida com a morte*”<sup>21</sup>.

A injustiça, estendida ao fundamento de toda a geração, deverá agora dizer respeito ao devir de um modo geral, à totalidade do devir, ela passa dessa forma a corresponder ao *caráter* da própria existência. Existir passará a significar *ser criminoso*. Tudo o que veio a existir o fez graças ao que Nietzsche chama de “emancipação condenável”, digna de castigo [*strafwürdige Emancipation*]<sup>22</sup>. Através deste ato de uma súbita libertação frente àquilo que corresponde às origens ocorre a cisão entre o devir e aquele fundo originário do qual ele surge. “*O ser originário assim denominado está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser*”<sup>23</sup>. O que os distingue é o perpétuo movimento que caracteriza o devir, a radical inconsistência em todas as suas formas, sua constante transformação, geração e consumação, enquanto o ser primordial permanece sempre inalterado em sua indeterminidade. Entrar na inconstância do devir,

---

<sup>21</sup> *Idem. Lições*, p. 117.

<sup>22</sup> *Idem. PHG/FT*, § IV – Mantive, nas citações de trechos de Nietzsche em alemão, a grafia original. Utilizei-me, a título de pesquisa e comparação com os textos originais, do CD elaborado por Dr. Malcolm Brown contendo a edição crítica das obras de Friedrich Nietzsche: Nietzsche • Werke Historisch-kritische Ausgabe © Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co.

<sup>23</sup> *Idem. Ibidem*.

fazer parte do devir significa ser injusto. Tudo o que veio a ser merece, portanto, a sua condenação pela injustiça cometida contra a sua origem. A imprecisão de *Urano* subsiste, transposta agora para outro âmbito, neste momento crucial em que a filosofia busca uma linguagem que lhe seja própria<sup>24</sup>.

### 2.3 A sentença de Anaximandro

De Anaximandro apenas uma sentença é admitida pelos estudiosos como original, esta nos foi legada pelo neoplatônico Simplicio. Pressupõe-se que a fonte utilizada para a sua transcrição deva ter sido o contato direto com o texto de Teofrasto, este discípulo de Aristóteles que procedeu a uma extensa compilação de doutrinas oriundas dos primeiros filósofos da Grécia<sup>25</sup>. Assim, a sentença, conforme se encontra em Simplicio, diz:

---

<sup>24</sup> Sobre essa busca por uma linguagem própria nos primórdios da filosofia temos a descrição que Nietzsche faz de Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo grego, surpreendentemente coincidente com a descrição de sua própria linguagem no momento em que faz sua autocrítica no segundo prefácio escrito para *O Nascimento da Tragédia*. É possível ver como a filosofia em seu nascimento bem como a filosofia de Nietzsche em seu nascimento ainda não haviam encontrado a linguagem apropriada para expressar as novas intuições que lhes ocorriam. A descrição com respeito a Tales é a seguinte:

*“E assim como, para o dramaturgo, palavra e verso são apenas o balbucio em uma língua estrangeira, para dizer nela o que viveu e contemplou e que diretamente só poderia anunciar pelos gestos e pela música, assim a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferente. Assim contemplou Tales a unidade de tudo que é: e quando quis comunicar-se falou da água!”*. Nietzsche, F, PHG/FT, § 3.

Compare-se com: *“Aqui falava – assim se dizia com desconfiança – uma espécie de alma mística e quase menádica, que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em uma língua estranha. Ela devia cantar, essa ‘nova alma’ – e não falar!”*. Idem, GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, § 3.

Ambos, Tales e o próprio Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, sob seu olhar retrospectivo, apresentam a mesma dificuldade em encontrar uma linguagem apta a expressar aquilo que presenciavam, comunicam-se de maneira imprópria, utilizando os meios inadequados. Em ambos os textos, permanece a crença em que a arte, ou mais propriamente, o canto seria este meio. O uso das palavras, embora inevitável, permanece fraco e insuficiente, ao passo que o canto e os gestos poderiam transmitir suas vivências com mais propriedade.

<sup>25</sup> *“Simplicio está incontestavelmente a fazer uma citação a partir de uma versão da história de Teofrasto sobre a filosofia anterior, e da secção respeitante ao princípio material, περί ἀρχής”*. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schoenfield. *Os Filósofos pré-socráticos*, p. 117.

**... Princípio dos seres ... ele disse que era o ilimitado, ... Pois donde a geração é para os entes, é para onde também a corrupção se gera ‘segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo’<sup>26</sup>.**

1. SIMPLIC. Phys. 24, 13 [vgl. A 9] Ἄ. ... ἀρχὴν ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ᾧν δὲ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Essa sentença oculta o fundo de onde a geração é para os entes e para onde a destruição se gera necessariamente. Oculta pois não há como determinar o indeterminado, não há predicados positivos capazes de descrever ou antever o que carece de limites. O *apeiron* – o indeterminado, o ilimitado – só pode adquirir, a partir de nossa perspectiva, uma única determinação positiva: relativamente a nós, seres limitados, o *apeiron* é *arqué* [ἀρχή]. Princípio e poder convivem nesta palavra. Para as criaturas individuais, o indeterminado é então presenciado como princípio e manifesta o domínio; sendo assim, o mesmo fundo que origina toda determinação também dirige o destino. Nesse contexto, Nietzsche cita uma passagem da *Física* de Aristóteles que diz: “O infinito (*apeiron*) contém todas as coisas e as governa; ele é imortal e indestrutível”<sup>27</sup>. O *apeiron* é, portanto, *arqué*, o princípio e o curso.

*Pera* [περα] é limite, o *apeiron* é, portanto, com o acréscimo deste  $\alpha$  privativo, aquilo que não está contido em limites, ele nega qualquer limite. Esse princípio só pode receber atribuições negativas: ele não possui determinações, não tem fim, não tem limites, sendo assim, é qualificado como o indeterminado, o infinito, o ilimitado. Por isso, pode ser fundo, o fundo de onde provêm os seres e que ao mesmo tempo exerce o comando. Do mesmo modo que este fundo é o princípio, a origem, ele é também aquilo que domina [*arqué*]. Nietzsche denominou

<sup>26</sup> Anaximandro. Fr. 1 (DK). Tradução: José Cavalcante de Souza. In *Pré-Socráticos*, Col. Os Pensadores, Vol 1, p. 22.

<sup>27</sup> O *apeiron* “tudo contém e tudo dirige.” Fr. 108. Nietzsche cita esta passagem da *Física* de Aristóteles: *Lições*, p. 117.

este princípio de “ser eterno” [*ewiges Sein*] de onde o vir-a-ser se origina e por quem é comandado. O *apeiron* só se define por oposição ao que existe, e ao mesmo tempo é ele quem garante a existência do que existe.

Segundo as *Lições*, o calor e o frio são as primeiras qualidades a se dissociarem do ser primordial, constituindo-se como os primeiros entes determinados. Da mistura entre eles é produzida a água, que, por sua vez, é a semente de todas as coisas. Sendo assim, “o *apeiron* é a unidade fundamental, a fonte maternal disto que está em perpétuo engendramento”<sup>28</sup>.

Determinar-se é cair na limitação, ou alçar-se à limitação. Os sentidos presentes na preposição *ἐξ* (*ek*) convergem na sentença em um único movimento: a partir de – para fora; *ἐξ* expressa também separação e distinção. Tornar-se distinto, único, individual aponta para a mesma direção de separar-se de, sair de, ir para fora, romper. Este rompimento, como todo rompimento, é sempre um produto da violência. Para fora se dá a geração, ou ainda, para fora a gênese *ἐ*, o movimento se dá a partir de indeterminação e prossegue para fora, para o exterior. Criam-se, neste afastamento violento das origens, os limites que configuram o individual. A existência individual é, assim, sintoma de um desajuste com relação à indeterminidade original. Por este desajuste são gerados os entes que procuram perpetuar a existência transitória pela procriação.

Este movimento de saída traz consigo necessariamente o seu retorno: voltar a cair no seio do ilimitado, tornar a perder os limites – eis o destino de todo individual: a desconfiguração dos limites que perfazem sua determinação e assim o particularizam, o individualizam. É isto que na sentença está exposto como destruição, ruína, perdição, degradação, corrupção – sentidos contidos na palavra grega (*φθορὰν*).

Os seres “*dão uns aos outros justiça e retribuição...*”. A palavra grega *τίσιν* expressa retribuição, indica o cumprimento de obrigações de uma parte com relação à outra. Uma atitude desferida que

---

<sup>28</sup> Nietzsche. F, *Lições*, p. 117

pressupõe inevitavelmente uma ação anterior: retribuição é por um lado deferência e por outro vingança.<sup>29</sup> Deferência é a atitude de respeito e consideração em relação ao outro e vingança é uma retaliação por uma injustiça perpetrada; de todo modo subjaz sempre o sentido de uma resposta necessária a um ato. Esse sentido de *τίσιν* é reforçado na sentença pelo termo que o acompanha: justiça (*δίκη*). Fazer justiça, conceder o ajuste, é agir conforme o que lhe cabe a partir do que lhe foi feito: ao bem se premia com o bem e ao mal se pune com o mal, ao benefício com o benefício e ao dano com o dano. A justiça é o que faz prevalecer o equilíbrio entre os atos e os agentes.

Estes dois termos irmanados na sentença (retribuição e justiça) constituem o conteúdo daquilo que se dá, revelam a natureza desta doação recíproca entre os entes: uns dão aos outros justiça e retribuição. Essas doações remetem a uma característica que lhes serve de fundo, que lhes impõe o motivo para agirem sempre de acordo com estes dois modos, e, assim, para perpetuarem as retribuições: a injustiça (*ἀδικία*). Essa injustiça, que constitui a base de toda doação, é a condição própria a todo o vivente, todo aquele que entrou na geração está fundamentalmente posto no desajuste. O indivíduo se apresenta como uma peça desencaixada, como uma parte que não encontra seu conjunto, que não cabe em nada, não se encaixa. Injustiça é o caráter do mundo. Sair, romper, nascer, vir-a-ser revela desde sempre a vigência de injustiça. Delimitar-se é ser injusto é entrar e permanecer temporariamente no desajuste.

Aqueles que foram engendrados nesse estado de injustiça devem entre si provocar o ajuste, eles se movem para o ajuste e com isso promovem justiça e retribuição *pela* injustiça, (ou *por causa* da injustiça, o que é indicado pelo genitivo *τῆς ἀδικίας*). Dentro deste acerto de contas, quem comanda o quinhão que cabe a cada um é o *tempo*. É ele que determina o momento de saída para a determinação,

---

<sup>29</sup> “1. *payment by way of return or recompense, retribution, vengeance*, Hom., etc.; *to suffer punishment for an act*, Lat. *poenas dare*, Hdt.; Soph.; in pl., *where it may be personified, avengers, like 1*, Hdt. 2. *power to repay or requite, both in bad and good sense*, Theogn.” Dicionário Grego-Ingês: *Lieddell & Scoth*

bem como o de retorno para o indeterminado. Tempo é *Chronos* [χρόνος], aquele juiz soberano que estabelece a pena, ele atua através da própria multiplicidade. Serão os entes individuais que darão uns aos outros justiça e retribuição pela injustiça, serão eles os responsáveis por cobrar a taxa estabelecida por *χρόνος*. O tempo é juiz sobre este mundo em que as partes estão inevitavelmente desencaixadas, em que não há um todo que as conjugue, a estas partes ele rege o momento do ajuste, do acerto de contas e portanto do pagamento, da expiação. O *apeiron*, por não ser determinado, por não ter adquirido nenhuma determinação específica, não se encontra sob a legislação deste decreto promovido e administrado pelo tempo, ele não participa do tempo, portanto, não transgride as suas leis e nem as obedece. Vem daí sua característica de ilimitação: ele é ilimitado temporalmente e também espacialmente, uma vez que tampouco pode ser localizado ou localizável. Ou seja, é por ser essencialmente indeterminado que ele é ilimitado:

*A imortalidade do ser originário não reside na sua infinitude, mas antes no fato de que ele é privado de qualidades determinadas que o levam à morte. (...) O apeiron não significa 'o infinito', mas 'a indeterminidade'<sup>30</sup>.*

Simplicio, responsável por nos legar o fragmento que contém a sentença de Anaximandro, em uma outra passagem de sua *Física*, afirma que o princípio indeterminado “*não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza apeiron, de onde provém os céus [ἐξ ἧς οὐρανὸς] e os mundos neles contidos*”.<sup>31</sup> Portanto, é um erro supor que o *apeiron* de Anaximandro possa ser confundido com qualquer um dos elementos conhecidos, uma substância intermediária entre o ar e a água ou mesmo uma mistura entre vários elementos conjugados, um magma formado por todas as

<sup>30</sup> Nietzsche, F. *Lições*. p. 121.

<sup>31</sup> Simplicio in Phys. 24, 13; DK 12 a 9. Apud. Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schoenfield, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 107.

matérias existentes. O *apeiron* é de uma natureza indeterminada “*que não possui nada em comum com as qualidades que nós conhecemos*”<sup>32</sup>.

Da citação de Simplicio depreende-se que o próprio Céu [*Urano*] entra na geração, foi uma vez gerado, também teve sua existência a partir do indeterminado. É possível inferir ainda mais: o filósofo concebe um céu plural, muitos céus e diversos mundos neles contidos. Nietzsche desconfia de que Anaximandro tenha falado acerca de muitos mundos simultâneos. Apesar disso, ele confirma que há uma destruição total do mundo pelo fogo e o posterior retorno de todas as qualidades. É este movimento infinitamente repetido o que para ele constitui a pluralidade de mundos.

*São exatas as passagens que asseguram o fim do mundo: que o mar pouco a pouco se retira e se seca, que a terra pouco a pouco se destrói pelo fogo. Este mundo, portanto, perece, mas o devir não cessa: o mundo engendrado novamente deve, no seu turno, perecer. E assim sucessivamente... É por isto que existem mundos inumeráveis*<sup>33</sup>.

*Chronos e Cronos*<sup>34</sup>: A palavra que designa o uso comum do tempo, a que Anaximandro se refere, grafa-se em português como *chronos*, em grego escreve-se *Χρόνος* ao passo que a divindade que aparece nos mitos teogônicos é *Cronos* [*Κρόνος*]. Estas palavras possuem raízes etimológicas distintas. No entanto, em Ferécides de Siros, “mitógrafo e teogonista” provavelmente anterior a Anaximandro, já se encontra a identificação da divindade com a palavra de uso comum que designa o passar do tempo.<sup>35</sup> Ferécides de Siros é quem traz explicitamente em

<sup>32</sup> *Idem.* p. 119

<sup>33</sup> *Idem.* p. 122.

<sup>34</sup> “Crono, em grego *Κρόνος* (*Krónos*), sem etimologia certa até o momento. Por um simples jogo de palavras, por uma espécie de homonímia forçada, Crono foi identificado muitas vezes com o Tempo personificado, já que em grego, *Χρόνος* (*Khrónos*) é o tempo. Se, na realidade *Κρόνος* (*Cronos*) nada tem a ver etimologicamente com *Χρόνος*, o Tempo, semanticamente a identificação, de certa forma, é válida: Cronos devora, ao mesmo tempo que gera; mutilando a *Urano*, estanca as fontes da vida, mas torna-se ele próprio uma fonte, fecundando *Réia*”. Brandão, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, cap. X, p. 199.

<sup>35</sup> Nietzsche afirma: “Ferécides de Siros, que está próximo de Tales no tempo e em muitas das concepções físicas, oscila, ao exprimi-las, naquela região intermediária em que o mito se casa com a alegoria”. Segundo os autores de *Os filósofos pré-socráticos*: p. 46 “Ferécides exerceu a sua atividade no século sexto a.C., talvez pelos seus

primeiro lugar esta associação, que, no entanto, suspeita-se já ser largamente difundida entre os gregos do período de Anaximandro. Assim, tanto em Ferécides quanto em Anaximandro ocorre uma personificação da palavra que indica o sentido comum de tempo. O primeiro faz de *Chronos* uma das Divindades primordiais de sua *Teogonia*, o segundo faz dele o juiz que decreta a taxa cobrada a cada ente por sua injustiça. De todo modo, estudiosos como os autores de *Os filósofos pré-socráticos* argumentam que Anaximandro procedeu a uma personificação do tempo: “a extraordinária personificação do tempo” é a expressão usada<sup>36</sup>.

*Cronos* (ou Crono) em Hesíodo desempenha a função de levar a cabo a justiça e impor a observação rigorosa das leis, a não transgressão sob pena de sua condenação pelas *Eríneas*. É pelo rigor da justiça posta em prática pelas *Eríneas*, que o destino do próprio *Cronos* é fixado e chega a seu desenlace com sua derrocada. A deposição do próprio soberano é a manifestação do alcance indistinto da pena. De modo análogo, o tempo em Anaximandro (*Chronos*) é o responsável por estabelecer o decreto que determina a imposição da pena que cabe a cada um, ele é o juiz soberano. Conforme observa Werner Jaeger, autor de *Paidéia*, obra que trata a respeito da *formação do homem grego*, lemos:

*Temos diante de nós uma cidade jônica. Lá está o mercado, onde se administra a justiça; sentado na sua cadeira, o juiz estabelece a pena (τάττει). O juiz é o tempo. Nós o sabemos pelas idéias políticas de Sólon. Seu braço é*

---

*meados. Os autores antigos divergem entre si: segundo uma tradição, Ferécides foi mais ou menos contemporâneo do rei lídio Aliates (c. 605-560 a.C.) e dos sete sábios (convencionalmente datados por alturas do eclipse predito por Tales, 585/4 (...). A data proposta por Apolodoro fá-lo (a Ferécides), uma geração mais novo que Tales, e um contemporâneo mais jovem de Anaximandro”. Esses autores afirmam que: “Cronos desempenhou um importante papel na teogonia de Ferécides” (p. 53) e que “... Ferécides de Siros já tinha associado Chronos a Cronos” (p. 22). E mais, garantindo que a associação entre a divindade (Cronos) e o termo que designa o uso comum do tempo (Chronos) já era um procedimento usual na Grécia nos tempos de Anaximandro eles afirmam: “A relação entre Cronos e Chronos foi certamente feita pelos órficos posteriores, mas, segundo Plutarco, tratava-se de uma identificação comum entre os gregos: não podemos afirmar que Ferécides tenha ou não sido seu promotor”.*

<sup>36</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schoenfield. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 120

*inexorável. Quando um dos contendores tira demais do outro o excesso lhe é de novo retirado e dado ao que ficou com pouco.*

## **2.4 - Nietzsche e Jaeger:**

Eis a sentença de Anaximandro conforme a tradução de Nietzsche:

***De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo***<sup>37</sup>.

Há nesta versão um problema que os estudiosos do século XX costumam ressaltar. Hoje o texto que dispomos conta com o acréscimo do termo *ἀλλήλοις* (uns aos outros) entre *τίσιν* e *τῆς ἀδικίας*. A sua tradução seria alterada para: “(...) *concedem eles mesmos justiça e deferência **uns aos outros** pela injustiça, segundo a ordenação do tempo*”<sup>38</sup>. O sentido do fragmento sofreria dessa forma uma considerável alteração que deu ensejo a interpretações diversas sobre o pensamento de Anaximandro. O acréscimo do termo *uns aos outros* evidencia não ser relativamente ao fundo indeterminado primordial que os entes devem pagar pela injustiça cometida, mas entre si. O *apeiron*, dessa forma, não poderia ser identificado com a entidade contra quem foi cometida a injustiça, tampouco seria ele uma espécie de carrasco que a tudo castiga. O pagamento surge da própria relação entre os entes, sendo inerente ao seu acontecer. Sobre a alteração na sentença, Jaeger destaca:

*Muito se escreveu sobre esta frase, desde Nietzsche até Erwin Rhode, e várias interpretações místicas foram tentadas. A existência das coisas como tais, a*

---

<sup>37</sup> Nas *Lições sobre os Filósofos Pré-Platônicos*, § 6, p. 117, é exposta no original em grego a sentença conforme as fontes que Nietzsche possuía:

*ἐξ ὧν δὲ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

<sup>38</sup> Conforme a tradução de José Cavalcante de Souza; in *Pré-Socráticos*.

*individualização, seria um pecado original, uma sublevação contra o princípio originário eterno, pela qual as criaturas teriam de padecer uma pena. Quando o texto correto foi restaurado (pela adição de ἀλλήλοις que faltava nas antigas edições) tornou-se claro que se trata de uma compensação para a pleonexia (insaciabilidade, ambição desmedida) das coisas. Não é uma culpa das coisas, idéia estranha aos gregos<sup>39</sup>.*

No que se refere à interpretação de Nietzsche, o comentário de Jaeger é bem acertado, a individualização é, de fato, vista como uma emancipação frente à unidade primordial. A versão de Nietzsche diz simplesmente que todos os entes devem ser julgados pelas suas injustiças, mas não se refere ao modo como a efetivação dessa punição se dará, não diz nada a respeito de quem ou qual instância irá cobrar a taxa determinada pelo tempo. Segundo o autor de *Paidéia*, a culpa não estaria localizada na origem dos entes, a injustiça não mais posta de uma vez por todas no próprio ato do nascimento, de modo que o vir-a-ser não mais poderá ser compreendido como resultado de um crime. O que ocorre para ele é uma compensação pelos excessos cometidos pelos próprios agentes *durante* a sua existência. Estes excessos seriam, então, compensados pelos próprios entes, que punem aquele que pratica o ato injusto, estabelecendo, dessa forma, uns aos outros, as penas. É assim que Anaximandro entenderia a justiça. Em Jaeger permanece, portanto, a idéia de uma compensação, de uma justiça que compensa os excessos cometidos pelas coisas.

A partir da seqüência da interpretação levada a cabo pelo próprio Jaeger é possível ressaltar uma conseqüência de grande valia para a compreensão nietzschiana de Anaximandro. Esse estudioso faz derivar a interpretação da justiça em Anaximandro a partir da concepção de Sólon<sup>40</sup>. A justiça, no entender desse legislador Ateniense, é imanente

<sup>39</sup> Jaeger, Werner. “O pensamento filosófico e a descoberta do cosmos”, p. 138.

<sup>40</sup> Sobre essa comparação com o discurso de Sólon são muito interessantes as análises de G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schoenfield em *Os Filósofos pré-socráticos*. p. 120. “O Tempo deve, provavelmente, regular o prazo para o pagamento (...). A idéia de um prazo é adequada: a injustiça do Verão tem de ser reparada dentro do período, aproximadamente igual, do Inverno, a da noite durante o dia e assim por diante. Que a idéia adicional de inevitabilidade está aqui implícita na extraordinária personificação do Tempo é o que pode ser provado pela semelhança flagrante com o “julgamento presidido pelo tempo” em Sólon, aproximadamente uma geração antes de

ao próprio acontecer. Sempre compensatória, ela redime pelos excessos de cada um e entrega a cada ente o que lhe é devido, ou seja, o que lhe cabe por direito. Anaximandro retira essa concepção de justiça do âmbito puramente humano e a estende à totalidade dos seres:

*A evidência deste processo e sua imanência na esfera humana levam-no a pensar que as coisas da natureza, com todas as suas forças e oposições, também se encontram submetidas a uma ordem de justiça imanente e que sua ascensão e sua decadência se realizam de acordo com essa ordem<sup>41</sup>.*

Em Jaeger, vemos a imagem do tribunal universal imanente ao vir-a-ser, que condena todos os excessos cometidos pelas coisas, em Nietzsche vemos a culpa posta no próprio coração de tudo que existe. Serão incompatíveis essas duas interpretações?

O próprio Jaeger também é responsável por veicular uma concepção mítica de Anaximandro: o mito do Tempo como um juiz soberano sentado em sua cadeira a decretar o destino dos indivíduos. A diferença entre as duas concepções permaneceria, contudo, muito palpável caso a sentença de Anaximandro não levasse necessariamente às últimas conseqüências. A imagem do juiz que prescreve a punição pelos excessos ou a recompensa pelas perdas seria totalmente incompatível com a visão da injustiça posta no âmago de todas as coisas. No entanto, Anaximandro diz que os seres devem voltar *necessariamente* ao fundo de onde vieram. Assim, se é de um tribunal que se fala, é um tribunal que a todos condena da mesma forma, conseqüentemente que a todos, indiscriminadamente, imputa a

---

*Anaximandro*". Em seguida tem-se a citação de Sólon: "Porque desisti eu, antes de alcançar os fins pelos quais reuni o povo? A mãe suprema das divindades olímpicas podia ser a minha melhor testemunha **no tribunal do Tempo** – a Terra negra, cujos marcos, enterrados por toda parte, eu outrora arranquei; antes ela era escrava, agora é livre." E, então, a conclusão: "Aqui a Terra justifica a reivindicação de Sólon, porque com o decorrer do tempo ela alcançou a liberdade; é isto que significa o julgamento do Tempo. Nenhum prazo prefixo se tem aqui em vista. Além disso em outros passos de Sólon é a inevitabilidade da retribuição que é constantemente sublinhada".

<sup>41</sup> Jaeger, W. *Paidéia*, p.138.

mesma culpa. Na sentença há também uma partícula de ligação: *pois* ( $\gamma\alpha\rho$ ) que, ao subordinar a segunda oração à primeira, realiza este mesmo sentido de uma punição absoluta. Assim, segundo a tradução que Jaeger propõe da sentença, temos:

***Onde estiver a origem do que é, aí também deve estar seu fim, segundo o decreto do destino. Porque as coisas têm de pagar umas às outras castigo e pena, conforme a sentença do tempo***<sup>42</sup>. (Jaeger omite o termo que corresponde à injustiça.)

Ou conforme Nietzsche: “... ***pois têm de pagar penitência e ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo***”.

Essa partícula: “*pois*”, indica o fato de que a segunda oração está ligada à primeira como uma explicação. Assim, o apelo à injustiça serve para explicar o motivo pelo qual todos os seres devem nascer e perecer, e, dessa forma, persistir entre esses dois pólos antagônicos sob os designios do tempo. Essas características da sentença tornam a própria existência, qualquer que seja ela, um excesso que deve ser punido com a aniquilação. É sintomático que, na sua tradução, Jaeger tenha omitido o termo que se refere à injustiça. Persiste, portanto, a diferença: onde Nietzsche focaliza a injustiça como o cerne do nascimento de todas as coisas, Jaeger destaca a justiça retributiva. Se em Nietzsche a injustiça já está posta na origem e é dada a cada ente como uma herança, em Jaeger a injustiça está nos atos cometidos durante a vida, aos quais o tribunal do tempo deve sempre, inexoravelmente, condenar.

Jaeger enxergou a *Diké* eterna de Anaximandro como constante compensação pelos desvios provocados, a balança que em cada caso compensa as desigualdades e, assim, permanece sempre fixa. Neste caso a justiça seria uma regulação natural, uma espécie de lei natural que regula os eventos, ou, mais precisamente, de acordo com sua expressão, uma “*norma universal*” uma instância reguladora, não punitiva. Analisar Anaximandro assim é depreciar o fato de que na sua

---

<sup>42</sup> *Idem. Ibidem.*

sentença está escrito que a justiça e a retribuição ocorrem “pela injustiça”. A justiça é para Anaximandro uma compensação pela injustiça cometida, (é o modo como essa injustiça se resolve no tempo), do contrário não haveria a referência ao termo que corresponde à injustiça. A *diké* eterna está, dessa forma, inevitavelmente subordinada à *adikia* eterna, ou melhor, ela é a sua resposta necessária.

O acréscimo do termo *ἀλλήλοις* na sentença torna os próprios entes entre si os responsáveis pelo cumprimento das penas. A justiça atua como um acerto de contas imanente ao processo retributivo das forças, estendido do âmbito humano à totalidade do mundo. Apesar de não haver, na versão exposta por Nietzsche, qualquer referência ao termo que indica a reciprocidade em que a justiça e a retribuição são mutuamente concedidas entre os seres, ele chega a expressar uma formulação muito aproximada a esta justiça imanente ao acontecer. É isso que o leva a se referir ao “*caráter contraditório da pluralidade, que consome e nega a si mesma (sich selbst)*”<sup>43</sup>. Será esse caráter absolutamente contraditório que levará a multiplicidade de seres que compõem o mundo a negarem-se e devorarem a si próprios. Note-se que aqui está dito explicitamente que a multiplicidade é quem realiza em si mesma a consumação do decreto estabelecido pelo tempo, não havendo, portanto, também na interpretação nietzschiana, o apelo a alguma entidade exterior responsável por fazer cumprir as penas.

Esta concepção atingida no final de seu texto sobre Anaximandro se deve à influência exercida por Schopenhauer sobre a sua interpretação. Por uma influência, portanto, completamente indireta, Nietzsche é capaz de compatibilizar esta sua explicação com a imanência sugerida pelo termo que se encontra ausente de sua versão da sentença. De um lado, Nietzsche percebe que Anaximandro depõe a culpa no próprio nascimento dos entes, na sua origem, de outro, Jaeger indica que a justiça é um processo imanente ao

---

<sup>43</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § IV.

desenvolvimento de tudo que há, uma compensação pelos excessos cometidos *durante* o período de vida de cada um.

Através de Schopenhauer será possível perceber um elo de união entre essas teses. A justiça de Anaximandro, tal como foi compreendida por Jaeger com o acréscimo do termo *allelois*, aproxima-se da compreensão schopenhaueriana da justiça eterna. Esta que se apresenta como universal e oniabrangente. Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer assim a descreve:

*(a justiça eterna) não depende das instituições humanas, ela não está exposta nem ao acaso nem ao erro. (...) Aqui, o castigo deve estar tão ligado à transgressão que os dois constituam um todo único.*<sup>44</sup>

O carrasco e a vítima são um e o mesmo - é assim que Schopenhauer expressa a unidade entre o castigo e a falta. O que designa, por sua vez, a atuação da justiça imanente ao acontecer. Já na *Paidéia*, no mesmo caminho, lemos: “A Diké não depende dos decretos da justiça terrena (...). É imanente ao próprio acontecer, no qual se realiza em cada caso a compensação das desigualdades”<sup>45</sup>.

Nietzsche admite que, em Anaximandro, a pluralidade é a responsável pela sua própria aniquilação. Assim, ele faz a pergunta:

*Mas se há em geral uma unidade eterna como é possível aquela pluralidade? E deduz a resposta do caráter absolutamente contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesma. Sua existência se torna para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente pelo sucumbir*<sup>46</sup>.

A resposta que Nietzsche faz soar a partir da boca de Anaximandro transmite a idéia de que a própria pluralidade é o motor

---

<sup>44</sup> Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, 70. Doravante, citado apenas como *Mundo*.

<sup>45</sup> Jaeger, V. *Paidéia*, p. 138. (Para o próximo capítulo - Em Heráclito não haverá a compensação pelas desigualdades. A justiça heraclítica, vista como discórdia, é um dispositivo que mantém as próprias desigualdades em tensão. A justiça não é um aparelho regulador para algo fundamentalmente desregulado, é o sintoma de que há no mundo, nas próprias desigualdades, uma regulação precisa.)

<sup>46</sup> Nietzsche, F, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. IV.

do declínio de qualquer individualidade. É a própria existência da pluralidade, assim como em Schopenhauer, que se penitencia eternamente. O caráter contraditório pertence à multiplicidade e é ela própria que executa seus desígnios, ela que devora e nega a si mesma. Ocorre aqui, exatamente a mesma estrutura que se apresenta na compreensão schopenhaueriana da *vontade*.

## **2.5 - O Anaximandro schopenhaueriano.**

Não é ao acaso que Schopenhauer figura explicitamente na interpretação nietzschiana de Anaximandro.<sup>47</sup> O paralelo estabelecido visa remeter as considerações desses dois filósofos a um mesmo patamar: *o pessimismo da consideração moral do mundo*. Se Nietzsche admite a seriedade de seu moralismo, se ele o caracteriza como: “o único moralista sério de nosso tempo”, é justamente para lançar as bases de uma discordância que irá sendo progressivamente acirrada e explorada em todas as suas sutilezas nos contextos posteriores de sua obra. Assim Nietzsche, após caracterizar Anaximandro como o primeiro a escrever segundo os moldes filosóficos, descreve a sentença pronunciada por ele como o “*enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista*”. Suas considerações iniciam, dessa forma, por caracterizá-lo como uma espécie de antecessor ao pessimismo schopenhaueriano.

Será ele, então, o filósofo escolhido para comentar a sentença de Anaximandro. No trecho citado por Nietzsche dos *Parerga e Paralimpomena*, Schopenhauer defende a nulidade do valor da existência humana, descrevendo-a como algo que não deveria ocorrer. Este trecho identifica a vida à eterna penitência e sacrifício do vivente, preso ao ciclo de nascimento, sofrimento e morte. Será a prisão dentro

---

<sup>47</sup> Através das *Lições* é possível acompanhar em detalhe os passos da interpretação nietzschiana acerca de Anaximandro e perceber explicitamente o modo como ele dialoga com a tradição, como se utiliza do testemunho de Aristóteles e como interpreta a sentença de Anaximandro. No entanto somente em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* é possível acompanhar a descrição desse filósofo como uma espécie de predecessor de Schopenhauer.

deste ciclo interminável que continuará a constituir o objeto da exposição: a descrição em cores fúnebres desta roda do tempo. A citação escolhida para caracterizar Anaximandro soa como a trágica sabedoria de Sileno<sup>48</sup> apresentada em *O Nascimento da Tragédia*, segundo a qual a melhor coisa que poderia acontecer ao homem é não ter nascido e a segunda é morrer o quanto antes. A frase do escrito schopenhaueriano presente no texto de Nietzsche é a seguinte: “O verdadeiro critério para o julgamento de todo homem é ser ele um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitência de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte”<sup>49</sup>. O pessimismo que caracteriza esse pensamento, estendido da esfera humana para a totalidade dos seres, dá a exata medida da compreensão nietzschiana de Anaximandro. Novamente este filósofo é explicado através de um movimento de ampliação de uma tese de cunho antropológico: Jaeger amplia a concepção jurídica de Sólon e chega à imagem do tribunal universal presidido pelo tempo, Nietzsche amplia o âmbito antropológico em que o pessimismo de Schopenhauer aparece nesta citação e o conduz de sua referência original à condição humana para a caracterização da injustiça que permeia toda a existência. Essa consideração, expandida do domínio humano em direção a tudo o que há, revela o alcance universal do pessimismo de Anaximandro.

*Quem, como Schopenhauer, ouviu, ‘nas alturas dos ares hindus’, a palavra sagrada do valor moral da existência, dificilmente poderá ser impedido de fazer uma metáfora altamente antropomórfica e de tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-*

---

<sup>48</sup> Sileno é um Sátiro, companheiro de Dioniso que ao ser perguntado sobre o que de melhor poderia suceder ao homem assim responde: “*Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer*”. Nietzsche F. *O Nascimento da Tragédia*, 3. Diante desta sabedoria precocemente aprendida, os gregos esforçaram-se por dar a sua resposta, uma resposta heróica, e a variedade de vertentes culturais provenientes do solo helênico, desde a criação dos deuses olímpicos até o desenvolvimento da filosofia, expressam justamente, no entender de Nietzsche, esse esforço.

<sup>49</sup> Citado em *PHG/FT*, § IV.

la, por transferência, ao caráter universal de toda a existência<sup>50</sup>.

A referência às “alturas dos ares hindus”, se, no caso, diz respeito a Schopenhauer e seu ascetismo filosófico, não é de todo alheia a Anaximandro, que, como foi visto, retira suas concepções e extrai conseqüências dos contatos e das influências que sua cultura, a cultura milesiana em que estava imerso, recebera do oriente. Portanto, aquelas conseqüências anteriormente mencionadas aplicam-se indistintamente aos dois filósofos: “o nojo da existência, a interpretação desta existência como um castigo a ser cumprido, a crença na identidade entre existência e culpa”.

O que constitui o centro de interesse das considerações nietzschianas é, sobretudo, destacar as motivações morais envolvidas por este pensamento: “Temos antes que dirigir o nosso olhar ao ponto que podemos aprender que Anaximandro já não mais tratou a pergunta pela origem deste mundo de maneira puramente física”<sup>51</sup>. As concepções de ordem físico-cosmológicas a respeito do princípio dos seres estão subordinadas, nesse sentido, às considerações de ordem moral. Consuma-se, através de Anaximandro, a primeira tentativa de realização de uma justificação moral da existência. A constatação da destruição, da dor, do sofrimento e da morte são o suficiente para que ele possa deduzir a injustiça inerente a tudo que vem à existência. A morte e a finitude, somente através deste apelo à injustiça, encontram-se explicadas, e ainda mais, elas encontram aí sua justificação superior.<sup>52</sup> Anaximandro fornece um sentido para o mistério, uma

---

<sup>50</sup> Nietzsche, F. PHG/FT, § IV.

<sup>51</sup> *Idem. Ibidem.* (Quanto a esse aspecto Jaeger parece concordar: “O conhecimento desta norma do acontecer da natureza tem um sentido religioso imediato. Não é uma simples descrição de fatos, mas uma justificação da natureza do mundo”. *Paidéia*, p. 139).

<sup>52</sup> O filósofo francês Gilles Deleuze comenta exatamente a história da justificação da existência, ele se vale, para isso, justamente da interpretação nietzschiana de Anaximandro: “É longa a história do sentido da existência. Tem suas origens gregas, pré-cristãs. O sofrimento foi utilizado como um meio para provar a injustiça da existência, mas ao mesmo tempo um meio para encontrar-lhe uma justificação superior e divina. (Ela é culpada visto que sofre; mas porque sofre ela expia e é redimida). A existência como desmedida, a existência como *hybris* e como crime, esta é a maneira como já os gregos a interpretavam e avaliavam. A imagem titânica é, historicamente, o

resposta para o mistério da existência e para todo sofrimento a ela inerente: o sofrimento existe para que a injustiça seja redimida.

Nietzsche focaliza em primeiro lugar a questão central que para ele é posta aí pela primeira vez: a pergunta pelo valor da existência. “*O que vale vosso existir?*” [*Was ist euer Dasein werth?*] Essa pergunta é lançada sobre todos os entes, dirige-se a todos aqueles que vieram a essa existência plena de conflitos e dores e que ignoram os motivos pelos quais estão colocados neste mundo. Justamente para eles será ensaiada pela primeira vez uma resposta. É sobre este eixo, que escolhe como capital a pergunta pelo valor da existência, que, segundo ele, giram as considerações de Anaximandro. O que significa perguntar pela existência e, assim, por esta presença do indivíduo no mundo em termos de valor? A postulação da pergunta nesses termos denota a tendência a procurar por um critério que permita julgar a existência como um todo, um sentido positivo que seja aplicável a todo vivente. Tal empreitada implica na tentativa de encontrar, na própria existência, um sentido a ela inerente, que a justifique de antemão, sem que o vivente precise justificar a si próprio.

A procura por um valor que possa ser atribuído absolutamente à existência de todo indivíduo só pode levar ao tormento de uma busca infrutífera, uma vez que não pode haver um tal lugar de onde se possa julgar indistinta e antecipadamente sobre tudo que há. A desolação que acomete todo aquele que assim procura pode ser sentida nesses questionamentos queixosos: “*De onde vem aquele incansável vir-a-ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infundável lamento mortuário em todo o reino do existir?*”.

A constatação da impossibilidade de se encontrar qualquer valor absoluto que fosse capaz de preencher a alma dos viventes ou de atribuir-lhes algum sentido, a visão clara deste vazio de sentido no existir leva diretamente à pergunta pelo motivo, pela finalidade desta existência. Se não há sentido, se não vale nada, então para que a vida?

---

*primeiro sentido que se atribui a existência.*” Gilles Deleuze; *Nietzsche e a Filosofia*. p.16

A pergunta pelo *para quê* exige uma justificação em termos de finalidade, de objetivo: “*E, se nada vale, para que estais aí?*”.

Finalmente, Nietzsche através de Anaximandro apresenta esta justificação, de grande coerência com seu pensamento: “*Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos nessa existência*”. E ao expressar o único motivo possível pelo qual esta existência se daria ele depõe a culpa [*Schuld*] no coração do vivente. A existência, que sente a incapacidade de encontrar qualquer valor ou sentido para si mesma, qualquer estima superior que seja capaz de justificá-la, só pode então ocorrer devido a uma culpa dela própria, somente devido a uma dívida herdada da origem. O único sentido para este permanecer sob um mundo de misérias deverá ser o de pagar por um crime. O mundo, esta prisão em que nos colocamos, é o local em que nos foi dado habitar – sua única finalidade: fazer cumprir a pena.

Em seguida nos é ensinado o modo pelo qual se deve finalmente pagar pela injustiça: “*Com a morte tereis de expiá-la*”. O pagamento pela injustiça cometida se dá em primeiro lugar por todo o tipo de sofrimento que necessariamente temos que passar durante a existência, em seguida, com a morte, que é sentida pelos indivíduos como o término do período concernente a cada um dentro deste grande cárcere; assim a dívida se paga e a justiça se completa. Curiosamente, por menos sentido que possa haver em estar sobre a terra, o indivíduo presente na morte o maior dos males, a finitude de seu período é a causa de sua grande desolação, o sinal que seu prazo se esgota é sentido como o fim de uma dádiva recebida. Apegar-se à vida e ater-se a ela como a realidade última das coisas para ter que deixá-la em seguida é o modo pelo qual os entes reparam a dívida contraída no início em relação ao ser primordial<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> À desolação que vem do fato de que a vida possa ser sentida como algo a que, apesar de tudo, se pode lamentar pelo seu término, é a isto que Schopenhauer irá caracterizar metaforicamente como a ilusão provocada por Maya ou como o efeito do *véu de Maya*. Com esta imagem retirada do contexto da “*mais sábia das mitologias, a dos hindus*”, (Schopenhauer, A., § 54, p. 289) ele mostra este apego ilusório à vida individual como a característica comum a todo vivente. Mesmo na ausência completa de valor, cada um percebe a sua vida como o bem maior que lhe pertence como uma dádiva. Assim Schopenhauer descreve a ilusão de Maya, proveniente da antiga sabedoria da Índia: “*E Maya é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes*

As considerações físicas que o levam a apontar a separação entre dois mundos: o ser indeterminado primordial considerado como *arquê* e, do outro lado, nós, entes determinados, possuidores de qualidades sempre mutáveis; o desaparecimento de todas as qualidades e até mesmo daquela que para Tales figurava como a substância primeira: a água – todas essas considerações remetem a um único ponto: a injustiça do vir-a-ser. A injustiça de tudo que é no tempo, o mundo como uma soma de injustiças a serem expiadas, o vir-a-ser como maldição. Por fim, após essa descrição desoladora, ele intervém com uma última pergunta de forte inspiração schopenhaueriana: “*Quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser?*”

Através destas perguntas, Nietzsche nos aproxima gradativamente do centro de suas considerações acerca de Anaximandro. O vir-a-ser como uma maldição, uma engrenagem maldita a que estamos inevitavelmente acorrentados; a constatação da ausência completa de qualquer valor para o existir; a posição de uma finalidade absolutamente desoladora para toda e qualquer individualidade, que parte da constatação da culpa posta desde o início sobre o coração do vivente; a vida sentida, pensada e expressa como castigo; por fim, como única consolação possível, a remota possibilidade da satisfação do desejo de nos livrar dessas correntes. Todas as demais considerações sobre Anaximandro caminham para este ponto.

Sob a superfície de uma teoria da natureza, Nietzsche encontra uma doutrina moral, um julgamento condenatório sobre o conjunto de tudo que há. A procura por um modo de se libertar da maldição do vir-a-ser decorre da interpretação da atividade originária como injustiça. É por isso que ele afirma que o mérito de Anaximandro consiste em ter encontrado o “*novelo mais profundo dos problemas éticos*”. Ele abriu a possibilidade de, a partir de considerações puramente físicas sobre o princípio dos seres, pronunciar-se a respeito da existência de acordo

---

*faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou se não existe, um mundo que se assemelha ao sonho, à radiação do sol sobre a areia, onde, de longe, o viajante acredita ver uma toalha de água, ou ainda a uma corda atirada por terra, que ele toma como uma serpente*”. Idem, *Mundo*. § 3, p. 14.

com preceitos éticos. Toda a leitura nietzschiana focaliza, então, a *adikia* na origem. É Nietzsche quem reclama explicitamente que se desvie a atenção para os subsolos morais contidos na sentença de Anaximandro. Ele o caracteriza como o primeiro filósofo pessimista, pois foi quem primeiro percebeu em todo este mundo inconstante, no qual não há uma só qualidade determinada que não pereça, o sintoma da injustiça. Assim, o pessimismo de Anaximandro trai um desejo de constância, durabilidade, fixidez.

*O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu demorai-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha a vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser?*<sup>54</sup>.

Nesse fulcro moral, Nietzsche reconhece o traço de pensamento paralelo a Schopenhauer. Como foi visto, o *apeiron* é considerado como *arqué* pelo fato de nunca poder se determinar positivamente. Pois será justamente esta característica que lhe permite estabelecer uma aproximação com a coisa-em-si kantiana, e através dessa remissão, o alvo que Nietzsche pretende atingir é certamente a vontade de Schopenhauer. Do início ao fim, o *apeiron* remete à vontade. A injustiça no vir-a-ser diz respeito às contradições de uma pluralidade que sempre se volta contra si própria através da luta entre os inumeráveis indivíduos e que, persistindo nessa contradição insolúvel, permanece presa em suas próprias engrenagens<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § , IV.

<sup>55</sup> A imagem que Nietzsche compõe a respeito de Anaximandro certamente chama a atenção para um determinado aspecto, ela acentua propositalmente determinadas características de suas doutrinas e atenua outras, mas toda a interpretação assim funciona. Nietzsche simplesmente explora a questão central que Anaximandro suscita para ele, a questão da justificação da existência e do sofrimento.

## 2.6 Conversas entre Schopenhauer e Anaximandro

### 2.6.1 O *Apeiron* e a Vontade

A divisão estabelecida no texto sobre Anaximandro entre o *apeiron* e os indivíduos tem na distinção schopenhaueriana entre *vontade* e *representação* seu correlato. A mesma dualidade essencial entre um mundo do vir-a-ser, que segue os ditames do tempo, proveniente de um fundo indeterminado, pode ser encontrada em Schopenhauer. O *apeiron* se apresenta como o *ser verdadeiro*, enquanto os *indivíduos* atuam como formas fugidias do vir-a-ser, destituídas de realidade. O *apeiron*, sendo considerado como *arquê*,<sup>56</sup> é quem deve dirigir o curso do vir-a-ser, da mesma maneira que a vontade em Schopenhauer também é o atuante. “A vontade é não apenas livre, ela é onipotente”<sup>57</sup>. No mundo, só há a atuação da vontade exercendo-se através dos indivíduos.

No texto sobre Anaximandro, Nietzsche identifica o *apeiron* com a coisa-em-si kantiana pelo fato de ambos não poderem ser qualificados senão negativamente pelo homem:

*Essa unidade última naquele indeterminado, matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à coisa-em-si kantiana*<sup>58</sup>.

Schopenhauer também identifica *coisa-em-si* e *vontade*. Aquilo que era o absolutamente indeterminável para Kant, recebe, em sua doutrina, uma determinação. Segundo Schopenhauer, a *vontade* se constitui como o fundo comum e primordial de onde se diferenciam os indivíduos. Ela se distingue imediatamente do mundo fenomênico, que não passa de mera aparência ou representação da vontade:

<sup>56</sup> “O princípio (*arquê*) dos seres ... o ilimitado (*apeiron*)”, assim nos diz Simplicio.

<sup>57</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 53.

<sup>58</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § IV.

*Por conseguinte, sendo a vontade a própria coisa-em-si, o fundo íntimo, o essencial do universo, enquanto que a vida, o mundo visível, o fenômeno, é apenas o espelho da vontade, a vida deve ser como a companheira inseparável da vontade (...)<sup>59</sup>.*

A vida, o mundo visível, o fenômeno são identificados enquanto espelhos da vontade, seus reflexos necessários. A vontade se expressa unicamente através da vida, seu modo de atuação é exclusivamente através dos indivíduos. Estes, por sua vez, são modos de aparecer necessários da vontade. De um lado, a vida revela os entes que nascem e morrem segundo o tempo, de outro, a permanência da vontade, eternamente idêntica a si mesma, persiste sempre na mesma ansiedade a se devorar; ambas formas gêmeas, companheiras inseparáveis.

*Nascimento e morte, estas palavras têm sentido apenas em relação à aparência visível revestida pela vontade, em relação à vida; a própria essência da vontade é produzir-se nos indivíduos, que, sendo fenômenos passageiros, submetidos na sua forma à lei do tempo, nascem e morrem, mas mesmo então eles são os fenômenos daquilo que, em si ignora o tempo mas que não tem outro meio de dar à sua essência íntima uma existência objetiva<sup>60</sup>.*

Ao contrário da *vontade*, toda *representação* deve estar submetida ao princípio da razão suficiente, este que segue as leis necessárias do tempo, do espaço e da causalidade. Portanto, o tempo é uma realidade apenas para a vida, e é nesta vida que estão os entes que nascem e morrem. Para eles, o tempo indica o seu período de duração, indica o princípio e o fim. Aquilo que ocorre entre esses dois pólos opostos: o nascimento e a morte, designa, para o indivíduo, o período de sua vida. A única forma de a vontade externar-se é através de sua objetivação nesse fenômeno que é a vida. O fenômeno é apenas o modo de aparecer da vontade, todavia, ele é necessário e exclusivo, não há nada por trás desse aparecer. Não há uma realidade anterior à aparência. Se fosse possível eliminar todo o fenômeno, não restaria aí algo, um

---

<sup>59</sup> *Idem.* § 54.

<sup>60</sup> *Idem, Ibidem.* § 54.

resíduo ou um núcleo volitivo subsistente. Por isso, onde houver vontade, haverá vida, a ausência de uma implica a ausência da outra.

O que ocorre é a possibilidade de uma dupla perspectiva: podemos nos observar enquanto indivíduos, unicamente a partir de nosso intelecto, “desse intelecto que tem como única luz o princípio de razão suficiente, o principium individuationis”<sup>61</sup>. Para este que assim observa, tudo nasce e morre, a vida do indivíduo constitui a realidade última. Ele permanece atado ao tempo que se escoia, dessa forma, antecipa, no perecer de todas as coisas, a extinção de sua forma individual. Viver é, para ele, uma dádiva, morrer é ir ao fundo, é mergulhar no nada.

*Sem dúvida que perante os nossos olhos o indivíduo nasce e morre, mas o indivíduo é apenas aparência; se existe, é unicamente aos olhos desse intelecto que tem como única luz o princípio da razão suficiente, o principium individuationis: neste sentido, sim, ele recebe a vida a título de pura dádiva, que o fez sair do nada, e para ele a morte é a perda dessa dádiva, é a nova queda no nada*<sup>62</sup>.

Há, contudo, uma outra forma de percepção ou de consideração da existência: para aquele que dirige seu olhar para além das aparências físicas, para aquele que “considera a vida filosoficamente”, tudo se passa de outra forma:

*Mas trata-se de considerar a vida filosoficamente, de vê-la na sua idéia: então veremos, que nem a vontade, a coisa-em-si, que se encontra sob todos os fenômenos, nem o sujeito que conhece, o espectador dos fenômenos tem nada a ver com estes acidentes do nascimento e da morte*<sup>63</sup>.

Aquele que assim considera chega à compreensão de que tanto a vontade quanto o sujeito de conhecimento não se encontram no tempo, não estão, portanto, submetidos ao nascimento e à morte. “Todas

---

<sup>61</sup> *Idem Ibidem.* § 54.

<sup>62</sup> *Idem. Ibidem* § 54.

<sup>63</sup> *Idem.* §54.

*essas determinações têm valor em relação ao tempo; ora, vontade e sujeito estão fora do tempo*<sup>64</sup>.

O sujeito de conhecimento é o substrato no qual são forjadas todas as representações, é para ele que todos os objetos estão dispostos no tempo e no espaço. O indivíduo não se confunde com esse sujeito, uma vez que ele próprio é apresentado enquanto objeto para um sujeito. Seu corpo, que sofre as ações do tempo, que se localiza em um espaço determinado e que está em relação com todos os demais indivíduos, é, ele mesmo, apenas representação. Todos os outros seres determinados são afetados por ele do mesmo modo como ele os afeta. O sujeito de conhecimento, por outro lado, não está sob o poder dessas formas do princípio de razão, ele não pode ser localizável no tempo nem no espaço e não pode ser afetado por nenhuma forma individual. O sujeito não possui uma existência, ele é a condição de todo conhecimento, mas, apesar disso, não pode ser conhecido exceto por inferência indireta, ou seja, nunca positivamente.

### **2.6.2 O eterno é o verdadeiro, o temporal é ilusão**

Nas *Lições*, lemos: *“O tempo só existe para este mundo individual, o apeiron, ele é atemporal”*. O *apeiron* não está submetido às leis do tempo e, por conseqüência, não nasce nem perece. Nesse sentido, ele é o único ser real, se soubermos considerar para além da ilusão de uma realidade individual. Segundo a interpretação nietzschiana de Anaximandro, tudo aquilo que atua no tempo segue necessariamente suas regras, justamente por isso, de acordo com a taxa cobrada, deverá sucumbir em algum momento, portanto, não tem o direito de ser.

*Tudo o que alguma vez veio a ser, também perece outra vez, quer pensemos na vida humana ou na água, ou no quente e no frio: por toda parte onde podem ser percebidas propriedades determinadas, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com*

---

<sup>64</sup> *Idem*. §54

*uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas*<sup>65</sup>.

Aquilo que parece não possui uma existência verdadeira, donde se segue que a verdade e mesmo a realidade só podem ser dadas pela fixidez, não há uma verdade transitória e tudo aquilo que desaparece não pode ser considerado como real. Segundo a leitura de Nietzsche, há em Anaximandro uma distinção entre um *ser verdadeiro* que corresponde ao *apeiron* e um *mundo de ilusão* em que estão os entes. Assim, ele afirma: “*Nós vemos aqui a concepção segundo a qual tudo isto que devém não é verdadeiro*”.<sup>66</sup>

Os entes submetidos aos desígnios do tempo não tardam a cair novamente no seio da indeterminidade primordial. Perdendo suas características, confirmam que não foram nada além de ilusão, sua vida valeu apenas para servir como pagamento por suas injustiças. Aquilo que perece, não podendo mais ser tratado como verdadeiro, tampouco pode ser o princípio de onde emanam as coisas, ele não pode ser legitimamente chamado de *ser*. Seus atributos, não sendo mais que ilusões não podem assumir qualquer realidade positiva. “*Nós não podemos assinalar os predicados das coisas que perecem: esta é uma outra coisa que nós só podemos caracterizar de modo negativo*”<sup>67</sup>.

Precisamente este fator o leva a considerar, para além de Tales, a própria água como uma substância já posta no processo do devir. “*A água também está em devir: Anaximandro a acredita nascida do contato do frio e do calor. Por isso não pode ser o princípio (arqué)*”<sup>68</sup>.

Já que o que está em devir não é verdadeiro, move-se entre aparências e determinar-se é estar em devir, o verdadeiro ser não pode ser determinado, por conseguinte, a substância original só pode ser identificada ao indeterminado. É exatamente a ausência de qualquer propriedade específica que o torna o ser verdadeiro, ou seja, aquilo que subsiste.

---

<sup>65</sup> Nietzsche, F, *PHG/FT*, § IV.

<sup>66</sup> *Idem. Lições*, p. 117.

<sup>67</sup> *Idem. Ibidem.* p. 118.

<sup>68</sup> *Idem. Ibidem.* p. 117

*A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexaurabilidade, mas em ser destituído de qualidades determinadas que o levam a sucumbir: e é por isso também que ele traz o nome de o indeterminado*<sup>69</sup>.

Assim Anaximandro encerra a questão depositando a verdade apenas ao lado deste ser indeterminado: “**O que é verdadeiramente, concluiu Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo**”<sup>70</sup>.

Para Schopenhauer, o tempo só atua no mundo fenomênico, a *vontade*, assim como o *sujeito* de conhecimento, não estão submetidos às suas leis. De outro modo, o próprio indivíduo, que considerado como fenômeno é algo perecível, uma vez tomado como coisa-em-si, ou seja, enquanto expressão da vontade que se manifesta, é eterno. “*Com efeito é só como fenômeno que o particular é perecível; como coisa em si, ele está, pelo contrário, fora do tempo, portanto não tem fim*”<sup>71</sup>.

A distinção entre os indivíduos ocorre somente no mundo fenomênico. Ela é, portanto, uma perfeita ilusão, ao passo que a realidade constitui o mundo indistinto da vontade. A morte não será outra coisa além da dissipação da ilusão que fazia o indivíduo supor a si próprio como realidade última. Morrer, nesse sentido, é perder as determinações que constituem seus limites. Sobre o indivíduo, diz Schopenhauer:

*É também só como fenômeno, e a nenhum outro título, que se distingue das outras coisas do universo, visto que, como realidade em si, ele é a mesma vontade que se manifesta em tudo, e a morte só tem que dissipar a miragem que fazia sua consciência parecer separada do resto: eis em que consiste a persistência*<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> *Idem. PHG/FT*, § IV.

<sup>70</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>71</sup> Schopenhauer. *Mundo*, §54.

<sup>72</sup> *Idem. Ibidem.* § 54

Sob esta miragem que produz o indivíduo como uma representação submetida ao princípio de razão, o tempo surge como o marco que impõe os limites opostos entre os quais se faz este fenômeno que se chama vida. A forma de aparecer da vida é sempre o presente, ela nunca se dá no passado, por mais que os fatos sucedidos tenham deixado marcas na memória, para a vida, eles não são mais que ilusão não atuante. O mesmo se passa com a vida daqueles seres que já se foram, eles não têm nenhum poder efetivo sobre o presente, exceto sob a forma de lembrança e experiência adquirida. Assim como o passado, também o futuro é somente a projeção ilusória da continuidade da vida pelo vivente, e não apresenta, portanto, qualquer realidade. O presente é a forma essencial sob a qual a vontade se exerce:

*O passado e o futuro são o campo das noções e fantasmas; o presente é a forma essencial que a manifestação da vontade deve tomar: ele é-lhe inseparável. O presente é a única coisa que existe sempre, sempre estável, inabalável*<sup>73</sup>.

Enquanto este presente é a própria realidade da vontade sempre atuante, é somente no terreno das representações que é possível falar em surgimento e desaparecimento.

*O objeto que manifesta a vontade tem como forma essencial o presente, esse ponto sem extensão que divide em dois o tempo sem limites, e que permanece no lugar, invariável, semelhante a um perpétuo meio-dia a que nunca se sucederia a frescura da tarde. O **sol real** brilha sem interrupção e contudo **parece** embrenhar-se no seio da noite: pois bem, quando um homem teme a morte vendo nela o seu aniquilamento, é como se ele imaginasse que o sol, à tarde, devesse exclamar: infelicidade a minha! desço para a noite eterna!*<sup>74</sup>.

Nessa imagem, não é o próprio sol que escurece, apenas para os homens que o contemplam ele desaparece no horizonte e assim a noite

---

<sup>73</sup> *Idem. Ibidem.* §54

<sup>74</sup> *Idem. Ibidem.* § 54

lhe sucede. Schopenhauer utiliza esta metáfora para falar a respeito da morte, que para nós indivíduos é a queda no nada. Se pudéssemos, contudo, elevar nosso olhar ao próprio sol da vontade, veríamos que seu brilho se estende sobre toda a eternidade pois está posto fora do tempo. O presente, portanto, jamais passa, sempre persiste como eterna emanção, encontra-se aí a formulação schopenhaueriana do *nunc stans* dos escolásticos. É somente a imagem de transformação do mundo fenomênico que nos faz acreditar na passagem do tempo, só enquanto fenômeno há surgimento e desapareção, passado e futuro, ou seja, tempo.

Este presente que é visto aqui como a forma, necessária por excelência, da manifestação da vontade na vida, como expressão essencial da vontade, este presente que é eterno e indestrutível, se considerado sob o ponto de vista da representação, nada mais é do que instante e, assim representado, é reconhecido como um ponto sem extensão que divide em dois a linha do tempo e que após um átimo cede lugar a outro instante, também por sua vez, evanescente. Os indivíduos que aí se encontram não são, conseqüentemente, mais que meros fantasmas destituídos de realidade, cujo ser é somente um efetivar-se.

### 2.6.3 Justiça e injustiça

Para além das semelhanças apontadas, concernentes tanto à divisão entre um ser verdadeiro e um mundo meramente aparente quanto à noção de tempo, entendida como o marco indicador de nascimento e morte, existe entre o pensamento de Anaximandro tal como interpretado por Nietzsche e a filosofia de Schopenhauer uma semelhança ainda mais fecunda, esta diz respeito às noções de justiça e injustiça.

Citados por duas vezes em *O Mundo como Vontade e Representação*, os versos do poeta espanhol Calderón de la Barca retirados de seu poema *La vida es sueño* traduzem de forma poética o drama humano:

*Pues el delito mayor  
Del hombre, es haber nacido.*<sup>75</sup>

Vemos aí o nascimento do homem como um delito. Ao que Schopenhauer comenta: “*E com efeito, quem não vê que é um crime, pois que uma lei eterna, a lei da morte não tem outra razão de ser?*”.

O nascimento só pode ser explicado como um delito, a constatação universal da morte fornece a prova de que não há outro motivo para a existência, para ela não há outra “*razão de ser.*” É isso que corresponde à injustiça originária, injustiça através da qual o indivíduo e, conseqüentemente, o mundo permanecem. Somente a partir da crença nessa injustiça pode-se explicar a morte como sintoma de uma justiça eterna, que é aplicada como compensação pelas faltas, como pagamento. A justiça eterna é sempre compensatória. Ela é a “*balança que compensa impiedosamente o mal da falta com o mal da pena*”<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 63. Aqui Schopenhauer afirma ser esta a exposição do dogma cristão do pecado original e mais tarde ele comenta: “*Decididamente, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a verdade capital que forma, por assim dizer, o núcleo do cristianismo.*” *Mundo*, § 70.

<sup>76</sup> *Idem. Ibidem.* § 63.

No tribunal de Sólon, vemos a justiça impiedosa a exercer com exatidão o seu ofício; no contexto da *Teogonia*, observamos qualquer injustiça ser impiedosamente punida pelas *eríneas*, e todo aquele que ousa sair de seus limites ser prontamente castigado; aqui, vemos que o indivíduo deve ser punido justamente ao se delimitar; e o é, de fato, imediatamente. Escapar ao jugo, ser injusto, cometer uma injustiça é entrar na delimitação própria a qualquer indivíduo presente no fluxo do vir-a-ser; e ainda querer esses limites, desejá-los mais que tudo, afirmá-los. É somente através da afirmação de si que o vivente se constitui como tal, exatamente por ela será punido. É a afirmação do querer viver que corresponde à grande injustiça, e é esta afirmação, a afirmação da vontade, afirmação de si enquanto vontade, que traz todo o sofrimento. Todo este lamento de dor no âmago da existência só se justifica se a individuação for considerada como injustiça, então, sofrendo, o vivente repara o crime cometido.

Contudo, apesar do crime que constitui o seu início e sua perpetuação no tempo, apesar da necessidade premente de conservação de si e de seu corpo e do desejo sempre renovado de procriação que constituem as marcas da vontade manifestando-se nos indivíduos, eles próprios não podem ser responsabilizados ou culpabilizados, uma vez que são somente uma fração necessária nesse joguete de ondas do mar do vir-a-ser. A vontade é toda poderosa, portanto, somente ela poderá ser responsabilizada. O próprio indivíduo é apenas um elo preso em sua cadeia com a corrente da mais firme necessidade. *“Sobre quem deve então cair a responsabilidade da existência do mundo e da sua organização? Apenas sobre ela (a vontade), e sobre mais ninguém; pois como é que um outro poderia assumi-la”*<sup>77</sup>.

O sofrimento do qual este mundo está repleto não pode ser culpa do indivíduo, mas unicamente da vontade, que cria para si própria a imagem de sua grande tragicomédia, e a si própria e ao seu espetáculo

---

<sup>77</sup> *Idem. Ibidem.* § 63.

de horror assiste através do desdobramento doloroso dos inumeráveis indivíduos no tempo:

*O mundo é o que é porque a vontade, da qual ele é a forma visível, é o que é e quer o que quer. O sofrimento tem a sua justificação: a vontade afirma-se mesmo por ocasião deste fenômeno; e esta afirmação tem como **justificação**, como **compensação**, o fato de trazer consigo o sofrimento. Assim se nos revela já, através de um primeiro raio, a eterna justiça, tal como ela reina sobre o conjunto*<sup>78</sup>.

A eterna justiça corresponde à eterna compensação pelas faltas. Poder-se-ia pensar, por conseguinte, que a cada falta grave ela faria compensar com uma grave pena. Mas se o indivíduo não pode ser responsabilizado, se ele é um fragmento da necessidade, se a responsabilidade recai inteiramente sobre a vontade, como é possível justificar dessa forma o sofrimento?

*O mundo é apenas o espelho da vontade; todas as limitações, todos os sofrimentos, todas as dores que ela encerra são apenas uma tradução daquilo que ela quer. A existência está portanto distribuída entre os seres segundo a mais rigorosa justiça*<sup>79</sup>.

Há, portanto, o supremo arbítrio da vontade, que prescreve o montante total de sofrimento que cabe a cada um equiparado às suas faltas, é isto que se quer afirmar quando se diz ser a existência distribuída de acordo com a mais rigorosa justiça. Distribuir diz respeito a quantidades, dar a cada um o quanto lhe cabe por direito. A vontade, detentora de total liberdade, é, em sua essência, violência. Através da pluralidade a se devorar ela dá livre vazão à sua energia superabundante, à violência natural de sua índole. “Graças à individuação, ela patenteia essa hostilidade interior que traz na sua essência”<sup>80</sup>.

Basta afirmar esta vontade para afirmar com ela toda a violência e a crueldade, bem como todos os sofrimentos e castigos. Através da

---

<sup>78</sup> *Idem. Ibidem.* § 60.

<sup>79</sup> *Idem. Ibidem.* § 63.

<sup>80</sup> *Idem. Ibidem.* § 63.

afirmação da vida, que é o espelho da vontade, o vivente está posto definitivamente nesse mundo de desolação.

*A verdade e o fundo das coisas é que cada um deve considerar como suas todas as dores que existem no universo, como reais todas as que são simplesmente possíveis, enquanto traz em si a firme vontade de viver, enquanto coloca todas as suas forças na afirmação da vida*<sup>81</sup>.

No indivíduo, uma vez que seus atos se dão no tempo, eles só podem ser percebidos em sua sucessividade, ato após ato. Nesse sentido, para nós aparece como se nossa faculdade deliberativa fosse capaz de decidir agir de um modo ou de outro, este é o pressuposto fundamental para o exercício de qualquer julgamento. Todavia, a possibilidade de deliberar e tomar decisões não corresponde a uma postulação da liberdade no fenômeno, visto que, dados os mesmos motivos, o mesmo homem sempre agirá da mesma forma, e isto inexoravelmente. A impressão que temos de podermos escolher entre duas opções por nosso próprio arbítrio, como se a decisão tomada fosse fruto de nossa escolha, não passa de ilusão. O indivíduo, tomado como fenômeno, permanece absolutamente necessário, do mesmo modo como são necessários cada um dos seus atos. Um equilíbrio perfeito entre os motivos que me levariam a agir de uma forma ou de outra não pode ser quebrado por meio de uma decisão arbitrariamente tomada. Qualquer decisão sobressai imediatamente da atuação dos motivos, ou seja, de toda uma gama de circunstâncias exteriores, sobre um caráter específico: dessas duas coordenadas resulta necessariamente a ação. É o motivo mais forte que decide sobre nós, não o contrário. O homem não pode ser responsabilizado por cada ação sua em particular, uma vez que elas são resultantes necessárias. No entanto, ele pode ser responsabilizado pelo ato inicial da vontade que constituiu o seu caráter. Somente este ato inicial é livre.

---

<sup>81</sup> *Idem. Ibidem* § 63.

*Toda coisa é, por um lado, fenômeno, objeto, e, nesta qualidade, ela é necessidade, por outro, em si, ela é vontade, e, como tal, livre por toda a eternidade. O fenômeno, o objeto é determinado, fixado imutavelmente no seu lugar na cadeia das causas e dos efeitos, e esta cadeia não é das que quebram. Mas a própria existência deste objeto, tomada em conjunto, e no seu modo de ser, em outras palavras, a idéia que se revela nela, o seu caráter, enfim, é a manifestação direta da vontade. Em virtude da liberdade, que é a qualidade própria da vontade, o objeto teria podido não existir ou então ser, desde a origem e na própria essência, completamente diferente; mas nessa altura também a cadeia inteira da qual ele é um elo, e que é ela própria a forma visível dessa vontade, deveria ser completamente diferente*<sup>82</sup>.

Esta possibilidade da escolha de seu caráter, que Schopenhauer atribui a cada ser, é o que garante que ele poderá ser julgado por suas faltas. Ele poderia ter escolhido não ser ou ser completamente diferente. Assim, o homem não pode ser julgado por seus atos particulares, mas sim pela escolha de seu caráter ou, conforme a denominação schopenhaueriana, de seu *caráter inteligível*. Ele será julgado apenas por aquele ato inicial da vontade, com isso, somente de modo completo, integralmente.

Somente no momento da efetivação de qualquer atitude é que o homem aprende a se conhecer, é através das decisões que toma que o seu próprio intelecto chega a apreender, sempre tardiamente, sempre na ou após a experiência, sempre *a posteriori*, o que Schopenhauer denomina de seu *caráter empírico*, ou seja, o caráter que transparece com a experiência, este que é, por sua vez, o reflexo necessário do caráter imutável de cada homem, que se determina naquele ato inicial da vontade: seu *caráter inteligível*. Somente no momento da tomada de uma decisão se descobre o que se quer, o que se pode e do que se é capaz. Não há qualquer antecipação possível, é necessário haver o encadeamento dos motivos para que daí, em interação com o seu caráter, possa ser produzida a ação. O sentimento de culpa que recai sobre aquele que pratica uma injustiça se deve justamente ao fato de que, enquanto assim age, ou logo após a ação executada, ele percebe a

---

<sup>82</sup> *Idem. Ibidem.* § 55

malevolência de seu caráter. O julgamento que exerce sobre si próprio e a conseqüente condenação presente em sua consciência lhe trazem o remorso.

Mas em que consiste a injustiça? O que significa nesse contexto cometer uma injustiça? Como o homem sabe ou tem consciência de que a cometeu?

Schopenhauer utiliza-se do conceito de *egoísmo* para explicar a injustiça. Trata-se de um sentimento essencial a todos os indivíduos, corresponde a um “estado de alma” necessário em que o vivente toma a si próprio como o centro de todas as coisas. Qualquer que seja o objeto, mesmo os ditos inanimados, possuem todos eles esse duplo aspecto: são por um lado vontade se manifestando e, por outro, representação. Enquanto representação, percebendo a si próprio como o sujeito que observa e o mundo como o objeto representado, o indivíduo se auto-compreende como o centro do mundo, assim ele afirma: “*o mundo é minha representação*”. Portanto, é consigo próprio que ele terá mais cuidado do que com qualquer outro, pois se morre, o mundo para ele também termina. Enquanto vontade, ele é por um lado toda vontade exercendo-se, ou seja, desejando tudo para si. Cada um dos indivíduos, por ínfimo que seja, deseja que todo o mundo esteja à sua disposição para servi-lo. Por outro lado, ele sente de uma forma obscura que pertence ao mesmo elemento denominado *vontade* ao qual também pertencem todos os outros seres. É no sentimento de egoísmo que a contradição da vontade consigo própria se manifesta de modo explícito. A afirmação do apego ao próprio corpo leva o indivíduo a ultrapassar os limites que estão sob seus cuidados e buscar sua satisfação dentro do domínio dessa mesma vontade manifestada por um outro corpo. É essa disputa, essa contradição interna que é externada no momento em que ocorre a ação injusta.

A injustiça se dá quando um indivíduo avança sobre o domínio que cabe ao outro, seja quando exerce sobre o corpo do outro uma violência direta, seja quando usurpa o fruto de seu trabalho. “*Ela destrói ou fere o corpo do outro ou então reduz as forças desse corpo ao*

*seu serviço*<sup>83</sup>. De duas formas pode-se cometer injustiça: através da violência ou através da mendacidade e do engano. De qualquer modo que ocorra, a consciência de ter cometido ou sofrido a injustiça é imediata. A vítima da injustiça sente imediatamente que foi lesada e a dor moral proveniente desta consciência é muito superior ao constrangimento físico provocado pelo ato. Aquele que cometeu a injustiça, por seu turno, sente os seus efeitos em si mesmo, visto que de uma forma completamente obscura e confusa pressente que é a si próprio como vontade que ele atacou.

*Quanto ao autor da injustiça, nasce nele a idéia de que no fundo ele mesmo e essa vontade manifestada no corpo da vítima são apenas um; de que ao ultrapassar os limites do seu corpo e das suas forças, foi a mesma vontade, em uma outra das suas manifestações que ele negou; finalmente que, considerando-se em si como pura vontade, é ele mesmo que ele despedaça; eu digo que ele sente do seu lado esta verdade, não tem dela uma noção abstrata, sente-a obscuramente; e é a isto que se chama remorso, ou mais especificamente o sentido da injustiça cometida*<sup>84</sup>.

O sentimento de injustiça cometida ou o remorso que acomete aquele que pratica a violência deve-se ao fato de que ele se reconhece enquanto vontade e, como tal, essencialmente idêntico àquele a quem ele nega. Essa é, conforme Schopenhauer, uma formulação geral da injustiça ocorrida no tempo, da qual ele nos dá uma definição precisa: “A injustiça é o caráter próprio da ação de um indivíduo que estende a afirmação da vontade enquanto manifestada pelo seu próprio corpo, até negar a vontade manifestada na pessoa do outro”<sup>85</sup>.

A injustiça é o ato originário, somente através dela surge a justiça. A precedência da injustiça sobre a justiça decorre, segundo Schopenhauer, necessariamente da sua exposição. Se não houvesse qualquer injustiça cometida, se não houvesse sequer a possibilidade de que se cometesse injustiça, que sentido poderia haver na justiça, no direito? O direito só existe, no entender de Schopenhauer, em função

---

<sup>83</sup> *Idem. Ibidem.* § 62.

<sup>84</sup> *Idem. Ibidem.* § 62.

<sup>85</sup> *Idem. Ibidem.* § 62.

de uma injustiça que ele coíbe, mostrando os limites que separam uma ação justa de uma injusta. A consideração da idéia de justiça pressupõe uma injustiça originária, primitiva. É Schopenhauer que prescreve esta análise da própria idéia de justiça, não do seu termo, pois se formos considerar apenas a formação da palavra, a justiça seria o princípio original.

*De tudo isso se segue que a noção de injustiça é primitiva e positiva; é o seu contrário, o justo que é secundário e negativo. Não consideremos as palavras mas as idéias. Não se falaria nunca de direito se não houvesse a injustiça. A noção de direito encerra apenas exatamente a negação do injusto<sup>86</sup>.*

A noção de justiça que se depreende destas análises revela, segundo Schopenhauer, a justiça temporal ou o direito. É pensando as suas determinações que é formado o liame que separa uma ação justa de uma injusta. A ação injusta é aquela que prejudica alguém, e “prejudicar um homem é obrigá-lo a servir não à sua própria vontade, mas a minha”. As considerações morais levam em conta fundamentalmente esses atos desdobrados no tempo, assim, a noção moral de culpa advém de uma consciência das intenções pérfidas do agente, enquanto a noção jurídica de direito se depreende das conseqüências nefastas dos atos cometidos. O direito, tal como se desenvolve social e politicamente, parte, portanto, daquele sobre quem foi cometida uma injustiça, daquele que sofre as suas conseqüências, enquanto a moralidade é fundada sobre a consciência moral do agente, sobre as intenções daquele que premedita a injustiça.

A punição promovida pelo Estado, nesse sentido, serve para coibir qualquer ação injusta similar que possa ser produzida no futuro, ela tem a finalidade de servir de exemplo. Para as gerações futuras, a consciência de que houve punição e, portanto, poderá haver outra vez constituirá mais um elemento a ser pesado na cadeia de motivos antes de ser executada tal ação. Em si mesma, já que não há qualquer

---

<sup>86</sup> *Idem. Ibidem.* § 62.

sentido em punir alguém por seus atos particulares, tal punição carece de sentido. É este pensamento posto no futuro que distingue o *castigo* da *vingança*. Apenas o primeiro possui uma justificação moral, que se baseia no direito de manutenção do bem estar da sociedade; a vingança, por sua vez, volta seus olhos para o passado e deseja apenas infligir ao outro o mal pelo mal sofrido. Para que o castigo seja justo, ele deverá se submeter à forma universal de uma lei válida em uma jurisprudência para todo caso similar que assim ocorra.

*...sem o pensamento do futuro, todo castigo, toda punição infligida por causa de uma falta será injustificável, como que acrescentando apenas pura e simplesmente um segundo mal ao primeiro, o que é um contra-senso e uma tolice sem efeito*<sup>87</sup>.

No entanto, ao lado da justiça temporal, que pune os malfeitores para que a ação não se repita mais no futuro, Schopenhauer estabelece a noção de justiça eterna, que não mais se submete ao tempo. Esta não atuará mais de modo punitivo, impingindo um castigo para cada ação cometida, sua manifestação imanente não pode ser revelada senão por uma consideração supratemporal. Somente aquele que se eleva acima das representações está apto a percebê-la.

Há uma justiça eterna e “é ela que governa não o estado, mas o universo... A noção de punição já implica a idéia de tempo: deste modo, a justiça eterna não pode ser uma justiça que pune; ela não pode conceder os pormenores, fixar os termos; ela não pode, resignando-se a compensar, por meio de um tempo necessário o mau ato pela consequência lastimável, submeter-se ao tempo para existir. **Aqui o castigo deve estar tão ligado à transgressão, que os dois constituam um único todo**”<sup>88</sup>.

Essa justiça eterna é imediata, ela não ocorre no tempo, não é uma punição para cada indivíduo por cada um de seus atos, ela faz ver a pequenez do homem de um modo geral pela quantidade de

---

<sup>87</sup> *Idem. Ibidem.* § 62.

<sup>88</sup> *Idem. Ibidem.* § 63 “Esta justiça eterna existe realmente, ela está na essência do universo”.

sofrimentos que ele tem de suportar como punição. Schopenhauer desenvolve este sentido de justiça como reparação pela injustiça e pela violência que é existir, uma justiça imanente que castiga imediatamente aquele que cometeu a falta. No entanto, esse castigo não se dá no tempo, como se poderia pensar, assim como não é de uma falta comum que aqui se trata. Não há nessa noção de justiça eterna uma punição por cada ato injusto depois de concluído, como se espera da justiça temporal, o castigo é imediato, o castigo é viver e querer viver, é apegar-se fortemente à vida.

Aquele intelecto que está apto a perceber o mundo apenas como representação, somente em uma situação determinada ocorrida em um certo instante e local, este não consegue enxergar o alcance dessa justiça, pois vê constantemente o injusto triunfar no fato de criminosos de toda espécie viverem uma vida de prazeres, enquanto o bom, o piedoso, o compassivo, passa por toda sorte de misérias. Ele não consegue entender como pode haver justiça em uma situação dessas.

A justiça eterna se manifesta somente àquele que se alça ao olhar de conjunto. A dor que cada homem sente simplesmente por viver, todas as suas mágoas, tristezas, angústias, solidões, e toda aquela sensação de esforçar-se em vão pela vida é infinitamente superior às alegrias sempre fugazes que a vida pode proporcionar. Há o caso daquele inocente que não acredita que tenha merecido este grande infortúnio que sobre ele desaba. Este se pergunta *“porque foi chamado a um mundo cheio de misérias que não tem consciência de ter merecido”*. Mas não é só a ele enquanto indivíduo, é ao homem de um modo geral que o julgamento se estende. A esta lamúria, Schopenhauer, implacável, responde: a vítima *“se sofre é com justiça”*.

*Para chegar à noção viva da justiça eterna, dessa balança que compensa impiedosamente o mal da falta com o mal da pena, é preciso elevar-se infinitamente acima da individualidade e do princípio que a torna possível<sup>89</sup>.*

A noção da justiça eterna é visível somente para aquele que considera as coisas em seu conjunto. Quem assim contempla, percebe

---

<sup>89</sup> *Idem. Ibidem.* §63.

o universo inteiro com todos os seus inumeráveis sofrimentos como muito próximos a ele, e mesmo como seus próprios tormentos. É precisamente a este sentimento que se denomina compaixão. É necessário para todo aquele que assim compreende sentir dessa maneira pois nesta vida *“o sofrimento, aquele que se inflige e aquele que se suporta, a malícia e o mal estão ligados no mesmo ser”*<sup>90</sup>.

Este que considera os eventos dessa distância percebe que nada há de positivo na alegria, ela é reduzida somente à breve satisfação de um desejo, e como o desejo é a mola do prazer, eliminando-se um, elimina-se também o outro. Tão logo saciado o desejo, ele reaparece sob uma nova forma. A carência e a penúria, que são o móvel do desejo, sempre perduram. Quando, em uma situação limite, são satisfeitos todos os desejos, prontamente surge o aborrecimento e o tédio, que nada mais são que um reflexo da ausência de desejos neste mundo em que a vontade é tudo. De outro lado, as preocupações, quando se trata de evitá-las, tão logo uma grande dor consegue ser superada, outra se apresenta imediatamente em seguida para lhe tomar o lugar. E a alegria pela superação de uma dor é o que há de mais fugaz. O indivíduo que, sob aquela pressão exercida por uma enorme tensão, era impedido de observar os inumeráveis pequenos aborrecimentos que o circundavam, tão logo consegue se livrar da sua grande dor, torna-se imediatamente vítima das suas pequeninas aflições.

Portanto é o homem de um modo geral que assim é julgado. A pequenez do seu valor é aí revelada. Com efeito, se o valor da existência humana fosse mais elevado, visto que a compensação sempre se realiza, seus prazeres seriam mais numerosos e duradouros. Com essa noção de justiça eterna, Schopenhauer acredita haver encontrado um critério seguro que lhe permite fazer um julgamento sobre o homem em seu conjunto. Se o destino de cada homem bem como o da humanidade inteira não é mais que miséria e sofrimento, se ele é o ser que toma consciência da inevitabilidade da própria morte e

---

<sup>90</sup> *Idem. Ibidem.* §63.

assim sofre antecipadamente, e, visto que há uma justiça eterna que se aplica como compensação por suas faltas, o seu valor positivo deve ser nulo ou quase nulo e suas faltas muito grandes para que sua existência seja assim tão ruim. Tem-se aí um julgamento de valor que visa depreciar o homem e reduzir a vida de cada indivíduo à sua insignificância.

*Querem saber o que valem, no sentido moral da palavra, os homens, considerados em geral e no conjunto? Considerem o seu destino em conjunto e em geral. Eis esse destino: necessidade, miséria, lamentos, dor, morte. É que a justiça vela: se, considerado na totalidade, eles não valessem tão pouco, o seu destino médio não seria tão horrível. É nesse sentido que podemos dizer: o tribunal do universo é o próprio universo. Se fosse possível colocar numa balança, num dos pratos, todos os sofrimentos do mundo, e no outro todas as faltas do mundo, a agulha da balança ficaria perpendicular, fixamente<sup>91</sup>.*

É a este julgamento universal que Nietzsche remete em seu texto sobre Anaximandro quando pergunta pelo valor da existência tomada em seu conjunto. Aquela série de questionamentos e constatações terríveis têm aí a sua abertura. A mesma resposta é dada nos dois casos: *a existência de nada vale*. E quanto à possibilidade lá presente de se libertar das cadeias do vir-a-ser, existe um paralelo evidente com a *negação da vontade* postulada como um ideal de virtude a que conduzem todas as afirmações de *O Mundo como Vontade e Representação*. Sua finalidade última, desenvolvida já nos últimos parágrafos do texto, revela o propósito maior a que se destina a obra inteira.

A virtude, para Schopenhauer, se não pode estar ligada à aquisição da felicidade, tampouco se relaciona a qualquer fim passível de ser atingido na ou pela vida. A virtude também não pode remeter a qualquer dogma religioso que postule a existência de um mundo superior inapreensível pela experiência. Sendo assim, ela só pode dizer respeito justamente à negação da própria vida e, do mesmo modo, à

---

<sup>91</sup> *Idem. Ibidem.* § 63.

completa supressão da esperança de felicidade na vida. Ela não se dirige a Deus mas ao nada.

*“Ao nosso modo de ver, a virtude, na sua essência íntima, será uma tendência que visa a um objetivo diretamente oposto à felicidade, isto é, ao bem estar e à vida”<sup>92</sup>.*

O bem supremo é considerado inalcançável, visto que ele só poderia consistir em um contentamento perene da vontade. No entanto, para expressar sua finalidade última através deste termo um tanto inapropriado, Schopenhauer diz ser necessário referir-se a ele em um sentido apenas conotativo. A expressão *bem supremo* passa então a se referir à absoluta supressão de todo querer.

*Então empreguemo-la num sentido figurado e digamos: a supressão espontânea e total, a negação do querer, o verdadeiro nada de toda a vontade, em resumo, esse estado único em que o desejo se detém e se cala, em que se encontra o único contentamento que não se arrisca a passar, esse único estado que liberta de tudo (...) eis o que chamamos summum bonum; eis onde vemos **o remédio radical e único para a doença**, enquanto que todos os outros bens são puros paliativos, simples calmantes. Neste sentido, poderíamos servir-nos ainda melhor da palavra grega τέλος (fim), ou do latim finis bonorum<sup>93</sup>.*

A negação absoluta do querer – eis a fórmula schopenhaueriana para a cura definitiva da ferida. Já que é impossível à própria vontade atingir um estado de contentamento absoluto, uma vez que o querer sempre prossegue do desejo à satisfação para recair em seguida em um outro desejo e daí de novo em ciclo infinito, a única possibilidade de satisfação plena e contentamento duradouro é a negação deste próprio princípio motor: o querer. Muito embora essa satisfação não possa ser dita em sentido estrito, pois satisfazer significa satisfazer a vontade e não é disso que se trata mas do seu oposto, daí o apelo ao sentido figurado. Os outros assim chamados bens são sempre relativos a um indivíduo que assim os concebe, não podem ser absolutos, pois além de dependerem de uma apreciação meramente pessoal e assim

---

<sup>92</sup> *Idem. Ibidem.* § 65.

<sup>93</sup> *Idem. Ibidem.* §65.

variarem conforme o gosto da pessoa ou em vista de determinados fins a serem alcançados, não possuem, além disso, a capacidade de produzirem um contentamento pleno do desejo.

A única forma de exercer a virtude será negar a vontade que a anima: a partir da vida o vivente nega a própria vida através do exercício sempre renovado da penitência e do ascetismo. Um exercício, portanto, de negação e resistência contínua contra as pressões exercidas pelas motivações que impelem à ação. Uma vigilância atenta contra qualquer despertar do desejo e qualquer possibilidade de obtenção de prazer, o que renovaria o mecanismo do querer. Com isso, Schopenhauer mostra o estranho estado de uma contradição no próprio fenômeno, quando a vontade contradiz a sua própria expressão fenomênica.

A única maneira que a vontade possui de atuar nos fenômenos, que em si são necessários, é, através do exercício sempre aperfeiçoado de auto-conhecimento, provocar a supressão dos motivos que impeliriam o indivíduo à ação. Uma vez que a ação depende somente dos motivos e do caráter, e este último, uma vez determinado, é imutável, a única opção que resta é recorrer aos motivos, ou seja, desmotivar o desejo. Se o indivíduo chega a se convencer inteiramente de que suas antigas motivações para a ação não passam de meras quimeras, ele deixará, doravante, de persegui-las. Como consequência da supressão dos motivos lhe advém uma quietude na vontade, onde todo o egoísmo se suprime: aquele sentimento que o fazia considerar a si próprio como o centro do mundo se esvai completamente. Nem mesmo o mundo lhe diz respeito, este mundo de dores e tormentos, ele o nega voluntariamente, do mesmo modo que se recusa a buscar nele qualquer fonte de satisfações. Liberta-se, por fim, inteiramente do jugo do mundo da vontade.

A única recompensa que se pode pleitear pelo exercício da virtude é não mais estar presente sob o jugo dessa vontade implacável e cruel: *“Tu não voltarás a nascer”*. Isso quer dizer, não engendrarás mais tua individualidade no mundo, não voltarás a cometer a injustiça, não

mais compartilharás o destino sofrido do homem. Pela tua suprema virtude ascética e pela sabedoria que te fez negar a vontade, poderás chegar ao estado a que os budistas chamam de Nirvana: “*onde já não encontrarás mais quatro coisas: o nascimento, a velhice, a doença e a morte*”.<sup>94</sup> Esse Nirvana é ainda para Schopenhauer uma maneira imagética de apontar para o nada, uma forma de dizer o nada sem provocar o medo. Pois o medo provém da aparência de que isto que se vive é tudo, de que o indivíduo e sua vida são a realidade última das coisas. De fato, nada subsiste fora da aparência, mas este nada é o que de mais alto se poderia alcançar.

## **2.7 Considerações finais**

O que se depreende dessa comparação entre as teses defendidas por Schopenhauer e a interpretação de Anaximandro levada a cabo por Nietzsche é uma enorme semelhança de propósitos. As metas fixadas como ideais em ambos os textos são as mesmas, elas se resumem a esta busca fundamental:

“*Mas quem poderia livrar-vos da maldição do vir-a-ser?*”.

Schopenhauer mostra que, através do conhecimento, pode-se anular a potência dos motivos que induzem à ação. E, para reforçar a sua tenacidade, ele mostra boa disposição para com as práticas ascéticas de auto-contrição da vontade. Desse modo, ele aponta para algum lugar, indica algum fim, mesmo que este seja o nada, e assim, de fato, o fim último. É sua coragem que afirma: “*Nós vamos audaciosamente até o fim*”.

É curioso que Nietzsche termine o capítulo sobre Anaximandro evocando a mesma imagem que encerra *O Mundo como Vontade e Representação*, ou seja, evocando as sombras e o medo das sombras. Enquanto o filósofo grego embrenha-se cada vez mais na noite escura, Schopenhauer enfrenta corajosamente o nada. Ele identifica a sensação que se tem em frente ao nada com a sensação da criança em

---

<sup>94</sup> *Idem. Ibidem.* § 63.

frente às trevas: o medo. A este nada, para onde tende o ideal de virtude de uma vontade que nega até a última raiz de si própria, deve-se deixar de temê-lo. Somente para quem consegue converter o seu olhar, o nada deixa de parecer terrível. Apenas para aquele que chega, por força de seu conhecimento, a perceber que este nosso mundo de misérias é que corresponde realmente ao nada.

Schopenhauer diz haver encontrado “...o melhor meio de dissipar a sombria impressão que o nada nos produz, esse nada que tememos como as crianças têm medo das trevas”<sup>95</sup>. É necessário procurar dissipar esta sensação temerosa através da meditação sobre a vida e os atos dos santos de todas as religiões. A história dos homens que conseguiram superar a sensação de temor diante da perda da vida e, assim, viveram para negar esta vida fundamentalmente injusta serve como exemplo a ser seguido pela humanidade. A própria doutrina da redenção no cristianismo extrai seu sentido moral mais profundo desta forma de negação da existência. “É na verdade a ‘boa nova’, desvendada da maneira mais completa”<sup>96</sup>.

Ao final de suas considerações, Nietzsche dirige a Anaximandro a seguinte pergunta: “Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo, uma vez que já transcorreu uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser?” A esta pergunta, Anaximandro só consegue responder, segundo Nietzsche, através do apelo a *possibilidades místicas*. Com esta expressão, Nietzsche se refere à postulação mística de um ser eterno de onde surge, sob as mesmas condições, uma multiplicidade de indivíduos sempre e a cada vez renovada. Entre as possibilidades místicas e as considerações morais se deixa ficar Anaximandro.

*Aqui ficou Anaximandro: isto é, ficou nas sombras profundas que, como gigantescos fantasmas, deitam-se sobre a montanha de uma tal contemplação de mundo. Quanto mais se procurava aproximar-se do problema – como, em geral, pode nascer, por declínio, do*

---

<sup>95</sup> *Idem. Ibidem.* § 71.

<sup>96</sup> *Idem. Ibidem.* § 69.

*indeterminado o determinado, do eterno o temporal, do justo a injustiça – maior se tornava a noite*<sup>97</sup>.

Schopenhauer também se manifesta a respeito desse tipo de pensamento que postula na origem uma queda: o declínio do ser ao vir-a-ser, do eterno ao temporal, da justiça à injustiça. Curiosamente, a mesma objeção que Nietzsche dirige a Anaximandro já aparece em *O Mundo como vontade e representação*, quando se trata de refutar certos sistemas ditos *cosmogônicos*, produtos de um modo histórico de filosofar, que admitem um princípio e um fim.

*Existe uma infinidade delas; ou é o sistema da emanação ou a doutrina da queda; uma doutrina da mudança sem paragem, de nascimento, de crescimento, de aparição, do ser que chega à luz provindo do seio das trevas, do seio do obscuro princípio fundamental, do fundo último, do fundo sem fundo: conhece-se o rosário: Para cortá-las pela raiz basta esta observação: o passado, no momento em que falo, é já uma eternidade completa, um tempo infinito desaparecido, em que tudo o que pode e deve ser já deveria ter acontecido*<sup>98</sup>.

Assim, o próprio Schopenhauer é quem fornece o argumento que Nietzsche usa contra Anaximandro. Para o sistema de Schopenhauer essa objeção não cabe, pois aí não há nada antes nem depois do tempo. O tempo é uma condição da representação, só existe para os objetos representados. Não há a rigor nada fora do tempo. Por isso ele diz: “*A nossa filosofia permanecerá pois, como fez até aqui no imanente*”. Segundo Schopenhauer, a doutrina da queda extrapola os limites impostos por aquilo que pode ser pensado racionalmente, ou seja, utiliza de leis que são válidas somente para os fenômenos para saltar por sobre o próprio fenômeno em direção a construções fictícias. Anaximandro, identificado por Nietzsche como um dos filósofos que postulou a existência de dois mundos, em que o vir-a-ser nasce do

<sup>97</sup> Nietzsche F. *PHG/FT*, § IV.

<sup>98</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 53. Note-se ainda de passagem que este argumento é em tudo semelhante à primeira premissa com a qual Nietzsche mais tarde procurará demonstrar o eterno retorno como uma tese cosmológica.

fundo indeterminado por declínio, é qualificado como o criador de uma doutrina da queda, no fundo semelhante ao cristianismo nisto que concerne à existência de dois domínios distintos.

O único momento em que este filósofo parece elevar-se por sobre a sua melancólica concepção de mundo ocorre quando Nietzsche o descreve como um herói trágico, e com isso se refere à grande influência exercida por sua personalidade austera sobre todo o pensamento posterior.

*De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói. Em tudo ele foi o grande modelo de Empédocles<sup>99</sup>.*

Esta postura, se não permite qualquer fuga do pessimismo que há em seu modo de encarar a existência, lhe faculta, em compensação, a enfrentar corajosamente todas as conseqüências de sua pesada descrição da existência. Pode-se vislumbrar através de seu pensamento, pela primeira vez, uma resposta para aquelas sensações terríveis trazidas pela violência sanguinária dos costumes bárbaros presentes em todas as manifestações da sua cultura. Uma resposta que se baseia unicamente em um modo próprio de ser, em sua resistência heróica. Se aquelas conseqüências trazidas do oriente, que remetem ao nojo da existência, ainda encontram eco em Anaximandro, ele foi o filósofo que soube vivenciá-las até o fim ao modo grego, ele foi o responsável por expressar em termos filosóficos, de modo incontestavelmente límpido, precisamente o drama fundamental da existência humana. Em *A Disputa em Homero*, imediatamente após relatar estas conseqüências, Nietzsche afirma: “O gênio helênico havia preparado ainda uma outra resposta para a questão: ‘o que quer uma

---

<sup>99</sup> *Idem. Ibidem.*

*vida de luta e vitória?*’, e esta foi a resposta que deu ao longo de toda a *envergadura da história grega*”.

A resposta apontada por Nietzsche neste escrito em particular parte de Hesíodo, desta vez não na *Teogonia*, mas em seu outro poema, igualmente fundamental para o espírito grego: *Os Trabalhos e os Dias*. Aí ele diz haver encontrado uma resposta pela primeira vez tentada, a ousadia de uma autêntica resposta helênica, e como tal, nobre. Nesse poema, Hesíodo afirma existirem duas Deusas da guerra, uma boa e uma má. Enquanto a má *Éris* impele os homens à destruição e ao aniquilamento total, a boa *Éris* é vista como a disputa que engendra a competição entre os homens que concorrem nas várias modalidades da existência: o trabalhador sente inveja do outro trabalhador mais bem sucedido, e assim ocorre com os poetas e com os rapsodos, com os competidores esportivos, com os oradores e políticos e até mesmo entre as cidades rivais. Fomentando a inveja pelos sucessos alheios, ela instiga o trabalho e o aprumo de todas as qualidades próprias e, com isso, prepara cada homem para a disputa em sua área sob as melhores condições.

Aos gregos, Nietzsche lhes põe a alcunha de “*mestres do aprendizado fecundo*”. Sua virtude foi a de saberem herdar o pensamento que lhes havia sido entregue para, a partir daí, alcançarem os alvos mais distantes. Hesíodo responde a seu modo mostrando que nem toda a guerra é má e revela a existência de uma boa *Éris*. Anaximandro, por sua vez, não se amedronta diante da terrível constatação do vir-a-ser e destruir sempre renovados e impregna o seu pensamento do mesmo respeito cerimonioso que constitui seu caráter, imprimindo em todos os seus gestos a coragem do herói.

O espírito helênico inaugura um novo modo de perceber a relação entre justiça e injustiça a partir da guerra. Conseqüentemente, é a própria existência, que corresponde a este combate, que passa a ser revalorizada. A disputa entre as forças rivais sai lentamente da atmosfera melancólica em que havia submergido no contexto das

concepções provindas do oriente para ser iluminada pela luz fulgurante desta *época trágica dos gregos*.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> “Anaximandro: melancolia e pessimismo associado com tragédia.” Nietzsche, F. FP, III.3[84].

### 3 HERÁCLITO E A COSMODICÉA<sup>1</sup>

“...faz-se sempre a guerra.”  
Gérard Lebrun

Não poderia haver exposição mais clara do confronto entre os pensamentos de Anaximandro e de Heráclito do que a frase que abre o capítulo quinto de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. A insurgência do raio iluminando as sombras deixadas por Anaximandro nos transmite a imagem através da qual aparece para Nietzsche esse embate filosófico. O raio apresenta-se com máxima intensidade, como uma descarga súbita de energia. Cortando as trevas, ele projeta a luz que distingue os seres e os revela naquele momento preciso.

“*Em meio a esta noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser em Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a como um relâmpago divino*”<sup>2</sup>.

O relâmpago divino assinala uma ocorrência que permeia e atravessa a noite mística, ele não descreve um período de duração no tempo, mas marca um instante, deflagra e configura um acontecimento que ganha a forma da iluminação. Não se trata de um evento como o dia, que se interpõe preenchendo o firmamento com sua luz por um certo intervalo de duração semelhante à noturna. O raio não se opõe à noite nem a ela se alterna periodicamente. Ela, que permanece com suas criaturas místicas a assombrar o coração do vivente, vê a sensação de temor e insegurança que imprime até mesmo agravada pela insurgência do raio. Ele, entretanto, tudo clareia no instante em que sobrevém, sua irrupção dirige o curso de todas as coisas. Esta

---

<sup>1</sup> O problema consiste, aqui, na assimilação e na transmissão do legado cultural proveniente de outros povos. Os primeiros filósofos gregos foram mestres em lançar adiante todo o conhecimento que lhes sobrevinha, adotando, através e para além dele, soluções próprias para as inquietações que os afetavam. A dificuldade surge outra vez para Nietzsche: como transmitir o conhecimento adquirido através desses filósofos? Faz-se necessário traduzir sua sabedoria em outra língua, em virtude das questões oriundas de outro contexto civilizatório. Positivamente não é de uma simples tradução que se trata, ou por outra, só se pode falar em tradução caso esta possa compreender uma conversão entre os discursos, uma mudança de rumo, uma condução a partir de um novo canal de escoamento, aí sim uma tradução, de onde tradução. Se ouvimos Anaximandro no contexto de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* pelo viés de Schopenhauer, a imagem de Heráclito será determinada pelo próprio Nietzsche, do mesmo modo que, para ele, será uma imagem determinante.

<sup>2</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § V.

referência ao raio na abertura do texto nietzschiano remete a um fragmento de Heráclito legado por Hipólito em seu *Refutação de todas as Heresias*, no qual lemos:

*De todas as coisas o raio fulgurante dirige o curso*<sup>3</sup>.  
[64]. τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός [28].

Ou, mais simplesmente, de acordo com a tradução de Donald Schüler: *Todas as coisas conduz o raio*<sup>4</sup>.

O verbo da frase é οἰακίζω, que significa conduzir, ação que, segundo Schüler, convém a carros e barcos. Dirigir o curso e indicar a direção, nesse contexto, compete ao *raio* realizar; ou melhor, surgem como efeitos espontâneos e imediatos de sua aparição. Pois o raio é o súbito e o preciso, sua magnitude preenche o ambiente e conduz a atenção fazendo com que todos os olhos para ele se voltem. Imperando sobre o curso do olhar de todos, expõe o centro para onde convergem. O raio demarca uma determinação precisa no meio da indeterminação da noite, singulariza um ponto no tempo e abre uma clareira no espaço, fazendo aparecer a pluralidade. A convergência ocorre em um instante e conduz para um ponto central, e é precisamente esse direcionamento comum para um foco único o resultado da manifestação do seu poder. Um brilho no tempo e uma irradiação no espaço configuram este acontecimento.

Heráclito expressa esse brilho. A interpretação nietzschiana consistirá em mostrar como o raio surge do meio das nuvens escuras e é ele próprio pura energia emanada do choque entre estas nuvens.

---

<sup>3</sup> Heráclito, fr. 64 (DK). Para citações dos originais de Heráclito em grego, foi utilizado o seguinte critério: no momento que houver a necessidade de se comentar diretamente algum termo ou passagem, o original aparecerá no corpo do texto, nos demais casos constará das notas. A edição consultada foi: DIELS, HERMANN UND KRANZ, WAITHER: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Ersther Band, Weidmann-Auflage, Berlin, 1989. Caso não haja indicação em contrário, a tradução utilizada será sempre a de José Cavalcante de Souza, publicada no volume dedicado aos *Pré-Socráticos* na Col. Os Pensadores.

<sup>4</sup> Schüler, Donald; *“Heráclito e seus discursos”*, p. 65. Nesse livro, o autor discorre acerca de todos os fragmentos de Heráclito tidos como originais pela edição de Diels e Kranz. Em um estilo bastante fluente, sua interpretação traz o vigor presente nos discursos heraclíticos intercalando imagens e usando como recurso, muitas vezes, a remissão a poetas e escritores, integrando-o, dessa forma, a outros discursos.

Quatro capítulos de *A filosofia na época trágica dos gregos* são dedicados inteiramente a este pensador. Neles, sua figura é composta através de um entrelaçamento entre as características da personalidade desse *orgulhoso ermitão efésio*, transmitidas através de anedotas e relatos de histórias a seu respeito, amalgamadas com as doutrinas expressas pelo filósofo em seus fragmentos. Através dessa imbricação, Nietzsche pretende compor uma figura na qual sejam ressaltados seus traços pessoais, seu caráter, suas virtudes e suas idiossincrasias em conformidade com o aspecto singularíssimo de seus pensamentos, os quais devem ser expostos em perfeita consonância com a personalidade de seu autor.

Trama característica das interpretações nietzschianas, o procedimento que retrocede das doutrinas pronunciadas por determinado pensador à pessoa que as produziu configura um modo peculiar de abordar um sistema filosófico. Retira-se com isso a pretensa objetividade de qualquer expressão, seja ela uma doutrina de cunho moral, um dogma religioso, um discurso filosófico, um *corpus* científico, uma legislação política ou jurídica ou um juízo estético. Em todas estas vertentes do conhecimento humano e da práxis social, pode-se perceber, acompanhando toda “verdade” pronunciada, a voz daquele autor que a produziu. E nesse autor encontra-se imbricado um modo específico de avaliação hierárquica da vida, há aí uma inteira escala de apreciações e desprezos. Ao apontar para essa escala, o procedimento adotado por Nietzsche se empenha em verificar para quem ou para que tipo de indivíduo era vital o pronunciamento e a veiculação de tais ou tais ensinamentos ou imperativos de conduta. Positivamente, no caso que aqui interessa, será a partir dessas coordenadas interpretativas que a sua leitura procurará determinar e delimitar as especificidades do “tipo” Heráclito.

Anaximandro desempenha aí um papel preponderante: atua ao mesmo tempo como precursor e oponente. Conforme a interpretação proposta por Nietzsche, Heráclito parte de Anaximandro e denega as suas conseqüências. A primeira similaridade entre esses dois

pensadores irá dizer respeito a uma forte sensação de desolação diante da constatação da total ausência de qualquer fixidez presente neste mundo em devir. De acordo com uma necessidade inexorável, eles observam unicamente o fluir e o escoar de todas as formas. O sentimento de absoluta instabilidade é, portanto, para eles, uma experiência crucial. A ausência de sentido nesta existência voltada para a destruição, a degradação das formas e a morte é o ponto de onde partem para Nietzsche as considerações de ambos os filósofos. Cada um procura responder a seu modo a esse sentimento originário.

Anaximandro, como foi visto, escapa ao desolamento que acomete todo aquele que assim medita sobre a existência temporal mediante a postulação de um ser indeterminado primordial, contraposto aos entes e originário em relação a eles, que garantiria a continuação e a persistência do vir-a-ser, ao mesmo tempo em que funcionaria como um último bastião da fixidez – o ἄπειρον. A estabilidade que aqui não pode ser encontrada é então enviada para um outro mundo, para um reino ao qual é vedado o acesso a qualquer ente determinado. De outra forma, para os que habitam este nosso mundo, ou seja, para todo ente que adquire os contornos e as qualidades que o individualizam e que o distinguem de todos os demais, o tempo é descrito como aquele juiz supremo a demarcar os dois pólos antagônicos de sua existência individual: nascimento e morte. Personificado na figura de *Chronos*, é admitido como responsável por estabelecer a taxa a ser paga por cada um.

Schopenhauer, que participa intensamente da interpretação de Anaximandro, não desaparece simplesmente no momento em que Nietzsche se reporta a Heráclito. Trechos de *O Mundo como Vontade e Representação* são freqüentemente citados, esclarecendo ou ilustrando passagens e auxiliando, desse modo, na execução da difícil tarefa de transposição dos problemas enfrentados por este filósofo grego para uma abordagem adequada às demandas exigidas pelo pensamento nietzschiano. Profundamente emparelhados, Anaximandro e

Schopenhauer constituirão o fundo obscuro de onde parte o brilho do pensamento heraclítico.

No capítulo anterior, foram apontados elos ligando as concepções temporais legadas por Anaximandro e Schopenhauer. A partir de uma análise do quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, foi possível apontar similaridades entre esses dois pensadores através da função de juiz e legislador exercida pelo tempo em ambos. Naquele ponto de sua obra capital, já voltado para suas derradeiras conclusões, Schopenhauer se referia ao tempo, em relação aos indivíduos, como o tempo da vida, e a esta como a manifestação necessária da *vontade*, sua “*companheira inseparável*”. Ligado à vida, o tempo indica nascimento e morte de cada indivíduo, estabelecendo a lei que determina a duração de cada. Nas palavras do filósofo “(...) *a própria essência da vontade é produzir-se nos indivíduos, que, sendo fenômenos passageiros, submetidos na sua forma à lei do tempo, nascem e morrem (...)*”<sup>5</sup>. Os indivíduos estão inevitavelmente submetidos à lei temporal, cada um deles aparece e torna a sumir de acordo com os limites por ela determinados. O tempo surge, aí como em Anaximandro, sob a forma da lei que estabelece a duração da vida individual.

A vontade, apesar de em si ignorar o tempo, não estando submetida às leis que comandam a transformação de todas as coisas, é algo cuja única forma de manifestação se dá através do desdobramento da pluralidade de indivíduos, e, portanto, algo que depende deste fluxo para se exprimir, ao mesmo tempo se manifestando e se constituindo como o permanente exercício deste fluxo. Conforme Schopenhauer, “...o mundo, enquanto objeto representado, oferece à vontade o espelho em que ela toma consciência de si mesma...”<sup>6</sup>. O mundo é, portanto, o único meio que possibilita à vontade o acesso ao conhecimento sobre si própria. O reflexo emitido pelo mundo lhe permite a auto-observação a partir de uma perspectiva, por assim dizer, diversa da sua pura interioridade. Unicamente através desse afastamento torna-se possível a observação detida que produz o conhecimento. Assim, é através do

<sup>5</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 54. Grifo meu.

<sup>6</sup> *Idem. Ibidem.* § 54.

desdobramento dos eventos que a vontade pode chegar a conhecer a verdade sobre o seu caráter universal. Este que, por sua vez, corresponde à constituição própria de cada ente, já que na índole destes entes encontra-se fundamentalmente a vontade em exercício.

A autofagia da vontade coincide inteiramente com o presente. Ela própria, em seu contínuo processo de autodestruição, cria o presente e o desdobra em sua mutabilidade de estados. Na vida, a rigor, tudo o que há se restringe à atuação da vontade no presente. “*O presente é a única coisa que existe sempre, sempre estável, inabalável*”<sup>7</sup>. Passado e futuro aí só fazem sentido enquanto referidos à representação individual, apenas como rememorações ou projeções imaginadas no fenômeno. Como forma essencial da manifestação da vontade, o presente é dotado de uma consistência inabalável, por isso é ressaltada a permanência do presente eterno, este *nunc stans* em sua firmeza de recife contra o qual se chocam as ondas no mar do vir-a-ser.

Esse ponto de presença constante, que nunca avança nem retrocede, é representado como a tangente em que o círculo que perfaz o tempo sempre a girar entra em contato com o sujeito de conhecimento, que deve ser capaz de reconhecer este giro. Como um olho imóvel sempre postado no presente, o sujeito apenas observa os inúmeros desdobramentos dos objetos, sem atuar sobre eles, e sem ser de forma alguma por eles afetado, e, desta forma, sem poder ser ele mesmo observado, mas unicamente inferido de maneira indireta. Eis a diferença entre o indivíduo e o sujeito de conhecimento para Schopenhauer: através do primeiro, ele se reporta ao ente singular, para quem o tempo que passa e que o ultrapassa impõe o termo de sua existência; através do outro, ele enuncia unicamente uma característica formal de toda representação. O sujeito de conhecimento não corresponde a uma natureza corpórea ou a um objeto representado, ele constitui exclusivamente o aspecto formal essencial para a estrutura de funcionamento das representações, porquanto só há representações se houver o sujeito que as representa. Localizado sempre no presente, para

---

<sup>7</sup> *Idem. Ibidem.* § 54.

ele não é o tempo que passa, mas por ele passam as inumeráveis existências que se iniciam e se completam. A totalidade do tempo é percebida por ele como uma roda sempre a girar em torno de si mesma. Ele próprio se localiza fora do tempo, não podendo, por conseguinte, haver vinculação de causa e efeito entre um objeto qualquer e o sujeito de conhecimento, mas apenas entre objetos efetivos. O indivíduo efêmero é corpo, é corporal e, nesse sentido, é ele mesmo objeto para um sujeito que representa, ainda que seja um objeto representado imediatamente.

Apesar da impossibilidade de se ausentar do presente em que vive, o homem é capaz de projetar e antever situações futuras, como por exemplo sua própria morte, assim como pode recordar fatos, entes, e mesmo se instruir a respeito de povos e civilizações passadas. Por sobre ele, pesa imensamente o sentimento de destruição daquilo que já foi. A degradação que ele vê nas coisas é pressentida como correspondente à sua própria finitude. Para ele, o momento presente, da mesma maneira que sua própria vida deste modo antecipada, correspondem a não mais que um instante efêmero, um mero sonho passageiro.

O tempo somente transcorre para objetos, aí está seu campo de atuação. Mas o próprio indivíduo, considerado como corpo, é ele mesmo objeto, ainda que seja reconhecido imediatamente ou que seja para si próprio um suporte imediato da vontade e do conhecimento. *“O corpo é considerado um objeto imediato, isto é, como a representação que serve de ponto de partida para o sujeito no conhecimento”*<sup>8</sup>. Conseqüentemente, surgimento, nascimento, degradação, dissolução e morte são determinações válidas apenas para estas presenças individuais, corpóreas, ou seja, para estes objetos. A vontade e o sujeito puro de conhecimento permanecem inalterados com a alternância dos eventos. A própria palavra permanência só se aplica a eles impropriamente, já que vontade e sujeito não estão submetidos ao

---

<sup>8</sup> *Idem. Ibidem.* § 06.

tempo, de modo que não cabe falar sobre eles através de uma categoria temporal<sup>9</sup>.

Pois bem, o *presente*, que havia sido visto no contexto do quarto livro como a forma necessária da manifestação da vontade na vida, como a pura expressão da vontade, este presente eterno e inabalável, se considerado sob o ponto de vista da representação, tal como analisado no primeiro livro de *O Mundo*, não é nada mais que *instante*, e, sendo assim, é reconhecido como um ponto sem extensão, um limite ínfimo de duração que após um átimo cede lugar a outro instante. O presente é visto, portanto, sob dois pontos de vista distintos: ligado à vontade é o inabalável agora, o perene exercício da vontade que constitui toda a efetividade, ao passo que, ligado à representação individual, torna-se instante fugidio. É esta segunda perspectiva que lhe permite fazer a seguinte descrição do transcurso do tempo:

*Cada instante da duração, por exemplo, só existe com a condição de destruir o precedente que o engendrou, para ser também, em breve, por sua vez anulado; o passado e o futuro, abstração feita das conseqüências possíveis daquilo que eles contêm, são coisas tão vãs como o mais vão dos sonhos, e o mesmo se pode dizer do presente, limite sem extensão e sem duração entre os dois*<sup>10</sup>.

No primeiro livro de *O Mundo*, no momento em que o tempo é investigado como uma forma da representação, são abstraídas quaisquer referências à vontade. Ligada apenas ao mundo fenomênico, a totalidade do tempo é representada como uma sucessão de instantes compondo uma linha infinita de momentos em seqüência. Assim, para o

---

<sup>9</sup> É indispensável retornar aqui, unicamente a título de esclarecimento, a uma passagem, já aduzida no capítulo anterior, na qual Schopenhauer argumenta que questões sobre estabilidade e desaparecimento são totalmente impróprias para a vontade ou para o sujeito de conhecimento já que estes não se encontram no tempo: "(...) se o indivíduo, a aparência que a vontade reveste, começa segundo o tempo e segundo o tempo acaba, a própria vontade como coisa em si não tem nada a ver com isto, não mais do que o correlativo necessário de todo objeto, o sujeito que conhece e que nunca é conhecido (...) quando se trata da vontade considerada como coisa em si, e também do puro sujeito de todo conhecimento, desse olhar eternamente aberto sobre todo universo, pode tão pouco ser questão de estabilidade como de desaparecimento: todas essas determinações apenas têm valor em relação ao tempo; ora, vontade e sujeito estão fora do tempo." *Idem. Ibidem*, § 54.

<sup>10</sup> *Idem. Ibidem*, § 3. (grifo meu).

indivíduo que observa as inúmeras transformações exclusivamente sob o viés do mundo como objeto para a sua representação, o presente é vítima da mesma irrealidade que acomete o passado e o futuro. Para tais estados temporais não se encontra assegurada qualquer consistência.

Nietzsche utiliza justamente dessa imagem do tempo como sucessão de meros instantes passageiros para enunciar as analogias entre Schopenhauer e Heráclito. É assim que a eterna transformação de todas as coisas, o fluir inconstante no mar do vir-a-ser, tal como é encontrado em Heráclito, tem sua imagem vinculada à concepção schopenhaueriana do tempo.

*Assim como ele (Heráclito) conheceu o tempo, conheceu-o, por exemplo, também Schopenhauer, ao enunciar repetidas vezes que nele cada instante só é na medida que exterminou o instante anterior, **seu pai**, para também ser exterminado com a mesma rapidez...<sup>11</sup>.*

A fugacidade de cada instante atua como o aspecto através do qual são dispostas paralelamente as noções de tempo em ambos os filósofos. A existência de um instante, que só ocorre pela aniquilação do instante anterior que o engendrou é, por sua vez, destinada a uma curta aparição: com a mesma velocidade em que surge deverá ser inexoravelmente suplantada. Cada instante, portanto, apenas se configura enquanto realidade relativamente a seu pai, a quem destrói, e a seu filho, por quem é destruído. Isso ocorre de tal modo que o próprio *tempo*, não sendo mais que a mera imagem da sucessão destes pontos mínimos de surgimento e desaparecimento, sempre relativos uns aos outros, também se constitui como uma realidade apenas relativa.

É necessário acentuar que o próprio Schopenhauer, ao expor sua visão a respeito do tempo no terceiro parágrafo de *O Mundo como Vontade e Representação* já havia reparado nessa coincidência entre a sua visão e a concepção heraclítica. Consta exatamente desse texto uma menção explícita ao filósofo de Éfeso, onde ele afirma: “Este

---

<sup>11</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § V.

*pensamento, no que ele tem de essencial, não é novo; é nesse sentido que Heráclito constatava com melancolia o fluxo eterno das coisas...»<sup>12</sup>. Qual é, então, este pensamento que segundo Schopenhauer já figurava em Heráclito constituindo o motivo de sua melancolia? Trata-se da evidência de que nada há que perdure, nada que persista a que se poderia chamar propriamente de *ser*. A total inconsistência do tempo como um todo e, por conseqüência, de tudo aquilo que ocorre e atua no tempo, a fugacidade abismal de todas as formas em sua transmutação perpétua revelam o motivo do pranto de Heráclito. Suas lágrimas vêm da percepção nítida da impossibilidade de se encontrar qualquer realidade estável neste mundo de turbulência.*

Nietzsche introduz a comparação entre Heráclito e Schopenhauer por meio de um desvio no significado do conceito de *representação intuitiva* (*Die intuitive Vorstellung*). Um desvio ou uma duplicidade a que este conceito parece se sujeitar, já que, por um lado, ele compreende o que normalmente se denomina como intuição, ou seja, uma faculdade capaz de atingir um conhecimento imediatamente, sem o apelo a um cálculo qualquer, e, por outro, refere-se à estrutura da representação conforme os moldes schopenhauerianos. Estrutura esta que envolve o tempo e o espaço como formas puras da representação e a atuação causal entre os objetos como a sua interação recíproca.

No texto sobre Heráclito exposto em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, distinguem-se duas espécies de verdades: aquelas adquiridas através da representação intuitiva e as que procedem por combinações lógicas. Heráclito é, segundo Nietzsche, partidário da primeira forma de acesso ao conhecimento e parece obter supremo prazer em desprezar e se opor aos procedimentos lógicos.

*Heráclito tem como sua régia propriedade, a suprema força da representação intuitiva; enquanto, diante do outro modo de representação, que é desempenhado em conceitos e combinações lógicas, portanto diante da razão, ele se mostra frio, insensível e mesmo hostil (...)*<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 3.

<sup>13</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § V. Essa afirmação de Nietzsche distingue-se claramente de outras formas de compreender o pensamento do filósofo de Éfeso. Existem

A intuição se opõe à razão como dois meios distintos de acesso ao conhecimento, produtores de dois “tipos” de conhecimentos incompatíveis, duas formas de verdades que se confrontam.<sup>14</sup> Primeiramente, através da expressão *representação intuitiva*, Nietzsche se refere simplesmente a uma verdade adquirida através da intuição. Uma proposição tal como esta: “*Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira*”<sup>15</sup>, enuncia um princípio percebido intuitivamente, que estabelece a tensão no cerne da beleza e a contradição no âmago da existência. O arco e a lira são dois instrumentos muito palpáveis através dos quais Heráclito concebe e extrai uma formulação de cunho universal, que transcende a sua pura materialidade. Esse primeiro sentido de intuição não remete absolutamente ao conceito de representação cunhado em conformidade com os moldes schopenhauerianos, mas diz respeito unicamente a uma maneira especial de intuir uma verdade acerca do mundo e enunciá-la. No entanto, na continuação do texto, Nietzsche justapõe ao termo intuição, o sentido que o conceito de representação intuitiva adquire para Schopenhauer, onde intervêm as noções de tempo e espaço como formas puras da intuição sensível. Heráclito enuncia proposições de cunho abstrato através da intuição sobre certos instrumentos materialmente muito específicos. Schopenhauer, de modo

interpretações que não percebem qualquer hostilidade com relação ao pensamento conceitual e que, pelo contrário, valorizam em Heráclito, justamente a sua capacidade de ter levado a razão a uma potência mais alta. Hegel, por exemplo, em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, afirma que a filosofia heraclítica compreende a própria dialética como princípio. Seu pensamento, diz ele, introduz “*a idéia filosófica em sua forma especulativa*”. É isso que o faz desvencilhar-se dos filósofos eleátas, que apresentam apenas o raciocínio próprio ao entendimento abstrato: “*(para Heráclito) O verdadeiro é apenas como a unidade dos opostos; nos eleátas temos apenas o entendimento abstrato, isto é, que apenas o ser é.*” Cf. Hegel, G. *Preleções sobre a História da Filosofia*. In.. *Pré-Socráticos*. Col. Os Pensadores. Vol I. p. 98.

Para uma visão pormenorizada da relação entre Nietzsche e Hegel como intérpretes de Heráclito ver também: Marton, Scarlett, “Nietzsche e Hegel, Leitores de Heráclito”. In *Extravagâncias*.

<sup>14</sup> Convém notar que a distinção entre essas duas formas de acesso ao conhecimento: a intuição e o raciocínio, é extremamente importante em Schopenhauer. Na passagem seguinte, por exemplo, ele afirma: “*Com efeito, encontramos aqui aquela distinção tão importante para nós todos durante este estudo, de uma aplicação tão geral, de uma força tão penetrante, a distinção até aqui demasiado negligenciada entre o conhecimento abstrato e o intuitivo.*” Schopenhauer, A. *O Mundo*, § 68.

<sup>15</sup> Heráclito, Fr. 51 (DK).

completamente diferente, mostra, na esteira de Kant, algo que deve necessariamente preceder a qualquer experiência. A comparação entre Schopenhauer e Heráclito só pode ser introduzida definitivamente no texto devido a uma equiparação entre os dois sentidos da noção de intuição. Somente essa identificação permite a seguinte observação:

*Mas a representação intuitiva compreende duas espécies: primeiramente, o mundo presente que se impõe a nós em todas as nossas experiências, colorido e mutável; em seguida, as condições pelas quais toda a experiência desse mundo se torna possível, o tempo e o espaço. Pois estes, embora não tenham conteúdo determinado, podem, independentemente de toda experiência e puramente em si, ser percebidos intuitivamente, portanto vistos. E se Heráclito contempla o tempo, desvencilhado de todas as experiências, tinha nele o mais instrutivo monograma de tudo aquilo que faz parte, em geral, do reino da representação intuitiva<sup>16</sup>.*

Aí parece haver um equívoco, o tempo e o espaço são formas da sensibilidade que somente podem ser inferidas indiretamente, uma vez que sem elas não poderia haver a experiência da sucesividade ou da simultaneidade, da permanência ou da mutação. O tempo e o espaço não poderiam, dessa forma, ser percebidos intuitivamente, nem, muito menos, vistos. A única justificação para que se possa afirmar a existência de um conhecimento intuitivo sobre o tempo e o espaço parece se apoiar no sentido de intuição como um conhecimento imediato sobre o mundo. O qual intui, a partir de experiências materialmente concretas, algo que não pode ser experimentado diretamente, mas que não poderia ter sido pensado de outro modo, sem o auxílio da experiência.

Schopenhauer traz da *estética transcendental* de Kant as diretrizes fundamentais a partir das quais pode forjar suas noções sobre o tempo e o espaço na representação. Enquanto formas puras da representação ou da intuição sensível, eles não dependem da experiência mas fornecem as condições para toda a experiência possível. Como condições de possibilidade, tratam-se de aspectos

---

<sup>16</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § V.

puramente formais. Suas noções dizem respeito ao modo necessário de disposição e ordenação daquilo que se nos apresenta. Elas se referem ao modo como a sensibilidade organiza a visão multicolorida dos fenômenos. A sucessividade, assim como a simultaneidade, só podem ser percebidas ou meramente pensadas porque há, na própria constituição do indivíduo que pensa e representa, essas formas puras da intuição. Desse modo, tanto a mudança quanto a permanência só se apresentam para um indivíduo dotado desse sentido de organicidade interna. O tempo e o espaço não são *realidades* anteriores a toda a experiência, eles não são algo que possua, por assim dizer, uma existência. Eles não podem ser intuídos como objetos *na* experiência, uma vez que consistem na condição de possibilidade da própria experiência. Esta análise advém para Schopenhauer de uma profunda meditação acerca daquilo que corresponde à natureza da relação entre o sujeito que percebe e o objeto percebido, ou seja, da natureza da *representação*. Abstraindo-se da relação entre um sujeito que intui os objetos e os representa não restaria algo subsistente que corresponderia ao espaço ou ao tempo.

A exposição do tempo e do espaço como formas da representação ou da intuição sensível corresponde à tradução em termos schopenhauerianos da *estética transcendental* de Kant, o que o próprio Schopenhauer, de bom grado, admite; por exemplo nesta passagem: “*Já assinalamos a importância da descoberta de Kant ao estabelecer a possibilidade de atingir, através de uma visão direta e independente de qualquer experiência, essas formas gerais da intuição sensível...*”<sup>17</sup>. Todavia, se admite esta herança kantiana, Schopenhauer a desdobra de um modo inteiramente próprio. A isto confirma o estudioso José Thomaz Brum em seu: *O Pessimismo e suas Vontades*: “*Devemos nos dar conta de que Schopenhauer, radicalizando o idealismo transcendental Kantiano, concebe o mundo fenomênico como o sonho do intelecto humano*”<sup>18</sup>. Essa última consequência schopenhaueriana, que

---

<sup>17</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 3.

<sup>18</sup> Brum, Thomas; *O Pessimismo e suas Vontades*; p. 34. Neste texto o autor comenta a relação entre Nietzsche e Schopenhauer sob duas vertentes: a imagem que ambos

transforma todo o mundo dos fenômenos em ilusão, se depreende de Kant e vai além dos seus pressupostos, revelando a especificidade da via por ele seguida<sup>19</sup>.

Se Schopenhauer é utilizado para explicar o caráter sempre fluido do tempo em Heráclito, a não permanência, suas considerações serão mais uma vez requisitadas no momento em que Nietzsche procura ressaltar a inconsistência dos próprios indivíduos passando pelo rio do vir-a-ser. Essa pluralidade atuante no curso do mundo não possui a rigor realidade (*Realität*), não se pode falar propriamente do mundo visto como representação como algo real. Os indivíduos que aí se encontram não são, conseqüentemente, mais que entidades destituídas de concretude, cujo ser é somente um efetivar-se.

*É, pois, com singular precisão que em alemão se designa o conjunto das coisas materiais pela palavra Wirklichkeit (efetividade – de Wirken, atuar), termo muito mais expressivo do que Realität (realidade). Aquilo sobre o que a matéria atua é sempre matéria; a sua realidade e a sua essência consistem portanto unicamente na modificação produzida regularmente por uma das suas partes sobre a outra; mas esta é uma realidade relativa: as relações que a constituem, aliás, são válidas apenas nos próprios limites do mundo material, exatamente como o tempo<sup>20</sup>.*

O tempo, assim como tudo o que nele atua, carece, portanto, de qualquer firmeza ou consistência, ou seja, de realidade. Toda transitoriedade não passa, então, de uma ilusão provocada pelo

constroem acerca do homem e suas considerações sobre a arte.

<sup>19</sup> Schopenhauer critica Kant por não ter levado suficientemente a sério a idéia defendida pelo filósofo George Berkeley, segundo a qual *ser é ser percebido*, que configura o cerne do radicalismo de seu idealismo. A afirmação que abre *O Mundo como Vontade e Representação*, é a seguinte: “O mundo é minha representação”. Logo no primeiro parágrafo, Schopenhauer afirma ter sido o filósofo inglês aquele que “primeiro a formulou de uma maneira categórica.” Em seguida critica Kant: “O grande erro de Kant foi o de não reconhecer este princípio fundamental.” Schopenhauer, *Mundo*, §1

Kant, por sua vez, na *Crítica da Razão Pura*, comenta com ironia que “não se pode levar a mal o bom Berkeley por ter degradado os corpos a uma simples ilusão”. No que concerne a esse assunto, é precisamente sob este aspecto que se revela a distância entre Kant e Schopenhauer. Em suas “*Observações gerais sobre a estética transcendental*”, Kant acrescenta: “Se digo que no espaço e no tempo tanto a intuição dos objetos externos como a da própria mente representa ambos segundo o modo como afetam nossos sentidos, isto é como aparecem, não quero com isso dizer que esses objetos sejam uma simples ilusão.” Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, B 69.

<sup>20</sup> Schopenhauer, A. *Mundo*, § 4.

princípio que nos faz acreditar nas distinções entre os indivíduos, o que Schopenhauer denomina de *principium individuationis*. O indivíduo que se encontra envolvido pelo véu de Maya, não sendo capaz de alçar-se à perspectiva universal da vontade, percebe o presente apenas como um ponto dentro da linha em que o tempo é representado. O presente é, sob o seu ponto de vista, apenas o mais fugaz dos instantes, que inevitavelmente deverá ser suplantado pelo instante seguinte. Da mesma forma, a própria vida individual padece desta mesma fugacidade. Se para Schopenhauer, como foi visto no capítulo anterior, a existência física já carecia absolutamente de valor, nota-se aqui que ela também carece de realidade.

Na comparação com Anaximandro, foi ressaltada a dualidade entre os indivíduos e a vontade, os primeiros constituindo a pluralidade de estados escoando no tempo sob o feitiço do véu de Maya, ao passo que a outra, ilimitada e indeterminada, alheia ao passar do tempo, fora comparada ao *Apeiron*, ao ser, e, sendo assim, pôde ser destacada como correspondendo à verdade, contraposta à mera aparência fenomenal. Na comparação com Heráclito, é posta em relevo a imanência entre esses dois pontos de vista: o mundo, seja ele percebido como vontade ou como representação, trata-se, em todo caso, sempre do *mesmo* mundo. A vontade só atua no mundo e nada é fora deste. Vontade e pluralidade de indivíduos são de fato expressões para um único evento, aquela dualidade é aqui percebida em sua unidade mais profunda. “O que é em si vontade aparece como representação, isto é, como fenômeno”<sup>21</sup>. A aparição da pluralidade de indivíduos sob os encantos do véu de Maya é a forma essencial da manifestação da vontade. Em Schopenhauer, o *ser* é expresso pela vontade somente através dos indivíduos, não há, portanto, qualquer separação entre um mundo permanente do ser e um mundo instável do devir, não há transcendência. Conforme comenta Thomaz Brum, o que Schopenhauer traz em sua concepção, que causa enorme impacto em Nietzsche, é justamente esta visão unitária, que deslegitima o recurso a qualquer

---

<sup>21</sup> *Idem. Ibidem.* § 27.

instância exterior ao mundo e às formas evanescentes que nele se encontram: “a visão Schopenhaueriana excluía de sua concepção do mundo ‘toda representação dualista’. A vontade enquanto totalidade do mundo; é esta idéia schopenhaueriana que muito marcou Nietzsche”<sup>22</sup>.

No contexto de Heráclito, o tempo continuará a ser aquilo que afirma a perecibilidade de tudo o que há. No entanto, será obstruído o recurso a contrapor aos indivíduos passageiros um reino metafísico atemporal, tal como havia sido admitido por Anaximandro. A temporalidade, os eventos submetidos aos desígnios do tempo são a única realidade que Heráclito concebe, nada ocorre fora do tempo, tudo vem a ser e tudo novamente perece. Sem escapatória então, diante desse mundo desolador, Heráclito parece continuar desamparado. Por isso atribui-se a ele um sentimento de profunda melancolia e um aspecto soturno e lacrimoso.

### **3.1 Tremores e mergulhos**

Os eventos no tempo são tudo, o vir-a-ser prescreve a única efetividade fora da qual nada há. A palavra efetividade traz em seu bojo a noção de um acontecimento em que um fragmento do vir-a-ser somente faz efeito sobre outro similar, igualmente destituído de qualquer realidade absoluta. Nada haver fora do tempo, e, ainda assim, nada de positivo no tempo que transcorre, precisamente esse fato revela a total instabilidade deste mundo absurdo – eis a fonte da melancolia em que, segundo Schopenhauer, Heráclito se encontra imerso. Que só haja efetividade mas nenhuma realidade é a visão que o constrange, sua perplexidade advém, então, desta sua sabedoria. É assim que

---

<sup>22</sup> Para este comentário Brum se baseia em Jules de Gautier, que ele afirma ser “um antigo comentador de Schopenhauer”. Nietzsche percebe nesta visão unitária o traço que marca o cerne do pessimismo schopenhaueriano. Através de uma mudança de orientação, esta compreensão que desautoriza o recurso a um mundo transcendente será apreendida como o fundamento da visão trágica afirmada pelo próprio Nietzsche. Na seqüência do texto, Thomaz Brum afirma: “O mundo *grundlos* (ausente de fundamento) da vontade schopenhaueriana oferecia ao jovem Nietzsche o espetáculo trágico de uma contingência angustiante.” Brum, Thomas; *O Pessimismo e suas Vontades*, p. 56.

Nietzsche descreve a turbulenta situação em que Heráclito se encontra a princípio:

*O eterno e único vir-a-ser, a inteira inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e perturbadora e, em sua influência, aparentada muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme<sup>23</sup>.*

Será a partir dessa desolação primordial que Anaximandro e Heráclito se separarão definitivamente. Suas respostas indicarão sentidos diversos, formas distintas de lidar com a instabilidade: enquanto o primeiro acreditava encontrar, por baixo de todo esse escoar de formas, o chão que lhe forneceria o desejado apoio, uma terra firme no seio do ilimitado; o outro se deixa ficar em pleno mar, onde tudo existe em flutuações inconstantes. Que segurança advém da postulação de um outro mundo, essencialmente distinto deste nosso permanente fluxo temporal? Ao menos era dado aí um sentido a esta existência, o *apeiron* considerado como princípio possuía a utilidade de atentar para a origem injusta do vir-a-ser. Através da visão do crime, a existência era justificada moralmente enquanto prisão temporária e local de pagamento da dívida contraída com relação à sua origem atemporal. A existência, bem como todo o sofrimento que ela apresenta, adquiriam a partir desse expediente, um sentido e uma razão de ser. No entanto:

*Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: 'Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer<sup>24</sup>.*

A insegurança é absoluta. A visão de Heráclito, que necessita dos amplos horizontes do mar aberto, não conta com a chegada a um porto, navega simplesmente, no infinito. Em uma formulação lapidar

---

<sup>23</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § V.

<sup>24</sup> *Idem. Ibidem.* § V.

Nietzsche descreve esta sensação em um aforismo de *A Gaia Ciência*, intitulado bem a propósito: *No Horizonte Infinito*.

*- Deixamos a terra firme e embarcamos! queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que a coisa mais terrível é a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais ‘terra’!<sup>25</sup>.*

Para este que cortou os cordões que o prendiam à terra e navegou rumo a águas inexploradas não há retorno possível. Resta abandonar-se ao humor destemperado dos mares, ao sabor das bruscas mudanças de seus ventos e de suas correntes, de suas ondas alucinadas que crescem diante da pequenina embarcação, alternando-se a momentos de suave tranqüilidade.

É preciso lembrar que o próprio Schopenhauer já havia se utilizado da imagem do indivíduo perdido no mar agitado em um contexto muito semelhante, no momento em que ele se remetia à ilusão do indivíduo sob o feitiço do véu de Maya.

*Como está prisioneiro do princípio de individuação! Engano do véu de Maya! – Assim como no mar agitado, quando espumoso e uivante, se elevam e submergem montanhas de água, o marinheiro sentado no barco, confia no seu escaler, do mesmo modo, no meio de um oceano de dores, senta-se tranqüilo o homem ainda no estado de indivíduo; abandona-se e confia no princípio de individuação, isto é, no aspecto que as coisas tomam aos olhos do indivíduo, no aspecto do fenômeno<sup>26</sup>.*

<sup>25</sup> *Idem.* FW/GC, § 124.

<sup>26</sup> Schopenhauer, A., *Mundo*, § 63. Exatamente este mesmo trecho de Schopenhauer já havia sido citado por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, §1. Nietzsche diz ser Apolo a encarnação deste principium individuationis: sua característica é este postar-se tranqüilamente sentado envolvido pela beleza de sua aparência como quem se envolve por imagens oníricas. Schopenhauer mostra que o rompimento deste princípio de individuação e assim o acesso à realidade essencial e única da vontade se dá subitamente, através de um corte na coerência entre os acontecimentos. Este corte advém sempre através de imagens fantasmagóricas que nos causam terror. O filósofo assim descreve: “*Aí reside a origem desse sentimento, tão irresistível, tão natural ao*

Esse trecho transmite o idêntico sentimento da infinitude e amplidão do mundo em relação à pequenez do indivíduo. A iminência de ser engolido pelo mar tumultuado apresenta o aspecto terrível desta situação. No entanto, o que diferencia a sensação deste homem perdido no mar, tal como Schopenhauer nos descreve, e esta mesma sensação descrita por Nietzsche, tanto no contexto de Heráclito como no texto de *A Gaia Ciência* transcrito acima, é que, enquanto aquele deseja fazer notar o absurdo de sua convicção em se manter imperturbado, este irá fazer dela a prova de sua força. Para Schopenhauer, a tranqüilidade do homem em face ao seu destino advém do fato de que ele fecha os olhos a todo o universo de dores ao seu redor e se encerra em si mesmo, em sua pequena condição individual, sempre ilusória. Não reconhecendo a profunda ligação existente entre todas as coisas, ignora que todos os infundáveis lamentos ouvidos não são nada mais que seus próprios gritos de dor. Sem querer e sem precisar olhar para fora de si, permanece calmamente restrito ao seu âmbito, desse modo, sua confiança provém exclusivamente de sua ignorância. Heráclito, por seu turno, necessita de extrema coragem para persistir com firmeza no comando de seu leme apesar de reconhecer, mais intimamente do que qualquer outro, os perigos que se encontram no mar infinito em que ele se encontra imerso.

---

*homem, esse horror que nos toma de repente quando, por qualquer acidente, nos enganamos no uso do princípio de individuação, e que o princípio da razão suficiente parece sofrer uma exceção. Por exemplo, se alguma mudança parece produzir-se sem causa, se acreditamos ver um morto que aparece, o passado ou o futuro tornarem-se presente, o que está longe ficar perto". Mundo, § 63.*

O que Nietzsche acrescenta aí configura já em *O Nascimento da Tragédia*, um distanciamento em relação a Schopenhauer, exatamente o êxtase provocado pela embriaguez dionisiaca. Apesar deste livro se manter preso à oposição característica das análises schopenhauerianas entre essência e aparência, o acesso a esta essência se dará não mais unicamente pelo horror sentido instantaneamente por uma visão que escapa à coerência fenomênica, mas agora pelo puro êxtase embriagador: "*Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do principium individuationis, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisiaco, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia com a embriaguez". GT/NT, § 1*

Gostaria ainda de acrescentar aqui, contra aqueles que percebem o Heráclito descrito por Nietzsche como uma figura com características apenas apolíneas, este trecho das Lições: "*Nós devemos ter em conta o componente entusiástico e extático de sua natureza". Lições, p. 142.*

Em Heráclito consuma-se a experiência de um mergulho abissal – em canto nenhum se divisa a terra, não há porto em seu mar, assim como não há fundo abaixo dele<sup>27</sup>. Diógenes Laércio comenta que um cidadão chamado Crates foi o responsável por introduzir e divulgar na Grécia a obra de Heráclito, este Crates “*teria afirmado que era preciso ser um mergulhador de Delos quem nele (em Heráclito) não quisesse submergir*”.<sup>28</sup>

### 3.2 Solidão

Há indícios de que Heráclito era um indivíduo extremamente solitário, cujo pensamento se voltava intensamente para si próprio. A isso atesta o seguinte comentário sobre sua figura, feito novamente por Diógenes Laércio em seu estilo despojado:

*Desde criança era alvo de admiração. Quando ainda jovem, dizia que não sabia de nada; feito homem declarou que sabia de tudo. De ninguém aprendeu, mas, dizia, foi a si próprio que se procurou e tudo aprendeu de si mesmo*<sup>29</sup>.

Mais conciso e incisivo é o seguinte fragmento do próprio Heráclito:

*Procurei-me a mim mesmo*<sup>30</sup>.

101. [80]. — adv. Colot. 20. 1118 C *ἐδιζησάμην ἐμωυτόν*.

---

<sup>27</sup> Não há fundo: até mesmo aquele que era reconhecido por Anaximandro como arquê, mesmo que apenas através de características negativas, como o indeterminado, o ilimitado e que ainda fornecia consigo uma justificação para a existência é agora veementemente negado. A interpretação nietzschiana irá fazer de Heráclito não só aquele que denega a dualidade de mundos separados como aquele que renega o próprio ser. O efêso: “*Primeiro, negou a dualidade de mundos inteiramente diversos, que Anaximandro havia sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, já não podia ser impedido de uma ousadia muito maior da negação: negou, em geral, o ser*”. PHG/FT, § 5.

<sup>28</sup> Diógenes Laércio. *Vitae Philosophorum*, IX, 12

<sup>29</sup> *Idem, Ibidem*, IX, 5.

<sup>30</sup> Heráclito. fr 101 (DK).

Por diversas vezes, Nietzsche alude a esta solidão a que o filósofo se vê encerrado. Nas *Lições*, após tecer comentários em torno de sua biografia, extraídos em grande medida a partir de Diógenes Laércio, Nietzsche passa a considerar traços do caráter e da personalidade de Heráclito. Inicia, então, uma série de observações acerca dos gestos e da forma de integrar o mundo peculiar ao filósofo de Éfeso. Este mesmo assunto, em *A Filosofia na Época Trágica*, serve como encerramento de seu percurso pelas doutrinas heraclíticas e cumpre a função de retornar ao insubstituível papel que Heráclito representa no cenário filosófico. Sua personalidade austera, seu orgulho solitário surgem como coroamento de sua doutrina e de sua verdade.

O seu ímpeto investigativo se volta para si próprio, sua pesquisa incide sobre a *psiqué*, mas o que termina por divisar é a alma cujo *logos* é tão profundo que mesmo todos os caminhos percorrendo não se lhe poderia encontrar os limites. (*ψυχῆς πείρατα*).

*Limites da alma não os encontraria, todos os caminhos percorrendo, tão profundo logos ela tem*<sup>31</sup>.

45. [71]. — — 7 *ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὐτῶν βαθὺν λόγον ἔχει.*

O ilimitado é aí precisamente a *psiqué*, aquilo de que não se encontram os limites. Ilimitada porque muito profunda, a alma tem (*ἔχει*) o *logos*, e tem a profundidade, ela mantém e garante a profundidade do *logos*. O verbo ter (*ἔχω*) guarda em grego o sentido de segurar, de manter e garantir a permanência, exercer a manutenção – um sentido, portanto, fundamentalmente ativo.<sup>32</sup> O ilimitado é, dessa forma, internalizado em Heráclito, não se encontra para além dos entes individuais, mas neles próprios. A alma (*ψυχή*) em Heráclito, mergulhando em si e percorrendo seus próprios caminhos, termina por perceber a sua própria falta de limites, quanto mais profundamente mergulha mais se assegura da profundidade em que se mantém o *logos*.

<sup>31</sup> *Idem.* fr. 47 (DK).

<sup>32</sup> Cf. *Teogonia*, introdução (p. 84): “(...) *ter, ékhein*, em grego significa manter (cf. lat. *habere-habitare*).” Também cf. dicionário Liddell & Scott.

Nessa imersão, os limites deixam de se fazer presentes, não podem ser encontradas sequer as margens que distinguem os indivíduos, somente infundáveis veredas e passagens se dispõem ao caminhante. Voltado para si, percorrendo seus próprios caminhos, o pensamento heraclítico percebe na alma esta absoluta ausência de fronteiras. Nesse sentido, pode-se dizer que alma não é uma substância individual, incorpórea e eterna – conforme se depreende do pitagorismo, ao qual Platão nesse particular também parece se filiar, e sobre o qual posteriormente insistirá o cristianismo – mas um sopro de vida, um sopro que se abre para o ilimitado.

O primeiro verbo da frase é *ἐξεύροιο* – derivado de *ἐξευρίσκω* que indica a ação de encontrar, de revelar, e, nesta revelação, está contido o ato de trazer à tona, trazer para a superfície, ou para fora (*ἐξ*), em que aquilo que é encontrado, o produto da descoberta (*ἐξεύρημα*) se revela e é posto na claridade. Pela incomensurável profundidade em que seu *logos* é mantido, não se pode expor a alma à plena claridade, não se descobre inteiramente a alma, já que seus limites não podem ser vislumbrados e assim revelados ainda que se trilhe por todos os caminhos. Pode-se contrapor esta imagem aqui apresentada ao célebre mito da caverna platônico, no qual o movimento que aí preside é justamente o de ascensão para a superfície, de saída para o claro e, portanto, de revelação. Neste fragmento de Heráclito está explícita a impossibilidade de uma revelação absoluta.

Para Heráclito, é necessário permanecer junto a si. A fonte de sua sabedoria não decorre da aquisição de conhecimentos dispersos sobre variados temas, o que ele denomina *ἱστορίη*, mas de uma intensa investigação que procura mergulhar em si com intuito de percorrer e perscrutar a ilimitada, abissal e imperscrutável profundidade do *Logos* na *psiqué*.<sup>33</sup> Heráclito não mostra qualquer apreço por aqueles que se

---

<sup>33</sup> Na edição francesa das *Lições*, no capítulo sobre Heráclito, há uma nota onde lemos: “A oposição polêmica entre *ἱστορίη* (busca empírica) e *σοφίη* (sabedoria) é muito frequente em Heráclito. A *ἱστορίη* provém do aprendizado de múltiplas experiências. Ela é um percurso progressivo e contínuo que conduz, como sua filosofia define com desprezo, à *polimatia*, o saber universal nada vale em face do conhecimento único e imediato do sábio que vê o verdadeiro intuitivamente.” *Lições*. p. 311

caracterizam por serem instruídos acerca de muitas coisas e que, não obstante, desconhecem a unidade presente na diversidade de saberes que possuem.<sup>34</sup> Hesíodo, por exemplo, torna-se alvo de suas críticas ao se referir a eventos intrinsecamente conjugados como entidades distintas.

*Mestre da maioria é Hesíodo; pois este reconhecem que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa)<sup>35</sup>.*

57. [35]. — ix 10 διδάσκαλος δ' ἡ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν. [Vgl. B 106].

Saber coisas diversas não implica ter adquirido sabedoria, é necessário poder conjugar e encontrar aquilo em que se reúne a diversidade. Sem buscar a unidade na pluralidade não se é capaz de perceber a harmonia presente nos saberes que se trazem dispersos. Hesíodo não reconhecia a unidade nos fenômenos celestes, esta unidade encontra-se em Heráclito indicada nesta fórmula: *pois é um (ἔστι γὰρ ἓν)*, mas Nietzsche assim determina: “*não como duas entidades separadas mas como termos opostos de uma só e mesma relação*”<sup>36</sup>.

Heráclito não despreza a investigação sobre variadas coisas. Os amantes da sabedoria (φιλοσόφους) devem ter os sentidos firmemente ligados aos acontecimentos e devem estar dispostos a averiguá-los. Um exemplo de sua defesa à atitude que procura observar as ocorrências diversas está no seguinte fragmento:

*Pois é preciso que de muitas coisas sejam inquiridores os homens amantes da sabedoria*<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Nas Lições, lemos: “Aprender aquilo que se é a partir de um outro é, segundo ele (Heráclito) próprio do não sábio, pois o sábio mantém o seu olhar fixo sobre o único λόγος que é em todas as coisas. Heráclito definia seu modo de filosofar como uma busca e um exame de si mesmo (do mesmo modo como se examina um oráculo).” Lições, p. 142.

<sup>35</sup> Heráclito, fr. 57 (DK).

<sup>36</sup> Nietzsche, F. Lições, p. 144.

<sup>37</sup> Heráclito, fr. 35 (DK). Sobre este fragmento, Jean-Pierre Vernant afirma que: “O primeiro emprego de *philosophos* atestado figuraria em um fragmento que se atribui a Heráclito, no início do século V”. *Mito e Pensamento Entre os Gregos*, p. 477.

35. [49]. — — 141 (ii 421, 4) *χρηὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον.*

A sabedoria, então, não pode ser adquirida a partir de uma busca pelo completo isolamento, pela total isenção de todas as influências. Investigar a si próprio não implica em trancar-se em sua subjetividade na tentativa de não deixar que nada de estranho interfira em seu próprio saber. Não é disso que se trata, mas de uma inserção de todas as coisas em si, em suas próprias determinações, medidas e possibilidades. É necessário trazer as coisas para si, recolhê-las para poder enunciá-las.

Esta perquirição acerca das muitas coisas, tal como Heráclito incentiva, não pode, todavia, confundir-se com o acúmulo de uma multiplicidade de saberes dispersos sobre muitas coisas. Está aí o cerne da crítica a Hesíodo, que desconhece que o dia e a noite são *um*. O mero conhecimento *sobre* muitas coisas não implica sabedoria, não se pede o distanciamento prudente de um olhar que *passa por sobre* as coisas, guardando a distinção fundamental entre este que observa e as coisas vistas. Elas pedem para serem atravessadas, deve-se, então, atravessá-las, inserindo-as nos intermináveis percursos da alma. Os eventos encerrados neles mesmos são mudos, da mesma forma que nossa subjetividade por si só é surda. O *logos* está na transição e realiza a convergência, é preciso escutar as determinações que daí provêm para poder apresentar todas as coisas, e também a si próprio, como unidade. Não somente Hesíodo como também outros que figuravam como sábios entre os gregos são criticados por Heráclito devido à mesma ausência de um pensamento capaz de agrupar os conhecimentos que eles trazem dispersos.

*Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu*<sup>38</sup>.

40. [16]. — ix 1 [s. A 1 i 140, 2, vgl. ATHEN. xiii 610 B] *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἄν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.*

<sup>38</sup> *Idem.* fr 40 (DK).

Nietzsche também se insurge contra a esterilidade de um pensamento de caráter histórico, particularmente o prefácio ao seu opúsculo: *Da vantagem e desvantagem da história para a vida*, apresenta a contundente defesa do saber que se constrói em uso e que é absorvido com o intuito de ser usado pela vida, em contraste com o conhecimento erudito que equivale somente a um mero acúmulo de informações, à semelhança com *ιστορίη* – que não se ocupa senão em angariar mais e mais conhecimentos, sem se preocupar em distingui-los e avaliá-los segundo o crivo da vida. Daí sua crítica aos eruditos<sup>39</sup>. Assim, o *espírito histórico* que Nietzsche denuncia nos chamados homens modernos se encontra com a *ιστορίη*, descrita como um tipo de saber menosprezado por Heráclito.

Pode-se perceber que o pensamento heraclítico, que investiga somente a si próprio, não se evade do comum. Ele não procura em sua interioridade um veículo de escapatória para as dificuldades, os problemas e as dores que o universo lhe apresenta a todo instante, ele não percebe em sua investigação interior um meio de impedir que os sentidos se voltem para o exterior, de fechar os olhos e tapar os ouvidos para o que o cerca. Pelo contrário, nele o conhecimento de si se transforma em conhecimento do todo, a sua firmeza reside em sua resoluta determinação a ultrapassar aquilo que corresponde a uma concepção particular com o intuito de procurar o pensamento junto àquilo que concerne a todos. O *logos* heraclítico se revela no discurso que se vincula àquilo que acompanha o movimento comum, ou àquilo que se lança com. Este *lançar-se com* é movimento de acompanhamento, conjunção.

Heráclito indica a multiplicidade em disposição comum, a correspondência entre as várias coisas, sua profunda vinculação e unidade. Conforme o primeiro fragmento de que dispomos, que se

---

<sup>39</sup> “*Eu expulsaria do meu Estado ideal os chamados ‘homens cultos’, como Platão expulsou os poetas; esse é meu terrorismo*”. Nietzsche, F. *Obra póstuma*, Final de 1870-abril de 1871, KSA 7[113]. In *Sabedoria para depois de Amanhã*, p. 11.

acredita como sendo a porta de entrada para seu livro,<sup>40</sup> o *logos* indica cada coisa conforme sua natureza e o modo como se comporta. Isso, já de antemão, implica que de muitas coisas ele é composto.

### **3.3 O discurso heraclítico e o *logos*.**

Até mesmo o discurso de Heráclito é, para nós que o escutamos, o particular. Sendo assim, suas palavras não são, por elas mesmas, suficientes para revelar a fonte de onde emana o próprio *logos*. A sabedoria consiste em acompanhar a unidade presente na pluralidade de eventos que se desdobram e, através da escuta voltada para o comum, homologar, ou seja, entrar em conformidade com o *logos*. Daí sua advertência para que não se escute a ele mas ao *logos*. Não uma fala singular, nem mesmo a de Heráclito, mas somente o Discurso comum é capaz de conduzir à concordância que leva a vislumbrar a unidade sob a pluralidade. O Discurso se forma e se configura apenas nos vários discursos, percorrendo seu fluxo. Por conseguinte, não é Heráclito que revela a unidade da presença comum, mas esta presença se apresenta *também* em seu discurso. A percepção da unidade do conjunto, a unidade presente na multiplicidade, mostra-se apenas através desse postar-se na proximidade do comum. Ao permanecer próximo a este Discurso que permeia os vários, torna-se capaz de acompanhar o sentido comum presente no *logos*.

Diversos fragmentos sublinham esta resolução de ater-se ao comum como aquilo que é próprio do Discurso. As inspiradas análises de Donald Schüller enfrentam a ambigüidade entre o Discurso comum e os discursos particulares, assim ele afirma:

---

<sup>40</sup> De acordo com a edição dos fragmentos de Heráclito elaborada por H. Diels e W. Kranz, apesar de estarem todos os fragmentos dispostos em ordem alfabética de acordo com o nome dos autores que os legaram, os dois primeiros fragmentos constituem uma exceção: “A única exceção a fugir dessa disposição alfabética é a citação que engloba os dois primeiros fragmentos, uma vez que Diels confiou no testemunho de Sexto Empírico, que afirma que esses dois trechos encontravam-se no início do livro de Heráclito.” *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*, p. 44

*Um discurso e o 'Discurso' não coincidem nem se repelem. O 'Discurso' atravessa cada um dos discursos; neles o vemos e o perdemos. Não acontecemos apenas nós, também as coisas acontecem de acordo com o 'Discurso', acordo que não é coincidência, acordo que vem de desacordos sem os quais nenhum acordo se veria celebrado.*

Na esteira de Schüller, o texto de Humberto Petrelli, intitulado: “O Comum necessário de Heráclito”, tematiza e desenvolve de modo perspicaz exatamente a relação de Heráclito com o *comum* como aquilo que é da ordem do Discurso. Dois termos em Heráclito conjugam-se para expressar este sentido de comunidade: “(...) κοινός, que se traduz para o português como “comum” ou também “o-que-é-com”, “o-que-se-lança-com”, e que apresenta a fórmula ξὺνός, no dialeto jônico...”. Petrelli adverte sobre as armadilhas pelas quais tem que passar aquele que pretende levar a cabo a empresa de traduzir os fragmentos heraclíticos. O tradutor de Heráclito deve ter a arte de filigrana para distinguir significados muito próximos e aproximar termos que se distanciariam na tradução. Um exemplo disso é a justificativa que os tradutores apontam para suas escolhas, de resultados muito próximos. Primeiramente Petrelli afirma:

*Eu vou mencionar, por exemplo, a dificuldade de se traduzir as palavras κοινός e ξὺνός. Ambas têm o mesmo significado de ‘comum’, ambas querem dizer ‘comum’, só que eu optei por assinalar ξὺνός como ‘o-que-se-lança-com’, a fim de meramente fazer uma distinção, embora eu pudesse muito bem traduzir ξὺνός por ‘comum’.*

Já Schüller assim argumenta:

*Comum? Como haveremos de entendê-lo? Se tivermos a ousadia de desdobrar comum em com-um, cometeremos violência ao corpo da linguagem, benéfica, entretanto, por desvendar o sentido. Com-um recupera ksyn-on: ξὺν (com), on (particípio presente do verbo eimi – ser). Com-um: ser conjuntamente um.*

Também José Cavalcante de Souza se depara com as mesmas dificuldades ao traduzir *κοινός* e *ξῦνός*, em nota ele explica que a distinção que fez entre o primeiro termo: “o comum”, e o segundo: “o-que-é-com”, é um modo de aproximar este segundo termo de *ἀξύνετοι*, presente no primeiro fragmento com o significado de “os-que-não-se-lançam-com”, traduzido aí por “descompassados”.

Tomo a liberdade de apresentar as três traduções do fragmento em questão:

*Por isso é necessário seguir <ao-que-se-lança-com>, isto é, ao comum. Pois o-que-se-lança-com é comum. Embora o logos sendo o-que-se-lança-com, muitos (homens) vivem como tendo pensamento particular.(Tradução de Humberto Petrelli.)*

*Por isso convém seguir o com-um, pois o com-um é o geral. No entanto, embora o Discurso seja com-um, vivem as multidões como se tivessem conhecimento particular. (Tradução de Donald Schüller)*

*Por isso é preciso seguir o-que-é-com, isto é, o comum; pois o comum é o que-é-com. Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular. (Tradução de José Cavalcante de Souza.)*

2. [92]. SEXT. vii 133 [vgl. I 148, 26] διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῶι <ξυνῶι, τουτέστι τῶι> κοινῶι. ξυνός γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνῶ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Aqui, Heráclito contrapõe explicitamente o singular, o discurso pessoal, o conhecimento particular, ao comum, ao Discurso apresentado na corrente dos discursos em curso, ou seja, ao fluxo do *logos*.

*O ‘conhecimento particular’ (ἰδίαν φρόνησιν) tem o idiota. O idiota, em sentido etimológico, é quem não sai de si. (...) Sem mundo exterior, o idiota vive sem problema. Não progride nem regride, ele já está no lugar em que sempre quis estar. Mesmo acordado, o idiota dorme o sono dos justos.(...) O conhecimento particular não é banal, é construído, auto-suficiente, compacto<sup>41</sup>.*

<sup>41</sup> Schüller, Donald: *Heráclito e seus discursos*, p. 19.

Encerrado em si, o idiota constrói então seu conhecimento particular, que pode ser extremamente elaborado ou não, o que importa é que para ele seu discurso lhe basta. Nutrindo-se apenas de si, ele não se torna algo com o processo do mundo, ele permanece o mesmo, estanque, sempre idêntico a si. Este conhecimento particular é contraposto então ao comum. O comum a que Heráclito se refere, todavia, também não é o banal, não é o comum da comunicação cotidiana. Não é na tagarelice dos muitos que encontraremos o comum heraclítico. O falatório só revela a pluralidade de conhecimentos particulares que teimam, apesar das aparências, em não se relacionar. De forma totalmente diferente, girando e se fazendo em outros espaços, o *comum* é inclusive algo que dificilmente pode ser transmitido. Apesar de estar sempre bem próximo, é algo que não pode ser falado abertamente, mas apenas insinuado ou sinalizado. Requer uma maestria para sua comunicação e sobretudo ouvidos atentos capazes de se integrarem à sua profundidade. O *comum* se apresenta apenas em uma ação concentrada de escuta aquiescente, que Heráclito batiza de ὁμολογία. Homologar é dispor-se para o *logos*.

### 3.4 A unidade heraclítica

Heráclito atenta para a necessidade da escuta como o envolvimento em que se dá a transmissão e a recepção. A sabedoria vem através da escuta, mas de uma escuta especial. A quem ou ao que se deve escutar?

*Não a mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um*<sup>42</sup>.

50. [1]. HIPPOL. Refut. ix 9 Ἡ. μὲν ὅν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον. "οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἔ πάντα εἶναι" ὁ Ἡ. φησι.

<sup>42</sup> Heráclito. fr 50 (DK).

Escutando o *logos* é sábio homologar, ou seja, seguir de acordo com suas determinações, entrar em consonância, lançar-se com o *logos*, partilhando do comum. Não é na audição de Heráclito que se encontra a unidade sob a pluralidade, não é em seu discurso particular, privado (*ἴδιος*), mas no próprio *ato* de homologar que ele prescreve, de ouvir o *logos* e ouvindo-o, segui-lo, e ao segui-lo, preservá-lo. Toda sabedoria provém desse ato.

O primeiro fragmento de Heráclito que dispomos, legado por Sexto Empírico diz o seguinte:

*Deste logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo<sup>43</sup>. (Tradução José Cavalcante de Souza.)*

1. [2. Bywater]. SEXT. adv. math. vii 132 (Vgl. A 4. 16. B 51) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροῖσιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

Por ser este um fragmento extenso e de primordial importância, convém analisá-lo mais detidamente.

“Deste logos sendo sempre (...)”. Nietzsche interpreta da seguinte maneira: “o logos é sempre este, o que quer dizer que ele permanece o mesmo”<sup>44</sup>. *Sendo* (ἐόντος) indica sua persistência no tempo e o modo como ele persiste: sendo sempre, permanecendo. Heráclito usa o verbo

---

<sup>43</sup> “Os homens vieram a ser *incompreensivos* deste logos sempre verdadeiro, quer antes de escutar quer tenham acabado de escutá-lo; pois todas as coisas vindo a ser segundo esse logos, (os homens) assemelham-se a inexperientes, mesmo experimentando dessas palavras e ações, tal qual eu as exponho segundo a natureza distinguindo cada coisa e dizendo como se comporta. Aos outros homens escapa tanto o que fazem despertos, quanto se esquecem do que fazem quando dormindo”. Tradução Petrelli, Humberto Z.

<sup>44</sup> Nietzsche, F. *Lições*, p. 145.

no participio presente, dispõe o *logos* desta forma como participante do tempo, da temporalidade. O tempo do verbo não indica diretamente uma ação ocorrida em determinado instante presente, passado ou futuro, tampouco busca o recolhimento atemporal do infinitivo, mas descreve um permanente transcurso.

Pela vastidão de significados que o termo *logos* adquiriu e as diversas variações conforme a tradição que se dispôs a traduzi-lo, sua simples tradução já implica uma interpretação. Comentando exatamente essa enorme gama de sentidos, Heidegger assim afirma: “Desde a antiguidade o Logos de Heráclito foi interpretado de diversas maneiras: como ratio, como verbum, como lei do mundo, como o elemento ‘lógico’ e a lei do pensamento, como sentido e como razão.” E é ainda o próprio Heidegger que, como preâmbulo às suas considerações sobre o *logos* heraclítico, nos fala de sua acepção mais corriqueira, derivada de *légein*, como o ato de falar. “O que é *logos* podemos encontrar em *légein*. Que significa *légein*? Qualquer um que conhece a língua sabe que *légein* significa: dizer e falar; *logos* significa *légein*, enunciar, e *legomenon*, o que foi enunciado”<sup>45</sup>. Daí a validade de uma possível tradução por *Discurso*, que contempla muito especificamente essa acepção de uma transmissão lingüística e alude à passagem entre significados em *curso*. Muito embora esta versão não enfoque de forma nítida outros aspectos do termo, como por exemplo a idéia de recolhimento subjacente ao *logos*, que é mostrada adiante nas análises do próprio Heidegger, a idéia da lei que preside o transcurso dos próprios eventos ou a idéia de lógica como um procedimento racional, por vezes, como entre os pitagóricos, associado aos números e a *razão* entre eles. Apesar de que todas essas acepções já estão implicadas umas nas outras, não sendo possível, portanto, isolar delas um só aspecto; de modo que, mesmo a tradução já indica várias direções. Assim, quando se diz, por exemplo: “*discurso*”, já se remete a um modo específico de recolhimento – uma forma própria

---

<sup>45</sup> Cf. Heidegger, M. “Ensaio e Conferências”. in *Pré-Socráticos*, Col. Os Pensadores, p. 117, 118, trad. Hernildo Stein.

Sobre a utilização de *logos* como *verbo* é possível atentar para a frase que abre o evangelho de São João, que ao mesmo tempo em que traduz *logos* por *verbo* unifica as palavras centrais *Logos* e *arquê*: “No começo era o verbo” (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος); João I, I.

de juntar, de colher e dispor em unidade, portanto, uma separação entre o que é recolhido e o que é deixado. Esta separação envolve, por sua vez, um certo tipo de cálculo, ou um pensamento que prescreve a finalidade para tal disposição conjunta, ou para tal escolha.

Ao comentar o aspecto físico-cosmológico do pensamento de Heráclito, Nietzsche parece compreender o termo *logos* como a lei que rege a coordenação e a transição entre os eventos e as mudanças dentro deles. Nesse sentido, o *logos* é a medida que indica e impõe o sentido das transmutações no mundo. Certo é que Nietzsche se opõe absolutamente à derivação do *logos* em lógica. Quando este termo se restringe a apontar uma forma de pensamento que procede por abstrações desvinculadas de qualquer concretude e apenas trata de relações formais e *a-priorísticas* entre conceitos.

“(...) os homens se tornam descompassados (...)”. A permanência do *logos* não é sentida, não é percebida nem ouvida pelos homens. Heráclito insiste em que os homens não são capazes de se lançar com esta unidade, de seguir junto a ela. Repare-se no verbo: os homens não são (εἶσιν), eles *se tornam* (γίγνονται) descompassados. O verbo que Heráclito escolhe determina todo o ritmo da frase acontecendo no tempo, determina seu transcurso. No entanto este transcurso vai curiosamente do descompasso ao descompasso. Os homens persistem em se tornarem descompassados. É portanto um transcurso que indica a persistência em um estado apesar da ocorrência de um evento fundamental.

Este termo, *tornar-se* – γίγνομαι, corresponde em alemão ao verbo *werden*, de onde provém sua forma substantivada: *Das Werden* – que por sua vez indica o termo que traduzimos como *vir-a-ser*, ou *dever*. *Das Werden* exprime um tornar-se que se substantiva; a corporificação da transformação, a transformação corporificada, substantivada. Quando Nietzsche fala em *Unschuld des Werdens* (aqui o genitivo - inocência *do vir-a-ser* – indica que a inocência pertence ao vir-a-ser como sua disposição íntima) deve-se pensar justamente na inocência do tornar-se como esse soltar-se sem culpa no fluxo das transformações, ir junto,

lançar-se com, acompanhar. Acompanhar o devir, as transformações, acompanhar, dessa forma, a maneira de seguir própria ao *logos*, seu sentido. Pois é justamente o que não fazem os homens, que diante dele se tornam descompassados (ἀξύνητοι). Eles permanecem em sua mera particularidade e assim perdem o compasso, perdem a cadência e o ritmo do movimento comum.

*“(...)quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido(...)”*. Tanto antes de ouvi-lo como o tendo ouvido primeiro. Isso implica inicialmente que o *logos* é algo que, como a música com seus sons e seu ritmo cadenciado, se manifesta ao corpo, e o faz particularmente através dos ouvidos. O *logos* se apresenta também como cadência da fala. Este discurso se mantém obscuro, encoberto aos homens, mesmo após eles o haverem escutado. Diante de sua cadência os homens se tornam descompassados, ou ainda, *decadentes*.

Estas noções temporais: antes de (πρόσθεν) e após (indicado pelo sentido da frase: ἀκούσαντες τὸ πρῶτον – tendo primeiramente ouvido) continuam corroborando com o transcurso temporal que percorre toda a sentença. Supõe-se que haja um momento ou um período em que haja a escuta, este em que o *logos* se manifesta e se anuncia aos ouvidos dos homens, e que tanto antes como depois desta pronúnciação os homens persistam em seu descompasso. O decurso do período de pronunciamento do *logos* não interfere na obsessão dos homens em seguirem descompassados, em não caminharem de acordo com o comum, em não se juntarem ao-que-se-lança-com (ξύνοϋς). Isso implica que eles trilham os caminhos como se tivessem uma inteligência (φρόνησιν) particular (ιδίαν).

*“Tornando-se tudo (todas as coisas) segundo este logos, a inexperientes se assemelham mesmo experimentando dessas palavras e ações (...)”*. O *logos* determina o modo de aparição e de transformação das coisas, tudo aparece e segue seu transcurso de acordo com as vias apontadas por ele. Os homens se assemelham (εἰκόσιν) a inexperientes.

Eles parecem, eles agem e falam tal como inexperientes. Apesar de estarem inseridos nesse movimento comum que compõe o *logos*, apesar de cada uma de suas vivências<sup>46</sup> dar persistentes testemunhos da ordenação necessária que transmite e revela a medida comum ao conjunto do *cosmos*, os homens não são capazes de, acompanhando o seu sentido, tornarem-se experientes. Para isso, eles próprios não se servem de suas experiências mais íntimas e comuns. No entanto, eles de fato experimentam, eles são apresentados ao modo próprio de ação e fala que constitui e distingue as coisas segundo a disposição física de cada. Quais são as palavras e ações (*ἑπέων καὶ ἔργων*) que transmitem aos homens a experiência que eles ignoram e relevam?

“(...) *tais quais eu discorro (...)*”. Neste momento o filósofo usa a primeira pessoa. O seu discurso apresenta as coisas conforme sua disposição natural. Ele, o filósofo que discorre segundo a natureza, apresenta aos homens certas experiências. Ele fala sobre experiências que os homens já (e a todo instante) realizam. É facultado a eles experimentar em si próprios a integração entre suas vivências e as palavras e ações que Heráclito descreve. Apesar de estarem intimamente vinculados a essa experiência não são capazes de com ela compartilhar.

“(...) *distinguindo, segundo a natureza, cada coisa e dizendo como se comporta.*” Heráclito distingue cada coisa segundo a natureza (*κατὰ φύσιν*). Atua como o raio que, ao iluminar, distingue o múltiplo e faz aparecer as diferenças onde antes só se vislumbravam nebulosidades indistintas. A φύσις liga-se à luz (φάος), guarda a acepção de aparecer (*φαίνω*), mostrar-se, manifestar-se, e, nesse sentido, é brotar, nascer.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Sobre o termo “vivências”: é preciso ressaltar que vivências ou experiências íntimas aqui não correspondem a um enclausuramento do indivíduo em si mesmo. Cada vivência é um percurso no qual a alma experimenta os seus limites. As vivências são, portanto, idas ao fundo e mais fundo de tudo que há, são mergulhos na alma incomensurável. De outra forma, a percepção da medida e da lei que revelam a unidade do movimento comum só se dá enquanto se age, se está e se apresenta no tempo. Portanto, é somente através de suas próprias vivências que é possível perceber o comum.

<sup>47</sup> “(...) *a lingüística moderna chegou a reconhecer que as palavras φύσις e φάος são a mesma palavra*”. Heidegger. *Heráclito*, p. 32.

Coisas são coisas visíveis, coisas que aparecem, que vêm à luz. Vir à luz em seu período e em seu aspecto singular faz parte do modo de aparição próprio de cada coisa. O comportamento de cada ente está intrinsecamente ligado ao seu modo de aparição. A partir desse surgimento peculiar a cada um, Heráclito os distingue, então, de acordo com o modo como se comportam, ou seja, como se portam na conjuntura, e, dessa forma, diz algo a respeito do modo como se encadeiam, como se ordenam e se coordenam. O filósofo diz, enuncia, constrói fases, fraseia, enfrasa, ou seja, une e relaciona no fluxo da frase (*φράζων*), cada coisa com sua disposição própria, coordenada às demais. Heráclito, de acordo com a natureza, que revela o modo e o tempo próprio do surgimento de cada, distingue (*διαίρέων*) cada coisa e diz como ela ocorre, ou seja, enuncia seu modo, seu comportamento e seu encadeamento próprio.

*“Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo”.* Enquanto estão acordados escapa aos homens tudo o que lhes acontece. Aquilo que fazem passa por sobre eles e se esvazia instantaneamente como um véu brumoso. Eles não conseguem recolher em si aquilo que fazem despertos, não são capazes de tomar posse, de se apropriar de suas ações, de modo que suas experiências lhes escapam facilmente. Suas vivências não se dispõem para eles em uma unidade que transmite a unidade da medida comum e parecem antes perder-se em múltiplos fragmentos dispersos. Aquilo que lhes sucede enquanto estão dormindo é da ordem do onírico, sua presença se mostra e se retira deixando apenas a impressão de algo que por sobre o homem passa. Por não cessarem de se tornar descompassados, o que fazem dormindo e o que fazem acordados lhes escapa da mesma maneira, como se por sobre eles pairasse insistentemente o véu do esquecimento, obscurecendo sua visão. Eles não atentam para o sentido de suas vivências, o que fazem acordados, o modo como agem e como falam também não lhes pertence. Eles se esquecem de suas ações tão facilmente como se esquecem de um sonho.

A indiferença que Heráclito aponta entre os homens *dormindo e acordados* é um reflexo da semelhança entre eles *antes de ouvir e já tendo ouvido*. Os homens permanecem os mesmos tanto antes de ouvir quanto já tendo ouvido: semelhantes a surdos. Da mesma maneira, os homens permanecem os mesmos tanto dormindo como acordados: sonâmbulos. Presos às suas particularidades, os homens não se tornam algo *com o logos*, nem quando este lhes é apresentado diretamente.

E Heráclito? O que o dissocia destes sonâmbulos? O que, porventura, o separa dos homens de conhecimento particular? O que o distingue daquele que, por exemplo, conforme a descrição de Schopenhauer, mantém suas convicções e persiste em uma direção qualquer apenas por desconhecer a infinidade de dores que se apresentam ao seu redor?

### 3.5 O estilo oracular

Dois fragmentos de Heráclito citados por Porfírio, ambos em *Dos Oráculos da Pitonisa*, são utilizados nas *Lições* para caracterizar o próprio discurso heraclítico. Aí ocorre a identificação de seu estilo à fala da Sibila e às sentenças oraculares. Conciso como a Sibila e imperativo como Apolo, assim são as sentenças de Delfos, assim também os fragmentos de Heráclito.

*O senhor de quem é o oráculo em Delfos nem diz nem oculta, mas dá sinais<sup>48</sup>.*

93. [11]. — — 21 p. 404 D *ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.*

Cada um dos significados do verbo Σημαίνω<sup>49</sup> está presente e atua neste fragmento. Aquilo que sinaliza, que alude, que insinua é, ao mesmo tempo, aquilo que ordena, que manda, e, mandando, imprime

<sup>48</sup> Heráclito. fr 93 (DK).

<sup>49</sup> Significados do verbo Σημαίνω – Assinalar, marcar, selar, dar o sinal, mandar, ordenar, ser chefe – mandar um augúrio, deixar um presságio – indicar, explicar, predizer, revelar – provar – manifestar-se – marcar para si, como seu- selar, pôr seu selo – conjecturar. *Dicionário Grego-Português*, Isidoro Pereira, S.J.

seu selo, impõe sua marca. O discurso alusivo de Heráclito impõe sua voz de comando por sobre os tempos e povos distintos e distantes, ele os reúne em uma presença comum, da mesma forma que o senhor de Delfos.

Apolo é simbolizado portando o arco e a flecha. Conforme afirma Junito de Souza Brandão em seu livro sobre a *Mitologia Grega*, “na flecha se ‘viaja’ e o arco configura o domínio da distância, o desapego da ‘viscosidade’ do concreto e do imediato, comunicado pelo transe, que distancia e libera”<sup>50</sup>. Sob este aspecto, o próprio Heráclito lhe é intimamente aparentado. Ao abordar e descrever o mundo em suas manifestações e desdobramentos, Heráclito se distancia do cotidiano e contempla de uma forma única eventos triviais:

*Entre os homens, Heráclito, como homem, era inacreditável; e se foi visto quando deu atenção ao jogo de crianças barulhentas, em todo caso, ao fazê-lo, ele pensou o que nunca havia pensado um homem em tal ocasião: o jogo da grande criança do mundo, Zeus*<sup>51</sup>.

Do arco, instrumento de Apolo, Heráclito fala em dois fragmentos, um deles indica sua função, matar e o relaciona com o nome por ele recebido, homônimo a *bios*: vida.

*Do arco o nome é vida e a obra é morte*<sup>52</sup>.

48. [66]. ETYM. GEN. βίος; τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. [Vgl. C 2, 21].

Sobre esse fragmento e sua alusão direta ao deus Apolo pode-se remeter mais uma vez a Donaldo Schüller: “Acrece que *biós* tinha motivos para ser considerado divino: pertencia à linguagem poética e foi empregado para designar a arma com a qual Apolo castigou os gregos no início da *Ilíada*. *Toksos*, ao contrário era o termo vulgar”.<sup>53</sup> A Heráclito não era estranha a dupla designação deste instrumento, já que, em

<sup>50</sup> Brandão, Junito de Souza, *Mitologia Grega*, Vol II, p. 94.

<sup>51</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*. § VIII.

<sup>52</sup> Heráclito, fr 48 (DK).

<sup>53</sup> Schuler, Donaldo, *Heráclito e seus discursos*, p. 48.

outro fragmento, o filósofo se utiliza da palavra que indica a noção de um arco qualquer: Toksos<sup>54</sup>. Donde se percebe, no fragmento citado anteriormente, além do jogo de palavras, a intenção deliberada de Heráclito em se referir precisamente àquele objeto sagrado que lança as setas divinas de Apolo. Sua função, a morte, contrasta na mesma medida em que se irmana com sua designação, a vida.

Apolo *nem diz* (οὔτε λέγει): não desnuda, não desvenda, mantém oculto o que gosta de se ocultar; *nem oculta* (οὔτε κρύπτει): não esconde, não mascara, não falseia, não encobre o que se revela; mas sinaliza, aponta, assinala. A tradução deste fragmento feita por Emmanuel Carneiro Leão diz: “O senhor de quem é o oráculo em Delfos, não diz *nem subtrai nada, assinala o retraimento*”. Esta tradução acena com a compreensão de verdade como aquilo que avança a partir do encobrimento, que surge a partir do encoberto, do esquecido, daquilo que se retrai e que ao retrair-se chama para si, ele diz: “*assinala o retraimento*” ou seja, aponta para o que se retrai; mas não mostra, não desvela. O oráculo transmite suas sentenças através de enigmas, estes atraem justamente pela dificuldade que apresentam, pelo desafio que expressam. Quem lança os sinais irrompe a longas distâncias, por isso avança em direção ao futuro. Os gregos são particularmente atraídos por este tipo de linguagem que promete a solução e antecipa o encontro embora não apresente como pronta a resposta. Ao serem atraídos, os homens seguem na direção apontada, ao ser desafiado, o pensamento percorre as indicações rumando para a resposta. Desse modo, o enigma oracular não só fala sobre o futuro e, assim, o presentifica, como aponta um compromisso dos homens para com este mesmo porvir, indicando a direção a ser tomada – *decifra-me* é o imperativo de todo oráculo.

A sentença produzida por Heráclito também cumpre a função de indicar o caminho. Ele lança palavras que orientam e conduzem, ultrapassando a imediatidade. Agindo deste modo, assemelha-se ao oráculo, que ao sinalizar, grava com sua marca, comanda, ordena e dá sentido. O discurso de Heráclito alude, seu estilo conciso, preciso,

<sup>54</sup> “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.” Fr. 51 (DK)

assinala e aponta. Em suas palavras, proferidas com toda a economia e cuidado, Nietzsche encontra a marca do estilo oracular presente apenas nas sentenças (e setas) lançadas por Apolo<sup>55</sup>. O fragmento [101 DK], já mencionado, também citado por Porfírio, nos dá a chave para o encontro definitivo:

*“Procurei-me a mim mesmo”<sup>56</sup>.*

Investiguei a mim, tomei a mim próprio por objeto de busca e sujeito de indagação. É neste fragmento que se encontra a junção entre o estilo oracular apolíneo, Delfico, e o estilo heraclítico. Aí ocorre a intersecção do preceito *“Conhece-te a ti mesmo”* (γνώθι σαυτόν) com o fragmento: *“Procurei-me a mim mesmo”*. O primeiro visto como um imperativo de conduta e o segundo como uma resposta, um compromisso de obediência pessoal. Através dessas sentenças é o próprio Apolo que conduz Heráclito; é ao Deus que o filósofo obedece. É assim que Nietzsche o interpreta nas *Lições*, onde, sobre este fragmento, afirma: *“Esta é a interpretação mais fiel do preceito de Delfos.”* E em seguida cita a seqüência do texto de Porfírio (*Contra Colotes*) de onde a tradição recebeu este fragmento de Heráclito: *“E*

---

<sup>55</sup> Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche trará à tona a contraposição entre a linguagem que visa meramente produzir conhecimento e a linguagem simbólica, que assinala a origem da grande virtude. Conforme palavras de Zaratustra:

*“Símbolos (Gleichnisse) são todos os nomes de bem e mal: nada exprimem; somente aludem. Um tolo quem dele quiser o conhecimento.*

*Prestai atenção meus irmãos, a cada hora que vosso espírito quer falar por símbolos; aí está a origem da vossa virtude”.* Nietzsche, F. Za/ZA, Da virtude dadivosa. (sie winken nur – “eles apenas sinalizam”. *winken* – acenar, fazer sinais, falar com sinais).

Os nomes de bem e mal não são dados, conhecimentos postos de uma vez por todas, são acenos, indicações, marcos do caminho, dessa forma indicam o sentido do vir-a-ser. Nesse sentido, são setas, metas, fitos.

A expressão “sentenças e setas” é uma alusão à tradução do primeiro capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* feita por Marco Antônio Casa Nova. No original: Sprüche und Pfeile.

Sobre Gleichnis, Gilvan Fogel afirma seu significado como símile, como alegoria. “Etimologicamente”, diz, “‘alegoria’ – allos (outro) e agoreuo (falar, dizer em público, na praça, na assembléia) – quer dizer: falar uma coisa querendo dizer outra; mostrar algo, visando mostrar ou revelar algo outro. Isto é, mostra-se algo que suposta ou notoriamente é visível e compreensível e esse algo se torna via de acesso, ‘ponte’ para algo nem visto, nem conhecido”. *Conhecer é criar*, p.71.

<sup>56</sup> Heráclito, fr 101 (DK). **101**. [80]. — adv. Colot. 20. 1118 C *ἐδιζήσάμην ἐμειωντόν*. ἐδιζήσάμην aoristo de διζήμαι – buscar, procurar, procurar obter, procurar entender, investigar, indagar.

*entre os preceitos Dêlficos, o ‘Conhece-te a ti mesmo’ parece ser o mais divino*<sup>57</sup>. O enigma lançado pelo oráculo agora invade a interioridade do consulente, o imperativo de decifração se volta para aquele que pretende resolvê-lo. O oráculo restringe o âmbito da busca e, com isso, indica o rumo a ser tomado – doravante será ele próprio que deverá se tornar a meta de seus questionamentos. Mantendo-se atento ao oráculo, ouvindo e obedecendo somente aos seus desígnios, ele terá de retornar para si. Investigando unicamente a si próprio, ele ouve suas palavras ressoando o tempo.

A permanência de seus fragmentos confirma a possibilidade de se atravessar mil anos com a voz e ainda ultrapassá-los. A contemplação imediata do desdobrar do tempo através da intuição lhe permite sua expressão por meio de símbolos. Aqui é preciso ressaltar que falar por símbolos, aludir, sinalizar não se confunde com um abuso de imagens e ornamentos na escrita ou na fala.

*A Sibila, com delirante boca, sem risos, sem belezas, sem perfumes ressoando mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela*<sup>58</sup>.

92. [12]. PLUT. de Pyth. or. 6 p. 397 A *Οὐχ ὀραῖς..., ὅσῃν χάριν ἔχει τὰ Σαπφικὰ μέλη, κηλοῦντα καὶ καταθέλγοντα τοὺς ἀκροαμένους; Σίβυλλα δὲ μαινομένοι στόματι καθ’ Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*

Essa passagem nos dá a medida da reverência de Heráclito ao mistério oracular. Este poder que se expressa através do Deus (διὰ τὸν θεόν) é o que permite o alcance milenar da fala da sibila. A expressão de Heráclito diz: φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν – o verbo se encontra no particípio, pode ser vertido para “ressoando”; no infinitivo φθέγγομαι significa emitir som, ressoar e também murmurar, falar baixo, um outro sentido é o de relinchar, emitir um som animalesco. O verbo também remete ao

<sup>57</sup> Nietzsche, F. Lições, p. 142.

<sup>58</sup> Heráclito, Fr 92 (DK).

substantivo φθέγμα: palavra, canto de ave, e também voz. A tradução de José Cavalcante de Souza nos diz: “ressoando mil anos”. A ultrapassagem dos anos se dá através de seu ressoar, como se estes mil anos estivessem concentrados reverberando unicamente pela voz ou através da voz da Sibila (conforme indicado pelo dativo τῆ φωνῆ). Como curiosidade é possível notar ainda que o verbo sibilar significa produzir um som agudo e contínuo, como um canto ou um assobio do vento. O discurso de Heráclito é comparado então a esta fala sibilina, que demonstra uma economia em último grau das palavras supérfluas, das perfumarias.

Pode-se entender por essa via o motivo pelo qual o filósofo afirma em seu primeiro fragmento que discorre “conforme a natureza” (κατὰ φύσιν). O modo como Heráclito conduz seu discurso conflui com o modo de proceder próprio à natureza. Seu discurso, ao revelar, permanece no encobrimento e ao se encobrir atrai e, portanto, chama para si. A natureza procede de modo idêntico, ela, como Deméter, como mulher, encanta pelos cuidados ao encobrir aquilo que teima em se revelar.

*“Natureza ama esconder-se”<sup>59</sup>.*

123. [10]. THEMIST. Or. 5 p. 69 φύσις δ' ἔκαστ' Ἡράκλειτον κρύπτεισθαι φιλεῖ.

Natureza traduz a palavra grega φύσις. Esta indica, a respeito de algo, suas qualidades naturais, seus poderes, sua constituição e condição; significa ainda a ordem ou a lei da natureza. Liga-se ao verbo φύω que expressa a ação de procriar, de gerar e engendrar – assim, de nascer. φύσις é o ato de brotar, de nascer. A palavra *natureza* também possui esta acepção, ligada que é ao nascer. No entanto, em português, ela não traz a idéia de um ato sendo realizado, mas sugere algo que já está lá, pronto, em estado natural. A natureza remete à imagem de uma paisagem com plantas ou de uma floresta. Não é disso que se trata, mas da aparição e do desenvolvimento de qualquer forma viva e existente.

---

<sup>59</sup> *Idem.* Fr. 123 (DK)

Na frase de Heráclito estão conjugados o brotar e o esconder, aquilo que nasce, ou melhor, o próprio nascer liga-se ao que se esconde, que se recobre, que se encripta. Cripta traz em nossa língua a impressão de um lugar secreto ou de uma gruta subterrânea, e é ainda o ícone da morte, o lugar em que se enterram os mortos e portanto onde eles são lembrados, e assim revivem na memória. O brotamento em direção à superfície tende e avança para este subterrâneo ocultamento. O importante é que não se dissocie ambas as ações no tempo: como algo que brota *e depois* se esconde. Trata-se, ao contrário, de um surgir que já comporta em si imediatamente seu encobrimento, que ao mostrar já se encobre, que mostra ao se encobrir. O verbo que os conjuga é *φιλεῖ*, expressa o amor, a amizade, ou, de qualquer forma, uma tendência para ir em direção a, para aproximar-se e unir-se a. O amor vai do que se mostra ao que se esconde. Aquilo que se abre gosta de se recolher. Haroldo de Campos, adaptando este fragmento, trouxe um presente para a língua portuguesa:

*Desvelos  
do sem-véu  
pelo velar-se*

Os cuidados com o encobrimento são a fonte da força e da beleza de tudo quanto se mostra em sua disposição natural. De igual modo, o discurso heraclítico zela pelo velar-se, o longo alcance de suas palavras provém do seu empenho em, ao se revelar, buscar seu ocultamento. Daí sua alcunha de obscuro (*σκοτεινός*). A natureza descobre-se, então, irmã de Heráclito, já que ambos têm o mesmo apreço por essa forma velada de aparecer.

### 3.6 Do terrível ao sublime

A convicção que liga em inextrincáveis correntes o pensamento de Heráclito é o reconhecimento da unidade subsistente ao processo inteiro da natureza, de sua regularidade unitária. Os outros homens, de quem o filósofo se distingue, têm diante deles esta unidade, sem contudo nela repararem. Eles vivem essa própria regularidade, sua vida é um testemunho dela, no entanto, vivem como se tivessem um entendimento particular.

O saber heraclítico revela a unidade advinda do *logos*. Sabedoria aí consiste em, tendo ouvido, concordar com a unidade presente na totalidade. A unidade do *λόγος* se reflete na unidade da *Φύσις*. É por isso que Nietzsche afirma ser Heráclito semelhante ao *Deus contuitivo* (*Contuitiver Gott*): aquele deus que contempla a unidade que envolve o processo do vir-a-ser, aquele que dissolve a dispersão e contempla o vir-a-ser em unidade como processo do mundo em constantes transformações.

Muitas imagens e mesmo antagônicas são associadas a Heráclito: ao mesmo tempo em que se recolhe em grutas subterrâneas ou submerge em mares profundos ele expressa o brilho do raio e o nascer da semente. Nietzsche descreve o pensador efésio como aquele que teve a força descomunal capaz de converter a sensação da perda da terra firme sob os pés em uma sensação de grandiosa plenitude. Diante da situação de total insegurança em que se apercebera ao observar em torno de si apenas o movimento de mares infinitos só lhe restava confiar em seu barco e conduzi-lo com mãos firmes. Mais uma vez é possível recordar Diógenes Laércio, que afirma que Diódoto designa seu pensamento como “*um seguro leme para a conduta da vida*”<sup>60</sup>. O êxtase surge da constatação da oportunidade única que lhe havia sido dada, de reverter do espanto diante da situação perturbadora e até mesmo desastrosa que observara, exatamente no seu oposto, no *assombro afortunado*. Através de sua capacidade de transformação, Heráclito

---

<sup>60</sup> Laércio, Diógenes, *Vitae Philosophorum* (Vida dos Filósofos), IX, 12.

torna-se apto a encontrar no terrível, o sublime. “Foi preciso uma força assombrosa para transportar esse efeito ao seu oposto, ao sublime, ao assombro afortunado”<sup>61</sup>.

A regularidade no curso do movimento é a constatação que possibilita essa reviravolta no pensamento do filósofo. Se neste mundo nada há que seja estável, se tudo percorre seu movimento, este fluxo permanente, todavia, não ocorre desordenadamente, ao contrário, ele obedece a uma lei estrita. Nas *Lições*, Nietzsche escreve: “Dois prodigiosos modos de contemplação cativaram seu olhar: o movimento eterno, quer dizer, a negação da duração e da permanência neste mundo, e a regularidade interna e unitária do movimento”<sup>62</sup>. De um lado a desoladora constatação da ausência de fixidez, de outro, a triunfante descoberta da regularidade que preside os acontecimentos. Essas duas verdades aí encontradas, às quais o pensamento deve ser constrangido a aceitar, produzem diferentes sentimentos: “uma é tão terrível quanto a outra exaltante”. Por entre essas duas sensações, uma aterradora e outra sublime caminha impassível este ermitão efésio.

*Eis a intuição de Heráclito: não existe nada de que se possa dizer “ele é”. Heráclito nega o ser. Ele não conhece nada além daquilo que devém, daquilo que se escoa. (...) A isto ele soma a seguinte idéia: mas isto que devém está em eterna transformação, e a lei desta eterna transformação – o logos nas coisas – é precisamente este ‘um’, o fogo (τὸ πῦρ). Portanto, o um que é em devir é ele mesmo sua própria lei. O devir e o modo do seu devir constituem sua obra”<sup>63</sup>.*

A onipresença da lei regulando os acontecimentos é o que lhe permite se assegurar de sua força coesiva. A unidade está submetida às leis que ela própria se impôs, dirigindo a si própria, ela dirige todas as coisas. A lei é o que garante a unidade sob a multiplicidade, é o raio fazendo convergir os olhares múltiplos em uma única direção. Fisicamente, os acontecimentos diversos não são outra coisa senão os

---

<sup>61</sup> Nietzsche, *PHG/FT*, § 5.

<sup>62</sup> Nietzsche, *Lições*, p. 146

<sup>63</sup> *Idem. Ibidem.* p. 150.

aspectos assumidos pelo próprio fogo em suas variações, as direções por ele seguidas (*tropos*).

*Direções do fogo: primeiro mar, e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo logos, tal como era antes de se tornar terra*<sup>64</sup>.

O múltiplo expressa, então, as variadas direções do um, o movimento conjunto e regulado é sintoma de sua unidade. E, no caminho inverso, a conjugação do múltiplo se dá a perceber no um: apenas a percepção que volta sobre si a vastidão dos eventos encontra também em si aquilo que conjuga as divergências. Nietzsche comenta esta intuição dizendo sucintamente o que a diferencia da visão de outros pensadores gregos. A pluralidade que compõe o mundo não é, como acreditava Parmênides, *mera ilusão dos sentidos*, que deveria por isso ser desacreditada; de outra forma, não é o resultado de uma multiplicidade de qualidades eternas existentes por si, que aparecem misturadas e tendem à separação, como acreditará mais tarde Anaxágoras.

A pluralidade é a forma de aparecer do um, sua forma necessária, uma vez que corresponde à expressão necessária da lei que rege suas transmutações. O devir não é, portanto, um mero engano mas prescreve a necessidade de todo acontecer. De outra forma, não há, a rigor, um mundo composto por infindáveis qualidades fixas, eternamente idênticas a si mesmas, que viriam a ser separadas graças à ação de uma força consciente que desencadearia o movimento – o *nous*. O mundo, tal como Heráclito o percebe, compreende somente o desdobramento e a conjunção de qualidades instáveis em tensão, compondo elementos em contínuas transformações. O devir e a pluralidade que nele se encontra não são, portanto, nem ilusórios nem

<sup>64</sup> Heráclito, fr 31 (DK) 31. [21]. CLEM. Strom. v 105 (ii 396, 13) [nach 30] ὅτι δὲ καὶ γενητὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι ἐδογματίζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα· πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ. δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμῆσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὐθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα. ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ [23] <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

uma multiplicidade de elementos eternamente irreduzíveis, são a própria constituição e perfacção (perfeição) do *um* em seu desdobramento.

Se a pluralidade que se move e se desenvolve no decorrer do tempo não é mais que a expressão da unidade sob a forma da lei que preside o movimento, deriva daí o fato de que o *tempo* não comporte apenas o movimento, mas movimento conforme uma regularidade. O texto de Plutarco de onde é recolhido o fragmento 100 [DK] o diz perfeitamente: “*De fato o tempo (ὁ χρόνος), estando necessariamente em conexão e concórdia com o céu (τὸν οὐρανὸν), não é simplesmente movimento, mas movimento ordenado contendo medida, limites e ciclos (...)*”<sup>65</sup>.

A ordenação no movimento se deve à plena justaposição entre a multiplicidade que se move e a fonte de onde o movimento retira suas leis. A lei prescreve a unidade entre aquilo que move e aquilo que é movido. No entanto, só está apto a perceber esta ordem aquele que se lança a uma visão que abarque o conjunto. Para quem observa unicamente os movimentos particulares dos indivíduos, eles carecem absolutamente de ordenação e parecem apenas conter infinitas direções sem um sentido que as agrupe, que as conjugue.

Estes ciclos nos trazem a força coordenadora e aglutinadora da escala temporal que comanda os movimentos celestes e que rege todas as manifestações terrenas. O sol é quem os preside, é ele que garante a regularidade da passagem das estações, bem como a da sucessão periódica dos dias e das noites.

*Destes (ciclos) o sol sendo preposto e vigia, define, dirige, revela e expõe à luz as transmutações e horas, as quais traz em todas (as coisas), segundo Heráclito*<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Este trecho não é tido pelos estudiosos como um fragmento de Heráclito mas compõe o texto de Plutarco intitulado Questões Platônicas que precede imediatamente o fragmento 100 (DK). Tradução: Alexandre Costa, *Heráclito, Fragmentos contextualizados*.

<sup>66</sup> Heráclito, fr. 100 (DK) **100**. [34]. — Qu. Plat. 8, 4 p. 1007 D ... *περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ἂν καὶ σκοπὸς ὀρίξειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὅρας αἰ πάντα φέρουσι καθ’ Ἡράκλειτον κτλ.*

O deus que estabelece e transmite a medida dessas transformações periódicas é, portanto, Hélios, é ele que garante a regularidade do funcionamento de todas as coisas ordenando o seu arranjo e seu ajuste preciso. Ele próprio é e faz a ordem, é ele quem vela pela sua manutenção e com isso perfaz *cosmos*. Mesmo no seu ocaso, que desencadeia o surgimento da noite, se manifesta a mesma precisão na alternância. Ele próprio nunca descansa, nunca mergulha, nunca se deita, vigia incansavelmente. Ele revela as transmutações e aquilo que se transforma, indicando, por essa via, o período de vigência de cada acontecimento.

O deus Hélios que aqui aparece todo-poderoso, comandando com punho severo a ordenação dos movimentos cósmicos, também se encontra submetido à mais rigorosa lei prescrita pela justiça (*Díke*), acompanhada e garantida pelas Eríneas. Não há, portanto, na produção de sua medida regular, qualquer vestígio de arbítrio, uma vez que o próprio deus que ordena também se submete à lei. Em outro fragmento também legado por Plutarco lemos:

*Pois Hélios não transpassará as medidas; senão as Eríneas, servas da justiça, descobrirão*<sup>67</sup>.

As Eríneas, filhas do sangue de Uranos, conforme a *Teogonia* hesiódica, são aí recuperadas como entidades mantenedoras da justiça. O recurso ao elemento mitológico marca a universalidade deste constrangimento à lei, que não poderá ser ultrapassada nem por homens nem pelo arbítrio dos mais poderosos dos deuses. Esta lei, que indica respeito irrestrito à medida, somente pode ser estabelecida imperiosamente, através do comando impositivo e da pronta submissão:

*Lei é também persuadir-se à vontade de um só*<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> *Idem*, fr. 94 (DK) 94. [29]. — de exil. 11 p. 604 A Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δέμη, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

<sup>68</sup> *Idem*, fr. 33 (DK) 33. [110]. — νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός. e também “É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas”. Fr. 44 (DK).

Heráclito percebe na formação do mundo não uma soma de injustiças a serem punidas, mas uma regularidade fixa, eterna, jamais quebrada pela desmedida, uma justiça suficientemente impositiva para transmitir a todos a sua medida. A justiça está na vigência da lei, na regularidade dos eventos, na medida jamais ultrapassada. Esta lei que transborda e sobreexcede as leis humanas, que fortalece aos que falam com inteligência (*ξὺν νόῳ*) é o comum (*ξυνῶι*).

*(Os) que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam com o comum de todos, tal como com a lei a cidade, e muito mais fortemente; pois alimentam-se de todas as leis humanas de uma só, a divina; pois tão longe quanto quer é suficiente para todas e ainda sobra.*<sup>69</sup>

**114.** [91b]. STOB. Flor. i 179 *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμοι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίεται.*

Três pares estão dispostos no fragmento: de um lado, os que falam com inteligência, a cidade e as leis humanas; de outro, o comum, a lei e a lei divina. Os primeiros devem se fortalecer através dos outros, estes, por sua vez, dominam quanto querem, bastam e ainda sobram. É descrito aí um movimento de dominação absoluto, no qual os que se submetem se fortalecem com a própria submissão. Falar com inteligência é fortalecer-se com o comum, assim como a cidade se fortalece com a observação das leis. Percebe-se aí porque a obediência por parte de Heráclito ao preceito do oráculo não indica uma fraqueza, mas revela a força de sua tenacidade. Somente assim seu discurso se fortalece, alimentado pelo deus de Delfos.

A palavra ἰσχυρίζομαι significa tanto se fortalecer quanto persistir obstinadamente em uma ação. A tradução de Emmanuel Carneiro Leão (nota) como *concentração*, de uma certa forma, contempla

<sup>69</sup> *Idem*, fr. 114 (DK). Tradução de José Cavalcante de Souza. Conforme a tradução proposta por Emmanuel Carneiro Leão, temos: “Para falar com recolhimento é necessário concentrar-se na reunião de tudo, como a cidade na lei, e, com maior concentração ainda. Pois todas as leis dos homens se alimentam de uma lei uma, a divina; é que esta impera o quanto se dispõe, basta e excede a todas”.

a idéia de obstinação e a conjuga com a de centralização sobre um núcleo comum – o centro. Mais obstinadamente ainda do que a cidade deve valer-se das leis para o seu fortalecimento, aquele que fala com inteligência deve postar-se ao lado do comum. A lei divina estabelece este comum, dominando e sobrepujando a tudo, ela se impõe e manifesta suas determinações. Dessa lei divina devem se fortalecer as várias leis humanas. Convém, para implantá-las, que se escute à sua imposição.

Neste cenário de uma ordenação impositiva, absoluta e precisa, em cada movimento impera a necessidade. A justiça se vincula ao próprio movimento, haver movimento, ou seja, haver vida é sintoma de que há justiça, de que ela atua e se faz presente, sua ocorrência é mantida através da vigência da lei, que impõe a medida e os limites do que concerne a cada um. Mas quem impõe, quem prescreve esta lei, quem, em última instância, comanda? A isso pode-se responder simplesmente, se se quiser: *deus*. E este, por sua vez, nada mais é que *fogo*, e o fogo ocorre sempre na mistura. Fogo sempre consome e sempre transforma, deus é assim o inesgotável movimento de transformação, é o fogo que revela as diferenças, como quando se mistura a incensos diversos. Ao falar em deus, certamente através das gerações de teólogos que nos legaram seus fragmentos, Heráclito não permite inferir a existência de uma entidade separada e independente do fluxo do mundo, nem uma testemunha de tudo, que a tudo observa já que “está em toda parte”. Não há um intelecto divino, assim como não há “vontade divina”, não há o arbítrio de uma instância isolada que exerça o comando sobre a pluralidade, não é isso que revela o pensamento de Heráclito. Segundo Nietzsche, é este o cerne de uma de suas críticas a Homero, conforme ele assim afirma nas *Lições*: “*Esta crítica está provavelmente ligada a expressões como: ‘segundo seu bel prazer, a divindade dispensa aos homens felicidade ou desgraça’, esta que seria uma contradição face à eterna necessidade*”<sup>70</sup>. Se não há essa entidade que comanda o destino de cada indivíduo segundo seu

---

<sup>70</sup> Nietzsche, F. *Lições*, p. 143.

capricho, a lei que decide sobre sua sorte deve se produzir a cada instante, de acordo com a configuração das forças envolvidas. Em Heráclito, é a própria pluralidade que, exercendo-se, cada ente em seu âmbito próprio, compõe o movimento comum que expressa a lei. Do fogo único são exalados aromas diversos conforme o tipo de incenso com o qual ele entra em contato. Deus não é nada mais do que a alternância entre estados diversos.

*Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada*<sup>71</sup>.

O fogo a todas as formas separa, quando se mistura a um incenso distingue seu aroma de todos os demais: “*Se todos os seres em fumaça se tornassem, o nariz distinguiria*”<sup>72</sup>. Em outra imagem, também advinda do fogo, é a luz que dele emana que separa os vários, que forma o múltiplo. Como foi dito, o fogo clareia e faz aparecer, distingue a pluralidade, que antes se apresentava apenas como um confuso amontoado de sombras. É preciso, não obstante, que haja aquele que enxerga no instante da claridade e distingue o diverso, da mesma forma que é necessário haver o nariz capaz de perceber as sutis nuances que distinguem os vários odores.

Heráclito expressa a verdade encontrada por aquele que contempla a existência de cada ente, conjugando em um olhar comum todo o escoar de formas que compõe o vir-a-ser. Observando dessa forma, põe os olhos sobre a mais precisa regularidade jamais quebrada no fluxo do devir. Essa regularidade no decurso dos eventos é percebida como sintoma da atuação de uma justiça imperiosamente atuante no próprio movimento. Medida e regularidade universais compõem o *cosmos*. Sob este enfoque, estão inocentadas a existência como um todo bem como cada ente individual que nela se faz presente. Contra

<sup>71</sup> Heráclito, Fr. 67 (DK) **67**. [36]. — — ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα: οὐτός ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δ' ὡς ὁ κωσπερ <πῦρ>, ὅποταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

<sup>72</sup> *Idem.* fr. 07 (DK) 7. [37]. — δε σεενσυ 5. 443α 23 εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, □ῖνες ἄν διαγοῖεν.

Anaximandro, o Heráclito nietzschiano questiona: “*Como um mundo com uma tal regularidade eterna pode ser na sua totalidade um mundo formado somente de injustiças particulares?*”<sup>73</sup>.

O que torna possível a Anaximandro perceber este mundo como uma soma de injustiças é a sua concentração sobre o destino isolado de cada indivíduo em particular. A dor e o sofrimento presentes na existência de cada um são, para ele, sintomas suficientemente claros de que ela só pode ser derivada de um ato criminoso. Anaximandro condena a existência como um todo pelo destino particular de cada ente. Todo surgimento, todo vir-a-ser se relaciona antes de mais nada com este ato criminoso, que se resume no rompimento frente ao estado de equilíbrio inicial. O *apeiron* é então a imagem desse equilíbrio original, situado para aquém do princípio e para além do termo da existência, é o lugar a partir de onde cada ente é gerado e para onde é destruído; contraposta a este estado está a existência sempre em fluxo, num perpétuo sucumbir, que sucede somente quando o equilíbrio é rompido, que é, ela mesma, este rompimento. A justiça em Anaximandro não está posta no devir mas para além do devir. Somente com a morte do indivíduo a justiça ocorre, como reparação da injustiça original.

“*Mas, responde Heráclito, se o devir e o declínio são os efeitos de uma Δίκη (justiça), então, um tal dualismo entre um mundo do Απειρον e um mundo de qualidades não existe*”<sup>74</sup>. A visão heraclítica do vir-a-ser como um espetáculo da mais grandiosa justiça é o que faz com que para ele seja dispensável a hipótese de um reino metafísico essencialmente distinto desta mutação contínua que vivenciamos. Se a justiça é posta agora, não ao lado do que permanece eternamente idêntico a si, mas do que se alterna seguindo o transcurso, se o próprio movimento presente se faz justiça, então não há motivo algum para culpabilizar esta existência pela sua origem. Heráclito pode então prescindir da divisão em dois mundos que Anaximandro “*havia sido forçado a admitir*”. O surgimento da pluralidade a partir da unidade

<sup>73</sup> Nietzsche. F. *Lições*, 150.

<sup>74</sup> *Idem. Ibidem.* p. 150.

primordial deixa de ser um crime, assim como a morte inevitável de cada indivíduo deixa de ser um castigo.

*Heráclito reporta o mundo da diferença em sua integralidade ao um, no sentido de que o um se manifesta em todos. Mas de tal modo que o devir e o declínio são as propriedades fundamentais do princípio. A Φθορα [decomposição] não é então, em nenhum caso uma punição. Assim Heráclito tece contra seu grande predecessor, o mestre da ἀδικία [injustiça] do mundo, uma cosmodicéa<sup>75</sup>.*

Esta palavra *cosmodicéa* integra *Cosmos* e *Díke*. Compõe assim um espetáculo cósmico da mais estrita justiça.

Mas, nesse momento, retorna a questão: como explicar a dor, a morte e as inúmeras perdas sentidas e sofridas por cada vivente? Para que a morte, para que o sofrimento? Por que o vivente precisa conviver constantemente com o martírio das perdas? Não seria isto um indício suficiente do predomínio da injustiça no mundo?

Para que se possa responder a essas indagações, faz-se necessário redefinir inteiramente a noção de justiça. Esta jamais poderá ser definida como compensação pelas perdas, como retribuição individual. A justiça se faz sim, também através da morte, mas não como compensação por uma injustiça, mas agora como a disposição que garante a continuidade do fluxo. Ela não prescreve uma compensação aos casos particulares dos indivíduos malogrados mas se reporta à existência e à possibilidade da continuidade da existência como um todo. Haver devir, haver movimento, ou seja, haver morte, transformação, nascimento denuncia a presença da justiça. Heráclito não chega nem a considerar o esgotamento do movimento, o repouso absoluto; ele fala apenas do mundo e da necessidade de mantê-lo permanentemente agitado. A cessação do movimento acarretaria em dispersão, em desagregação entre as partes e, conseqüentemente, em decomposição.

*Também o 'cyceon' se decompõe se não for agitado.<sup>76</sup>*

---

<sup>75</sup> *Idem. Ibidem.* p. 151.

O movimento da colher de pau mexendo o mingau é o que faz com que todos os ingredientes permaneçam amalgamados compondo uma unidade, o fragmento apresenta a necessidade da persistência no movimento. Heráclito encontra os indícios da atuação da justiça precisamente na insistência deste movimento que unifica e não permite que as partes se desagreguem e se isolem umas das outras perdendo o contato; a justiça passa a ser percebida como a persistência na vida. E persistir na vida não encontra aqui o sentido da manutenção de cada configuração individual. É precisamente o oposto que se dá: é no exercício das mudanças e transformações que se encontra a insistência na vida.

*Transmudando repousa (o fogo etéreo no corpo humano)<sup>77</sup>.*

O fogo só se dá sob a condição de que algo se transforme, na combustão algo deve perder suas qualidades, a madeira precisa se transformar em cinza doando sua configuração individual para a produção de energia. Do mesmo modo, através do fogo são cozinhados os alimentos, eles são preparados para o consumo, tornando-se aptos a desaparecer; é também o fogo o responsável pela confecção de armas, o ferro perde a sua forma bruta e se transforma em espada, objeto a ser utilizado para a guerra e para a morte. Aquilo que é responsável por todo o movimento, por toda diluição das formas individuais é sentido em sua máxima generalidade como o combate (*Πολεμος*). É no choque entre as forças que o movimento é gerado e a energia necessária ao movimento é produzida.

A noção de *pólemos* em Heráclito é primordial e absoluta, o filósofo ergue seu pensamento inteiramente sob o império da guerra. A

---

<sup>76</sup> Heráclito, fr: 125. Cyceon é uma espécie de mingau. No texto que antecede o fragmento acima, Teofrasto comenta: “As coisas naturalmente [formadas] pelo movimento, quando agitadas, conservam-se e mantêm-se coesas [justamente] por causa dele, pois do contrário...(segue a citação de Heráclito).” Teofrasto, *De vertigine*, 9, tradução: Alexandre Costa, *Heráclito: fragmentos contextualizados*, p. 191.

<sup>77</sup> Heráclito, fr. 84 (DK). **84a.** [83]. PLOTIN. Enn. iv 8, 1 [n. B 60] *μεταβάλλον ἀναπαύεται.*

guerra não é deus, mas está acima de todos os deuses, como rei e como pai ela revela a necessidade do acontecer dos próprios deuses. Somente no combate eles se fazem e se mostram, aí eles manifestam seu poder e seus atributos, aí eles propriamente existem.

*O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos de outro livres<sup>78</sup>.*

O combate entre as forças que se rivalizam garante a preponderância de uma sobre outra, proporciona mando e prescreve obediência. O simples fato de haver um tal fluxo, tal alternância nunca esgotada entre vencedores e derrotados já expressa a justiça que há no movimento. A presença desta alternância não provém de um desequilíbrio ocorrido em um determinado instante a partir de um estado original de equilíbrio, como se o desequilíbrio fosse uma falha no equilíbrio, mas toda mudança contém e revela a justiça que há no próprio desequilíbrio – entendido como o estado sempre provisório do arranjo e da composição entre as forças. Mover-se é estar em constante desequilíbrio, transportar-se de uma forma de desequilíbrio para outra. Haver movimento, ou seja, alternância continuada de desequilíbrio significa haver justiça. Toda instabilidade presente no mundo, qualquer evento que proporcione uma nova conjuntura na composição das forças não é sinal de injustiça mas expressa a mais rigorosa justiça. Há um fragmento em que o filósofo emparelha justiça e discórdia, dispondo delas como se de uma surgisse a definição da outra. À discórdia, Heráclito nomeia genericamente como *Éris*. Ela é necessária e faz a necessidade, ela não se faz em vista de qualquer fim situado para além de si própria mas é a necessária expressão do acontecer do mundo.

---

<sup>78</sup> Heráclito, fr 53 (DK). E também fr 8. “Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.” Nesse caso a harmonia se dá conforme a discórdia. A própria beleza é submetida à deusa *Éris*. Lembrar que foi esta deusa que deixou cair a maçã de ouro, da qual se fez o pomo da discórdia na famosa disputa que gerou um concurso de beleza entre as deusas. Aí também se faz presente o julgamento - de Paris. A mais bela harmonia, também aí, em todos os sentidos, só se mostra através da discórdia.

*É preciso saber que o combate é o que-é-com, e justiça é discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade<sup>79</sup>.*

Esse combate entre as forças atuantes no mundo carrega consigo a presença da morte, da finitude, da transição, ele é o comum, sendo o que lança com todas as transformações. A própria justiça é aí definida como guerra (Éris), a universalidade da guerra que Heráclito percebe atuando em todos os níveis é sintoma da onipresença da justiça, daí que a justiça se conjugue eternamente com a discórdia. O próprio vir-a-ser de todas as coisas (γινόμενα πάντα) se faz segundo a discórdia. As leis que garantem o movimento comum são estabelecidas na guerra, essas leis são e produzem o comum, são elas que garantem a supremacia momentânea de um sobre outro. As leis da guerra, do embate entre as forças que se rivalizam, é a elas que se deve observar, sobre elas que se deve ater firmemente sua concentração, pois são as que indicam o centro, local para onde as flechas de Apolo conduzem (e diante delas é prudente não expor os calcanhares). Essas leis revelam a necessidade que preside cada acontecimento, necessidade com que tudo se dá e se mostra e com a qual tudo encontra seu termo. O acontecer de cada evento em meio à guerra se mostra como imperiosa necessidade.

---

<sup>79</sup> Heráclito, fr. 80 (DK). **80.** [62]. — — vi 42 (ii 111, 11 Koetschau) εἰδέναι δ' ἄνθρωπον τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν. Heráclito, fr. 80 (DK)

### 3.7 Movimento e retorno

Não há para Heráclito (como havia para Anaximandro e como haverá mais tarde para o cristianismo) um estado anterior de equilíbrio a partir do qual todo o movimento somente seria produzido como um rompimento. Não há um paraíso antes ou depois do mundo, não há nada além do mundo. Do mesmo modo, Heráclito não almeja alcançar qualquer *telos* fundado sobre um ideal de equilíbrio a ser finalmente alcançado, um estado final tal que todas as forças se manteriam iguais e, portanto, anuladas, já que nenhuma delas exerceria sobre as demais o seu poder de comando, não imprimiria uma direção. Heráclito, assim como não anseia pelo repouso, não tem por fim a paz perpétua. Seu pensamento não demonstra o cansaço de uma alma extenuada que deseja unicamente o eterno descanso como o maior prêmio a ser alcançado. Seu pensamento trabalhador afirma ao contrário:

*Doença faz de saúde algo agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso*<sup>80</sup>.

O descanso certamente é algo agradável, mas unicamente pelo cansaço que o fez desejável, do mesmo modo que o prazer (*ἡδὺ*) está em ir da fome à saciedade, da doença à saúde. E a sensação de agrado que acompanha a chegada a tais estados não perdura além do período em que estes preservam sua desejabilidade. Não se almeja a manutenção eterna de um estado de coisas, qualquer que seja ele. Mesmo a saciedade não pode ser desejada como um objetivo permanente. O prazer não é um estado, mas transcorre no movimento, na sensação da mudança, da ruptura, é a isto que se denomina agrado – aonde se encontra o desejo, somente aí que está o bom (*ἀγαθόν*).

Afirmando o prazer no movimento, Heráclito afirma a positividade do desejo, que faz sair de um estado e percorrer o caminho que o leva

---

<sup>80</sup> Heráclito, Fr 111 (DK) 111. [104b]. — 177 νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

para outro. Mas o movimento nunca cessa, a saciedade torna a engendrar a fome, as carências sempre retornam. Então como chamar a tendência contrária, que faz retornar da saciedade novamente à fome, da saúde à doença, do repouso à fadiga? Estaríamos autorizados, de acordo com essa interpretação de Heráclito, a chamar a tendência a retornar de “ruim”?

Esta é uma questão crucial para a interpretação nietzschiana de Heráclito. O par de opostos “*carência e saciedade*” é envolvido em uma imagem cósmica. Nietzsche admite que Heráclito tenha herdado daquele que o antecederia, Anaximandro, a teoria física de uma consumição total do mundo pelo fogo. A continuidade indefinida do processo do vir-a-ser seria aceita por ambos, que acreditariam também que de tempos em tempos o mundo se esvai em fogo. De dois estágios seria composto então o devir, ou de dois períodos: o que vai da multiplicidade, da mistura, à unidade pura do fogo e o retorno deste fogo puro às formas diversas. Carência, indigência, fome (*χρημοσύνην*) expressa o período em que o mundo caminha para ser devorado pelo fogo e saciedade, fartura (*κόρον*) aquele em que o fogo se regala com sua própria pureza, que ele descansa, repousando em si mesmo<sup>81</sup>.

Os fragmentos nos quais Nietzsche se baseia são os seguintes:

*E o chama (ao fogo) de fartura e indigência.*

[65]. καλεῖ δ' αὐτὸ χρημοσύνην καὶ κόρον [24]: χρημοσύνη δέ ἐστιν ἢ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἢ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

---

<sup>81</sup> Segundo Nietzsche, a hipótese física da ekpyrosis, a combustão total do mundo pelo fogo é partilhada por Anaximandro e Heráclito.: “Heráclito acredita, como Anaximandro, em um sucumbir do mundo que se repete periodicamente e em um surgimento sempre renovado de um outro mundo a partir do incêndio do mundo que anula tudo.” PHG/FT, § VI.

Sobre este ponto, Nietzsche discorda inteiramente da interpretação hegeliana de Heráclito. Com efeito, em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, Hegel afirma que: “É mais um produto da fantasia que Heráclito tenha falado de um incêndio do mundo, que após determinado tempo (como em nossa representação, o fim do mundo) o mundo terminaria em fogo”. *Pré-Socráticos*, In Col. Os Pensadores, p. 103. No entanto, já Aristóteles parece concordar com Nietzsche nesse ponto: “Também Heráclito assevera que o universo ora se incendeia, ora de novo se compõe do fogo, segundo determinados períodos de tempo...” Aristóteles; *Do Céu*, I, 10. 279 b 12. *Pré-Socráticos*, In Col. Os Pensadores, Vol I.

No fragmento ainda está dito: “*Indigência é a regulação e fartura é conflagração.*” A fome, a carência (*χρημοσύνη*), conforme afirma Hipólito, autor de onde procede o fragmento acima, não é outra coisa senão o processo regulador do mundo, este que se identifica com a (*διακόσμησις*) que é a regulação oníabrangente no processo cósmico, ou seja, o caminho para a ordenação. Esse processo resulta em *ἐκπύρωσις*, na conflagração geral, na tomada e ocupação do mundo pelo fogo, que se identifica com o período de saciedade *κόρος*. Persistente anseio e saciedade são os estágios do mundo, as fases do fogo.

No outro fragmento lemos:

*Pois todas as coisas o fogo sobrevindo discernirá e empolgará*<sup>82</sup>.

[66]. πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήπεται [26].

Além do sentido de empolgar apresentado pela tradução, o verbo *καταλαμβάνω*, de onde se deriva o futuro *καταλήπεται*, exprime a idéia de ocupação, de retomada e, ainda, a de compreensão. Assim, o fogo, separando todas as coisas, (conforme o sentido do outro verbo presente na sentença: *κρινεῖ*, de onde o substantivo *κρίσις*), as tomará de assalto, as ocupará, as compreenderá. Todas as coisas serão inteiramente tomadas pelo fogo, que as distingue no momento que as compreende.

O período de fome, no qual o fogo anseia pela pureza, alterna-se com o período em que essa pureza é conquistada. A saciedade é sentida como um período de suficiência, em que o prazer advém do contentamento do fogo puro consigo próprio – é o período de satisfação. No entanto, este processo de combustão total do mundo pelo fogo tem aí seu ponto de virada. O fogo deve, então, tornar a se transformar nas

---

<sup>82</sup> São respectivamente os fragmentos 65 e 66 (DK), ambos legados por Hipólito.

*χρημοσύνη* - fome, relacionado à *χράομαι*, precisar, necessitar

*κόρος* - saciedade, satisfação, suficiência.

*κατάληψις* – ocupar, tomar de assalto.

*κρίνω* – é o verbo do qual deriva a nossa palavra crise, significa separar, distinguir, discernir.

*διακόσμησις* regulação, ordenamento.

formas variadas que compõem o mundo. Sobre esse retorno, Nietzsche se pergunta: como se chama a tendência do puro, do fogo puro para retornar a uma multiplicidade, a uma mistura, a uma composição impura de diversos elementos, de diversas forças que se confrontam em infindáveis lutas e jogos? Essa tendência é um impulso que deve apresentar certas características, e é justamente dessas características que depende, para Nietzsche, a validade integral de qualquer interpretação de Heráclito. Ela é “*de fato a pedra de toque para todo heraclítico: aqui ele pode mostrar se entendeu ou desconheceu seu mestre*”<sup>83</sup>.

Como pode o fogo, elemento primordial unitário e puro, passar às formas, misturadas e múltiplas, ou seja, impuras? O que o levaria a essa transformação? Por que ele teria a necessidade de sair do seu estado de pureza e com qual objetivo ele faria isto?

A hipótese com a qual Nietzsche se bate imediatamente é a de que essa tendência deva ser um excesso cometido pelo próprio fogo – a *hýbris*. Para mostrar a plausibilidade dessa hipótese, ele se utiliza do antigo preceito moral que diz: “*A saciedade leva à hýbris*”. Somente através de um ato de violência o fogo poderia sair do estado de saciedade em que se encontra, o excesso que comete consigo próprio propiciaria, então, o retorno à multiplicidade. Segundo essa hipótese, não seriam, como ocorria em Anaximandro, os próprios indivíduos os culpados pela sua própria emancipação criminosa, a culpa pesaria inteiramente sobre o próprio elemento original – o fogo, que a si mesmo se violenta. No entanto, os indivíduos sofreriam as conseqüências. Ao que Nietzsche se questiona: é certo, o fogo carrega a culpa, mas o que isso muda de fato, não cairíamos novamente na explicação do devir como crime, na multiplicidade como injustiça?

---

<sup>83</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, §VII.

As *Lições* apontam o autor desta hipótese: Jacob Bernays<sup>84</sup>. Pois será contra ele que Nietzsche procurará argumentar<sup>85</sup>. Eis a sua formulação:

*Nós encontramos nesta provável concepção da Hýbris, que Bernays atribui a Heráclito, da formação do mundo e do julgamento pelo fogo, um aspecto, apenas parcialmente ultrapassado, do pensamento de Anaximandro; também para Heráclito a pluralidade conserva algo de chocante, a transformação do puro no impuro não se faz sem culpa. A metamorfose em seu conjunto segue as leis da Díke, o indivíduo isolado é isento de adikía, mas o fogo mesmo é punido, por meio desse limós (fome) e dessa khresmosýne (indigência) pela hýbris que está nele. A adikía é colocada no coração das coisas, o fenômeno particular se encontra isento<sup>86</sup>.*

Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche não cita a fonte, ele apenas a apresenta como hipótese a ser rejeitada – a hipótese da *Hýbris*. Aí, ao invés de revelar a fonte, ele insere uma imagem pessoal de Heráclito, que, entristecido diante da má compreensão de que se torna vítima, chora. Procedimento bem adequado ao estilo do texto que compõe:

---

<sup>84</sup> Na edição francesa das *Lições*, os autores citam em nota o texto de Bernays no qual Nietzsche se baseou para introduzir esta Hipótese. Trata-se de *Die Heraklitischen Briefe*. p. 13. “Até o presente nos falta qualquer informação sobre o nome que Heráclito escolheu para designar a aspiração que, do fogo único leva à multiplicidade heteróclita das coisas. Seria muito fazer apelo à imaginação supondo que ele tenha, seguindo a metáfora que criara, chamado esta aspiração da saciedade do fogo único “desmesura (hybris)”, e que, na passagem da sua obra citada mais acima, teria dado um sentido fisiológico à antiga sentença moral “A saciedade leva à desmesura”, para caracterizar a queda da parte do fogo único e saciado em direção à pluralidade?”

<sup>85</sup> O tradutor de Nietzsche, na edição do Vol 1 de *Os pensadores*, inseriu uma nota em que são citados trechos da passagem das *Lições* que virá em seguida. Contudo não adverte o leitor para o fato de Nietzsche estar nesse momento apenas se reportando a Bernays e, dessa forma, anunciando uma hipótese não sua, que será inclusive, na continuação do próprio texto, absolutamente recusada. Dá a entender que se trata de uma tese defendida por Nietzsche, quando a tese oposta é de fato propriamente nietzschiana. Acredito que esta pequena imprecisão na edição de *Os pensadores*, que em geral é extremamente bem cuidada, tenha graves conseqüências, pois permite supor que Nietzsche percebia ainda a injustiça no movimento da saciedade à fome, quando, de fato, para Heráclito, conforme está explícito nas *Lições*, não há absolutamente injustiça no movimento.

Sobre a Hipótese lançada por Bernays, Nietzsche adverte em seguida: “Mas toda essa hipótese deve ser rejeitada”. *Lições*, pp. 156-157.

<sup>86</sup> Nietzsche, F. *Lições*, p. 156.

*Tome-se a sério, por uma vez, esse pensamento: à luz dele, transforma-se diante de nosso olhar, o rosto de Heráclito, o brilho orgulhoso de seus olhos se apaga, uma ruga de dolorosa renúncia, de impotência, se vinca, parece que sabemos por que a antiguidade mais tardia o denominou o ‘filósofo que chora’<sup>87</sup>.*

A transformação do fogo nas formas é comentada inicialmente por Nietzsche como sendo a passagem do puro no impuro. Que motivos ele pode ter tido para descrever essa passagem como sendo uma queda da pureza nas impurezas?

A procura pela passagem do fogo às formas como queda da pureza do fogo nas impurezas do mundo é aí manifestamente retórica. De fato, a fixação de Nietzsche a esses adjetivos serve para provar a sua total inaptidão para descrever o pensamento do filósofo efésio, para mostrar como eles são dispensáveis para Heráclito. Adicionar estes adjetivos ao fogo e às formas em um primeiro momento não se justificaria em Heráclito. Para ele, puro e impuro convivem no mesmo elemento, o puro não se torna impuro, o puro e o impuro estão lado a lado, como sempre estiveram, a isso atesta o fragmento seguinte:

*Mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal<sup>88</sup>.*

O outro fragmento que fala acerca da purificação é o seguinte:

*Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse. E louco pareceria, se algum homem o notasse agindo assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis<sup>89</sup>.*

<sup>87</sup> Nietzsche, F. PHG/FT, § VI.

<sup>88</sup> Heráclito, fr. 61. **61.** [52]. — — *θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον, ἰχθύσι μὲν ὕδατος καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.*

Este fragmento poderia ser interpretado como um antecessor heraclítico ao perspectivismo de Nietzsche, com essa vinculação concorda Scarlett Marton. “Como não reconhecer a proximidade entre a idéia de que um objeto se presta a avaliações opostas, se feitas de pontos de vistas distintos e o próprio perspectivismo?” Marton, Scarlett, *Extravagâncias*, p. 104.

<sup>89</sup> Heráclito, fr 5. **5.** [130. 126]. ARISTOCRITUS Theosophia 68 (Buresch Klaros S. 118), ORIG. c. CELS. vii 62 *καθαίρονται δ’ ἄλλωι αἵματι μαινώμενοι οἶον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ’ ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω*

As cerimônias religiosas e determinados tipos de cultos são aí tratados com sarcasmo por Heráclito. Ritos de purificação através do sangue, preces e promessas feitas a estátuas são comparados ao modo de agir dos loucos. Os homens assim agem unicamente por não conhecerem suficientemente nem sobre deuses nem sobre heróis. Desse modo, seus rituais de purificação não encontram aqui o sentido espiritualizado que neles se procura. Heráclito traz o conceito de volta à sua acepção corriqueira, material, na qual puro é apenas o limpo, o que se lava, e impuro o que está sujo, nada mais. Diga-se de passagem, o próprio Nietzsche, em outro contexto, fala a respeito do puro e impuro a partir da noção de higiene como um mero lavar-se, aí também as palavras aparecem despidas de sua aura religiosa:

*O 'puro' é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos que causam doenças de pele, que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue – e não mais, pouco mais que isso<sup>90</sup>.*

Parece que aí, até mesmo através da menção ao sangue, se coadunam as noções de pureza nos dois filósofos. Nesse mesmo contexto de sua *Genealogia da Moral* o filósofo adverte:

*De resto, cautela para não tomar de antemão os conceitos 'puro' e 'impuro' de maneira demasiado ampla ou demasiado rigorosa, ou mesmo simbólica: os conceitos da humanidade antiga foram inicialmente compreendidos, numa medida para nós impensável, de modo grosseiro, tosco, improfundo, estreito, sobretudo e francamente assimbólico<sup>91</sup>.*

---

*ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δέτοντέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἶ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὗ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.*

<sup>90</sup> Nietzsche, F. *GM/GM, I, § 6*.

<sup>91</sup> Idem, *Ibidem*. Ao utilizar o termo assimbólico, Nietzsche não pretende de forma alguma sustentar a hipótese de que não se utilizavam alegorias nos discursos antigos, ele deseja ressaltar tão somente o aspecto de concretude presente nas palavras, a ausência de um sentido abstrato, e, em grande parte das vezes, sagrado, nelas inculcido posteriormente.

Seria válido ler o que Nietzsche escreveu em *A filosofia na Época Trágica dos Gregos* através dessas conclusões, apresentadas somente anos mais tarde, em um período posterior de sua obra? Sua leitura de Heráclito pareceria vir, então, com o propósito de dessacralizar os conceitos de puro e impuro. Aqui importaria mostrar que isto não constitui sequer um problema para o filósofo. A pureza do fogo significaria simplesmente que ele não está misturado, que ele se apresenta como unidade livre de misturas. As formas são impuras pois nelas tudo está misturado, inclusive o fogo, “*não mais, pouco mais que isso.*”

Mas o interesse principal não se esgota aí, “Como pode o fogo puro transformar-se em formas impuras?” é efetivamente uma pergunta que é posta para ser dissolvida. Mas, apesar disso, ela tem sua razão de ser. De início, a sua apresentação já serve para apontar a distância entre as duas respostas possíveis e, portanto, para precisar exatamente o terreno em que divergem as interpretações de Heráclito. Em seguida, e aí se revela a sua importância decisiva, a resposta de Nietzsche irá cortar a própria possibilidade da pergunta, ou ao menos sua seriedade. Contra a hipótese da *hýbris*, Nietzsche diz simplesmente o seguinte:

*Mas se se quisesse propor a Heráclito a questão: por que o fogo não é sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? – ele responderia apenas: ‘É um jogo, não o tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!’<sup>92</sup>.*

Justificar uma atitude significa apontar as razões que o levaram a praticar precisamente essa ação e não outra qualquer. “*É apenas jogo*” quer dizer: “*que não me venham pedir justificativa*”. Cobrar do fogo suas razões significa pedir que apresente os motivos pelos quais exatamente neste instante ele decidiu se transformar em terra ou em água. Ter que justificar o movimento é a estratégia através da qual a alternativa moral se instala no âmbito dos questionamentos cosmológicos. Anaximandro justificou a existência a seu modo, ou seja, ele conseguiu apresentar o

---

<sup>92</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § VII.

motivo pelo qual esta existência, apesar de plena de sofrimentos e dores, ainda assim ocorre. O próprio fato de que se tenha que apresentar uma justificativa para o devir indica que, por si só, ou seja, na ausência de tal justificativa, ele seria injustificado. Mas se a existência é essencialmente justa e inocente, se ela própria não é nada mais que um jogo, então ela corta por si só essa necessidade de ter que se justificar. Quando Nietzsche categoriza a filosofia de Heráclito como *cosmódicéa* ele quer dizer precisamente que se trata do pensador que, por excelência, afirmou a existência por si só como justa e inocente, como um jogo e uma brincadeira.

Por que o fogo iria ter necessidade de passar às formas? Para responder a essa pergunta, o próprio acontecimento teria que dar as razões de si próprio, teria que dizer porque fez isso, porque agiu assim. Procurar um porquê, uma justificação, significa raciocinar segundo o critério que exige que a cada movimento deva ser dada uma razão suficiente para o seu despertar: por que razão é melhor que isto tivesse acontecido e não aquilo? O fogo teria que apontar as razões para ter preferido transformar-se em água, e, assim, decretar o término do período de saciedade justamente aqui, neste instante. Ele precisaria mostrar que sua transformação teve de ser fruto de uma escolha justamente pesada entre as alternativas possíveis, teria que postular o simples acontecimento em função de uma razão que decide pelo melhor. Mas Nietzsche insiste: “*Heráclito não tem nenhuma razão para ter que demonstrar (como Leibniz) que este mundo é o melhor de todos; bastava-lhe que fosse o belo, o inocente jogo do Aion*”<sup>93</sup>.

A remissão a Leibniz não é gratuita, a hipótese sustentada pelo autor da *Monadologia*, de que cada acontecimento provenha de uma série de possibilidades dispostas em perfeito equilíbrio, das quais uma deva ser escolhida e por ser a mais perfeita configuração possível prevalecerá sobre as demais, exatamente essa hipótese deverá constituir o alvo das investidas deste Heráclito nietzschiano. Para Leibniz, se uma determinação foi escolhida, ela tem que poder mostrar

---

<sup>93</sup> *Idem. Ibidem.* § VII

as razões para isso, ou seja, o equilíbrio inicial não pode ter sido rompido sem um motivo. Sobre este ponto, Gérard Lebrun se detém em suas considerações. Em seu comentário, ele cita o próprio texto da *Teodicéia*:

*‘Assim que Deus decidiu criar alguma coisa’, escrevia Leibniz, ‘ocorre um combate entre todos os possíveis, todos os pretendentes à existência; e os que, somados, apresentam maior realidade, maior perfeição, maior inteligibilidade vencem.’ No agon heraclítico descrito por Nietzsche, é o contrário: a prevalência não será definida como a mais bela, nem a mais sábia, ela não remeterá a nenhum hit-parade, pela simples razão de que ela não poderia ter sido decidida. E, por isso, toda pergunta de forma ‘por que... e não...?’ torna-se caduca<sup>94</sup>.*

Afirmar: “é um jogo”, é simplesmente um modo de questionar o seguinte: por que é necessário que a decisão da qual procede o acontecimento singular deva ser produto de uma deliberação entre todas as possíveis alternativas, e por que uma deliberação justa, por que ele deveria ter escolhido o melhor? E mais ainda, para que apresentar um motivo? E qualquer motivo que se pudesse apresentar não seria ainda uma forma de tentar justificar a passagem da pureza para o seu outro, a sua queda na impureza, admitindo, com isso, que houve esta queda?

O fato de que o mundo seja percebido fundamentalmente como algo justo e inocente, e ainda, que seja belo, não pressupõe que ele tenha que ter sido fruto de uma deliberação justamente, ou seja, imparcialmente arbitrada entre todas as possibilidades. A justiça imanente ao acontecer exclui de si precisamente esse esquema. A beleza do mundo e sua organicidade não advém de uma deliberação pelo melhor. Esta divergência está claramente presente no seguinte fragmento:

*(Como) coisas varridas e ao acaso confundidas (é) o mais belo mundo<sup>95</sup>.*

<sup>94</sup> Lebrun, G., *O avesso da dialética*, p. 105.

<sup>95</sup> Heráclito. fr. 124 (DK) **124**. [46 Anm.]. THEOPHR. Metaphys. 15 p. 7 a 10 Usen. ἄλλ’ ὥσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ ] κόσμος.

A afirmação do acaso (εἰκῆ), da ausência de plano como componente fundamental da beleza e até mesmo da ordem, como já está presente no significado de *cosmos*<sup>96</sup>, surpreende, uma vez que se trata do pensador que encontra a lei precisa que atua na regulação do mundo. No entanto, falar em acaso não deslegitima a presença da lei nem tampouco exclui de si a necessidade. Ocorre que esta disposição das peças sem um plano prévio configura um estado de jogo, em função do qual as peças se movimentam, e só assim, através de seu movimento conjugado, integram-se em um contato comum que configura a unidade. O jogo dispõe do acaso, isso denota que as peças estão jogadas sem a intervenção de uma deliberação prévia. Portanto, não há um agente que determine antecipadamente os eventos. Contudo, os lances em sua sucessão decorrem necessariamente dessa configuração, todas as peças se movimentam em conformidade com as leis estabelecidas pelo próprio jogo, que as retém.

### **3.8 Tensão e harmonia**

Em Heráclito, todo movimento descreve a diferença de intensidade entre as forças em um conflito. Até mesmo no interior de um mesmo elemento encontram-se essas forças, cada uma empenhada em prevalecer. A atuação das forças que comandam em relação àquelas que resistem ou se submetem é o que garante a sua continuação. O jogo sempre temerário de pressões e resistências é o que configura propriamente a tensão.

*O povo julga, por certo, conhecer algo fixo, pronto, permanente; na verdade, há em cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um ora outro tem a supremacia. O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o*

---

<sup>96</sup> O significado da palavra *cosmos* entre os gregos já designa, por si só, *ordem*. E sua derivação como beleza pode ser percebida pela palavra que dele deriva: *cosmético*. Inicialmente eram os adornos, geralmente em formato de corpos celestes, que as mulheres colocavam nos cabelos ou traziam como pingentes.

*próprio mundo é um vaso de mistura que tem de ser continuamente agitado.*<sup>97</sup>

As análises sobre Heráclito apontam precisamente nessa direção, indicam a necessidade que há no combate, que se faz em todos os níveis. Neste mundo essencialmente belicoso, submeter-se a uma lei, à vontade de um só, não é apenas um fardo, é muitas vezes uma necessidade. A tensão se dá entre a submissão e a resistência, entre o impulso de comando e o receio de uma sublevação. A tensão entre as forças atuantes, longe de ser depreciada, é, ela própria, aquilo que constitui a harmonia. A harmonia, por sua vez, não é a finalidade da luta, ela surge como produto do enfrentamento, ela é dele derivada. No entanto, o combate não se dá com o intuito primordial de provocá-la. Não há qualquer finalidade superior à própria guerra, o combate simplesmente é deflagrado, é uma necessidade que não pressupõe nenhuma intenção exterior, não se dá em função de nada fora de si próprio. Cada um dos combatentes entra na luta para decidir seu destino. Eles agem desta forma pois assim têm de agir; entrar na luta é, portanto, uma necessidade, e mais, é algo que envolve fundamentalmente a alegria, já que promove a beleza. A alegria que há no combate, a alegria em submeter algo ao seu comando tem como corolário o prazer em tornar-se função de uma força que o suplanta e indica a direção a ser tomada.

*Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia*<sup>98</sup>.

A harmonia não exclui a tensão, ela a pressupõe. No entanto, deve-se novamente observar que a tensão não surge *em função* da harmonia. A harmonia não revela o sentido superior da tensão, não revela a sua *verdade mais profunda*. A tensão é. Ela existe por si, somente ela própria é a sua verdade mais profunda. A tensão reside no

<sup>97</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § V.

<sup>98</sup> Heráclito. fr 8 (DK). 8. [46]. — Ετη. Νιχ. Θ 2. 1155β 4 Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν [καὶ πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι = B 80].

fato de que cada oponente deseja vencer, deseja subjugar e, de fato, subjuga, oprime, vence, comanda, imprime, dirige. Dizer que a tensão existe em função de uma harmonia é observar o conflito por uma perspectiva exterior a ele próprio, a partir de outro ponto de vista que não o dos combatentes, ou seja, das forças efetivamente envolvidas. Esta seria a perspectiva de um juiz soberano, que observa os confrontos e percebe neles uma finalidade exterior à sua imediatidade. Bem diferente disso é dizer que da tensão entre os opostos surge, como decorrência, a harmonia. Neste caso, a finalidade da luta não é a harmonia, embora ela ocorra como um produto do combate. O *cosmos*, o arranjo mais belo e mais sedutor é a visão desse confronto absoluto, ele é o movimento, o mundo constantemente agitado, ou seja, vivo. A finalidade com que cada lutador entra na disputa não é regalar os olhos de um observador situado fora de qualquer confronto. Daí advém a importância do seguinte comentário:

*Enquanto a imaginação de Heráclito media o universo movido sem descanso, a 'efetividade', com o olho do espectador afortunado que vê inúmeros pares lutarem em alegre torneio sob a tutela de rigorosos árbitros, sobreveio um pensamento ainda mais alto: não podia considerar os pares em luta e os juízes separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam combater, os próprios combatentes pareciam julgarem-se<sup>99</sup>.*

Julgar é combater – eis uma proposição que contém inúmeras conseqüências. Aquele que avalia, aquele que julga está imediatamente inserido no confronto entre todas as coisas. Julgar não é, portanto, ser imparcial, mas significa estabelecer as suas próprias coordenadas avaliadoras como critério sobre o justo, implica arbitrar este critério. Um juiz portanto não arbitra “sobre” o combate, mas no combate, ele está fundamentalmente inserido, imerso na disputa. E, de outro lado, combater, contrapor suas forças às de seu adversário pressupõe a escolha de um adversário à altura. Para isso, é necessário medir-se com seu oponente, decidindo através do combate sobre o nível de sua força e

---

<sup>99</sup> Nietzsche, F., *PHG/FT*, § VI.

a pujança daquele a quem você desafia. O combate requer também a percepção nítida do modo adequado para o enfrentamento e das táticas a serem usadas. Combater envolve o exercício de julgamentos.

### **3.9 Jogo**

A afirmação do jogo é um componente que dissolve a necessidade de se ter que responder a um porquê. Da mesma forma que também se furta à questão do “*para quê*”. Não é necessário anunciar uma finalidade para o despertar do movimento, o objetivo não pode ser apresentado antes, não há algo “em vista de que” o movimento aconteça. Ele é desenvolvido unicamente de acordo com a sua continuidade, a finalidade de cada lance no decorrer do jogo depende do seu próprio andamento. Quem joga não precisa apresentar os motivos pelos quais iniciou a partida. O que o jogo traz de lúdico escapa a que se responda por uma finalidade. Não se entra nele nem mesmo para ganhar, já que ganhar ou perder são conseqüências dos lances e do modo como se joga, são determinações que se dão a partir do jogo. Entra-se no jogo simplesmente para jogar.

Poder-se-ia objetar que a finalidade do jogo é a concorrência, joga-se, então, para bater-se em força com os rivais, para medir o alcance de sua própria força em uma relação de paridade. O jogo traz o sentimento de competitividade, nisso lembra a luta e evoca a disputa. Mas para que disputar, para que medir-se através do combate com outros? Haveria então uma tendência natural para a rivalidade? E de que tipo seria? Seria uma necessidade inata ou biológica, um impulso ou um instinto, uma propensão, ou talvez ainda o resultado de uma pressão imposta pelas formas superiores da cultura humana? Mas questionar desse modo, buscando saber por que se joga, ainda pressupõe que haja alguma forma de escapar ao jogo e à luta. Mas a pergunta derradeira é: existe outra forma de atuar que não a disputa? É possível livrar-se da deusa Éris?

E em seu comentário, como resposta a essa pergunta, Gérard Lebrun cita o seguinte fragmento póstumo de Nietzsche:

*E mesmo aqui, a vida ainda conserva seu direito – a vida, que não sabe separar o sim do não. De que serve pôr toda a força em considerar a guerra como má, em não querer lesar, em não querer efetuar o Não? Ainda assim se faz guerra, impossível não fazê-la. O homem bom que recusou o Mal, que está afetado por essa hemiplegia\* da virtude que lhe parece desejável, pois bem: ele nunca deixa de fazer a guerra, de ter inimigos, de dizer Não, de fazer Não<sup>100</sup>.*

Não há como não entrar no jogo, estar vivo é posicionar-se em meio a partida, o que há são somente diferentes maneiras de jogar. Recusar a luta, recusar a condição de guerreiro não é um ato de bondade, ou uma covardia, mas é uma impossibilidade absoluta. Até mesmo a vontade que se nega enquanto vontade, ou seja, enquanto impulso para agir de uma forma determinada, para atuar por sobre outras, comandá-las, determinar-lhes o sentido, tal como deseja Schopenhauer, trai uma vontade de segurança e de auto-asseguramento. Desejando sua anulação enquanto vontade e querendo, de fato, o fim de toda vontade, ela revela apenas que, por não poder vencer sempre, em todos os combates, pretende unicamente impedir que eles se realizem, desautorizando, com isso, o aparecimento de quaisquer forças contrárias. Pois qualquer força que surja, imprimindo a si própria e desejando seu desdobramento e seu desenvolvimento, já exerce por sobre as outras uma oposição. Nesse sentido, *querer o nada*<sup>101</sup> significa querer que a sua vitória se arraste por toda a eternidade e que se estenda por sobre todas as demais forças. É ainda um desejo, um fortíssimo desejo. Diversos argumentos tecidos por Nietzsche visam afirmar que o que move Schopenhauer não é a propensão à anulação total da vontade, mas que ele, assim como o ideal

---

□ paralisia total ou parcial da metade lateral do corpo

<sup>100</sup> Nietzsche, F. Fragmento póstumo – Frühjahr 1888. VIII.15 [113], *apud*. Lebrun, p. 111.

<sup>101</sup> Conforme a célebre fórmula com a qual Nietzsche caracteriza o ideal ascético: “ele (o homem) precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer.” *GM/GM*, Terceira dissertação, § 1.

ascético em que sua filosofia se nutre, ainda circula na esfera dos desejos. E mesmo o mais ferrenho asceta não age por altruísmo, ele é fundamentalmente um egoísta, voltado para o próprio prazer, que consiste aí na sensação de comando por sobre os seus impulsos. Duas disposições complementares estão aí envolvidas: primeiramente o desejo e o prazer que se encontram na negação da sua vontade pessoal, no domínio sobre a vontade que se expressa através dos seus instintos – a negação do corpo como o exercício de domínio por sobre o corpo; em seguida, o exercício da dominação estendido por sobre todos os demais, a universalização da concepção segundo a qual a vontade, qualquer que seja, é algo de nocivo e perverso. Nietzsche nos mostra como desejo, prazer, egoísmo e sede de poder estão envolvidos nesta vontade que pretende negar a condição de guerreiro de todo ser vivente – a vontade de nada. Aqui é pertinente ainda um comentário de Lebrun: *“Anular o pólemos não seria, ainda, para uma raça cansada a única maneira de vivê-lo? Apagar os rastros da potência não seria o único meio de exercer a sua própria? (...)”*<sup>102</sup>.

Heráclito, por seu turno, transforma a boa Éris de Hesíodo em princípio cósmico. O combate entre as qualidades que rivalizam revela a lei, ou melhor, ele é e faz a sua lei. As leis segundo as quais o combate se dá são imanescentes ao próprio combate, elas se revelam somente em sua realização. O instante em que é deflagrado coincide com o momento da instauração da lei. Assim como combatem os gregos entre si, cada um com a certeza de que a vitória lhes será garantida, assim como rivalizam as cidades gregas, da mesma maneira, também o *cosmos* é envolvido nesta luta perene e indeterminada, que não permite supor nenhum fim, nenhuma paz duradoura. A guerra, transferida dos ginásios e dos desafios artísticos comuns aos ágonos gregos, torna-se o fundamento de uma cosmodicéia. Dotar este mundo em que a guerra é o

---

<sup>102</sup> Lebrun, G., *O avesso da dialética*, p. 111. Poder-se ia remeter também a outra conhecida passagem da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*: *“O ideal ascético nasce do instinto de proteção e cura de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência.”* GM/GM, Terceira dissertação, §13.

comum de um valor positivo foi, segundo observa Nietzsche, uma conquista fundamental do pensamento de Heráclito.

### 3.10 Divórcio com Schopenhauer

Na descrição que Nietzsche faz do conflito onibrançante em Heráclito, ele cuida de marcar muito distintamente a distância que o separa da avaliação desse confronto por parte de Schopenhauer. Os filósofos que haviam se mantido próximos no texto, no tocante a vários temas, encontram aqui o ponto em que podem se desvencilhar definitivamente. A primeira semelhança apontada por Nietzsche dizia respeito à consideração do tempo como instante passageiro, à desolação sentida pela constatação de que tudo devém e nada é; a segunda surgia na continuação do argumento relativo ao tempo, a consequência incontornável de que os próprios indivíduos nada são além de seu efetivar-se; o terceiro momento ocorre quando Nietzsche se refere ao conflito. Nesse ponto, ele cita uma passagem do segundo livro de *O Mundo*, precisamente no § 27, em que Schopenhauer comenta esta guerra exercendo-se em todos os níveis, estendendo-se até a matéria inanimada. No entanto, há nesse ponto um corte brusco. Nietzsche, em determinado momento de sua exposição, desiste de continuar a sua referência a Schopenhauer e faz a seguinte observação:

*As páginas seguintes ilustram admiravelmente este conflito, mas o **tom** dessa descrição não é o mesmo de Heráclito, pois para Schopenhauer o combate é apenas uma prova da divisão interna do querer-viver, na qual esse instinto sombrio e confuso devora a si mesmo; é um fenômeno completamente terrível, de modo nenhum capaz de **fazer-nos felizes**<sup>103</sup>.*

Ora, de onde vem uma tal sutileza de diferença reduzida a uma simples mudança de tom? Por que o tom de Schopenhauer, em sua triste melodia difere do tom triunfante de Heráclito? Como pode Nietzsche dispor assim desses dois filósofos comentando as suas

<sup>103</sup> Nietzsche, F. PHG/FT, §VI

diferenças em função de sua capacidade de nos fazer felizes? E, por fim, por que eles se separam justamente no momento em que se caracteriza o combate?

Da mesma forma que Heráclito, Schopenhauer, no parágrafo mencionado, descreve o mundo como uma sucessão interminável de combates: desde o mundo inorgânico, passando através do reino vegetal e percorrendo o caminho que leva ao animal e finalmente ao homem, o mundo não cessa de mostrar o mesmo espetáculo, ao mesmo tempo terrível e absurdo: um mundo de forças brigando intensamente por um pedaço de matéria, um lugar em que um ser vivo só se mantém às custas de outro. Apresenta-se, nessa descrição, o caráter violento da vontade, que somente ao consumir a si mesma encontra um meio de se perpetuar.

No último elo da cadeia, no homem, as coisas tomam um rumo inesperado: a mera *vontade* não é mais a única responsável pela direção a ser tomada por cada indivíduo, o desenvolvimento do intelecto torna-o capaz de interferir na atuação bruta da vontade. Surgido inicialmente como um meio eficiente para a conservação do indivíduo<sup>104</sup> e, nesse primeiro momento, completamente submisso à vontade, o intelecto adquire no homem a possibilidade de se emancipar de sua função de serviçal. Em todos os eventos naturais, assim como na forma de agir dos animais encontra-se necessariamente a atuação onipotente da vontade, apenas ela imprime a direção e o rumo dos desdobramentos do mundo, que segue assim seu curso natural. O desenvolvimento do intelecto humano acarreta pela primeira vez a hesitação sobre o caminho certo a ser trilhado, os instintos perdem sua infalibilidade. A possibilidade da deliberação faz aparecer a incerteza e torna possível o erro nas escolhas e apreciações.

*(...) ainda que a vontade tenha já tomado no caráter uma direção determinada e invariável, segundo a qual ela se manifesta de um modo infalível por ocasião dos motivos, no*

---

<sup>104</sup> Essa função primordial do intelecto como meio de conservação do indivíduo também se apresenta no texto de Nietzsche intitulado: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*.

*entanto o erro pode falsear as suas manifestações, motivos ilusórios podem tomar o lugar dos motivos verdadeiros e anulá-los*<sup>105</sup>.

Como foi mencionado no capítulo anterior, Schopenhauer considera uma ação como o resultado necessário do caráter inteligível de cada indivíduo em interação sobre os motivos. Diante de determinada conjuntura, ou seja, em face a idênticas circunstâncias, uma pessoa dotada de um caráter específico tomará necessariamente a mesma decisão. E não há antecipações possíveis, não há meios de prever a direção a ser tomada, pois somente no momento da decisão se revela a índole do indivíduo, e isto até mesmo para si próprio. Apesar do caráter ser imutável, os motivos são passíveis de variação. Uma mesma conjunção de motivos pode exercer influência ou atração variada sobre um indivíduo, por exemplo, de acordo com sua idade. Como não é possível atuar sobre o caráter de um indivíduo, que permanece sempre inalterado, somente através da ampliação do conhecimento sobre os motivos pode-se atuar sobre o indivíduo. Através da inteligência, é possível esclarecer sobre se eles são, de fato, os meios mais adequados para a realização de seus fins.

Schopenhauer diz ser em seu processo de autoconhecimento através da auto-observação nesse espelho que corresponde ao mundo que a vontade toma consciência de si mesma. Esse caráter da vontade, que se reflete na existência dos indivíduos, é essencialmente malévolos, já que violento. *“O mundo é apenas o espelho da vontade; todas as limitações, todos os sofrimentos, todas as dores que ele encerra são apenas uma tradução daquilo que ela quer, são apenas aquilo que ela quer.”*<sup>106</sup>

É pelo intelecto que a vontade chega a tomar consciência de si e, a partir do conhecimento claro sobre seu caráter violento, pode ser impelida a se voltar contra si própria, chegando mesmo, em um último nível do ascetismo, a desejar sua completa anulação. Ao homem, que é o único ser vivo capaz de tomar esta consciência através da reflexão, é

<sup>105</sup> Schopenhauer. *Mundo*. § 27

<sup>106</sup> *Idem*. *Ibidem*, § 63.

dada a única possibilidade de liberdade aceita por Schopenhauer. A liberdade da vontade negar a si mesma, negando inteiramente, em um só golpe, seu caráter.

*O caráter nunca pode modificar-se parcialmente; ele tem que, com o rigor de uma lei natural, executar em pormenor as ordens da vontade de que ele é fenômeno de conjunto; mas o próprio conjunto, isto é, o caráter, pode ser completamente suprimido pela conversão da vontade (...)<sup>107</sup>.*

A única liberdade consistirá em que a própria *vontade*, conhecendo a si própria e percebendo seu caráter autodestrutivo e eternamente insatisfeito, passe a entender que a realização de um desejo só a levará ao tédio e daí de volta ao desejo, numa roda sem fim. Que se ouça, a esse propósito, este ensinamento sobre a existência humana pronunciado por Schopenhauer:

*Entre os desejos e as realizações decorre toda a vida humana. O desejo, pela sua natureza é sofrimento; a satisfação engendra bem depressa a saciedade. O alvo era ilusório, a posse rouba-lhe seu atrativo; o desejo renasce sob uma forma nova, e com ele a necessidade; senão é o fastio, o vazio, o aborrecimento, inimigos mais violentos ainda do que a necessidade<sup>108</sup>.*

Tal como ocorre com os movimentos do *fogo* em Heráclito, aqui também sucedem-se carência e saciedade. Um círculo eterno faz pender de um ao outro, o homem permanece preso nesta engrenagem que oscila entre o desejo e a sua satisfação, e daí a um novo desejo. Afirmar a vontade significa afirmar a perpetuação de toda esta roda. A vontade, por sua vez, se prende fundamentalmente ao corpo, sendo este sua manifestação imediata: “Podemos dizer em vez de afirmação da vontade, afirmação do corpo.”<sup>109</sup> Sendo o corpo a manifestação necessária da vontade, e dado que tudo que ela quer é perpetuar-se nessa expressão de si própria através de seu espelho que é a vida, o seu modo de atuação consistirá em conservar, em primeiro lugar, o indivíduo por um tempo

<sup>107</sup> *Idem. Ibidem.* § 70.

<sup>108</sup> *Idem. Ibidem.* § 57.

<sup>109</sup> *Idem. Ibidem.* § 60.

suficiente e, em seguida, manter as condições para que a espécie se perpetue. É por isso que os desejos provenientes do corpo assumem somente duas finalidades, em função das quais todas as suas atividades são exercidas: *“conservação do indivíduo e propagação da espécie”*.

A vontade quer unicamente a sua permanência e esta, por sua vez, depende fundamentalmente da procriação. Por isso, os instintos mais básicos do homem visam a reprodução. É esse o sentido que Schopenhauer encontra nos festejos em honra ao sexo, nas homenagens prestadas em antigas cerimônias pagãs, como nos cultos Dionisiacos, aos órgãos sexuais. Revela-se aí a total subserviência do indivíduo à vontade, esta que se mantém às custas do próprio indivíduo. Por isso, o homem glorifica aquilo que o torna capaz de vencer a finitude e projetá-la para além de si: *“(os órgãos sexuais) são o princípio conservador da vida e que lhe assegura a infinitude do tempo; é por causa dessa propriedade que eles eram adorados pelos gregos no falo, e pelos indus no linga: símbolo duplo da afirmação da vontade.”*<sup>110</sup>

Enquanto a vontade opera soberana, mantendo o homem refém de seu impulso sexual, ele segue inteiramente de acordo com as regras de seu jogo e responde exatamente a seus fins, ou seja, permanece empenhado na perpetuação da espécie. Em todos os seus atos, sob o comando da vontade, ele persegue a um único objetivo: nos mais sutis disfarces, oculta-se a mola do desejo sexual. A contraface dos órgãos sexuais, que, estando ligados diretamente aos apetites do corpo, respondem cegamente aos apelos da vontade, é o cérebro, sede da inteligência, que, pelo esforço da abstração, consegue chegar a conhecer o caráter e as artimanhas da própria vontade. *“(...) os órgãos viris são o verdadeiro foco da vontade, o pólo oposto ao cérebro, que representa a inteligência, a outra face do mundo, o mundo como representação.”*<sup>111</sup> É graças à aquisição do conhecimento que o homem pode vislumbrar a

---

<sup>110</sup> *Idem. Ibidem.* § 60.

<sup>111</sup> *Idem. Ibidem.* § 60.

possibilidade de se redimir da total subserviência à vontade. A inteligência, no momento em que conhece suficientemente a vontade, funciona de modo a produzir nela um efeito anestésico. É o que Schopenhauer chama de libertação:

*Sem dúvida, aquele que está ainda cativo no princípio de individuação e no egoísmo, que conhece apenas coisas individuais e as suas relações à sua própria pessoa, pode encontrar aí motivos sempre novos para a sua vontade; mas o conhecimento do todo, o conhecimento da essência das coisas em si, é, pelo contrário, um calmante para a Vontade. Então a Vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres uma afirmação da vida e tem horror deles<sup>112</sup>.*

Percebe-se que o grande efeito do conhecimento sobre os impulsos será justamente o de, tendo-os desmotivado, acabar por amortizar todos os desejos. De posse do conhecimento sobre a tirania da vontade, o indivíduo deve então ser impelido a evitar a consumação do desejo, evitar que ele alcance seu fim, já que este fim pode ser finalmente compreendido como apenas ilusório e certamente incapaz de satisfazer inteiramente a vontade. O intelecto passa, a partir daí, a lutar intensa e constantemente contra o instinto que deseja se realizar. A vontade será levada, então, a concluir pela sua própria negação, através da negação do objeto do seu desejo.

*“(...) a inteligência torna possível a supressão da vontade, a salvação pela liberdade, o triunfo sobre o mundo, o aniquilamento universal”<sup>113</sup>.*

Em Schopenhauer, um caráter é considerado melhor ou é mais altamente estimado quanto mais se ele afasta do seu egoísmo. E o egoísmo se relaciona diretamente com o apego ao corpo, o apego à vida. Quanto mais fortemente ele afirma a vida mais se acorrenta à sua própria subjetividade. Um homem muito apegado à sua existência singular não hesita em prejudicar o outro em benefício próprio. Schopenhauer dispõe os tipos de caracteres humanos em uma ordem hierárquica, esta indica que quanto maior o apego ao seu corpo e o

<sup>112</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

<sup>113</sup> *Idem. Ibidem.* § 60.

conseqüente desprezo pelos demais, mais vil é o seu tipo. Portanto, o caráter considerado mais baixo é (1) o maldoso, o perverso, aquele que “faz a sua alegria com o sofrimento do outro”; em seguida Schopenhauer aponta (2) o homem injusto, que “faz do outro um instrumento muito aceitável para provocar o próprio bem estar”; deste segue (3) o homem simplesmente justo, que “contenta-se em não infligir aos outros”; e, por fim, (4) o homem de grande coração, aquele que “recusa a si próprio prazeres, impõe-se privações a fim de atenuar os males do outro.”<sup>114</sup> Este homem de grande coração é o que possui o caráter compassivo em mais alto grau. Sua benevolência se deve ao nível de conhecimento atingido, que o faz se desligar do apego ao seu próprio corpo de modo a perceber claramente a unidade que há entre ele e todos os demais. Diante dele, tudo que ocorre a qualquer ser vivo é sentido como algo muito próximo, já que ele sabe que a mesma vontade que se manifesta nele também se manifesta de igual modo no outro. Sendo capaz de reconhecer essa identidade profunda, ele chega ao ponto de considerar, neste mundo, todo sofrimento como próprio: “...considera também as dores infinitas de tudo aquilo que vive como sendo as suas próprias dores, e assim, faz sua a miséria do mundo inteiro. Daí em diante nenhum sofrimento lhe é estranho.”<sup>115</sup>

Apesar de negar o dogma que fundamenta toda a crença religiosa cristã, a crença na existência de Deus, e de mostrá-lo como um simples erro advindo do judaísmo arcaico, Schopenhauer se mantém firmemente preso à moral pregada por esta religião: a *moral da compaixão* [*Mitleid*]. Ele admite a compaixão, externada através de atos caritativos, atos que não visam senão o bem do próximo ou o alívio de suas dores, como indício de grande virtude. O filósofo permanece, portanto, atrelado à estrutura fundamental que garante a força de sua ação sobre os homens: ele retém do cristianismo aquele aspecto que considera sua essência, ou seja, sua moral.

---

<sup>114</sup> *Idem. Ibidem.* § 60.

<sup>115</sup> *Idem, Ibidem,* § 68.

*o cristianismo é composto por dois elementos essenciais muito heterogêneos, de que eu não queria reter senão o elemento moral e chamar-lhe exclusivamente cristão, depois de o ter separado de todo dogmatismo judaico.*<sup>116</sup>

É no aspecto moral que a religião encontra o solo em que se pode apoiar. Esta base sólida encontra-se amalgamada ao mito. O aspecto mitológico, ou seja, o dogma possui uma força de comoção que exerce sobre o crente uma atração extrema. A coragem de Schopenhauer está em expor a positividade da porção moral defendida pela religião cristã apesar de descartar a verdade do mito. A moral cristã se encontra, para ele, personificada ou corporificada exemplarmente em duas figuras essenciais: primeiramente, em Adão, que simboliza o castigo que há na afirmação do querer viver e, em seguida, em Jesus, que personifica a vida que se volta inteiramente para sua redenção no reino dos céus, representando a negação da vontade de viver. Essas figuras não são, para ele, individualidades mas se comportam como símbolos. Elas trazem em si o meio de comunicar um mesmo sentimento moral e são capazes de transportar o vivente para a universal comunhão com este sentimento: de um lado o pecado, a falta na afirmação da vida, de outro a redenção na sua negação.

O tipo de caráter humano vai sendo mais estimado por Schopenhauer conforme consegue compreender mais claramente a verdade acerca da vontade. Quanto mais elevada for sua compreensão, mais ele se distancia do apego a esta objetivação imediata da vontade que é o seu corpo. É justamente esse, o trilho que leva do compassivo ao asceta: o caminho que vai da percepção da unidade da vontade, encarnada sob múltiplas formas, para a constatação de que esta vontade idêntica, manifesta em toda forma de vida, é algo a ser negado. *“(...) da mesma fonte de onde brota toda a bondade, toda a caridade e virtude, sai também aquilo que chamo negação do querer-viver.”*<sup>117</sup>

O ascético é, portanto, uma radicalização do caráter compassivo, no sentido de que adquire um conhecimento mais claro sobre o aspecto

---

<sup>116</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

<sup>117</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

tenebroso de toda existência e o manifesta em seus próprios atos. Através da religião o asceta chega a perceber que “*a Vontade não é livre, ela está originalmente submetida à servidão do mal; por conseguinte, as obras da vontade são sempre falíveis e defeituosas.*”<sup>118</sup>.

O asceta vai além do compassivo, este ainda acredita em certas obras, como a caridade, a bondade, o alívio da dor de seu semelhante, já o outro crê apenas na possibilidade da supressão completa da vontade, ou seja, no esgotamento absoluto do querer-viver. Há um momento preciso em que Schopenhauer comenta a passagem da virtude ao ascetismo:

*Já não lhe basta amar aos outros como à sua pessoa, e fazer por eles o que faria por si mesmo: nasce nele um desgosto contra a essência da vontade de viver, de que o seu fenômeno é a expressão, contra a essência que é o fundo e a substância de um mundo de que ele vê a lúgubre miséria*<sup>119</sup>.

A obstinação na vida, a afirmação da existência individual e passageira, sendo a própria fonte de todos os males, de todo o sofrimento, de tudo o que o asceta mais odeia, deve agora ser recusada em suas formas mais básicas: primeiramente no sexo, tanto como forma de reprodução da espécie quanto como meio de obtenção de prazer – qualquer busca de prazer individual deve ser de pronto recusada, deve ter contra si a consciência. Em seguida, o próprio corpo deve martirizar-se, deve exercer em si a dor, e impor-se flagelos para que não se torne vigoroso, para que não se torne um meio para o fortalecimento da vontade. Assim Schopenhauer define o ascetismo:

*Pela palavra ascetismo entendo rigorosamente o aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento; entendo uma penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da vontade*<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> *Idem. Ibidem.* § 70.

<sup>119</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

<sup>120</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

Será a persistência neste tipo de exercício ascético de auto-amortização da vontade, tal como Schopenhauer observa nas vivências dos santos e dos místicos, o procedimento mais altamente estimado e estimulado. É preciso constantemente vencer o desejo, é preciso recusar os anseios que não demoram a vir novamente à tona, deve-se negar até mesmo as mais básicas aspirações do corpo, resistir à fome e à sede, desafiar ao máximo a vontade.

*Não menos do que a própria vontade, ele mortifica o que a torna visível e objetiva, o seu corpo: alimenta-o parcimoniosamente, evitando um estado de prosperidade, de vigor exuberante, de onde a vontade renasceria mais forte e mais excitada, vontade essa de que ele é a expressão e o espelho. Pratica o jejum, mesmo a mortificação e as disciplinas a fim de, através das privações e dos sofrimentos contínuos, quebrar cada vez mais, matar essa vontade em quem ele reconhece e odeia o princípio de sua existência e dessa existência que é a tortura do universo<sup>121</sup>.*

É a isso que Schopenhauer louva na vida dos santos: a tenacidade na negação, na amortização constante da vontade. Mas também isso é um desafio, comentará Nietzsche, dizendo que o homem preferirá “*querer o nada a nada querer*”. Querer o nada é ainda um querer, que só pode ser conquistado através de uma incrível tenacidade e persistência. Conforme já foi apontado, a perspectiva que Nietzsche incide sobre o ideal ascético revela que ele é, de fato, não uma renúncia ao desejo, mas um forte desejo – um desejo de vingança. A vingança contra o corpo, contra as fontes da vida, contra tudo aquilo que o indivíduo tem de próprio, contra o indivíduo e sua alegria.

A virulência da crítica de Nietzsche incide igualmente sobre o asceta e sobre o compassivo: o sentimento de compaixão, experimentado como sofrimento pelo sofrimento do outro, como uma união no padecer, transforma o mundo em um local onde apenas se padece, e a vida em um período de dor. A compaixão como a mais alta

---

<sup>121</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

virtude deixa entrever a profunda inveja que se sente de tudo o que é vivo, de tudo o que tem força e que não está esgotado.

*“O cristão compassivo. – O reverso da compaixão cristã pelo sofrimento do próximo é a profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode”<sup>122</sup>.*

O sentimento fundamental que move a filosofia de Schopenhauer assim como toda a moral da compaixão não é o horror à existência, é o medo da alegria. E alegria é o exercício do desejo, é o desejo do exercício próprio, é querer querendo o tempo, é luta e certeza de vitória, é a visão do homem como um herói que navega valente por sobre um mar de tormentos e dores, é vida e vida a caminho. O desejo de esgotamento expresso por Schopenhauer, sua ira contra a passagem do tempo, trai um sentimento de impotência diante da existência. Amedrontado frente a essa potência que o ultrapassa, Schopenhauer combate explicitamente a própria alegria, procura evidenciar então o absurdo de uma tal procura infundada. Diante dela sua posição é de resistência. A sua vontade permanece fixada em negar-se, empenha-se em resistir a si própria, aos desejos que de si provêm, a contradizer explicitamente a sua manifestação imediata, seu corpo.

*Toda felicidade é negativa, sem nada de positivo; nenhuma satisfação, nenhum contentamento, por conseqüência, pode durar: no fundo eles são apenas a cessação de uma dor, ou de uma privação, e, para substituir estas últimas, o que vier será infalivelmente uma dor nova, ou então qualquer languidez, uma espera sem objeto, o aborrecimento<sup>123</sup>.*

Por isso, Schopenhauer se distancia de Heráclito justamente através da remissão à alegria. Em sua doutrina, toda a satisfação possível, toda felicidade humana é posta como um breve contentamento de um desejo e este desejo é fundamentalmente privação. A alegria é o que deve ser posto primeiramente sob suspeita, o estado de alegria deve ser visto como uma auto-ilusão, um encobrimento de uma verdade tenebrosa sobre a vida. Os homens, aqueles que ficaram sabendo

---

<sup>122</sup> Nietzsche, F. *M/A*, 80

<sup>123</sup> Schopenhauer. *Mundo*, § 58.

demais, sabem que a vida lhes ultrapassa e que a continuidade do mundo vai além do indivíduo e independe de qualquer sobrevivência individual, daí sua amargura.

No entanto, se Schopenhauer nega os desejos e revela o ódio e o desprezo por toda a alegria, ainda assim ele mostra claramente desejar algo, ele expressa vivamente um querer específico, que não é outra coisa que a vontade de se livrar dos tormentos para sempre, ou seja, de encontrar de uma só vez o estado de contentamento pleno:

*(...) é uma paz imperturbável, uma calma profunda, uma serenidade íntima, um estado que não podemos impedir-nos de desejar (...). É então evidente que a satisfação que o mundo pode dar aos nossos desejos se assemelha à esmola dada hoje ao mendigo e que o faz viver o suficiente para ter fome amanhã. A resignação, pelo contrário, assemelha-se a um patrimônio hereditário: aquele que o possui está livre das preocupações para sempre<sup>124</sup>.*

Ele contrapõe as satisfações que o mundo pode oferecer a este estado de paz imperturbável só alcançado através da resignação. O que, de fato, ocorre é uma mensuração – desejo contra desejo. O desejo dos prazeres mundanos versus o desejo desse contentamento absoluto e dessa paz perfeita. Os prazeres mundanos só poderiam gerar novamente o despertar da fome, eles nunca contentariam completamente o desejo, nunca haveria satisfação plena, já que: “É tão impossível à vontade encontrar uma satisfação que a detenha, que a impeça de querer ainda e sempre, como é impossível ao Tempo começar ou acabar.”<sup>125</sup>

A vingança contra o corpo é um modo incisivo de expressar a vingança contra o tempo. É exatamente contra essa atitude, corajosamente defendida por Schopenhauer, que o Heráclito apresentado por Nietzsche irá se defrontar. O texto de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* irá mostrar exatamente o mesmo quadro, apenas com os vetores invertidos. O desejo e o movimento serão, no entender do filósofo efésio, o que há de positivo. A satisfação não é e

<sup>124</sup> *Idem. Ibidem.* § 68.

<sup>125</sup> *Idem. Ibidem.* § 65.

nem pretende ser um contentamento perene do desejo, a parada definitiva da roda do tempo. Heráclito jamais poderia apreciar um contentamento que tivesse tal efeito – se lhe fosse dado optar por atingir um estado de satisfação tal que fizesse estagnar o fluxo do tempo, ele haveria de preferir todas as dores do mundo, contanto que a vida persistisse. A felicidade, assim como as dores, são sentimentos produzidos no percurso, e o afirmam, eles advêm inteiramente desse transcurso e não pretendem a chegada a qualquer ponto final. O desejo fundamental é, aí, unicamente a perpetuação do curso deste rio do vir-a-ser.

Em momentos posteriores de sua obra, Nietzsche irá se remeter ao alarde da dor entre os modernos, sobre sua manifestação exacerbada pelos que expõem a própria dor com gritos e contorções: *“Isto, apenas isto é a pobreza dos pobres”*<sup>126</sup>. Não poder ocultar, sublimar, transformar a própria dor em vida, eis a sua miséria. Por isso eles caluniam a dor, como se lamentam também da vida. Sem nada fazer do tempo que dispõem, limitam-se a imprecisar contra a curta duração de sua existência. Como um calmante para as dores que encontram no pensamento, negam a si próprios os prazeres que poderiam obter e se impõem mais e mais torturas e privações no corpo e na alma. É a simples possibilidade de sofrer, a antecipação das dores pelo intelecto que é recusada, não o próprio sofrimento.

*Hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor como pensamento, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda existência. O surgimento de filosofias pessimistas não é, em absoluto, sinal de grandes e terríveis estados de aflição; ocorre, isto sim, que tais interrogações sobre o valor da existência são feitas em épocas nas quais o refinamento e aligeiramento da vida julga sangrentas e malignas demais até as inevitáveis picadas de mosquitos na alma e no corpo (...)*<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Nietzsche, F. FW/GS, § 206.

<sup>127</sup> *Idem Ibidem*, § 48.

O que ocorre entre os modernos é um refinamento do sentimento da dor, a tal ponto que qualquer moléstia, por ínfima que seja, já serve de respaldo para que se condene a vida inteira em seu conjunto. A dor individual e as dores humanas são tomadas como critérios absolutos, como se todo julgamento sobre a existência tivesse como único peso o fato de que o homem sofre, como se todas as ações fossem pautadas pela possibilidade balsâmica do aplacamento das dores do mundo.<sup>128</sup>

A diferença entre uma apreciação moderna de um determinado instinto e o sentimento que dele possuíam os gregos ou os povos antigos de um modo geral é focado no aforismo 38 de *Aurora*. Aí, Nietzsche descreve o modo pelo qual o mesmo instinto, que em si não possui caráter moral, ganha um vetor positivo ou negativo conforme os juízos morais presentes na tradição em que ele aparece e atua. Instintos que possuíam um aspecto negativo entre os gregos, como o “*penoso sentimento da covardia*”, ganham, entre os cristãos, uma “*boa consciência*”, passando a associar-se ao “*agradável sentimento de humildade*”. Inversamente, instintos depreciados pela modernidade eram louvados em tempos antigos:

*Assim os mais antigos gregos olharam a inveja de forma diferente de nós; Hesíodo a inclui entre os efeitos da boa, da benéfica Êris, e não era ofensivo reconhecer algo de invejoso nos deuses: compreensível, num estado de coisas que tinha por alma a competição; mas a competição era avaliada e estabelecida como algo bom<sup>129</sup>.*

Advém, portanto, dessa divergência de apreciações sobre uma mesma realidade que se mostra, o fato de os dois filósofos se separarem justamente no momento em que Nietzsche narra o combate. O fogo em Heráclito apresenta uma enorme proximidade com as características da *vontade*, tal como a entende Schopenhauer. Ele é a unidade manifesta no múltiplo, é externado como eterno combate entre forças distintas e revela a lei e a necessidade de todo o acontecer. O que os distingue é o

---

<sup>128</sup> “Diz-se de Schopenhauer, com razão, que ele enfim levou novamente a sério os sofrimentos da humanidade: onde está aquele que enfim também levará a sério os antídotos para tais sofrimentos (...)” Nietzsche, F. M/A, § 52.

<sup>129</sup> *Idem ibidem*, § 38.

juízo que fazem diante do que observam. Schopenhauer estima como mais alto o desejo de negação desta realidade ou efetividade tal como ele a contempla: a negação do mundo, a negação da vida, produzindo como efeito a vontade que renega a si mesma como fenômeno, que se desagrava com sua própria aparição. De modo totalmente diferente, a solução apontada por Heráclito possibilitará levar mais longe aquele pendor heróico dos gregos. Após Anaximandro, ele, mais do que ninguém, irá se defrontar com a pergunta que Nietzsche, em *A disputa em Homero*, havia afirmado ser a questão que os gregos souberam enfrentar com maestria: “*O que vale uma vida de luta e vitória?*” Repare-se que, nesse caso, não se pergunta pelo que vale a vida em geral, qualquer que seja, a questão aponta um tipo determinado de vida, um tipo tal que é capaz de lutar e que triunfa.

Heráclito revela que o prazer não está somente no movimento da alimentação, que leva da fome à saciedade, está também na energia gasta que leva da saciedade à fome. A alegria está no tempo e no suor necessários para que se possa ver o esforço gerando algo. A fome é necessária, uma vez que o prazer e o agrado que dependem dela são positivos, são bons. É somente nossas precárias coordenadas valorativas que dotam a saciedade de um valor positivo e a fome como o negativo. Em Schopenhauer, ocorre que tanto a fome como a saciedade devem ser depreciados, já que a breve saciedade, advinda da satisfação de um desejo, só pode trazer o início de novos desejos e assim de novas dores. Para Heráclito, a saciedade só é apreciada se puder trazer de si novamente a fome e com ela, outra vez, o recomeçar do jogo.

Schopenhauer projeta seus olhos para o futuro e para o passado, ele antevê um tempo que ultrapassa este tempo passando, este tempo eternamente presente, sempre em curso. Seus olhos nunca estão postos no presente, é sempre em nome do inevitável término de todas as coisas que ele fala. O presente é julgado em nome do futuro tenebroso meramente vislumbrado e do passado irrecuperável. O tempo, visto sob essa ótica, é aquele que pune e castiga, por isso ele pretende se vingar do próprio tempo. Sua perspectiva, se vê todos os sofrimentos como

suas próprias dores, não consegue enxergar para além destas dores. É uma hipertrofia do intelecto, que, a partir de sua capacidade projetiva, acha-se no direito de julgar a existência como um todo: é por perceber a si próprio como uma criatura infeliz e melancólica que ele julga estar presente no mundo, como sua característica essencial, toda essa infelicidade e melancolia. Para Schopenhauer, o homem que expulsou de si todos os seus desejos, “*com sorriso nos lábios, contempla calmamente a farsa do mundo, que outrora o pôde comover ou afligir, mas que, agora, o deixa indiferente; vê tudo isso como as peças de um xadrez quando a partida acabou (...)*”<sup>130</sup>.

Para Heráclito, a maior felicidade é estar no meio do jogo, ser por ele envolvido, permanecer inteiramente absorvido no tempo. Heráclito volta seus olhos para o tempo que passa, exatamente enquanto e por onde ele passa, ou seja, aqui, e nesse instante preciso. E, nesse instante, o tempo é Aion, é criança brincando.

### **3.11 A relatividade do tempo a partir da pesquisa de Karl vom Baer.**

Constituinte básico do mundo, para Heráclito, é a guerra que determina a passagem do tempo, através dela e somente graças a ela as inumeráveis formas passam umas nas outras. É nesse fluxo de mudança provocado pela guerra que o tempo se constitui como um passar alternado através de desequilíbrios provisórios. Se somente o confronto garante as mudanças e se os juizes também estão postos na competição, não pode haver uma instância que julgue soberanamente sobre o princípio e o fim de cada embate. O tempo não pode mais ser visto como juiz, o tempo é o fluxo, e nada mais.

Nas *Lições*, ao tratar do escoamento de todas as coisas sob a ação implacável do tempo, ou seja, da constatação de que nada perdura, Nietzsche irá se ater a uma outra referência teórica para explicá-lo. O *panta rei* heraclítico terá como referência não mais Schopenhauer, mas,

---

<sup>130</sup> Schopenhauer, *Mundo*, § 68.

desta vez, o cientista petesburguense Karl vom Bär<sup>131</sup>. Diz Nietzsche: “*Neste escrito ele se serve de uma ficção singular.*” É curioso em um duplo sentido que Nietzsche, querendo argumentar assertivamente acerca do tempo em Heráclito, se utilize de uma teoria formulada por *um trabalho científico* e que esta teoria tenha sido criada a partir de uma “*ficção singular*”. Nietzsche se localiza, então, ao lado desse cientista que recorre à ficção e que se utiliza dela inclusive como prova para seu argumento.

O estudo a que Nietzsche se refere afirma que a percepção da velocidade do devir, ou seja, a velocidade com que os eventos sucedem é proporcional ao ritmo cardíaco de cada ser vivente. Conforme a velocidade de suas pulsações, o indivíduo percebe as mudanças e os movimentos mais lenta ou mais rapidamente. Aí, mais que em qualquer outro lugar, deseja-se ressaltar que o tempo depende fundamentalmente da capacidade perceptiva de cada ente, ou de sua vitalidade. Imediatamente se observa que a sensação do passar do tempo, ou que a velocidade das mudanças não é idêntica para todos. Os períodos não perfazem internamente a mesma quantidade de duração, sendo assim, não se pode dar ao tempo uma escala universal capaz de medir objetivamente o seu escoar. O passar dos anos ou das estações tem diferentes durações para diferentes sujeitos perceptivos.

*A velocidade da sensação e do movimento voluntário, portanto, a velocidade da vida mental, parece ser em vários animais aproximadamente proporcional à velocidade das suas pulsações cardíacas. Agora, sendo dado que por exemplo, no coelho, as pulsações são quatro vezes mais rápidas que no boi, então o primeiro poderá, no mesmo intervalo de tempo sentir, querer, e enfim, viver quatro vezes mais do que o boi*<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Nietzsche se refere a uma conferência pronunciada por Karl Ernst von Bär intitulada: “*Qual interpretação da natureza vivente é a correta.*” Karl von Bär é citado novamente em *Humano, demasiado humano*, §265 e sua concepção do tempo conforme a capacidade perceptiva reaparece em *Aurora* § 117.

Em, *La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique*, Paolo D'Iorio afirma: “*Nas lições sobre os pré-platônicos, Nietzsche ilustra o panta rei heraclitiano com a ajuda da psicologia da percepção temporal do famoso naturalista Karl von Baer.*” p. 31.

<sup>132</sup> Nietzsche, F. *Lições*, p. 147.

A suposição que resulta desta experiência é a seguinte: caso a duração da vida de um homem fosse reduzida em mil vezes e suas pulsações mil vezes aceleradas, ele seria capaz de acompanhar ponto a ponto o deslocamento de uma bala de fuzil. Em compensação, em seus quarenta minutos de vida ele consideraria uma árvore como uma realidade tão estável quanto nos parece em nossa escala perceptiva, proporcionalmente ao nosso tempo de vida médio, uma montanha. Inversamente, se suas pulsações fossem mil vezes retardadas e seu tempo de vida expandido, então, em um intervalo que para ele corresponderia a quatro horas nossas ele presenciaria “o desaparecimento do inverno, a terra se degelar, brotarem as ervas e as flores, as árvores se cobrirem de folhas e se carregarem de frutos, e depois novamente toda a vegetação se recolher”.<sup>133</sup> Os dias e as noites se alternariam com a rapidez de um minuto, seriam breves intervalos de momentos claros e escuros se sucedendo. Essa imagem pode ser comparada com a visão a partir de uma câmera: conforme a velocidade na sucessão de quadros que ela capta e reproduz é possível perceber e transmitir um movimento qualquer extremamente acelerado ou ralentado. No entanto, o que escapa a esta comparação com a filmagem é que não se trata simplesmente de percepção, mas da *produção* do próprio tempo, da própria escala temporal se fazendo nos diversos seres conforme a vitalidade de cada um. Em se tratando da produção individual do tempo, a consciência da uniformidade é o que desaparece, não há um equivalente temporal para um coelho e para um boi. Estes argumentos visam mostrar que a permanência é uma perfeita ilusão, que a sensação de permanência varia conforme a velocidade ou a vitalidade interna. A permanência e o devir são postos, a partir daí, em função de nossa capacidade perceptiva.

Mas para que toda essa digressão a respeito do tempo e da relatividade de qualquer escala temporal? Este tempo ocorrendo conforme a vitalidade de cada ente não excluiria imediatamente qualquer regularidade no curso das coisas? Como coordenar essa teoria

---

<sup>133</sup> *Idem. Ibidem.* p. 148.

que indica a total ausência de escala regular universal com a submissão absoluta à lei que rege os ciclos do tempo?

Argumentando em favor da abolição de uma escala objetiva capaz de medir indistintamente o passar do tempo, Nietzsche não pretende inviabilizar a presença da lei, sustentáculo de toda a regularidade dos ciclos que perfazem os períodos. O que ocorre é uma produção diversa destes ciclos de acordo com a vitalidade de cada um, uma construção individual da escala temporal. Essa digressão serve para dar início a um entendimento do tempo enquanto pulsação, enquanto ritmo, freqüência de batimentos. A lei não é, por conseguinte, mero constrangimento exterior, mas se encontra em cada ser. A regularidade dos movimentos, ciclos e períodos fazendo-se em cada um de acordo com sua vitalidade é o que constitui o tempo.

Tempo é ritmo, ritmo no decurso dos eventos, cadências rítmicas, pulsações e batimentos. O ritmo não é uniforme, ele varia segundo a pulsação que se imprime. O tempo não pode, portanto, ser representado como uma linha, mas compõe-se de freqüências rítmicas entrelaçadas. Em seu pulsar, as cordas que vibram são forças em confronto, produzindo a harmonia.

O tempo, não mais podendo ser medido como uma linha que dispõe as mudanças objetivamente, terá de ser sempre dependente daquele que percebe as mudanças e as permanências. Todavia, o indivíduo que percebe não pode se confundir com o sujeito puro de conhecimento, tal como prescreve, por exemplo, Schopenhauer: aquele que contempla os objetos dispostos na sua frente independentemente de seu estado e inclusive situado fora do tempo. Muito pelo contrário, é o próprio corpo que dá a medida da passagem do tempo, através do ritmo de seu coração ele percebe a cadência de seu escoamento – seu fluxo. Portanto, para se perceber o tempo é necessário estar no tempo, sentir em si a passagem: sempre em fluxo, mas sempre regular e sempre seu.

Essas considerações antecipam o magistral passo seguinte na interpretação nietzschiana do tempo em Heráclito. O tempo vai se

tornando um produto cada vez mais corporal, mais carnal. O tempo não é uma linha, tampouco um círculo, não é uma forma da intuição, não é um juiz, ele não observa e nem prescreve eternamente as leis por sobre os entes, ele é imediatamente mundo e só se faz no mundo, ele envelhece e é sempre novo. O tempo não é mais *Cronos*, é *Aion*, seu filho: o esperma, o suor, a substância vital, a medula espinhal, a coluna vertebral. O *Aion* é o líquido que se escoia do fazer da vida. Ele se manifesta na carne, na firmeza do corpo, na flacidez da carne, nas marcas adquiridas pela passagem, nas cicatrizes, na elasticidade da coluna da criança, na passagem para a rigidez da velhice, para seu “entrevamento”, e, enfim, para a suprema rigidez do cadáver, a secura da árvore morta. Tempo é passagem, é corpo e forma passando, do seco ao úmido, sempre novos e sempre sendo.

*Para almas é morte tornar-se água, e para a água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água e de água alma*<sup>134</sup>.

Em outro fragmento vemos conjugados na mesma sentença o prazer e a morte.

*Para as almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas. Prazer seria para elas a queda na geração. Em outra passagem ele diz que vivemos nós a morte delas e elas vivem a nossa morte*<sup>135</sup>.

Tornarem-se úmidas aí é viver ou morrer? É prazer ou queda? Esta conjunção “ou (ἢ)” possui, tanto em português como em grego, um sentido ambíguo. Ela indica uma comparação ou uma disjunção, ou exclusão, ou ainda uma enumeração de possibilidades. No caso, prazer ou morte pode ser também prazer e morte. Para a alma, a queda na geração é simultaneamente prazer e morte. O prazer não exclui a morte, assim como a morte não exclui a vida. É da morte de alma que surge

<sup>134</sup> Heráclito, fr. 36 (DK) 36. [68]. — — vi 16 (ii 435, 25) ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δ' ἰθάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δ' ἑὸδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ. [ηγλ. B 76].

<sup>135</sup> Heráclito, fr. 77 (DK) 77. [72]. NUMEN. fr. 35 Thedinga (bei Porphyry. antr. nymph. 10) ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι. τέρψιν δέεναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτώσιν. ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον [B 62].

água, a água, berço do nascimento de alma, o útero onde alma é gerada: ao mesmo tempo estão presentes as duas determinações opostas nessa substância fluida, móvel. Cair na geração é tornar-se vida, para as almas isso é prazer e morte. Da segura da alma, o prazer ou a morte é se liquefazer; tornar-se úmida, aquosa, é para ela vida, prazer e morte.

É curiosa a descrição da tradição religiosa egípcia feita por Numênio, a partir de quem o fragmento acima foi transmitido, através do texto de Porfírio:

*Diziam que as almas assentam-se sobre as águas alentadas por um sopro divino, como afirma Numênio; por isso diz e vaticina o profeta que o sopro de Deus movia-se sobre as águas. Eis por que os egípcios não colocam as divindades em qualquer parte sobre algo estável, mas todas sobre um barco, e mesmo o sol (Hélios), absolutamente todas, sendo que devem contemplar as almas que sobrevoam o úmido na descida à geração<sup>136</sup>.*

Também aos Deuses convém ficar sobre a instabilidade do barco mais do que repousar sobre o solo firme.

---

<sup>136</sup> Porfírio, *O antro das ninfas*, 10. Tradução de Alexandre Costa in: *Heráclito, fragmentos contextualizados*. p. 131.

### 3.12 Brincadeira

Uma imagem é projetada, vê-se aí a criança brincando, através dela a mudança e a transitoriedade dos entes particulares se mostra como o jogo de moldar as figuras, como uma criança montando seus castelos na areia; e tal como os constrói, por brincadeira, assim também os derruba e os desmantela, propiciando inocentemente *um novo começo*. Heráclito, com seu sublime poder alegórico, assim se expressa:

*Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado.  
Aion é criança brincando, jogando; de criança o reinado*<sup>137</sup>.

**52.** [79]. — *αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη.*

Quem brinca é o próprio tempo, a própria eternidade. *Aion* é uma entidade alegórica filha de *Cronos* e *Filira*. Entre os gregos, como nome comum, a palavra possui o sentido de tempo sem idade ou eternidade. Todavia, não a eternidade como algo situado fora do tempo, como uma extensão ilimitada, sem fim ou princípio, que abarque o tempo em seu conjunto, que compreenda o presente o futuro e o passado, jamais algo situado para além das metamorfoses que compõem os processos dinâmicos do mundo, nada a não ser o acontecimento presente. O tempo está aqui, aqui reside a eternidade. Para mostrá-lo, pode-se atentar para os outros sentidos contidos na palavra *Aion*: medula espinhal, substância vital, esperma, suor<sup>138</sup>. O

<sup>137</sup> Heráclito, Fr. 52 (DK). Em: Heráclite, *L' Homme entre les choses e les mots* p.399 Clémence Ramnoux sugere que este fragmento contenha uma brincadeira já dentro dele, para descrevê-la são usadas palavras que passam em outras como em anagramas, jogos e brincadeiras de palavras:

A I Õ N P A I S P A I Z Õ N P E S S E U Õ N...  
AeI Õ N AeI AeI Õ N - sempre sendo  
AeI AeI AeI ZoÕ N - Sempre vivo  
P A N - pan  
Z EuS E Us - Zeus

Heráclito monta a brincadeira das coisas com uma brincadeira com palavras. Em *Assim falou Zaratustra*, escutamos: “*Não foram as coisas presenteadas com nomes e sons para que o homem se recreie com elas? Falar é uma bela doídice: com ela o homem dança sobre todas as coisas*” Nietzsche, F. *Za/ZA*, “O Convalescente”, 2.

<sup>138</sup> Em nota explicativa, como comentário sobre este fragmento, o tradutor José Cavalcante de Souza diz o seguinte: “*No grego, Aiôn, um nome próprio, de uma*

tempo está no corpo, vive nestes órgãos e secreções fundamentalmente corpóreos, que indicam o centro de sustentação do corpo, a substância geradora da vida, perpetuadora da vida individual, responsável pela continuidade *desta* vida. A eternidade se manifesta somente em renovação constante, sempre sob novas formas. Ela é o suor, o líquido que é derramado no momento do esforço e sob o calor do mundo. A eternidade se prende à característica puramente animal ou biológica da continuidade e perpetuação das gerações sucessivas, evocando líquidos expelidos pelo corpo no momento do esforço e do sexo, de que a vida necessita para a sua renovação. O líquido, substância vital, exprime a passagem.

Este corpo líquido do tempo encontra-se a brincar, a jogar. O jogo evoca a disputa e associa-se à guerra, a brincadeira evoca a alegria e a inocência, evoca um modo de passar o tempo, absolutamente sem

---

*entidade alegórica, filho de Cronos e 'filira'. Por outro lado, há dois sentidos de aiôn como nome comum: o primeiro é o de 'tempo sem idade, eternidade', que posteriormente se associou ao aevum latino: o segundo é o de 'medula espinhal, substância vital, esperma, suor'. A entidade alegórica pode consistir nos dois sentidos." Pré-socráticos, in Coleção Os Pensadores, Vol I, p. 90. No mesmo sentido caminha a seguinte definição exposta no dicionário grego-inglês Liddell & Scoth : "Aiwon – tempo da vida, período de existência, liga-se ao aevun latino, significa eternidade 2 – longo espaço de tempo, 3 - coluna espinhal, medula cervical 4 - filho de Cronos, como nome próprio é o filho de Cronos: Αἰὼν Χρόνον παῖς."*

Chantraine em seu "Dicionário etimológico da língua grega" alude à ligação entre o termo *Aiôn* e o advérbio *ἀεὶ* com o significado de "sempre" no sentido de "a cada vez". Eis o texto: "O advérbio mais usual é *αιεὶ*. Propõe-se ver nessa forma um locativo temático correspondente ao lat. *aeuum* (...). O sentido é 'sempre' mas frequentemente com a nuance de 'a cada vez'." Chantraine, Pierre. Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque, p. 42.

Com isso retorno à nota anterior (nota 136) que insiste sobre a repetição desta preposição *ἀεὶ* indicando o sentido de "sempre", "sempre vivo" e "sempre sendo". Esta última acepção, por sua vez, remete diretamente à qualificação do *logos* heraclítico tal como é estabelecida no primeiro fragmento, já anteriormente mencionado: *ἑόντος ἀεὶ*. "Deste *logos* sendo sempre..." Heráclito, Fr 1(DK)

Ainda no dicionário de Chantraine encontramos os significados de: "força vital, vida, duração, eternidade". E na sequência do texto o autor explica dessa forma: "O primeiro sentido é este de força vital, como prova a aproximação da palavra com *ψυχή* (...) de tais empregos a palavra foi conduzida a ser usada no sentido de 'medula espinhal', esta sendo considerada como sede da vida (...). Do sentido de 'vida', *αιὼν* passa ao sentido de 'duração de uma vida', 'geração, duração' e finalmente, conforme os filósofos, 'eternidade'".

Finalmente, apenas a título de curiosidade, remeto ainda ao excelente livro de Peter Pál Pelbart intitulado: *O Tempo Não Reconciliado*. Em suas análises, calcadas sobre a filosofia deleuziana, o autor traz à tona as diferenças entre o tempo como *Aion* e como *Cronos* – o primeiro capítulo da segunda parte se intitula justamente: "Aion e Cronos".

finalidade exterior ao seu próprio acontecimento – um brinquedo é um *passatempo*. A brincadeira, ainda mais que o jogo, explicita a total ausência de finalidade no seu despertar. Não se brinca visando nada além da própria brincadeira. Podem-se alcançar certos objetivos através dela, sem dúvida, pode-se, por exemplo, ensinar conteúdos diversos, mas isso não é a finalidade de quem brinca. A brincadeira é a sua própria finalidade. Brincar é entreter-se com o tempo, é saciar-se de si próprio. Existe a expressão “aprender brincando”, ou seja, aprender fazendo algo de que se gosta muito, algo que não contraria de forma alguma os seus próprios ímpetos. É um impulso aquilo que impele a criança ou a própria criança é esse impulso?

O impulso depõe a necessidade da própria pergunta sobre seus motivos. Não se pergunta a um impulso porque ele age, ele é simples exercício, atuação, é pura exterioridade. Um impulso é exatamente aquilo a que não se podem pedir as razões ou os motivos. Quando se diz que determinada pessoa agiu por impulso, ou ainda que *foi tomada* por um impulso, a intenção é dizer que atuou de um modo que nem mesmo ela sabe explicar como ou por que, sua ação não é fruto de uma reflexão prévia sobre os motivos, do mesmo modo que prescindir de um cálculo acerca das possíveis conseqüências, ela é uma simples resultante. Ser tomado por um impulso significa destituir a faculdade deliberativa de seu poder decisório, destituir, portanto, do “sujeito”, dono de uma “vontade”, que pesa os possíveis “motivos”, o controle absoluto sobre suas ações.

Nietzsche brinca com a multiplicidade de ações associadas ao verbo *spielen* tanto quanto Heráclito joga com o sentido de *paizdon*, *pesseuon* (brincando, jogando). *Spielen* remete ao jogo e fala de brincadeira, as duas imagens trazem diferentes acepções e ele sabe jogar com essa diferença – o verbo em alemão remete ainda ao ato de tocar um instrumento e apresentar uma peça teatral, indica assim a atividade do artista imediatamente no momento da execução do ato artístico, criativo e criador. No momento em que ele frui de sua própria doação.

Todo movimento é, a um só tempo uma brincadeira, um jogo e uma necessidade. É, portanto, um impulso que constrange, uma inclinação que obriga. É necessário ao fogo passar às formas, da mesma forma que é necessário à criança – brincar. Não há nenhum móvel externo que constranja o fogo, ele inicia o jogo tomado por um impulso, mas, ao mesmo tempo, é ele que arbitra. No momento da decisão, no lance decisivo, ele se conjuga com o impulso que o move.

É assim que a sentença de Heráclito ressoa em Nietzsche:

*Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir sem prestação de contas de ordem moral, na mesma eterna inocência, só tem nesse mundo o jogo do artista e da criança<sup>139</sup>.*

Duas vias são apontadas: a brincadeira é a única alternativa à prestação moral de contas (*moralische Zurechnung*). Há aqui um enfrentamento, não se percebe a brincadeira como a resultante, a síntese. A brincadeira não é a supressão da guerra, ela é um dos competidores nesta luta em que somente duas posições são admitidas, do outro lado está a via moral indicada por Anaximandro. A visão heraclítica contrapõe a criança *Aion* ao juiz *Cronos*. Heráclito é então um dos pares no confronto, de sua vitória depende a inteira observação da vida como inocência. Inocência e culpa não se conformam em uma oposição passível de ser sobressumida, suprimida ou elevada a uma contemplação mais alta. Elas configuram perspectivas distintas, pontos de vista irreduzíveis. Para Heráclito, não são todas as oposições que se conformam ao jogo dialético e passam umas nas outras.<sup>140</sup> Culpa e inocência pressupõem disposições corporais distintas, elas trazem suas marcas no movimento, no jeito e nos trejeitos, nas formas do corpo se movimentar e postar-se sobre si. Uma rivaliza com a outra, é certo, mas Nietzsche se põe junto de Heráclito, posicionado em um dos lados do

---

<sup>139</sup> Nietzsche, F., *PHG/FT*, § VII.

<sup>140</sup> É a isso que atesta a leitura das *Lições*, onde Nietzsche reprova que se identifiquem certos pares de contrários em Heráclito com base no argumento de que para o filósofo os contrários estariam contidos uns nos outros. Por exemplo, sobre a identificação entre justiça e injustiça, ele afirma: “*Primeiramente, a identidade entre justiça e injustiça e entre bem e mal não têm nada de heraclítico.*” Nietzsche, F. *Lições*, p. 157.

confronto. Eles não procuram se manter como observadores imparciais da luta que se desenrola em torno deles, a exposição de seu pensamento é sua forma de sair para o confronto aberto. O crime se localiza na origem, expressa, portanto, o momento em que a existência se inicia, ela marca um instante determinado que é crucial para toda a posteridade, justamente nesse início a culpa é projetada sobre todo o porvir; a brincadeira se realiza em meio a existência, no próprio processo de criação e desdobramento que a caracteriza, ela não se encontra em um ponto situado no tempo, ao contrário, somente ela revela o próprio tempo, em seu múltiplo desdobrar de formas individuais, a sua imagem é a imagem desse seu desdobramento. Não se guarda aí nenhum resquício do carrasco que castiga todo o vivente. Agora o tempo aparece metamorfoseado na criança que brinca e que, ao brincar, reina por sobre seu brinquedo, e que também destrói por impulso, impulsivamente, desejando apenas que a brincadeira das formas continue, simplesmente por necessidade de criação, ou seja, inocentemente. A inocência se apresenta onde se conjugam o impulso e a necessidade.

*Aion* – o eterno fluir, soberano, age por entre a enorme variedade de formas existentes como a criança que a um só tempo envolve e é envolvida pela brincadeira. Ao envolver-se ela se torna parte da brincadeira, se integra ao brinquedo, ela própria se funde ao que é construído e ao envolver ela comanda, dá sentido, dirige o curso. Por isso o fragmento diz: *de criança o reinado*.

O fogo, assim como esse *Aion-criança*, também participa do jogo das transformações – ambos eternamente vivos:

*E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência – e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e desmantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o toma de novo, como a necessidade força o artista a criar<sup>141</sup>.*

---

<sup>141</sup> Idem, *PHG/FT*, § VII.

Não há mais qualquer separação entre o fogo e a água ou a terra, ele próprio é água e terra e é sua contínua transformação, ele engloba a transformação e o que se transforma. Seu jogo se faz em períodos, seu movimento caminha da saciedade ao desejo, do momento de descanso ao retorno da necessidade criadora. Necessidade que não é mais que sua imposição interna, própria. Neste movimento que integra os elementos, o fogo dispensa a busca por uma justificação para o escoar das formas, ele é sempre justo e inocente em todas as suas metamorfoses. E, mais ainda, é ele que diz o que vem a ser a justiça, é ele que dá a medida do que se esconde e do que se revela sob seu poder. E o seu poder é pura emanção cálida e luminosa. Conforme Heráclito:

*Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas<sup>142</sup>.*

Foi a urgência de responder sobre a passagem do fogo às formas, ou de mostrar o vazio da procura por um motivo, o responsável por introduzir no texto de Nietzsche a imagem do *Aion*. Por isso, ela não é simplesmente uma pergunta retórica, sua grande necessidade está em possibilitar a apresentação da mais sublime alegoria heraclítica. Essa alegoria, do mesmo modo que fornece uma resposta, se apresenta como a superação da necessidade da pergunta:

*Diante de seu olhar de fogo, não resta nenhuma gota de injustiça no mundo que se derrama em torno dele; e mesmo aquele espanto cardeal – Como pode o fogo puro assumir formas tão impuras? – é superado por ele graças a uma sublime alegoria<sup>143</sup>.*

O fogo passa às formas, não por violência, não por tédio, mas por superabundância de si próprio, pela alegria em presenciar em si o jogo das formas acontecendo. Ele próprio entra no jogo como um simples

---

<sup>142</sup> Heráclito. fr 30 (DK).

<sup>143</sup> Nietzsche, F. PHG/FT, § VII.

elemento que se transmuta ao lado dos demais. O fogo se transforma em água e em terra, ele se mistura a incensos diversos, ele está sempre presente no jogo das transmutações. A satisfação com o jogo, o ímpeto sempre renovado para lançar-se com o jogo, na corrente inocente de suas transformações, a propulsão a participar do movimento comum, tudo isso se chama, neste Heráclito apresentado por Nietzsche, *impulso lúdico*.

*Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertado de novo chama à vida outros mundos. Às vezes a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o liga, ajusta e modela, regularmente e segundo ordenações internas<sup>144</sup>.*

---

<sup>144</sup> *Idem. Ibidem. § VII.*

#### 4 A encruzilhada aberta na aurora da civilização ocidental.

*Onde há inocência? Onde há vontade de gerar.*<sup>1</sup>

Que se retorne à alternativa apresentada no texto referente a Heráclito em *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*: “Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir sem prestação de contas de ordem moral, na mesma eterna inocência, só tem nesse mundo o jogo do artista e da criança.”<sup>2</sup>

As considerações presentes neste capítulo terão essa sentença como ponto de partida. Nesse sentido, propõe-se observar suas implicações, tanto no contexto em que ela aparece, relacionada à filosofia heraclítica, como em momentos posteriores, no decurso dos desdobramentos pelos quais passa o pensamento nietzschiano.

Primeiramente, a sentença fala sobre a vida ocorrendo no tempo, sempre através de aparições transitórias e súbitos declínios. Em seguida, ela aponta para construções e destruições, indicando com isso a *ação* de moldar uma forma determinada para daí novamente vir a destruí-la e tornar amorfo aquilo sobre o que havia sido empenhado o esforço da construção. Finalmente, e aí está seu cerne, ela procura averiguar o sentido que envolve esse processo como um todo, as explicações para esta sucessão incessante de formação e decomposição que se chama vida. De um lado, é apresentada uma espécie de cobrança, a restituição por algo que foi usurpado, de outro, um jogo, no qual o jogador é a criança ou o artista.

A frase indica uma bifurcação em que somente dois caminhos são admitidos: de acordo com ela, ou bem se considera a vida como uma forma de pagamento e o homem, como todos os demais entes, como eternamente

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Za/Za*, “Do imaculado conhecimento”.

<sup>2</sup> Idem, *PHG/FT*, § 7. “*Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes.*”

devedores frente ao princípio que os gerou, ou bem se admite a existência a seguir de acordo com a mais rigorosa justiça, em eterna idêntica inocência [*in ewig gleicher Unschuld*]. A filosofia de Heráclito aponta para Nietzsche o caminho que procura descrever as incessantes transformações que compõem a vida como movimentos aos quais não cabem considerações de cunho estritamente moral. Através da afirmação da inocência, o filósofo de Éfeso torna manifesta a possibilidade de observar a transitoriedade de todos os entes que nascem e perecem, de todas as construções e destruições pelas quais passam os inumeráveis processos do mundo, inteiramente libertada de qualquer forma de prestação moral de contas [*ohne jede moralische Zurechnung*]. Neste caso, a moral estaria inevitavelmente subordinada a uma imagem de cunho estético, forjada para evocar o processo criativo presente na relação entre o artista e sua obra, ou entre a criança e seu brinquedo.

Para que essa via heraclítica seja admitida como viável, ou seja, para que a perspectiva que avalia todo o vir-a-ser como incontornavelmente inocente e justo possa vigorar, é necessário que todo o criar e o construir sejam experimentados como a mais poderosa fonte de prazer, e que encontrem em si mesmos e na obra a ser concretizada, a plena satisfação de sua ação produtiva e criadora. É fundamental, portanto, que no ato de criar se encerre a finalidade e o sentido da própria existência, de tal modo que aqui mesmo, nesta terra, nesta potência própria do existir, deva residir a fonte de júbilo e de orgulho de todo vivente. Por outro lado, é preciso que o sofrimento diante das perdas e da destruição seja concebido não como algo a ser negado, mas visto em sua máxima necessidade em virtude daquela ação propulsora. E mais, é preciso que o próprio destruir e toda a dor sejam reconhecidos por si mesmos, de tal modo que até mesmo da dor mais intensa ainda se possa recolher prazer pelo existir. Essas são as condições para que a existência possa ser afirmada integralmente e não apenas em uma fração. É essa afirmação integral da vida que nesse escrito se concentra sob a alcunha de *inocência*.

Trata-se de duas concepções da existência em confronto. Seguindo o caminho oposto nos deparamos com a prestação moral de contas. Anaximandro é o guia que nos conduz a essa outra via, ele é o responsável por se questionar, pela primeira vez na história do pensamento filosófico grego, acerca da existência em geral em termos de valor, e, ao mesmo tempo, é quem formula uma resposta para este problema do valor através de uma apreciação moral, valendo-se de expressões tais como *retribuição, julgamento e injustiça*. A existência, conforme a visão que Nietzsche nos traz desse pensador milesiano, seria justificada tão somente enquanto forma de expiação pelo ato criminoso responsável pela geração de todo ser individual, pela qual o próprio vivente teria de pagar, retornando por fim ao fundo indeterminado de onde proveio.

Diante da caracterização dessa bifurcação, aberta na aurora da filosofia ocidental, pergunta-se: é possível que haja repercussões das duas alternativas postas frente a frente na sentença sobre os pensamentos que acompanham Nietzsche no decurso de sua trajetória filosófica? Essa dupla possibilidade, detectada em seus estudos sobre os primeiros filósofos gregos, pode, porventura, ter exercido alguma influência sobre a elaboração e confecção integral da filosofia de Nietzsche?

Primeiramente, pode-se dizer que essa encruzilhada que separa Anaximandro de Heráclito não é o resultado de um pensamento esporádico, que teria desaparecido inteiramente das reflexões nietzschianas posteriores. Em um fragmento póstumo que data de 1884, ou seja, mais de dez anos após a confecção de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, os mesmos filósofos são caracterizados de forma bastante semelhante. Ambos são vistos como responsáveis por apresentar o problema do valor do vir-a-ser de uma forma integral, novamente a resposta de Anaximandro justifica a existência através do apelo a considerações morais enquanto a de Heráclito a afirma através de uma imagem de caráter estético. Procurando mostrar que as grandes questões filosóficas já haviam sido postas antes de Sócrates, Nietzsche ressalta:

*Os grandes problemas do valor do vir-a-ser foram postos por Anaximandro e Heráclito – assim a decisão sobre isto, a saber, se, com referência ao todo, uma avaliação moral ou estética é em geral permitida.(...) Todos os grandes problemas foram postos antes de Sócrates.*<sup>3</sup>

Novamente em 1886, Nietzsche retoma o argumento sobre esse jogo em que duas concepções filosóficas disputam a supremacia:

*Desde Platão a filosofia está sob o domínio da moral: também entre os seus predecessores as interpretações morais jogam decisivamente entre si (em Anaximandro o ir ao fundo de todas as coisas como punição por sua emancipação do ser puro, em Heráclito a regularidade como testemunho do caráter ético e justo do conjunto do vir-a-ser) <sup>4</sup>.*

No que tange especificamente a Heráclito, é possível de imediato mostrar que a avaliação estabelecida será reafirmada e interpretada de uma forma bastante peculiar em *Ecce Homo* (1888), escrito que data do último ano de sua produção filosófica, no capítulo em que Nietzsche se propõe a retornar sobre sua primeira obra publicada: *O Nascimento da Tragédia*. Ao procurar por pensadores que houvessem se antecipado à compreensão do trágico esboçada em seu primeiro livro, Heráclito é destacado como o único entre todos os filósofos junto ao qual o seu ânimo se torna mais aquecido e bem disposto, o único que poderia ter partilhado com ele de uma *filosofia trágica*. O que o constrange, mesmo com alguma ressalva, a sustentar essa proximidade é justamente o fato de perceber no filósofo efésio indícios de um pensamento que se constrói como um testemunho afirmativo em favor da vida em sua integralidade. Nele se

---

<sup>3</sup> FP. VII26[64] 1884 “Die großen Probleme vom Werth des Werdens gestellt durch Anaximander und Heraclit — also die Entscheidung darüber, ob eine moralische oder eine ästhetische Schätzung überhaupt erlaubt ist, in Bezug auf das Ganze.(...) Alle großen Probleme sind vor Socrates gestellt.”

<sup>4</sup> FP VIII7[4] 1886/7 “Seit Plato ist die Philosophie unter der Herrschaft der Moral: auch bei seinen Vorgängern spielen moralische Interpretationen entscheidend hinein (bei Anaximander das Zu-Grunde-gehn aller Dinge als Strafe für ihre Emancipation vom reinen Sein, bei Heraklit die Regelmäßigkeit der Erscheinungen als Zeugniß für den sittlich-rechtlichen Charakter des gesammten Werdens).”

encerra a pronta recusa a seccionar da existência uma porção, a ausência de uma caracterização da destruição em geral como o mal, o negativo, o que jamais deveria ocorrer ou ter ocorrido.

*Antes de mim não há essa transposição do dionisiaco em pathos filosófico: falta a sabedoria trágica – procurei em vão por indícios dela mesmo nos grandes gregos da filosofia, os dos dois séculos antes de Sócrates. Restou-me uma dúvida quanto a Heráclito, em cuja proximidade me sinto mais aquecido, sinto mais bem estar do que em qualquer outra parte. A afirmação do perecimento e do aniquilamento, o que é decisivo em uma filosofia dionisiaca, o dizer sim à contradição e à guerra, o vir-a-ser, com radical recusa até mesmo do conceito de ‘ser’ – nisso tenho de reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado<sup>5</sup>.*

O reconhecimento desse parentesco de ânimo e propósitos entre os dois se manifesta primeiramente em virtude da afirmação da guerra, e, nesse sentido, devido ao acolhimento da própria destruição como aspecto positivo. Conforme o texto, em toda a história da filosofia, Heráclito é o único antes de Nietzsche a manifestar esse tipo elevado de pensamento – é exatamente por isso que pode ser considerado como o único possível precursor de sua filosofia trágica ou dionisiaca. Não recuar diante do sofrimento, afirmar o destino trágico de todo o vivente, alegrando-se justamente ao observar a transitoriedade incontornável de todos os eventos, é esta precisamente a característica desse *pensamento trágico*, a suprema alegria diante do espetáculo da continuidade da vida. Nesse sentido, os inevitáveis tormentos são convertidos em poderosos estimulantes, responsáveis pelo acréscimo de intensidade, firmeza e peso na própria existência.

---

<sup>5</sup> Nietzsche, F. *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, § 3

## 4.1 Filosofia trágica

Nietzsche enuncia aí características primordiais através das quais são mostradas as afinidades entre seu pensamento e o de Heráclito. Mas o que faz com que justamente esse tipo de pensamento caracterize um filósofo como *trágico*, de onde provém essa qualificação?

*Ecce Homo* é a obra através da qual Nietzsche procura fazer uma avaliação de seu próprio percurso filosófico, nela seus livros publicados são retomados e constituem o objeto de suas considerações. Nas páginas dedicadas ao seu *O Nascimento da Tragédia*, é defendida a originalidade da compreensão acerca do fenômeno trágico que já havia sido esboçada naquele período. Nietzsche aí apresenta sua interpretação sobre as motivações psicológicas determinantes para o advento e o predomínio da composição trágica entre os gregos. Nesse momento, seu interlocutor e adversário não poderia ter sido outro que não o filósofo responsável por veicular a primeira interpretação da tragédia como estilo poético: Aristóteles. Conforme a conhecida concepção da tragédia desenvolvida na *Poética*, o desfecho trágico do drama teria a função de conduzir o espectador a uma purificação (*Katharsis*) dos afetos de temor e piedade mediante o avivamento dessas paixões.<sup>6</sup> Pois será inicialmente em

---

<sup>6</sup> “Suscitando a compaixão e o terror, a tragédia tem por efeito obter a purgação dessas emoções.” Aristóteles, *Poética*, Capítulo VI.

Em seu livro *O Nascimento do Trágico*, Roberto Machado parte da hipótese formulada por Peter Szondi de uma diferenciação entre uma “poética da tragédia” e uma “filosofia do trágico”. O autor ressalta o fato de que não existe em Aristóteles uma filosofia do trágico propriamente dita, a *Poética* pretende analisar a tragédia exclusivamente como gênero poético: “Poética de Aristóteles inaugura a tradição de uma análise ‘poética’ ou poetológica da tragédia como parte de um estudo sobre a técnica poética em geral, sem considerar o poema trágico como expressão de uma sabedoria ou visão do mundo que a modernidade chamará de trágica.” Idem, *Ibidem*, p. 24.

De acordo com essa tese, teria sido Schelling o responsável pela fundação de uma filosofia do trágico. Roberto Machado cita Szondi: “Desde Aristóteles, há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico. Sendo um ensinamento acerca da criação poética, o escrito de Aristóteles pretende determinar os elementos da arte trágica; seu objeto é a tragédia, não a idéia de tragédia”. Szondi, *Ensaio sobre o trágico*, p. 23-4. Apud. Machado, Roberto, *O Nascimento do Trágico*, p. 23.

Não obstante, as doutrinas aristotélicas sobre a composição trágica terminaram por influir decisivamente sobre a chamada filosofia do trágico.

contraposição à interpretação oriunda de Aristóteles, de quem a tradição filosófica conserva o cerne de sua apreciação acerca das características do gênero trágico, que Nietzsche apresentará o que chama de “psicologia da tragédia”, a qual é assim definida:

*Em que medida encontrei com isso o conceito de ‘trágico’, o conhecimento final sobre o que é a psicologia da tragédia, eu o exprimi, por último, ainda em O Crepúsculo dos Ídolos, p. 139<sup>7</sup>: ‘O dizer sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade de vida, alegrando-se no sacrifício de seus tipos mais superiores à sua própria inexauribilidade – foi isso que denominei Dionisiaco, foi isso que entendi como ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para desvencilhar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de uma afecção perigosa por uma descarga veemente – assim o mal-entendeu Aristóteles – , mas para além do pavor e da compaixão, ser ele mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que encerra em si até mesmo o prazer pelo aniquilamento’<sup>8</sup>.*

Aristóteles é acusado de haver divulgado e universalizado uma compreensão absolutamente imprópria acerca da tragédia, e mais, uma interpretação que a denigre, que a torna impotente, que a faz servir para despertar e pôr em relevo certos sentimentos profundamente desencorajadores: o temor e a piedade. Nietzsche interpreta sua teoria do seguinte modo: a veemência das descargas de medo e compaixão provocada pela tragédia teria o efeito de um purgante, responsável por retirar do espectador o excesso desses sentimentos. Já aparece desde *O Nascimento da Tragédia* uma crítica direta sobre essa purgação ou

<sup>7</sup> O texto que se segue se encontra, com algumas pequenas modificações em *Crepusculo dos Ídolos*, “O que devo aos antigos”, §5. (ver nota 3, p. 25, Nietzsche, obras incompletas in col, Os pensadores. onde o tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho aponta as sutis diferenças entre o texto que se encontra em *Ecce Homo* e o de *Crepusculo dos Ídolos*).

<sup>8</sup> Nietzsche, F. *EH/EH*, “O Nascimento da Tragédia”, § 3. Em artigo intitulado: “Quem é Dioniso?” Gérard Lebrun comenta exatamente esse antagonismo entre Nietzsche e Aristóteles no que se refere à intenção fundamental da tragédia: “*Eu já havia compreendido*, comenta Lebrun fazendo-se passar por Nietzsche, *que não existe pior contra-senso sobre o helenismo, e que é outra coisa completamente diversa o que Ésquilo entendia comunicar a seu público: um sentimento de triunfo no coração da adversidade, um ultrapassamento do medo e da piedade. Eu já tinha compreendido quão falaciosa é a análise aristotélica da tragédia.*” Lebrun, G. “Quem é Dioniso?”, in revista *Kriterion*, Vol XXVII, p. 40.

purificação aristotélica. Naquele momento, ela havia sido apresentada como um fenômeno de caráter dúbio, situado entre o domínio médico e o moral. Nietzsche combate aí o fato de Aristóteles só poder reconhecer na tragédia alguns “efeitos substitutivos”, provenientes de uma esfera extra-estética (médica e moral), que não são capazes de fazer jus a uma verdadeira “atividade estética do ouvinte”. Ele afirma que essa interpretação não leva em conta “ouvintes estéticos” como eram os gregos do período trágico, que seriam tocados imediatamente pelos jogos puramente artísticos apresentados na cena, nos quais as divindades artísticas, Apolo e Dionísio, seriam despertadas pelo poeta e revelariam na tragédia o seu modo de atuação e sua força propulsora, o que resultaria na liberação de uma “suprema alegria artística”<sup>9</sup>. Ao longo de sua obra, Nietzsche critica por diversas vezes a tese aristotélica, tanto por ela não ter “acertado na mosca”<sup>10</sup> em seu diagnóstico, ou seja, não ter percebido que a finalidade da tragédia não é suscitar o medo e a piedade, como, pois mesmo se assim fosse, com a sua exaltação através do drama o homem não sairia purificado, ele não deixaria o espetáculo “mais frio e mais

---

<sup>9</sup> “É assim que nos representamos, atendo-nos às experiências do ouvinte verdadeiramente estético, o próprio artista trágico tal como ele, qual uma exuberante divindade da *individuatō*, cria suas figuras, sentido em que mal poderia conceber sua obra como ‘imitação da natureza’ – tal como depois, porém, o seu imenso impulso dionisíaco engole todo esse mundo das aparências, para deixar pressentir por trás dele, e através de sua destruição, uma suprema alegria artística primordial no seio do *uno-primordial*.” Nietzsche, F, *GT/NT*, § 22.

Sobre essa leitura nietzschiana da concepção da tragédia em Aristóteles são interessantes novamente as considerações de Roberto Machado em *O Nascimento do Trágico*, p. 235 ss.

<sup>10</sup> Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que não era pretensão dos artistas gregos evocar sentimentos ao espectador, o que eles queriam era simplesmente fazê-los ouvir belos discursos e conseguiam isso através de falas absolutamente anti-naturais. Eles cortavam propositalmente os efeitos que poderiam tornar as falas dos atores algo natural. Os artistas gregos: “(...) tudo fizeram para contrariar o efeito elementar das imagens que provocam temor e compaixão: pois eles não queriam temor e compaixão. Com todo o respeito a Aristóteles, altíssimo respeito! – ele não acertou no alvo, muito menos na mosca, quando falou da finalidade última da tragédia grega!” Nietzsche, F., *FW/GS*, § 80.

calmo”<sup>11</sup>, pelo contrário, encontraria necessariamente esses afetos ainda mais animados e fortalecidos dentro de si.

Com o mesmo ímpeto com que se volta contra Aristóteles, Nietzsche dirige sua eloqüente argumentação contra a compreensão da tragédia por parte de Schopenhauer, que faz dela um calmante da vontade e uma fonte de resignação. Para ele, ainda mais depreciativa do que a interpretação aristotélica, que percebe nos afetos de terror e piedade uma possibilidade de purificação ou purgação do homem, e, sendo assim, ainda admite uma possibilidade de elevação através da arte trágica, está a explicação schopenhaueriana do trágico, que percebe esses afetos supostamente invocados pelo poeta a serviço da absoluta desmotivação da vontade de viver<sup>12</sup>.

Segundo Schopenhauer, salta aos olhos do espectador que, independentemente do caráter do herói, nada impede o seu desafortunado desfecho. *“O assunto principal é essencialmente o espetáculo de um grande infortúnio.”*<sup>13</sup>. Por um efeito de espelhamento do destino próprio no destino do personagem, a tragédia revela ao homem a sua inevitável ruína, o inevitável fracasso de todos os seus empreendimentos. Diante desse espetáculo, qualquer motivo capaz de levá-lo a atuar nesta vida perde completamente o sentido. Assim descreve Schopenhauer os efeitos dessa tragédia:

---

<sup>11</sup> Em Humano, Demasiado Humano, no aforismo denominado: *Dúvidas antigas sobre o efeito da arte*, Nietzsche assim se pergunta: *“Seriam a compaixão e o medo, como quer Aristóteles, realmente purgados pela tragédia, de modo que o espectador volta para casa mais frio e mais calmo? Deveriam as histórias de fantasmas tornar as pessoas menos medrosas e superticiosas?”* Em seguida o texto procura comparar a concepção aristotélica com a platônica e parece privilegiar esta última: *“É possível que em todo caso individual a compaixão e o medo sejam atenuados e purgados pela tragédia: no entanto, pelo efeito trágico poderiam ser ampliados no conjunto, e Platão talvez tivesse razão em pensar que a tragédia nos torna mais medrosos e sentimentais, afinal.”* Idem, MA I/ HH I, §212.

<sup>12</sup> Essa contraposição entre as visões de Schopenhauer e Aristóteles, no que tange aos efeitos da tragédia sobre o sentimento de compaixão, encontra-se exposta em *O Anticristo*: *“Schopenhauer era hostil à vida: por isso a compaixão tornou-se para ele uma virtude... Aristóteles, como se sabe, viu na compaixão algo doentio e perigoso, que era bom atacar de vez em quando com um purgativo: ele entendeu a tragédia como purgativo.”* Idem, AC/AC § 7.

<sup>13</sup> Schopenhauer, A. Mundo, § 51.

*(...) os motivos, outrora tão poderosos, perdem o seu poder, e no seu lugar, o conhecimento perfeito do mundo, agindo como calmante da vontade, conduz à resignação, à renúncia e mesmo à abdicação da vontade de viver. É assim que na tragédia vemos as naturezas mais nobres renunciarem, após longos combates e longos sofrimentos, aos fins perseguidos tão ardentemente até aí, sacrificarem para sempre as alegrias da vida, ou mesmo desembaraçarem-se voluntariamente e com alegria do fardo da existência*<sup>14</sup>.

Essa lição que Schopenhauer extrai da tragédia é, no entender de Nietzsche, típica de um caráter desagregador, pois separa da vida o desejo, a alegria e a possibilidade de que haja qualquer conteúdo positivo na criação. Assim contra o pretense efeito de resignação que Schopenhauer depreende da tragédia, Nietzsche adverte que:

*Qualquer coisa que desperta habitualmente o terror ou a piedade desorganiza, enfraquece, desencoraja – e, supondo que Schopenhauer tenha a última palavra e que se deva tirar da tragédia uma lição de resignação (ou seja, uma calma renúncia à felicidade, à esperança, à vontade de viver) conceber-se-ia, aqui uma arte na qual a arte nega a si mesma. A tragédia significaria, então, um processo de dissolução: o instinto da vida se destruindo no próprio instinto da arte*<sup>15</sup>.

Mas é exatamente isso o que Schopenhauer preconiza: a total desarticulação do instinto que se volta para a vida. Comentando determinadas personagens atuantes nas tragédias, Schopenhauer diz que: *“Todas essas personagens morrem purificadas pelo sofrimento, isto é, quando a vontade de viver já está morta nelas.”*<sup>16</sup> Sendo assim, matar a vontade de viver é a forma de purificação por excelência, purificado está aquele que perdeu todo seu desejo. O herói é purificado através do excesso de provações pelas quais tem de passar, somente assim ele é cobrado pela sua obstinação em manter-se preso aos seus próprios intentos. E

---

<sup>14</sup> Idem. Ibidem.

<sup>15</sup> FP. VIII 15[10] 1888. Intitulado: *O que é trágico* (Was ist tragisch.) Citado por Lebrun, Gérard em: “Quem é Dioniso?”, p. 40.

<sup>16</sup> Schopenhauer, A. Mundo, § 51.

Schopenhauer vai ainda mais adiante, ele admite que pela dor se paga por uma falta anterior à própria existência do indivíduo, aquela que se consoma com a geração; expia-se não só as próprias faltas, mas, de uma forma muito mais abrangente, o “pecado original”. Para ele, a significação moral da tragédia é posta em cena no ato em que o herói perde suas forças e tomba. Através da contemplação deste efeito trágico, como uma lição de pagamento, o espectador infere a injustiça que corresponde à existência, pois o pecado do herói havia sido somente existir e manter-se preso a seus próprios propósitos. “Qual é portanto a verdadeira significação da tragédia? É que o herói não expia os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, o crime da própria existência.”<sup>17</sup>

Inversamente, o poeta trágico, que, de acordo com a visão de Nietzsche, necessita presenciar em si a máxima intensificação da vida, apresenta sua arte como a eterna renovação do prazer com o tornar-se, a plenitude do herói que age até o desenlace de suas forças, até sua completude, e que caminha, portanto, até sua dissolução. A tragédia deve querer exprimir no destino do herói a eterna glorificação do homem superior, aquele que vive, não em função da manutenção perpétua das suas configurações individuais, mas que se entrega alegremente ao jogo de transmutações que constitui a existência, e que, por isso, em meio ao mais profundo infortúnio e através da sucessão de adversidades, deve exacerbar o prazer pela continuidade e pelo prolongamento da vida. É nisso que está a motivação psicológica fundamental da tragédia: ela deve ser a manifestação da alegria pelo sacrifício de seus mais elevados tipos em virtude da inesgotabilidade da vida, que se rejubila ao ver que transborda, mesmo diante do perecimento de seus “melhores”.

O prazer e a alegria em face da inevitabilidade da morte, celebrando com isso a persistência na vida, são aí considerados os sentimentos mais apropriados ao poeta trágico. O filósofo que carrega esse *pathos* trágico e o arrasta consigo em seu pensamento é batizado por Nietzsche de *filósofo*

---

<sup>17</sup> Idem Ibidem.

*dionisiaco*, cuja característica está em elevar também o sentimento de dor a uma suprema positividade, glorificando eternamente, em meio a todo perecimento, a criação, a procriação. Nada há na vida que deva ser excluído. O filósofo trágico ou dionisiaco, legítimo herdeiro dessa compreensão e desse sentimento, é, portanto, aquele para quem as inevitáveis tribulações não constituem objeção contra a vida e, pelo contrário, servem de estímulo à sua afirmação. A empatia entre Nietzsche e Heráclito se mostra, então, na semelhança entre as apreciações apresentadas por ambos com respeito à existência de um modo geral e a todo sofrimento inevitavelmente vinculado a ela. Esse filósofo trágico é o antípoda do filósofo pessimista, tal como esse tipo se encarna de maneira paradigmática na figura de Schopenhauer.

Como não poderia deixar de ser, Schopenhauer interpretou o instinto básico presente nas manifestações culturais gregas segundo a sua própria doutrina filosófica e, portanto, só pôde perceber nelas as marcas de seu próprio pessimismo. Sua filosofia é dita pessimista justamente por negar qualquer possibilidade de positividade à existência. A ausência de qualquer sentido positivo que possa ser encontrado no existir, aliada a constatação do excesso de tormentos que cada vivente deve enfrentar, perfazem esse aspecto sombrio que a vida adquire aos seus olhos, isso é o bastante para que ele possa acusar a vida em geral, manifestação da vontade que se dilacera, como essencialmente injusta e perversa.

Investindo ativamente toda a sua capacidade produtora de sentidos na tarefa de mostrar a ausência de sentido que há em viver, de modo a retirar toda a confiança e o empenho que se poderia depositar na existência, o pessimismo schopenhaueriano é, no entender de Nietzsche, o menos capaz de perceber a significação profunda que a tragédia carrega consigo. A sua moral, que faz da compaixão e do ascetismo virtudes supremas, retira do indivíduo a sua capacidade de imprimir significações a partir de si próprio, ela transfere para um ponto exterior a si o peso de sua própria existência, como se seu centro de gravidade passasse subitamente

para fora do seu corpo. Valorizando a compaixão, Schopenhauer torna o sofrimento do homem em geral, sua infelicidade congênita por ter que viver, na fonte de sua própria amargura. Desse modo, até mesmo a dor passa a chegar a partir do exterior, ela não fere diretamente o homem como uma facada perfurando a pele, mas, mediada pelo conhecimento, maltrata indiretamente através da consideração acerca do sofrimento universal. Valorizando o ascetismo, o filósofo combate diretamente a fonte do desejo humano, recomenda práticas de mortificação e autoflagelação de modo a aplacar do corpo a sua força e distender o fio de sua ligação com a vontade. Reprimindo diretamente os desejos, ele busca suprimir no homem a sua condição de animal desejante, permanentemente instigado por impulsos que o levam a ir a busca da sua satisfação. A purificação pelas práticas ascéticas se faz pela via da negação da vontade. Ao amortizar os anseios corporais, Schopenhauer conta ser possível aliviar também o excesso de sofrimentos, que provêm da violência da vontade atuando em almas “muito vivas”.

*É sempre nas mesmas pessoas que se encontram as alegrias sem medida e as dores violentas: esses dois extremos são simétricos; um e outro pressupõem uma alma muito viva. (...) A natureza das alturas é de tal maneira que apenas se pode voltar de lá por uma queda. É preciso portanto evitá-las: uma dor súbita e extraordinária é apenas essa queda, o desaparecimento desse fantasma. Sem ascensão não há queda. Podemos evitar uma e outra com a condição de olhar as coisas bem de frente, de ver claramente a sua ligação, de evitar com constância emprestar-lhes as cores com que as queremos vestidas*<sup>18</sup>.

O pessimismo schopenhaueriano retira do indivíduo a sua obrigação mais própria, a de ter que criar para si mesmo e para tudo o que o rodeia um sentido, doando-se e se consumindo em função desse sentido impresso por sobre si. A tragédia, por contraposição, conta justamente os feitos de homens que elevaram a si próprios e o sentido de sua existência à máxima

---

<sup>18</sup> Schopenhauer, Mundo, § 57.

potencialidade, e que atingiram a glória eterna justamente através da intensa busca por investigar os enigmas e acolher os conflitos que se fazem através de suas vidas. Eles são centros que expressam a tensão entre forças provenientes de domínios diversos a motivar suas decisões, sua tragédia pessoal manifesta a intensidade com que a batalha da existência se trava justamente em seus corpos, por isso eles sofrem, por isso morrem. É isso que impede, aos olhos de Nietzsche, que o pessimista consiga compreender plenamente o sentido da tragédia. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, a tragédia é avaliada como a contra-instância do pessimismo no sentido Schopenhaueriano.

*A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento trágico, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada a definitiva rejeição e contra-instância dele*<sup>19</sup>.

Contudo, é forçoso acrescentar que a crítica a Schopenhauer só adquire sua virulência em obras posteriores ao seu primeiro livro. Embora alguns pontos de discordância já surjam explicitamente em *O Nascimento da Tragédia*, ainda que de forma pouco acentuada<sup>20</sup>, Nietzsche permanece aí ainda fiel ao filósofo que aí considera como mestre. A própria compreensão que está no cerne do livro, da tragédia tendo sido gerada a partir da música entoada pelo coro de sátiros evocando Dioniso, é desenvolvida através de sugestões schopenhauerianas a respeito do poder dessa forma de expressão artística. A música, que fala imediatamente a linguagem da vontade, que não se prende à mera aparência fenomenal é

---

<sup>19</sup> Nietzsche, F. *GD/CI*, “O que devo aos antigos”, § 5.

<sup>20</sup> Por exemplo, no parágrafo 6, após citar um longo trecho de Schopenhauer, Nietzsche assim comenta: “Nós, de nossa parte, afirmamos antes que toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo a qual, como se fosse uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequada em estética.” Nietzsche, F. *GT/NT*, § 6.

capaz de romper o véu de Maya atingindo diretamente a essência do mundo como vontade, eis a grande chave para a confecção de *O Nascimento da Tragédia*.<sup>21</sup> Conforme atenta Gérard Lebrun em seu artigo intitulado “Quem é Dioniso?”, o próprio Nietzsche afirma ter Schopenhauer entregado o “talismã” que lhe permitiu chegar ao coração da tragédia grega.<sup>22</sup>

Além disso, Nietzsche credits a Schopenhauer, juntamente com Kant, a façanha de terem primeiramente posto sob suspeita a possibilidade do conhecimento racional desvendar, através de juízos e combinações lógicas, a totalidade dos enigmas que permeiam a existência. Percebendo o pessimismo desses dois filósofos alemães como contraposto ao otimismo lógico-racional atribuído a Sócrates, Nietzsche afirma terem sido eles os responsáveis por erguer as bases de uma verdadeira “cultura trágica”, na qual a filosofia alemã, com sua verve inequivocamente pessimista, e a música alemã permaneceriam em estreita união.

*Com esse conhecimento (acerca dos limites do conhecimento racional) se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica: cuja característica mais importante é que, para o lugar da ciência, como alvo supremo, se empurra a sabedoria, a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo, e com um sentimento simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio*<sup>23</sup>.

Embora a crítica ao otimismo racional socrático permaneça em larga medida no decorrer de sua obra futura, passando por diferentes matizes, soa um tanto estranho ouvir na voz de Nietzsche este louvor à compaixão como índice de uma cultura trágica. Por isso, ao falar futuramente sobre esse seu primeiro livro, em *Ecce Homo*, Nietzsche diz que ele “somente em

---

<sup>21</sup> “Entendemos portanto, segundo a doutrina de Schopenhauer, a música como linguagem imediata da vontade (...)” Nietzsche, F. GT/NT, § 16.

<sup>22</sup> “Se Schopenhauer não tivesse sido o primeiro a perceber a diferença de natureza que separa a música das outras artes, eu não teria tido nas mãos o ‘talismã’ que me permitiu ir ao coração da tragédia grega.” Lebrun, Gérard, “Quem é Dioniso?” p. 41.

<sup>23</sup> Nietzsche, f. GT/NT, § 18.

*algumas fórmulas está impregnado do fúnebre perfume de Schopenhauer*". É essa mescla de teses herdadas, sobretudo de Schopenhauer, que seriam revistas e muitas vezes combatidas posteriormente, com uma disposição fundamental de pensamento a ser mantida e preservada pelo próprio Nietzsche que dá o tom "problemático" a este livro, conforme ele próprio irá qualificá-lo em sua "Tentativa de autocrítica"<sup>24</sup>.

Há que se acrescentar que, já na época de *O Nascimento da Tragédia*, as esperanças que Nietzsche depositava no ressurgimento da cultura alemã como o nobre despontar de uma cultura trágica – através da força de sua música "*em seu poderoso curso solar, de Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner*"<sup>25</sup>, irmanada com a força de sua filosofia, representada pelos nomes ilustres de Schopenhauer e Kant – essa grande esperança é envolvida pela imagem do vigor emanado do fogo que a tudo purifica, e desse modo concentra-se justamente sob a égide de Heráclito. Ela converge, portanto, para este filósofo como para o ponto central no qual se encontram os dois círculos.

*Mas que o mentiroso e o hipócrita tomem cuidado com a música alemã: pois justamente ela é, em meio a toda nossa cultura o único espírito de fogo limpo, puro e purificador, a partir do qual e para o qual, como na doutrina do grande Heráclito de Éfeso, se movem em dupla órbita circular todas as coisas (...) Lembremo-nos em seguida como, por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da filosofia alemã, manado de forças idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e como através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a sabedoria dionisíaca expressa em conceitos: para onde aponta o mistério dessa unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, se não para uma nova forma de existência, sobre cujo conteúdo só podemos informar-nos pressentindo-o a partir de analogias helênicas?*<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Idem, *Ibidem*, "Tentativa de autocrítica", § 1. Texto escrito em 1886 que serve de prefácio tardio à segunda edição de *O Nascimento da Tragédia*.

<sup>25</sup> Idem, *Ibidem*, § 19.

<sup>26</sup> Idem, *Ibidem*, § 19.

Sempre atento ao modelo proveniente dos gregos, Nietzsche deposita suas expectativas no advento de uma cultura trágica. Heráclito aparece nesse momento como a imagem que acena para uma solar união entre uma música poderosa e uma filosofia destemida.

Mas o que resta então dessas suas esperanças? O que Nietzsche traz de seu primeiro livro que persiste em sua obra futura? O que ele deseja guardar e pôr em relevo com respeito à sua primeira concepção da tragédia? A isto ele procura responder nos escritos já mencionados em que retoma as suas considerações, entre eles, em sua “Tentativa de autocrítica” e em *Ecce Homo*, onde o filósofo sistematiza sua posição:

*As duas inovações decisivas do livro são, primeiramente, o entendimento do fenômeno dionisíaco entre os gregos – ele dá a primeira psicologia deste, vê nele a raiz única de toda a arte grega. A outra é o entendimento do socratismo: Sócrates como instrumento da dissolução grega, reconhecido pela primeira vez como típico decadent. Racionalidade contra instinto. A racionalidade a todo preço como potência perigosa, potência que solapa a vida!*<sup>27</sup>

De um lado, a descoberta do fenômeno dionisíaco na Grécia como raiz de sua arte, a manifestação viva de impulsos estéticos provenientes de duas divindades encenada na tragédia, Dioniso atuando sob a máscara de Apolo, uma plenitude instintual que conduzia com segurança a criação artística grega. De outro lado, em Sócrates, a razão que se volta contra os instintos. Basicamente, em *O Nascimento da Tragédia*, a caracterização que Nietzsche faz de Sócrates como figura típica da decadência, como desagregador e desencorajador das pulsões, parte da sobrevalorização da consciência como órgão ativo por excelência, que se volta contra qualquer tipo de ação meramente instintiva.<sup>28</sup> Nietzsche retoma o enredo apresentado na *Apologia de Sócrates* platônica para pôr em relevo a

---

<sup>27</sup> Idem, *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, § 1.

<sup>28</sup> “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, e a consciência em criador.” *GT/NT*, § 13.

atitude hostil deste filósofo com relação aos impulsos e às instituições dos gregos.

*(Sócrates) Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. “Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele falta de compreensão e o poder da ilusão; desta falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência (...)*<sup>29</sup>

Sócrates condena tanto a grande tradição da arte grega como sua ética em vista da solicitação de inteligibilidade em todos os seus princípios. Exclamar: *“Apenas por instinto”* significa afirmar que o instinto deixado a seu talante não é suficiente para ser o guia seguro de qualquer ação humana, tampouco é algo capaz de conduzir suas criações. Do mesmo modo que falta aos impulsos artísticos uma explicação precisa de suas motivações, falta também aos costumes tradicionais qualquer garantia de necessidade que explique o porquê de suas solicitações. A partir de Sócrates, até mesmo o instinto terá que ser capaz de apresentar as suas razões.

Nietzsche percebe nessa petição socrática um gosto pela segurança, uma vontade de afastar definitivamente de si uma parte da existência concebida como ilusão, como aparência, como desrazão. Mas se a arte trágica é uma forma de expressão que lida fundamentalmente com essas três disposições, que trabalha com um material que escapa ao mero cômputo dos motivos, que revela choques entre impulsos por vezes irrefletidos e imprudentes, as tendências socráticas aplicadas à estética serão portanto o grande inimigo e empobrecedor da arte que havia sido elaborada pelos gregos até então.

---

<sup>29</sup> Idem, *Ibidem*, § 13.

*A Sócrates parecia que a arte nunca ‘diz a verdade’: sem considerar o fato de que se dirigia àquele que não tem muito entendimento’, portanto aos não filósofos: daí um duplo motivo para manter-se dela afastado*<sup>30</sup>.

Aí está o grande motivo para o rebaixamento da arte, “ela nunca diz a verdade”. Ao postular a verdade, adquirida através dos procedimentos dialéticos, como critério para a ação e partindo do pressuposto de que o principal ofício do filósofo é justamente a busca por conhecer essa verdade através do intelecto, torna-se perigosa qualquer forma de manifestação que usa como recurso a ilusão e a sedução pelas formas e pelas imagens como instrumentos de manejo e conquista do espectador. Por isso, em nome do fortalecimento do conhecimento racional, Sócrates teve que desprestigiar e atuar contra a arte de sua época.

O socratismo ressoa esteticamente nas tragédias de Eurípides. Com sua exigência de compreensibilidade voltada para a cena, transformada em medida que lhe permitia julgar os procedimentos empregados pelos artistas, Eurípides foi, segundo Nietzsche, o poeta que conduziu a tragédia como estilo artístico ao seu desenlace.<sup>31</sup> Em dois atos Eurípides destrói definitivamente o efeito trágico: primeiramente com a exigência que passa a vigorar de que as ações do herói devam ser racionalmente motivadas para serem belas e, em seguida, com a redução e posterior expulsão do coro da cena.<sup>32</sup> A morte da arte trágica ocorre então em meio a esse processo de exacerbação do poder da razão e do predomínio de exigências racionais sobre a composição artística, o que fica evidenciado nas tragédias de Eurípides em que predomina o “socratismo estético”<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Idem, *Ibidem*, § 14.

<sup>31</sup> “(...) devemos agora nos acercar mais da essência do socratismo estético, cuja suprema lei soa aproximadamente assim: ‘Tudo deve ser inteligível para ser belo.’, como sentença paralela à socrática ‘Só o sabedor é virtuoso’. Com tal cânone na mão, mediu Eurípides todos os elementos singulares e os retificou conforme esse princípio: a linguagem, os caracteres, a estrutura dramática, a música coral.” Idem, *GT/NT*, § 12

<sup>32</sup> “A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia (...)” Idem, *Ibidem*, § 14

<sup>33</sup> A grande exceção a esse estilo socrático em Eurípides parece ser a tragédia *As Bacantes*, composta pelo autor já em idade avançada, vista por Nietzsche como uma

*Basta imaginar as conseqüências das máximas socráticas: virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia. Pois agora o herói virtuoso tem que ser dialético (...)<sup>34</sup>.*

*O Nascimento da Tragédia* aponta para o redespertar dessa arte adormecida e, por isso, precisa reavivar as pulsões que a tornaram possível, para tanto, deve combater aquilo que causou sua derrocada. Em vista do renascimento da cultura trágica, será fundamental que o otimismo socrático, tal como Nietzsche percebe ressoar em sua época como otimismo do homem teórico ou científico, perca sua preponderância como norteador da conduta humana, ou seja, como produtor de sua cultura e fundador de sua moral. É necessário que a crença na identidade entre razão, virtude e felicidade possa ser entendida novamente como uma crença, fruto de uma tradição de pensamento que se desenvolveu entre homens de um determinado período, uma convicção a que se foi acostumado a chamar de *verdade*. Nesse sentido, a revalorização da arte como meio de acesso a conhecimentos que ultrapassam a simples mecânica de ações causais, e da música em particular como forma de acesso imediato à vontade, tal como é trazida por Schopenhauer, aliada à crítica kantiana das pretensões ilimitadas da razão, são fundamentais para a possibilidade de concretização das esperanças nietzschianas manifestadas naquela época, depositadas em um renascimento da tragédia a partir do espírito da música. O pessimismo característico desses filósofos alemães é necessário aí justamente para levar adiante esse combate contra o otimismo socrático.

Contudo, se é com Sócrates que a grande arte grega definha, é com o cristianismo que ela é enterrada definitivamente. O silêncio sobre o

---

retratação: “Essa tragédia é um protesto contra a exeqüibilidade de sua tendência (a tendência socrática, na qual ele próprio havia empenhado sua criação); mas, infelizmente, ela já havia sido realizada. O inacreditável aconteceu: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado.” Idem, *Ibidem*, § 12.

<sup>34</sup> Idem, *Ibidem*, §14.

cristianismo que se percebe em *O Nascimento da Tragédia* é explicado por Nietzsche em decorrência do fato de que ele reconhece na doutrina cristã a potência negadora da arte por excelência. Não resta nela o menor resquício de uma imagem do mundo que ponha em relevo algum produto da capacidade produtiva humana, seja a criação artística ou a perpetuação da vida. O cristianismo só reconhece uma única instância a partir de onde pode exercer algum julgamento: a moral. Através dela, apresenta seus rígidos padrões estimativos que avaliam a existência conforme uma única e bem marcada oposição de valores. A vigência absoluta da moral preconizada pelo cristianismo, esta que quer ser entendida como a *Moral* em si, se exprime através da crença nos valores eternos, supramundanos, existentes por si, em que, na esfera positiva, o bem se conjuga eternamente com a verdade e a verdade é um atributo divino. A arte se vê aí rebaixada ao domínio da ilusão, do falso, da mentira, ao pólo negativo, e portanto, ao mal.

*(...) Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser somente moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, toda arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprov-a, condena-a*<sup>35</sup>.

O cristão cria para si uma outra esfera, situada em um patamar inalcançável, projeta uma outra vida, mais pura, mais perfeita, em que não resta mais qualquer resquício de sofrimento, e passa a crer, acima de tudo, nessa sua própria criação, louvando-a como verdade divina. Agindo assim, inverte os valores que tornam possível e desejável a vida, passando a tratar o próprio acontecer desta vida como *mera* ilusão e, nesse sentido, como algo a ser menosprezado. O pessimismo que Nietzsche denuncia no cristianismo está em sua atuação permanente em função de uma outra vida, situada para além desta, cujos atributos não podem ser aqui

---

<sup>35</sup> Idem, *Ibidem*, “Tentativa de autocrítica”, § 5.

encontrados. Valoriza-se acima de tudo a vida eterna, a paz eterna, a ausência de sofrimentos, a perfeição, a verdade divina e sua infinitude, e com isso é ressaltado unicamente o desprezo por essa vida terrena e por tudo que dela participa, pelos seus atributos efetivos: a transitoriedade, a imperfeição, a guerra, o engano, a ilusão e a sedução.

Já que a vida mesma é desprestigiada, é a própria fonte de onde ela se renova que se torna em sujeira, de modo que o mais básico instinto voltado para a vida, o prazer do ato sexual é hostilizado em seu fundamento, passando a ser tratado como impuro e pecaminoso. Na arte, o cristão vê a ilusão e por isso a deprecia, diante do sexo, recua horrorizado percebendo aí o símbolo da impureza. Os gregos, ao contrário, sacralizaram o órgão sexual como símbolo da continuidade da existência. Em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado: “O que devo aos antigos”, a contraposição entre o instinto fundamental helênico e o cristão é evidenciada com essas palavras:

*O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele (no heleno) sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como o caminho sagrado... Só o cristianismo, com seu ressentimento contra a vida no fundamento, fez da sexualidade algo impuro: jogou imundice no começo, no pressuposto de nossa vida...<sup>36</sup>*

Nos anos que se seguem à confecção de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche percebe cada vez mais claramente que, para além das divergências, há um traço de continuidade entre as formas de pessimismo schopenhaueriano e cristão, e que as vincula também ao otimismo socrático: em todas essas vertentes, o que se revela é um profundo desprezo por esta vida, uma revolta contra o passar do tempo, contra a mudança, contra a infalibilidade da morte, atrás do qual se esconde o desejo de vencer definitivamente a morte, de dominar até as mais básicas

---

<sup>36</sup> Idem, *GD/CI*, “O que devo aos antigos”, § 4.

fontes da vida, uma vontade de conter toda ação destruidora de modo a conservar a si mesmo eternidade afora. Todo pensamento que opõe a esta vida uma outra realidade idealizada, concebida como melhor, mais bela, mais justa e verdadeira, e, em vista dessa idealidade, passa a menosprezar o acontecer da existência, é vislumbrado como produto do desejo de vingança contra a vida e contra o tempo. Tanto aqueles que dizem querer curar através da razão a ferida da existência como aqueles que dizem ser ela incurável, e por isso a renegam e a desprezam, todos eles projetam seu desejo para um ideal, seja ele Deus, a razão ou o próprio nada. É isso que irmana o cristianismo, Schopenhauer e Sócrates como frutos de uma vontade comum.<sup>37</sup> Subsiste neles a necessidade de algo que sirva como um escape, um *fora*, um *outro* a que o desejo se mantenha atrelado. Em nome desse ideal projetado, os homens se furtam aos interesses da vida e acusam o desejo que se volta para a própria existência.

*Eu fui o primeiro que viu a verdadeira oposição: - instinto degenerado, que se volta para a vida com subterrânea sede de vingança ( - cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro como formas típicas), e, nascida da plenitude e abundância, uma fórmula da suprema afirmação, um dizer sim sem reserva, mesmo ao sofrimento, mesmo à culpa, mesmo a tudo o que é problemático e estranho na existência. (...) Nada do que é deve ser excluído, nada é dispensável (...)*<sup>38</sup>

Do lado oposto a todo o tipo de idealismo, encontra-se o sentimento profundo do poeta trágico, sentimento que fornecera a medida de valor superior da civilização helênica. Por ele, todos os aspectos da vida devem ser presenciados como a mais forte necessidade. O ápice da afirmação se mostra onde nem mesmo a culpa deva ser excluída, onde até mesmo ela deva ser absorvida – em proveito da criação até a culpa se torna inocente, ou seja, criativa e criadora de formas. A exaltação com o retorno da vida, o

---

<sup>37</sup> “A que altura eu havia saltado além da deplorável tagarelice de cabeças ocas sobre otimismo versus pessimismo!” Idem, *EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, § 2.

<sup>38</sup> Idem, *Ibidem*, “O Nascimento da Tragédia”, § 2.

prolongamento e a eternização *desta* vida, a acontecer sempre neste instante preciso, que se cumpre em meio a dores e em vista de seus frutos e rebentos, é isso que os gregos veneravam em suas tragédias, e com igual sentimento procediam eles na celebração de seus ritos e mistérios. Novamente em “O que devo aos antigos”, Nietzsche procura exprimir o que há de fundamental na sua compreensão acerca do instinto básico atuante entre os gregos: a exposição de seu impulso vital.

*Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, expressa-se o fato fundamental do instinto helênico – sua ‘vontade de vida’. Que garantia o heleno para si com esses mistérios? A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a verdadeira vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. Para os gregos, então, o símbolo sexual era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade<sup>39</sup>.*

Os cultos religiosos gregos atestam sua obstinação em permanecer fieis à perpetuação da existência, esta que se prende indissolúvelmente aos corpos dos indivíduos e é invocada como continuação para além da individualidade. Esses rituais manifestam a alegria suprema que esse empenho proporcionava, através das celebrações em honra do símbolo sexual, o mais profundo instinto helênico exaltava a continuidade da vida e consagrava sua presença. Esse impulso vital extremamente acentuado envolve certamente a adoração ao sexo e ao prazer no ato sexual, mas compreende também à veneração da dor como a sensação que acompanha necessariamente toda morte, além de todo nascimento. O próprio tormento é sacralizado, já que tudo o que é novo nasce somente a partir da dor.

*Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: ‘as dores da parturiente’ santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo que garante o futuro implica a dor... Para que haja o eterno prazer de criar, para que a vontade de vida*

---

<sup>39</sup> Idem, *GD/CI*, “O que devo aos antigos”, § 4.

*afirme eternamente a si mesma, é preciso também que haja eternamente o 'tormento da parturiente'... Isso tudo significa a palavra Dioniso (...)<sup>40</sup>*

Impossível é separar a dor da vida, elas se pressupõem mutuamente, onde quer que haja procriação, o tormento lhe faz companhia. Querer escapar, desejar uma vida sem a presença de qualquer desagrado, nisso Nietzsche denuncia o espírito de vingança. Querer que não houvesse mais as dores do parto significaria desejar um outro modo de ser, uma outra forma de vida que não esta que aqui está, ou então preferir um corpo anestesiado, que oferece menos sensações do que as que ele poderia apresentar. Para Schopenhauer, a tragédia produz nos corpos exatamente o efeito de um anestésico, serve para que percam a sensibilidade diante da dolorosa realidade que presenciam. Querer a vontade aplacada, acalmada, não mais desejante, a esse anelo corresponde o anseio cristão por uma vida sem morte, por uma vida sem guerras, para longe dos desagradados humanos, um estado de eterna tranqüilidade e paz. Esse olhar para fora de toda a efetividade é o olhar do pessimista, que gostaria de estar em qualquer outro lugar distante daquele em que ele se encontra, no fundo desse olhar, vê-se a atuação da vontade de vingança contra a vida, contra o tempo e seu passar.

---

<sup>40</sup> Idem, Ibidem. Pode-se recordar que no texto bíblico do *Gênese*, o trabalho, as dores do parto e a submissão ao marido são as maldições que Deus lança sobre a mulher: *“Disse também à mulher: Eu multiplicarei os teus trabalhos, e os teus partos. Tu em dor parirás teus filhos, e estarás sob o poder do teu marido, e ele te dominará.”* *Gênesis*, Capítulo 3, Versículo 16.

## 4.2 O pessimismo heróico de Anaximandro.

Diante da contraposição até aqui exposta, entre o desejo de fuga para um terreno ideal, que constitui o elo de união entre pessimistas e otimistas, e a afirmação irrestrita da existência, solicitada pelo filósofo trágico, como será possível interpretar aquele caráter híbrido, Anaximandro, definido de forma precisa através dessas palavras: “Anaximandro: melancolia e pessimismo associado à tragédia.”<sup>41</sup>? Como pensar essa associação inusitada?

Anaximandro, tendo sido considerado por Nietzsche o primeiro filósofo pessimista, em cuja descrição, como foi visto, os traços de Schopenhauer aparecem com bastante evidência, é apresentado, não obstante, como herói trágico. É na concepção da existência revelada em sua sentença que Nietzsche intui a prestação moral de contas, o pagamento por uma dívida contraída de antemão pelo vivente. O vir-a-ser é aí percebido como uma maldição da qual seria necessária a libertação. É ele quem, pela primeira vez, clama pela redenção (“*quem seria capaz de redimir-vos da maldição do vir-a-ser*”); é ele que se pergunta pelo valor da existência e em seguida constata a sua nulidade; finalmente, é ele o responsável por incutir no próprio vivente a culpa pelo seu existir.<sup>42</sup> No

---

<sup>41</sup> Nietzsche F. FP. III.3[84], 1870. Fragmento intitulado: *Os filósofos pré-platônicos (Die vorplatonischen Philosophen)*, em que Nietzsche resume em uma ou duas palavras sua compreensão acerca de cada um desses primeiros filósofos. É neste mesmo fragmento que Nietzsche caracteriza a doutrina de Heráclito como “*consideração artística do mundo*”. “Anaximander. Melancholie und Pessimismus. Mit der Tragödie verwandt. (...)Heraclit. Künstlerische Weltbetrachtung.”

<sup>42</sup> Refiro-me ao trecho de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* já extensamente analisado no primeiro capítulo: “*O que vale vosso existir? E se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos nessa existência. Tereis de expiá-la com a morte. Vede como murcha a vossa terra; os mares minguam e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; desde já o fogo destrói vosso mundo, que no fim, se esvairá em vapor e fumaça. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo da transitoriedade: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser.*”Idem,

entanto ele vive e age como um herói trágico, em sua figura ressoa plenamente o título da obra: *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Como apreciar essa contradição entre o sentido de sua sentença, tal como interpretado por Nietzsche, e a descrição de seus gestos como contendo a coragem e a firmeza do herói?

Seu pessimismo é de uma singularidade tal que considera a existência como injustiça ou crime mas que, apesar disso, ainda possui coragem suficiente para afirmar solenemente seus passos por sobre a terra, seus passos e seu jeito de agir, seu vestuário, suas palavras e o modo particular de como pisava seu pé e pousava sua mão. Anaximandro não é um negador de si, ele admite a injustiça presente em todo o processo do devir mas, ainda assim, assegura para si o direito a estar sob essa injustiça. Ele assume a própria culpa e a injustiça, no entanto precisa infundir nos que o seguirão a confiança em sua presença e em sua verdade. Nele, o pessimismo advindo da consideração do existente como resultado de um crime, embora deposite no próprio vivente a culpa pela sua existência desafortunada, ainda assim persiste em se afirmar em meio a esse infortúnio.

A introdução da moral na filosofia através de Anaximandro é descrita como um ato heróico, por isso sua doutrina é um modelo para toda a filosofia posterior, por isso seus gestos também são um exemplo para seus seguidores (entre os quais está Empédocles, outro filósofo que viveu e morreu como um herói). O pessimismo de sua consideração do mundo associa-se à tragédia de forma indissolúvel. Os traços de Schopenhauer que nele são encontrados, as marcas de seu pessimismo e de sua melancolia não servem para apagar a sua grandeza de mestre iniciador perante os olhos de Nietzsche. Anaximandro não é um resignado e piedoso cristão, nem um asceta no sentido empregado por Schopenhauer, mas um herói trágico. Ele está longe de elevar a compaixão à mais alta virtude, o sofrimento é sentido em todo o seu vigor e não é sua função atenuá-lo ou

anestesiando a dor. Ele diz: “é por vossa culpa que vos demorais aqui” introjetando com isso a culpa no coração do vivente, faz-nos devedores e prestadores de contas, mas, ainda assim, não nega a si próprio, ele vive o infortúnio e o aceita com a coragem do herói. A sua vida e seus modos heróicos contradizem o seu pensamento pessimista, a tragédia inscrita em seu corpo surge como acatamento pessoal dessa contradição profunda.

O poeta trágico, à maneira de Anaximandro, também expõe a própria dor. Está presente nele a disposição para o sofrimento, um certo gosto por revelar o lado sombrio da existência, a exposição da decrepitude do herói, certamente um prazer para um pessimista. O impulso trágico provém, então, de um profundo pessimismo, mas de um pessimismo que frutifica a partir do excesso de força, que quer mostrar sua coragem diante do que lhe aparece como o mais assustador. Nietzsche diz haver então dois tipos de pessimismo que se defrontam: aquele oriundo do cansaço, que desvaloriza a vida e aponta uma rota de fuga da existência, e um pessimismo amoral, um tipo de “*pessimismo para além do bem e do mal.*”<sup>43</sup> Este, um pessimismo estético que se explicita como gosto pelo trágico, um gosto que focaliza o terrível e o doloroso na existência como seu prazer mais próprio. Um pessimismo tal que deseja presenciar a tragédia em sua máxima intensificação para se dar conta de sua própria força, de modo que acaba por superar, devido a essa sua disposição de ânimo, seu próprio pessimismo.

*Há um pessimismo da força? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem estar, a uma transbordante saúde, a uma plenitude da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova sua força?*<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Idem, *GT/NT*, “Tentativa de Autocrítica”, 05.

<sup>44</sup> Idem, *Ibidem*, “Tentativa de autocrítica”, § 1.

Mas talvez seja precipitado incluir Anaximandro nesse tipo de pessimismo da força. Com efeito, a sua disposição para refugiar-se em um outro mundo, situado para além das aparências fugidias já aponta os primeiros sinais de sua fraqueza. O fato de Nietzsche ter considerado Anaximandro como herói significa que ele não o percebe inteiramente como participante da decadência de instintos que se exacerbou na Grécia com o socratismo e que posteriormente deu ensejo à doutrina cristã, contudo não é o suficiente para que ele possa ser considerado um caráter afirmador. Ele não vai além de seu próprio pessimismo, deixa-se ficar atrelado à sua indisposição para com o mundo. Por isso, na última imagem em que Nietzsche o retrata, ele aparece entre os fantasmas de suas próprias convicções sombrias sobre a existência.

Sua doutrina, que mostra a única possibilidade de justificação da existência como um processo moral de culpabilização dos agentes, o conduz diretamente à condenação de tudo aquilo que se torna. Por isso, o ato heróico de Anaximandro não ultrapassa a divisão entre dois mundos fundamentalmente distintos, procedimento que, a partir dele, passa a integrar toda a história do pensamento. O idealismo, marca comum encontrada por Nietzsche nas grandes expressões filosóficas e religiosas, teve o início de seu desenvolvimento filosófico precisamente na doutrina desse milesiano.

O que distingue Anaximandro, herói pessimista e melancólico, daquele outro herói, Heráclito, é a sua fixação em uma rígida oposição entre o ser indeterminado primordial e os entes em fluxo; oposição que funda o ponto de vista moral em filosofia. A sua postulação de um ser unitário, essencialmente distinto do escoamento universal de todas as formas é a atitude inaugural que o leva a inferir a apreciação da existência como proveniente de uma emancipação injusta. Em Heráclito, não há divisão, há somente o fogo, diferenciando-se eternamente a partir de si simplesmente pelo prazer da brincadeira, escoando conforme a cadência da mais precisa necessidade através das miríades de confrontos que

revelam a presença da justiça. A clivagem se dá então de acordo com o modo pelo qual cada um desses pensadores acolhe a necessidade que é a existência. São contrapostos, através deles, dois juízos, duas apreciações fundamentalmente distintas sobre o valor da vida. Mas Nietzsche é capaz de extrair ainda uma outra conseqüência sobre esses juízos.

*Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros; só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si, tais juízos são bobagens*<sup>45</sup>.

Falar sobre a vida em seu todo com pretensão de atingir a verdade é uma empresa fadada ao fracasso, é até mesmo uma tolice, no entanto, os juízos emitidos revelam indícios sobre o tipo de corpo e o estado de saúde daquele que arrisca a se expressar de algum modo.<sup>46</sup> Qualquer apreciação sobre o conjunto da vida mostra, antes de mais nada, algo a respeito daquele que emite o juízo. Aquela imagem heraclítica da criança como rei soberano e condutor do vir-a-ser, se, medida com o “metro da ciência”, nada significa, deve servir, todavia, como sinal de um certo tipo de compleição física, de confiança, de saúde. Do mesmo modo ocorre com aquela condenação da existência de forma integral, algo que em si não serve para provar nada acerca do valor ou não valor da vida. A existência insiste em se fazer valer e em justificar sua “maldade”, independentemente dos juízos dos filósofos, e mesmo através deles. Quem julga a vida depreciativamente a avalia apenas conforme suas coordenadas avaliadoras, e dessa forma revela algo unicamente acerca dessas coordenadas, ou seja, de si próprio e do modo como avalia.

*Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da*

---

<sup>45</sup> Idem, *GD/CI*, “O problema de Sócrates”, §2.

<sup>46</sup> “Em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida.” Idem, *FW/GC*, “Prólogo”, §2.

*metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento de fim, sua vontade de fim*<sup>47</sup>.

### **4.3 A Justificação da existência.**

Sintomas são sinais que podem ser observados indicando a presença ou a proximidade de um acontecimento, são indícios que remetem a um fato que não poderia ser constatado de outro modo. Relacionados aos corpos, são as sensações ou irrupções que afloram à pele podendo ser utilizados por médicos ou pacientes para indicar precisamente o tipo de doença de que se trata. A vingança contra a existência não é, ela mesma, a doença da qual sofre a humanidade, nem é a causa da doença, ela é sintoma de que a enfermidade existe e atua, ela chega somente como decorrência. A vontade de acusar, de menosprezar, de refutar a vida, não é ela que provoca a doença, mesmo que acelere a sua ação, ao contrário, somente um corpo já adoecido tem necessidade de acusar aquilo de que ele sofre. Quem acusa é porque sofre de um mal imposto por aquele a quem está acusando. O homem, ao acusar a vida denuncia que sofre justamente desta vida, sua doença é a vida, seu mal é viver.

Quando Nietzsche fala a respeito de doença ele se refere a estados fisiológicos de certos indivíduos ou então remete a si próprio e ao modo como lida com seus tormentos físicos, mas também evoca a grande doença pela qual a humanidade foi acometida, uma doença arraigada na própria história do homem. Pode-se pensar a noção nietzschiana de doença sob duas vertentes que se confluem: a fisiológica, que diz respeito à debilitação e ao enfraquecimento corporal, à perda da força e da confiança nos

---

<sup>47</sup> Idem, Ibidem, “Prólogo”, §2.

instintos, ao cansaço da vida, e a histórica, que descreve os processos de perda dos valores superiores a partir dos quais a humanidade havia estabelecido suas supremas referências axiológicas.

Essa sensação de ausência de referencial, de queda em um abismo, de total ausência de sentido no existir, tem sua expressão mais clara no momento em que o homem aponta para o nada como um ideal, como o único ideal possível. É isso que mostra o *ideal ascético*: que todas as mais sagradas referências que haviam sido postas como sentido e finalidade superiores do existir perderam seu valor, que elas não são mais capazes de satisfazer o homem. A doença de que sofre o homem, a crescente decadência e perda de força, vitalidade e confiança que Nietzsche percebe tanto mais ampliada quanto mais se aproxima do homem moderno, se expressa por uma vontade de vingança contra a vida, uma acusação contra tudo que ela apresenta, suas formas efêmeras e seus odores fugazes.

“Por que viver? Por que ter que viver?” Diante dessa inquietação parece que nenhuma resposta vem em auxílio do homem. Mas quem chega a tal pergunta é somente aquele que sofre da vida. Imaginando-se uma vida plena de felicidade e contentamento, jamais ela iria precisar perguntar pelo seu porquê, sua finalidade estaria encerrada nela própria, sua plenitude já seria a justificação imediata da sua existência, o seu sentido já estaria em ser ela a promoção de seu contentamento perene.

Nietzsche inicia o texto de sua *Segunda Consideração Extemporânea*, que se intitula: *Das vantagens e desvantagens da história para a vida* (1874), comentando exatamente essa sensação de uma felicidade constante e duradoura. Ele parte da suposição de que o animal é o ente que vive em contínuo estado de satisfação. Mesmo quando sente alguma dor, ele a vivencia somente no instante em que é por ela afetado, assim que se recupera, esquece por completo do dano que sofrera. Sua felicidade decorre do fato de estar preso aos liames do presente; não estando ligado

ao passado pela memória e não sendo capaz de antecipar o futuro, vive em cada instante somente aquilo que lhe sucede imediatamente.

*Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; atado estreitamente com seu prazer e desprazer, à estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado*<sup>48</sup>.

A perenidade de sua satisfação provém da sua fixação no instante, para ele, aquilo que passou não mais o perturba, o momento passado simplesmente evanesce. Do ontem, o feliz bezerro a pular já se esqueceu. Sobre essa felicidade animal ou bovina, incide o olhar de inveja do homem. Pesa por sobre ele o fato de que o passado interfira em suas ações presentes, e de que ele continue apegado àquilo que já se foi e que jamais tornará a vir. E o seu maior tormento não é simplesmente factual, ele provém de uma consideração intelectual, deve-se à consciência da efemeridade de todos os momentos vividos, à certeza de que tudo que passou existe somente de uma maneira fantasmagórica em sua memória e jamais poderá retornar, isso para ele é o insuportável. A nostalgia que sente revela a sua fraqueza diante da impossibilidade de reencontrar o que já ocorreu.

*Por isso o aflige, como se pensasse em um paraíso perdido, ver o gado pastando, ou, em uma proximidade mais familiar, a criança que ainda não tem nenhum passado a negar e brinca entre as cercas do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira*<sup>49</sup>.

Mas esse momento de feliz ilusão infantil é breve na criança, logo ela se depara com aquela pedra que ela não pode rolar: o sentimento de impotência diante do passado.

---

<sup>48</sup> Nietzsche, F. *HL/ Co. Ext. II*, “Das vantagens e desvantagens da história para a vida.”, §1.

<sup>49</sup> Idem, *Ibidem*.

*E, no entanto é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança será despertada de seu esquecimento. Então aprende a entender a palavra “foi”, palavra ponte através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um imperfectum que nunca pode ser acabado*<sup>50</sup>.

Para a criança, a possibilidade de se libertar instantaneamente do que já foi é o que garante o curto prolongamento de seu período de contentamento. O momento da perda do esquecimento coincide, nesse contexto, com o da perda da felicidade, o sofrimento advém da aquisição da memória. Se a memória está ligada à dor, a sua suspensão momentânea se liga à satisfação, que pode ser percebida como a capacidade de viver plenamente dentro dos limites do instante. Está dito ainda que o que causa a dor não é simplesmente a lembrança de fatos passados mas a consciência de sua própria existência como esse *imperfectum*. O homem adquire, através da rememoração do que já lhe sucedeu, a terrível consciência de que sua existência inteira está inexoravelmente condenada ao perecimento.

Se uma vida como a da criança, ou do animal, não encontra motivos para perguntar pela sua finalidade, não precisa justificar a si própria, apenas o vivente que sofre encontra alguma fundamentação nessa pergunta. A questão sobre o sentido da existência deve, por conseguinte, pressupor necessariamente uma resposta à pergunta pelo sentido do sofrimento: por que o vivente sofre, por que deve ter que sofrer? Como justificar uma vida que, além de não fornecer para o vivente nenhum sentido, ainda não cessa de mostrá-lo todas as formas de tormentos?

Para aquele que procura por motivos para depor contra a existência, nada é mais adequado, portanto, do que o sofrimento, já que é somente através dele que se pode acusar. Percebendo na dor o mais forte

---

<sup>50</sup> Idem, Ibidem.

argumento contra a existência, toda espécie de seres indisposta instila, através dela, o veneno de seu instinto de vingança sobre a própria vida.

Mas essa indisposição contra a vida por parte do vivente é algo de extremamente peculiar. O que poderia levar uma forma de vida a atuar decisiva e conscientemente contra si própria e renegar inteiramente seu valor? A simples audácia de se questionar sobre se a existência possui de fato um valor já depõe contra o homem, já revela tratar-se de um animal doente e profundamente infeliz.

Todavia, o cansaço da vida não é uma característica necessária no homem, Nietzsche denuncia na história humana uma contínua e progressiva perda de força. O homem moderno, cansado e descrente de qualquer valor superior, esse mais recente fruto da civilização é apenas a sua forma atual. Até que se tornasse essa criatura completamente inapta para defender esta vida contra toda a adversidade e fraca demais para suportar o sofrimento nela presente, ele passou por longos períodos em que a dor ainda não havia se tornado uma objeção contra a vida, períodos em que ele próprio se reconhecia como um ser mais sadio e mais alegre, e também capaz de exercer seus impulsos diretamente, e entre esses impulsos se encontram a sua crueldade e sua violência.

O que fere mais profundamente o homem moderno não é propriamente a sensação imediata da dor mas a ausência de sentido e finalidade no sofrimento. Por isso, não só as penas que a vida carrega como também o seu vazio sempre vêm à tona quando se trata de acusar, de procurar responsáveis ou culpados pela desgraça humana. As dores físicas, os homens as têm em comum com os animais e as crianças, o que é específico deste que passa para a idade adulta é somente um fruto da dor: a memória. Esta que fornece a consciência do indivíduo como unidade física e psíquica e, concomitantemente, impõe a ele a percepção da transitoriedade dos eventos.

*Genealogia da Moral* (1887) é uma obra em que Nietzsche se aprofunda de maneira sistemática no desenvolvimento deste processo de

adoecimento no qual o homem adquire consciência da vacuidade da própria vida. O texto que abre a “Segunda Dissertação”, concorda com o diagnóstico apresentado na *Segunda Consideração Extemporânea* segundo o qual o esquecimento está ligado à felicidade, nele é afirmado explicitamente que “*não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento.*”<sup>51</sup> O esquecimento é explicado como uma força ativa de suspensão momentânea da consciência, é graças a ele que o vivente pode “digerir” os eventos passados tornando-se capaz de se voltar inteiramente para o que ocorre no instante atual; e toda felicidade, toda a jovialidade estão profundamente ligadas a essa intensificação e potencialização do presente. A atuação dessa “digestão anímica” que é o esquecimento é fundamental não só em vista da possibilidade da felicidade como para a manutenção da própria saúde do corpo.<sup>52</sup>

E a memória, como ela surge, por quais meios ela inicia sua atuação, por que ela precisa ser necessariamente despertada no homem? Por que memória e dor caminham juntas? A memória não é um “atributo natural” no homem, algo que se poderia dizer que pertence desde sempre à sua “natureza”. Um longo e penoso processo histórico foi responsável pela formação e consolidação da memória como característica própria do humano. Para que essa capacidade pudesse ter adquirido distinção entre as funções intelectivas humanas foi preciso travar uma batalha justamente contra o esquecimento, o antiqüíssimo poder de se desembaraçar do que já houve. Esse esforço pela implementação de uma memória no homem é concomitantemente o responsável pela gênese de

---

<sup>51</sup> Idem, *GM/GM*, “Segunda dissertação”, § 1.

<sup>52</sup> Se na *Segunda extemporânea*, Nietzsche afirmava que sem o esquecimento a vida seria impossível: “*É possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal; mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente viver.*” *HL/ Co. Ext II*, § 1. Na *Genealogia da Moral* ele declara que o enfraquecimento desta capacidade de se libertar do que passou torna o homem doente. Sem o esquecimento o que é impossível não é a vida mas a vida saudável, a saúde: “*O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue dar conta.*” *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 1.

sua consciência moral (*Gewissen*), ambas derivam do processo através do qual ele é forçado a tornar-se responsável por si e pelos seus atos.<sup>53</sup>

A formação da memória como aquisição da consciência moral está inevitavelmente ligada à sensação física da dor. Incutir no homem, através de violentos métodos, a necessidade da recordação de certos fatos é o único modo de vencer o esquecimento. Para que isso fosse sequer desejável, foi preciso que houvesse uma situação em que a supressão desta força com a qual o homem se coloca inteiramente dentro dos limites do instante e ao sabor de todas as contingências momentâneas fosse imperiosa. O estabelecimento de qualquer pacto entre os homens necessita supor que haja alguma segurança de cumprimento do que está sendo estabelecido. É preciso que haja a confiança de que a palavra empenhada será sustentada em um momento posterior – é preciso, portanto, vencer o instante. Desse modo, para que se desenvolvessem as mais rudimentares relações de troca e empréstimos, foi necessário que se pudesse contar com um caráter capaz de poder responder por si no futuro. O pagamento por um bem que se tomou de empréstimo, a restituição de uma dívida só seria possível caso se tivesse a garantia de cumprimento do trato. E essa garantia, por sua vez, só poderia ser conquistada, em um mundo sem a presença impositiva do rígido aparelho de Estado, através de um método: a tortura imposta para quem descumprisse com o prometido. “*Grava-se algo*

---

<sup>53</sup> O texto de Oswaldo Giacóia, “*Nietzsche como psicólogo*” traz valiosas informações sobre o significado dessa expressão (*Gewissen*), aí traduzida como *consciência moral*: “*Esse termo constitui a versão luso-brasileira da expressão Gewissen (...) que por seu turno é a tradução do grego syneidésis, apoiada no termo latino conscientia, isto é, co-ciência, co-saber. Trata-se do fenômeno psíquico da consciência religioso-moral. Na Europa, como se sabe, esse conceito de consciência moral foi primeiramente desenvolvido entre os gregos, com apoio na representação segundo a qual para todo e qualquer mau comportamento em relação aos deuses ou aos homens há sempre uma testemunha, isto é, uma com-scientia interior.*

*O conceito de consciência moral adquiriu então profundidade e significação na ética cristã, mormente no seio da filosofia medieval, em que se consolida o matiz de significação, aproximando consciência moral de remorsus ou morsus conscientiae: a penosa convicção de ter agido mal.*” Giacóia, Oswaldo, *Nietzsche como psicólogo*, “Esquecimento, memória e repetição”, p. 104.

*a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória.*”<sup>54</sup>

A relação de empréstimo entre um credor e um devedor é posta, então, no contexto de *Genealogia da Moral*, como raiz da constituição da memória. Para poder dispor de si mesmo no futuro, superando todas as contingências, o homem teve que ativar brutalmente um mecanismo que torna indelével um ponto específico do passado. O empenho da palavra como garantia da realização de um ato no futuro, essa possibilidade de prometer com certeza de cumprimento surgiu entre os homens graças às mais penosas formas de mutilações infligidas sobre quem não honrasse com o pagamento das suas dívidas. É por isso que desde sua origem, a mnemotécnica aparece ligada com a dor.

*Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que dividiu na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica* <sup>55</sup>.

Essa crueldade entre os homens, que se pode inferir da fixação de seus mais primitivos sistemas legais, é responsável pela formação e pelo avivamento da memória humana. Esses métodos brutais foram responsáveis por gerar no homem a consciência de si como um ser capaz de responder por si próprio, de antecipar-se, de prever a sua própria ação, e de contar com essa previsibilidade também nos outros. O homem é então este animal que, impondo sobre si as mais cruéis formas de retaliações, acabou por se tornar um ser previsível e necessário. A consciência e a responsabilidade foram as grandes recompensas que ele obteve por

---

<sup>54</sup> Nietzsche, F. *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 3

<sup>55</sup> Idem, *Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 3.

séculos de crueldades impostas sobre aquele que não honrasse a palavra empenhada.

Contudo, a punição ao infrator não tinha de forma alguma o objetivo de corrigi-lo, ela não se baseava no fato de que o homem, possuidor da liberdade de dispor sobre os seus atos, poderia ter agido de outro modo. A finalidade desse tipo de tortura não era fazer com que o torturado aprendesse. A punição servia para retribuir imediatamente o credor, concedendo a este o prazer de presenciar a humilhação e impor o sofrimento ao outro. O sentimento de superioridade em relação ao outro era o bastante para compensar a falta do bem que não havia sido restituído.<sup>56</sup>

Uma grande “maldade” da compreensão presente na *Genealogia da Moral* está justamente nessa exposição do homem como um ser que sente prazer com a crueldade, que se regozija ao causar o sofrimento. Muito longe se está da universalização da compaixão como o sentimento mais próprio do homem. A sensação dolorosa de compaixão como desconforto e incômodo pela presença da dor no outro não é em absoluto aquilo que iguala os homens de todos os tempos, diversamente, é fruto de um juízo muito particular trazido por determinado período muito específico da história. Nietzsche mostra antes a sensação oposta presente na mais longa história do homem, o prazer em fazer sofrer, o prazer no exercício da crueldade.<sup>57</sup>

A estreiteza da visão moderna se revela na sua impossibilidade de enxergar a dor como uma das fontes de produção do prazer. Opondo definitivamente essas duas sensações, ela julga a dor como o mal, como algo que deve ser negado e crê que esse julgamento é e sempre foi

---

<sup>56</sup> “Através da punição ao devedor, o credor participa de um direito dos senhores; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ (...). A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.” Nietzsche, F. *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 5.

<sup>57</sup> “Sem a crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo” Idem, *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 6.

necessário para todos os homens de todas as épocas, como se o juízo moderno sobre os efeitos do sofrimento valesse de forma absoluta. A partir dessa perspectiva que se quer objetiva, pretende-se julgar universalmente o homem. Dentro dessa visão, se o homem sente prazer ao provocar a dor é unicamente devido à sua maldade, ou à maldade que incide sobre ele. A dor passa a valer como índice do negativo. O peso da dor, que já foi vivenciada como um estímulo à vida, agora, nesse homem culto, extremamente sensível, passa a ser uma objeção, e mesmo a grande objeção, como o sinal de que a vida, de todas as maneiras que se observe, é má e injusta.<sup>58</sup> Nietzsche denuncia a perda da capacidade de suportar qualquer tipo de dor como outro sintoma do enfraquecimento do homem moderno, a dor passa a “doer mais” conforme o grau de “civildade” aumenta.<sup>59</sup>

Como já foi ressaltado, o que causa a revolta no homem não é somente o sentimento da dor física efetivamente experimentada, muito pior é a sua gratuitade, é o fato de que ela ocorra sem qualquer sentido ou finalidade. Por isso, os homens de todas as épocas sempre estão a procura de um sentido para a dor e a maldade presentes na existência. O que está por trás de todas as crenças religiosas e de todas as invenções de seus deuses é a intenção de descobrir ou de inventar um sentido, é a busca por uma justificação da dor, do mal.<sup>60</sup>

E isso porque a crueldade mesma, embora passando a ser considerada a encarnação do mal nos homens, é uma característica que não desaparece das relações com a chegada da modernidade e com a

---

<sup>58</sup> *“Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do fazer sofrer, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida.”* Idem, *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 7.

<sup>59</sup> *“A curva de sensibilidade humana à dor parece de fato cair extraordinariamente, e quase de repente, assim que deixamos para trás os primeiros 10 mil ou 10 milhões de indivíduos da hipercultura.”* Idem, *Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 7.

<sup>60</sup> *“Foi com a ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar seu ‘mal’.”* Idem, *Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 7.

conseqüente universalização dos mecanismos de controle – religiosos, psicológicos e estatais – sobre os indivíduos. O prazer impiedoso que consiste em observar ou em causar o sofrimento persiste, mas é obrigado a mudar de orientação.

O homem, que em sua mais longa história havia sido um ser que vivia de sua própria força física, um animal entre animais, fugindo e perseguindo, vê-se abruptamente encarcerado em uma sociedade na qual qualquer forma de violência é considerada um crime e representa uma atitude a ser combatida e punida de forma severa. Ocorre, a partir daí, que todos os instintos que haviam se voltado até então para a conquista e para a defesa, toda a sua agilidade e destreza físicas perdem a sua necessidade. Assim, toda a sua regulação animal, tudo o que mantinha sua saúde é subitamente desorientado, nesse momento, seus instintos passam a não ser mais capazes de conduzi-lo de modo seguro; em certas circunstâncias, um impulso de reação direta e violenta a um ataque pode não ser mais a atitude preferível a ser tomada. Daí em diante, a decisão correta terá de passar por um cálculo sobre as conseqüências das suas ações, pautada pelas considerações sobre os direitos e os deveres do cidadão no interior da sociedade. Nietzsche compara essa brusca transformação, pela qual o homem passa de animal errante e semi-selvagem a cidadão sociável, com as primeiras incursões dos antigos animais aquáticos em terra firme sob a pressão das novas condições ambientais:

*Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar,, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível!<sup>61</sup>*

---

<sup>61</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 16. É necessário explicar aqui que existem duas palavras em alemão que são vertidas em português como *consciência*: *Bewusstsein* e *Gewissen*, a primeira (que é usada no texto acima) é utilizada no sentido de um órgão intelectual humano e indica a sua capacidade de calcular, de prever efeitos a partir das causas, está relacionada com a capacidade de perceber, poderia ser vertida também por percepção; a segunda tem o sentido específico de “consciência moral” atua como uma

Em outros períodos da história, em que os expedientes agressivos eram a norma e os sacrifícios eram comuns e legítimos, o homem podia descarregar diretamente sobre o outro a sua fúria, podia dar livre vazão ao seu apetite sanguinário. Com o decorrer do processo civilizatório, através da cada vez mais rigorosa imposição da regulamentação estatal sobre as relações humanas, ele foi impedido de atuar diretamente sobre o outro, aquilo que ele contava entre as suas possibilidades passa a não mais ser permitido. A imposição da dor, que fora necessária e era até mesmo vista como uma agradável volúpia, teve que encontrar uma forma espiritualizada de se exercer. O seu prazer no exercício da crueldade, proibido de se voltar para o exterior, teve de mudar de curso, sofreu então um processo de internalização.

*Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo*<sup>62</sup>.

Sob o peso da impossibilidade de descarregar seus instintos diretamente no mundo, o homem voltou a sua ânsia de crueldade sobre si próprio, contra si. É nesse fato básico que Nietzsche atribui o nascimento da mais profunda doença que o homem contraiu, essa crueldade sublimada e introjetada no homem: a má consciência, “o sofrimento do homem com o homem, consigo”<sup>63</sup>.

*A Hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência*<sup>64</sup>.

---

instância julgadora permanente presente, como uma testemunha interna capaz de acompanhar e julgar os atos humanos, relaciona-se ao sentimento de culpa.

<sup>62</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 16.

<sup>63</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 16.

<sup>64</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 16.

A má consciência é então essa auto-acusação por parte do homem, essa violência com que antes ele descarregava seus impulsos sobre o mundo de uma forma geral agora voltada contra si próprio. Em si, naquilo que antes fazia parte de seu íntimo, em seus desejos de conquista e violência, o homem passa a ver tentações demoníacas e não se cansa de oferecer o testemunho de sua consciência contra seus próprios instintos, ao mesmo tempo espicaçando e refreando, provocando e se punindo. Através desse tormentoso método de ação, pelo incentivo e imediata contenção dos desejos, o homem expressa a tendência moral que não faz outra coisa senão procurar responsáveis e culpados por todo lado e, sobretudo, dentro de si. A religiosidade é o principal instrumento dessa autodifamação: a moral apregoada pela religião judaica e pelo seu rebento, o cristianismo, vendo os olhos de seu Deus como testemunhas onipresentes das faltas dos homens, faz de cada homem um temente e um pecador.

O homem se torna ao mesmo tempo o seu próprio carrasco, aquele que deve impor a culpa por suas escolhas e evitar as tentações mundanas, e a vítima que sofre com essa contenção. O mesmo mecanismo de internalização que introduz a má consciência é o responsável pela imputação da *culpa*. Aí o homem vai às origens da existência e as encontra corrompidas, nesse sentido procedem as fabulações sobre a perda da eternidade paradisíaca por uma decisão livremente tomada de desobediência humana em relação aos desígnios sagrados: a queda, a geração em pecado. A culpa é a consciência de que a própria existência humana, em sua totalidade, nasce de uma falta. A história de um crime ou de uma desobediência contra as origens é o modo como essa falta é introjetada na memória. A partir daí o homem passa a ser aquele que carrega a culpa por sua simples presença no mundo.

A explicação nietzschiana da gênese desse sentimento de culpa deriva mais uma vez da relação entre credor e devedor no contexto da pré-

formação do homem civilizado.<sup>65</sup> Nietzsche deixa agora o terreno das relações individuais e passa a perceber essa dívida no contexto das obrigações tribais dos viventes para com seus antepassados como a gênese do sentimento religioso. Há relatos dos mais altos sacrifícios feitos em rituais em honra aos ancestrais, toda a espécie de oferendas, principalmente animais eram entregues nas festas. Através desses ritos sacrificiais é estabelecido um vínculo de obediência em que se deve prestar todo tipo de homenagens e honrarias em nome da continuidade e da força da estirpe. Proporcionalmente ao crescimento do poder da tribo cresce o volume da dívida e por conseguinte do montante total do que deve ser pago (chegando até ao ponto em que se julga necessário sacrifícios monstruosos como o de crianças para aplacar a ira dos antepassados). Por força do medo e da fantasia do povo diante dos ancestrais, essas figuras envoltas em fabulações acabam tornando-se deuses.

*“(...) O ancestral termina necessariamente transfigurado em Deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no medo, portanto!”<sup>66</sup>*

O crescimento monumental desse sentimento religioso de dívida com relação às origens tem sua mais forte expressão no cristianismo. Aí, a crueldade bárbara que impunha os sacrifícios como restituição por uma dívida não quitada espiritualizou-se e se internalizou no homem no sentimento de uma dívida impagável com relação ao mais poderoso ser originário: Deus. O Deus universal e absoluto cobra então a sua dívida ancestral introjetando-a em forma de culpa eterna na própria vida de cada

---

<sup>65</sup> É preciso lembrar que Nietzsche percebe o conceito de culpa como imediatamente derivado do conceito de dívida, os quais são indicados em alemão pelo mesmo termo (*Schuld*). *“(...) O grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’.*” Idem, *Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 4.

Em português temos o termo dever que como substantivo – o dever ou os deveres – indica toda espécie de obrigações morais, e como verbo traz a acepção de uma dívida material.

E sobre a relação entre credor e devedor como origem da culpa: *“O sentimento de culpa, da obrigação pessoal (...) teve origem na mais antiga relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor.”* Idem, *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 8.

<sup>66</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 19.

crente. “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo um máximo de sentimento de culpa”<sup>67</sup>.

É portanto o sentido material de uma dívida que poderia ser paga através de oferendas que no cristianismo se espiritualiza passando a fornecer a matriz psicológica do sentimento de culpa. Pelo que foi visto, a gênese da culpa, da má consciência e até mesmo a da memória como a aquisição da consciência de si ou responsabilidade por si são explicados através de uma relação de troca de equivalências, de aproximação e medição de valores. A dívida a ser paga, a compensação por um bem empenhado, a retaliação pelo não pagamento, sendo internalizadas, ampliam o próprio escopo da consciência individual produzindo essas formas sublimadas de crueldade. “Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’”<sup>68</sup>.

Remetendo-se esses textos de volta à encruzilhada que abre o capítulo, pode-se perceber que a via seguida por Anaximandro para a justificação da existência já denota por si uma grande capacidade antecipadora do que viria a constituir o conteúdo das reflexões presentes em *Genealogia da Moral*. A mesma derivação fundamental entre dívida e culpa está insinuada sinteticamente na expressão *prestação de contas de ordem moral*. Em sua descrição de Anaximandro, Nietzsche antecipa essa matriz que está na base da explicação dos sentimentos e dos conceitos aí descritos: a cruel relação entre o credor e o devedor em uma época rudimentar anterior à civilização como responsável pela gênese das características psicológicas fundamentais do homem moderno: a memória, a consciência moral, a responsabilidade, a culpa, o remorso e a má consciência. A passagem do sentido material de uma dívida contraída pelo vivente para uma noção espiritualizada de culpa em relação ao seu próprio

---

<sup>67</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 20.

<sup>68</sup> *Idem, Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 6.

nascimento já havia sido enfocada naquele momento, ainda que não de uma maneira sistemática.

Anaximandro, pela explicação da origem do vir-a-ser como um crime, foi o primeiro filósofo que forneceu um sentido para a existência em sua máxima amplitude. A partir dele o homem aprendeu que a culpa poderia servir para apagar as inquietações com a pura ausência de sentido no viver. O crime e a necessidade do pagamento através dos sofrimentos vividos pelo indivíduo sempre limitado e efêmero havia fornecido pela primeira vez uma justificação, desde então, este mundo de tormentos que se apresentava à sua vista tinha adquirido um sentido. O crime faz do vivente um eterno pagador de uma dívida contraída na origem contra o ser indeterminado de quem se destacou, a falta cristã de maneira análoga mostra o seu sofrimento como índice de sua culpa, de seus pecados e do pecado original.

Mas ainda há uma terceira forma de justificação da existência, produto de uma época que se proíbe qualquer tipo de explicação que apela para entidades supra-mundanas. Que se leia então a última seção de *Genealogia da Moral*, o discurso que conclui este livro capital:

*Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; ‘para que o homem?’ – era uma pergunta sem resposta faltava a vontade de homem e terra; e por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão ainda maior ‘Em vão!’<sup>69</sup>.*

O ideal ascético funciona, no contexto aí enfocado, relativamente ao homem moderno, como o único sentido restante para a sua própria existência. Um sentido que não deixa de ser, em si mesmo, uma ausência e de provocar ainda mais a sensação de vazio. Com efeito, ele não é nada mais do que a nítida expressão da falência de todas as supremas esperanças que o homem havia depositado até então sobre a terra. A

---

<sup>69</sup> *Idem, Ibidem*, “Terceira Dissertação”, § 28.

prevalência deste ideal é o sintoma mais claro do avanço da consciência de que todas as suas antigas esperanças não passavam de crenças infundadas. É exatamente a radicalização das exigências de sua consciência, posta a serviço do rigor em examinar aquilo que constituíam suas crenças mais profundas e mais longamente arraigadas em sua constituição que leva o homem a desacreditar de todos os seus antigos ideais. O homem, diante das duras constatações a que fora obrigado pela crescente exigência de rigor no exame de sua consciência, se desprende de suas antigas ilusões. Resta tão somente o asco diante dessa vida a qual não se pode dar mais nenhum sentido nem atribuir qualquer fim superior. O seu desejo projeta-se agora para o derradeiro lance dessa realidade que se tornou insuportável: o seu próprio esgotamento.

Do mesmo modo que o ideal ascético atua contra a absoluta falta de sentido no existir, a doutrina de Anaximandro também havia oferecido uma resposta a essa mesma angústia diante da sensação de ausência, uma resposta que não deixa de ser nefasta, mas que, ainda assim, havia sido a única encontrada. Em Anaximandro, a prestação moral de contas, no cristianismo, o pecado original, no homem moderno, o ideal ascético: o que integra esses sentidos fornecidos é exatamente a persistência na acusação contra a existência. A justificação encontrada em todos esses casos: *“colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa...”*<sup>70</sup>

No entanto, essas respostas, ao fornecerem um sentido, mesmo que negativo, demonstram que ainda persistem empenhadas justamente na continuação da existência. Uma existência que só espera pelo seu desenlace, que vive às expensas de sua própria vontade negadora, que intervém no mundo ainda como vontade, como a última vontade humana: a vontade de fim.

Por que o homem sentiu necessidade de se atribuir uma explicação e um sentido para a existência? Ela precisa, de fato, ser justificada? Nietzsche procura explicar a história da gênese da necessidade humana de

---

<sup>70</sup> *Idem, Ibidem*, “Terceira Dissertação”, § 28.

atribuição de um sentido e uma finalidade para a existência através do mesmo recurso ao recuo a um período anterior à civilização. A partir daquele momento em que o homem presenciou a redução dos limites de sua atuação no mundo, quando ele finalmente se viu fechado para o livre exercício de suas antigas disposições corporais, os apelos de seus antigos instintos começam a se fazer por uma via subterrânea. Toda a crueldade e ânsia de conquista que persistem nesse animal recém tornado sociável exigem a sua realização. Provindo da angústia provocada no homem pelo vazio deixado pela perda da possibilidade do exercício direto de sua impulsividade, todos os seus mecanismos corporais antes voltados para a guerra franca, todas as formas de ataque e fuga, sofreram o que ele chama de processos de sublimação, internalização e espiritualização. Os instintos se voltam contra o próprio homem e passam a acusá-lo, a maltratá-lo, os desejos não satisfeitos o atormentam intimamente. O homem passa a ver aquilo que lhe é proibido como o mal residente em seu interior. Esse mal, esse pólo negativo não pode ser algo que simplesmente exista, deve haver uma justificação para ele. Inicialmente, através de procedimentos religiosos que incluíam todo o tipo de invenções de deuses e criaturas intermediárias o homem pretende que o mal seja testemunhado, que haja uma testemunha de tudo de ruim que ocorre, e isso para que o sofrimento não seja em vão, para que não seja uma mera contingência mas a própria necessidade sagrada. O homem justifica então todo sofrimento através do apelo a esses entes superiores e divinos. Com essa invenção, ele afasta justamente o vazio, a ausência de sentido, a contingência absoluta da mera existência física, tudo passa a fazer parte de um mecanismo secreto de culpa e pagamento: o nascimento e a geração são explicados como crime e a vida e o sofrimento como o castigo que o vivente deve ter de pagar – assim ele se explica a sua existência.

Todavia, sucede que em determinado momento essa explicação também passa a não mais satisfazê-lo, ela não mais o convence, o sentido que ele havia posto já não lhe é mais suficiente. Em suas explicações

religiosas ele havia rebaixado o valor da vida devido a sua exigência de veracidade, de algo que se impusesse acima dessa transitoriedade ilusória, algo que possuísse consistência, um ser real. Sob o cânone lógico de que: tudo que se transforma não é e o que é não pode sofrer transformações, o homem havia recusado toda a efetividade. A falta de verdade em tudo aquilo que se apresenta através das sensações, a ausência de “ser” em tudo aquilo que se torna, é usada para efetivamente desacreditar o fluxo da existência. Pois bem, essas próprias categorias com as quais o homem julgava depreciativamente o acontecer do mundo, elas próprias, em certo momento, revelam a fraqueza da resposta encontrada. Nesse instante, a exigência moral de veracidade que havia projetado um ser verdadeiro sobre o vir-a-ser ilusório passa a exigir que não se possa mais dar crédito às explicações e justificações da existência que fazem apelo a invenções de entidades divinas. A partir daí, crer na verdade de um ser situado fora do tempo, independente de todo o acontecer da vida simplesmente já não é mais possível.

O que resta então? Somente o nada. O nada como última explicação, como último bastião do sentido, a vontade que se volta para o nada, que só se realiza como negação da vida, como auto-anulação e ponto de chegada. Eis a derradeira forma do niilismo, o cume do processo de decadência, de vontade de morte ou de fim. Nesse último lance de profunda sinceridade o homem inverte os pólos de suas antigas esperanças: não faz mais efeito sobre ele um ser verdadeiro que se provou sem fundamento, de agora em diante efetivamente o nada, certamente a ausência de ser, mas também a ausência de vida. Que se ouça a descrição apaixonada dessa última aposta humana nas palavras com as quais Schopenhauer se dirige para o fim de sua obra capital:

*Daqui para frente, resta diante de nós apenas o nada. Mas não esqueçamos de que aquilo que se revolta contra um tal aniquilamento, isto é, a nossa natureza, é apenas o querer-viver, esse querer-viver que nós próprios somos e que constitui*

*nosso universo. – Mas desviemos o nosso olhar da nossa própria indigência e do horizonte fechado que nos encerra; consideremos aqueles que se elevaram acima do mundo e em quem a vontade, chegada à mais alta consciência de si mesma, se reconheceu em tudo que existe, para se negar, em seguida, a si mesma livremente: agora que já só esperam uma coisa, ver a última marca dessa vontade aniquilar-se com o próprio corpo que ela anima; então, em vez de impulsão e da evolução sem fim, em vez da passagem eterna do desejo ao receio, da alegria à dor, em vez da esperança nunca farta, nunca extinta, que transforma a vida do homem, enquanto a vontade o anima, em um verdadeiro sonho, nós percebemos essa paz mais preciosa que todos os bens da razão, esse oceano de quietude, esse repouso profundo da alma, essa serenidade inquebrantável, que Rafael e Correggio nos mostraram em suas figuras apenas o reflexo. É na verdade a boa nova, desvendada de maneira mais completa, mais certa*

<sup>71</sup>.

O ideal ascético surge e se desenvolve a partir da moral cristã e de sua exigência incondicional de verdade, no entanto, em sua última forma, exatamente por levar essa moral às últimas conseqüências, ele nega o cristianismo como dogma, ele se proíbe a crença em um Deus ou em qualquer entidade supramundana. Se ele nega o dogma cristão, continua, não obstante, afirmando o núcleo de sua moral, esta que se enraíza no vivente sob a forma da acusação contra si próprio, nos instintos que se revoltam contra a sua impossibilidade de atuação direta sobre o mundo e passam a atuar contra o próprio possuidor dos instintos. Assim persiste no asceta, ainda mais vivo e surpreendentemente intensificado, todo o mecanismo da culpa, que envolve o remorso e a má consciência. O asceta é aquele que impede diretamente qualquer forma de ação sobre o mundo, seus desejos mundanos são imediatamente atacados e proibidos de forma tenaz e dura, é necessária uma constante vigilância para não deixar que eles retornem e afluam. Com esse mecanismo, sua vida ganha uma atividade, que se concentra sobre si mesma e se volta contra o mundo.

Segundo o veredicto nietzschiano, o domínio absoluto desta modalidade de ideal sobre a civilização ocidental é sintoma suficientemente

---

<sup>71</sup> Schopenhauer, A, Mundo, § 71.

claro da total ausência de qualquer finalidade para o agir humano sobre o mundo; da inexistência, portanto, de qualquer outro sentido que fosse capaz de integrar o homem.

*O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’. (...) A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! (...)’<sup>72</sup>*

Ansiar pelo ascetismo como um ideal significa, em última instância, apontar para o *nada* como meta, como objeto final do desejo. Deslegitima-se, através disso, qualquer possibilidade de descoberta ou de criação de um sentido superior para a existência, que esteja arraigado à terra e ao agir humano sobre a terra. Rebaixa-se aí, diretamente, em um só golpe, tudo o que é vivo, tudo que se move, todas as sensações, toda beleza, toda a promessa de felicidade:

*Esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada (...)’<sup>73</sup>*

Mas isso ainda é o pleno exercício da vontade, é a sua mais alta forma de sublimação, é a vontade que se afirma em um corpo esgotado, que afirma decisivamente esse próprio corpo e o seu desejo mais profundo, o desejo de repouso, de paz, de serenidade. A vontade quer o nada, ela o deseja, procura, ambiciona, espera, por isso volta-se contra a realização

---

<sup>72</sup> Nietzsche, F., *GM/GM*, “Terceira Dissertação”, § 28.

<sup>73</sup> *Idem*, *Ibidem*, “Terceira Dissertação”, § 28.

dos seus desejos físicos, contra a toda vontade de criação, destruição e procriação nesta terra. Expressa, desse modo, o seu desejo de supressão da guerra, de aquisição de um estado de paz. Mas nisso ela exprime ainda um desejo, e com esse último anseio ela mostra a sua própria vida. Nietzsche descobre por trás desse rancor a todo o desejo, a toda aspiração, ainda uma última vontade a atuar, por isso ele afirma: “O homem preferirá ainda querer o nada a nada querer.”<sup>74</sup>

E assim, após o último lance, Nietzsche ainda persiste no jogo, mostrando, sob o manto da ausência de disposição para vida, o ideal de uma vida dilacerada, a autodefesa de um tipo de vida que se expressa nesse último ideal. E dessa forma o jogo é reiniciado...

*Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo filosofar que houve até agora; advinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos solares do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o corpo doente, com a sua necessidade inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda a filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um finale, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um além Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo <sup>75</sup>.*

---

<sup>74</sup> *Idem, Ibidem*, “Terceira Dissertação”, § 28.

<sup>75</sup> *Idem, FW/GC*, “Prólogo”, § 2.

#### **4.4 Heráclito e a ilusão de unidade provocada pelas sensações: o tornar-se contra o “ser”.**

Heráclito, como filósofo trágico, confiante na positividade da existência em devir, foi mostrado como aliado ao pensamento de Nietzsche, e mesmo como seu maior aliado. Isso não implica, todavia, em uma concordância absoluta entre os dois pensadores. Uma aproximação e uma aliança não podem ser estabelecidas a partir da submissão completa ao pensamento alheio, caso assim fosse, a marca distintiva que caracteriza o grande pensador se perderia. Embora não implique em total adesão por parte de Nietzsche, o pensamento de Heráclito sempre constituiu para ele uma referência de valor. Até mesmo na passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* em que ocorre uma crítica direta ao filósofo de Éfeso, estão presentes sinais da profunda reverência com que ele é tratado. No capítulo intitulado “A razão na filosofia”, Nietzsche afirma:

*Ponho de lado, com grande reverência, o nome de Heráclito. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam<sup>76</sup>, nem como ele pensava – eles não mentem. O que fazemos do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão quanto ao fato*

---

<sup>76</sup> “Eleatas: filósofos gregos da escola de Eléia, como Xenófanes, Parmênides e Zenão. (sécs. VI-V a. C)” Nota explicativa do tradutor Paulo César de Souza.

*de que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente...*<sup>77</sup>

Se os sentidos enganam a Heráclito é pelo motivo oposto ao que todos os demais filósofos, de Parmênides a Schopenhauer, julgavam-se enganados. Para todo esse “povo filosófico” (*Philosophen-Volk*), mostrando apenas uma realidade efêmera, os sentidos enganam pois encobrem aquilo que permanece, aquilo que está por trás dos fenômenos, ou seja, a “idéia”, a “coisa-em-si”, a “vontade”, a “verdade”, o “ser”. Os sentidos apresentam o que Schopenhauer chama véu de Maya, o manto das aparências que encobre a realidade da vontade una. Parmênides, conforme a interpretação nietzschiana, afirma que apenas o “ser”, indivisível, limitado, incriado e imperecível, contínuo, eternamente idêntico a si, do qual não se pode dizer que foi ou será, somente dele pode ser dito que verdadeiramente é. Daí que condena tudo o que surge em algum momento e desaparece em seguida, ou seja, todo o vir-a-ser, todo o mundo trazido pelas sensações, à ilusão e à mentira<sup>78</sup>. *“Todas as percepções dos sentidos dão apenas ilusões; e sua ilusão fundamental é simular que o não-ser é, que o vir-a-ser tem um ser”*<sup>79</sup>.

De Anaximandro a Parmênides o pensamento sobre o vir-a-ser caminha de um mundo de injustiças físicas para um mundo de impossibilidades lógicas. Parmênides condena o conhecimento advindo dos sentidos devido à confiança de que ele nada fala acerca do ser verdadeiro, ao qual só se pode chegar através de uma investigação puramente intelectual, inteiramente alheia aos estímulos provocados pelos sentidos. A

---

<sup>77</sup> Nietzsche, f., *GD/CI*, “A ‘razão’ na Filosofia”, § 2.

<sup>78</sup> Em seu poema, Parmênides diz que a deusa Justiça o impelia com essas palavras: *“é preciso que de tudo te instruas, do âmago inabalável da verdade bem redonda, e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.”* Parmênides, (*DK 28b 1-9*) vv 28-30. Segundo Nietzsche, os versos nos quais Parmênides se remeta a Heráclito são: *“duplas cabeças (...) e são levados como surdos e cegos, perplexas e indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.”* Id. Simplicio, Física vv 5; 7-9.

<sup>79</sup> Nietzsche, F. *PHG/FT*, § X. A interpretação de Nietzsche é questionada pela apreciação contemporânea desse filósofo, Jean Beaufret, por exemplo, diz que: *“(...) Parmênides não é de modo algum um desses Hinterweltler (perscrutadores do atrás do mundo) que Nietzsche perseguia com ódio lírico (...)”*. Beaufret, Jean, “O Poema de Parmênides.”

verdade não pode ser pensada como algo que se transforma, que se movimenta, que nasce e perece. De nada daquilo que já foi ou que será pode-se dizer que verdadeiramente é. O que é nunca pode ter vindo a ser, isso significaria afirmar o ser do não ser, o que seria um pecado contra a lei fundamental de toda lógica. Por conseguinte, tudo o que aí está, tudo que apresenta uma determinada forma e que será destituído dela em um momento posterior, tudo que vemos, tocamos e sentimos o cheiro não passa de ilusão. No paladar a contradição é imediata pois a produção da sensação depende diretamente de que o alimento esteja sendo consumido, só há estímulo enquanto houver destruição ou decomposição.

A censura que é feita a Heráclito é a de haver rejeitado o testemunho dos sentidos pelo motivo oposto: para ele, os sentidos iludem não ao mostrar a transformação incessante, mas justamente ao apresentar as coisas em uma unidade que de fato elas não possuem. Por exemplo, o homem crê estar entrando pela segunda vez no mesmo rio, mas está enganado, *de fato*, não é nem o mesmo homem nem o mesmo rio. Os sentidos são os responsáveis por induzir ao erro de procurar pela mesma substância em situações diversas ou em momentos distintos. Ora, Heráclito assume que, *de fato*, as coisas visíveis podem enganar. Conforme um de seus fragmentos, citado por Diógenes Laércio, ouvimos:

*A presunção ele dizia que é a doença sagrada e que a visão engana*<sup>80</sup>.

No entanto, o que está aqui enfocado não é que o testemunho dos sentidos induz necessariamente ao erro, mas que os homens acometidos por essa doença sagrada, os presunçosos, podem estar iludidos e podem também iludir. Ao observarem a si próprios e se fazerem observar pelos outros como mais importantes do que são, eles projetam sobre si uma visão enganosa. Assim, de fato, a visão continua a poder iludir os homens,

---

<sup>80</sup> Heráclito, Fr 46 (DK). **46.** [132]. — — τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι.

do mesmo modo que o cego Homero, o mais sábio dos gregos, fora enganado por crianças:

*Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco*<sup>81</sup>.

É curioso que as coisas visíveis nos enganam – a nós, videntes – do mesmo modo que as crianças ludibriaram a um cego: pela ausência da visão Homero foi enganado, pela sua presença nós também podemos ser. Mas se formos nos ater aos fragmentos de Heráclito que possuímos, o que mais se aproxima da crítica nietzschiana é o que segue:

*Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm*<sup>82</sup>.

Certamente está dito novamente que a visão e a audição podem enganar, mas aquela condição posta na seqüência da frase desfaz a universalidade da proposição. Então, a frase revela que os sentidos podem iludir o homem apenas no caso dele possuir uma alma bárbara. Mas por acaso não seriam justamente as almas bárbaras aquelas que falsificam o testemunho dos sentidos, conferindo unidade e duração àquilo que está em constante vir-a-ser e sempre transformado? Não seriam somente aqueles que têm *ouvidos descompassados* os responsáveis por tal falsificação?

---

<sup>81</sup> Idem, Fr 56 (DK). **56**. [47 Anm.]. — — ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

<sup>82</sup> Idem, Fr 107 (DK). **107**. [4]. SEXT. EMP. vii 126 κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων [vgl. A 16 i 147, 30 ff.; B 101a].

*Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes*<sup>83</sup>.

É novamente apenas para os homens que aplicam sobre seus sentidos os parâmetros de um pensamento enrijecido, fazendo mau uso de seu testemunho, somente para esses homens os sentidos são falseadores. Eles só enganam aos que estão ausentes, aos que agem como se dormissem, aos que escutam como surdos. Também Heráclito não rejeitou o testemunho dos sentidos, ele próprio o afirma explicitamente em um de seus fragmentos:

*As coisas de que há visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro*<sup>84</sup>.

Até mesmo onde Nietzsche tenta marcar uma diferença inconciliável com respeito a Heráclito, este lhe responde mostrando a enorme afinidade entre seus pensamentos. Também Heráclito confiava no testemunho dos sentidos. Ocorre que o mesmo enrijecimento das almas bárbaras, tal como aparece para o efésio, este que impede que o conhecimento do que se apresenta a nós como transitório possa ser apreendido pelos sentidos como conhecimento efetivo e, portanto, positivo, é entendido por Nietzsche como o efeito da sobrevalorização da razão. É ela a responsável, através de suas teias feitas de conceitos com as quais deseja apreender e compreender o “ser”, por menosprezar tudo aquilo que aparece, que para ela não passa de *mera aparência*, portanto, algo essencialmente distinto da “verdade” e a ela inferior.

De todo modo, para além da apresentação de sua crítica a Heráclito, como pode ser lido na seqüência do próprio texto em que esse julgamento é apresentado, Nietzsche reconhece o valor da rejeição heraclítica ao conceito de “ser”, o rechaço dessa forma vazia projetada pelos homens e

---

<sup>83</sup> *Idem*, Fr. 34 (DK) **34**. [3]. — — — ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

<sup>84</sup> *Id.*, Fr. 55 (DK) **55**. [13]. — — ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

por eles mesmos antecipada, ou seja, posta como princípio. Heráclito é mais uma vez reverenciado ao afirmar o tornar-se como a própria necessidade. Em sua doutrina, a destruição e a morte puderam pela primeira vez assumir seu valor positivo, assim como o nascimento, a criação e a mudança puderam, por eles mesmos, adquirir um sentido – um sentido físico, imanente. A existência não mais precisará procurar uma justificativa em algo que lhe sobrevém, que ocorre fora de toda transformação; ela deverá ser capaz de justificar por si o seu próprio acontecer, não será mais preciso apelar para uma instância exterior que lhe forneça seu sentido. Torna-se supérfluo todo apelo a um crime cometido contra o ser primordial, ou a uma desobediência humana aos princípios divinos.

Ainda em “A razão na filosofia”, e, portanto, no mesmo capítulo em que Heráclito é mencionado, o conceito de “ser” é explicado como uma ficção introduzida no pensamento devido à tendência comum entre os filósofos a supervalorizar a origem dos valores e conceitos que desejam enaltecer. O seu preconceito diz que os conceitos e os valores mais elevados não podem simplesmente ter se tornado, ou seja, ter percorrido um caminho através do qual adquiriram o aspecto que atualmente apresentam. A universalidade destes decorre de sua eterna identidade consigo mesmos, sendo assim, eles jamais poderiam ter se tornado o que presentemente são. Um conceito altamente estimado como o “bem” não poderia simplesmente ter sido produzido, não poderia ser uma “mera” construção humana, o que seria uma objeção ao seu alto valor, o qual somente pode ser autenticado através da sua origem posta em si mesmo.

*O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! –, os ‘conceitos mais elevados’ isto é os conceitos mais gerais, mais vazios, eles (os filósofos) põem no começo, como começo. Novamente, isto é apenas expressão do seu modo de venerar: o mais elevado não pode ter se desenvolvido a partir do mais baixo, não pode ter se desenvolvido absolutamente (...) todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o*

*verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser causa sui*<sup>85</sup>.

Nietzsche expõe aí, mais uma vez, a aversão dos filósofos para com o tornar-se, para com a historicidade dos conceitos, ou seja, para com o processo de sua produção e consolidação no decorrer da história. Essa produção ou construção histórica mostraria de fato a ausência de qualquer fundamento em querer apoiar um conceito sobre uma verdade transcendente. Daí que não se encontraria mais a alta ou a sagrada origem que nele gostariam de encontrar. Para eles, o conceito mais geral de “ser” só pode ter sido a causa de si próprio, somente assim é possível derivar dele a substancialidade, a verdade e a eternidade, dons compatíveis apenas com uma origem divina.<sup>86</sup>

O conceito mais abstrato de “ser”, do qual deriva a noção de um Deus único, substância de todos os atributos divinos, é denunciado como uma impostura insidiosamente arrastada pelos filósofos do fim para a origem. A anterioridade do “ser” como causa de si próprio e de tudo aquilo que é, é explicada, agora por Nietzsche, em decorrência da ampliação de outro construto humano, o conceito de “eu” como causa dos eventos, como substância e suporte dos pensamentos e da vontade. Dessa crença na substancialidade do “eu”, funcionando como agente produtor dos atos, essencialmente anterior a eles, provém, como uma enorme generalização, o conceito de ser. *“Em toda parte o ser é o acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’*<sup>87</sup>.

O que induz os filósofos a acrescentar aos simples acontecimentos um agente que funciona como causa é explicado aí como um preconceito advindo da linguagem, um modo de pensar arraigado na própria estrutura

---

<sup>85</sup> Nietzsche, F. *GD/CI*, “A razão na filosofia”, §4.

<sup>86</sup> “Assim os filósofos chegam ao seu estúpido conceito de ‘Deus’ ... O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como ens realissimum.” *Idem, Ibidem*. “A razão na filosofia”, §4.

<sup>87</sup> *Idem, Ibidem*, “A razão na filosofia”, § 5.

gramatical. A razão é batizada de “metafísica da linguagem”, sua atividade consiste em personalizar em entidades metafísicas os ditames já sugeridos de antemão pela própria estrutura lingüística, construindo a partir daí seus conceitos gerais, fetiches com os quais espera compreender a essência das “coisas”.

*A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”...<sup>88</sup>*

Essa metafísica da linguagem apenas separa de um lado o “Eu” como sujeito, como uma substância que permanece idêntica a si mesma atuando por sobre os objetos (e até mesmo o corpo é um desses objetos); um eu pensante ou um eu volitivo, sustentáculo de representações ou produtor de ações. A razão situa do outro lado os objetos inertes, essas “coisas” que propriamente constituem esse *outro lado*, que são o *outro* do eu, um exterior manipulável ao qual o eu apreende pelo pensamento ou molda conforme a vontade.

A estratégia nietzschiana para pôr sob suspeita determinados conceitos fundamentais produzidos pela filosofia é evidenciar que a unidade que eles anunciam não se encontra de fato no processo que é enunciado por eles. A unidade da palavra é apenas uma ficção, fruto do exagero de um preconceito popular. Sob essa unidade encontra-se uma imensa gama de procedimentos meramente desconsiderados pela falta de cautela dos filósofos.<sup>89</sup> Descartes só pôde inferir a existência do sujeito a partir da garantia da certeza de seu predicado necessário “penso”. Esse

---

<sup>88</sup> *Idem, Ibidem.* “A razão na filosofia”, § 5.

<sup>89</sup> Uma análise sobre esse procedimento adotado por Nietzsche contra as unidades conceituais fundamentais produzidas pelos filósofos se encontra em Giacóia, Oswaldo; *Nietzsche como Psicólogo*, “Movimento III”, p. 62ss.

ente que, previamente a toda experiência, por um exame intelectual conquista a certeza imediata de si é, para Nietzsche, mais uma vez produto da falta de um exame mais apurado. Em *Além do Bem e do Mal*, precisamente no capítulo intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche expõe essa presumível certeza imediata como fruto de uma investigação apressada:

*(...) se decompõho o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem que haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar*<sup>90</sup>.

Da mesma forma, que procede com a certeza imediata do *cogito* cartesiano, também a crença na unidade da vontade, tal como esta se apresenta em Schopenhauer, como uma faculdade de um sujeito que quer, é vista produto de um preconceito popular generalizado pela filosofia. Novamente Nietzsche decompõe aquilo que estava implícito na unidade da palavra “vontade” e conclui que para descrever o ato volitivo é necessário antes ter presente uma complexa gama de ações corporais, de diferentes sensações, afetos e pensamentos que este ato envolve e que são meramente simplificados e reduzidos quando se fala de “vontade” como se fosse algo imediatamente conhecido. Além de toda essa rede, todo o querer envolve uma complexa estrutura de mando e obediência no interior do próprio “eu”, uma tirania de algo que dentro de si comanda contra algo que também em si deve obedecer, toda essa estrutura é meramente desconsiderada no momento em que se afirma a unidade do sujeito possuidor da faculdade da vontade<sup>91</sup>. “*No início está o enorme e fatídico erro*

<sup>90</sup> Nietzsche, F. *JGB/BM*, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 16.

<sup>91</sup> “*Digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, (...) em segundo lugar, também um pensamento que comanda. (...) Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando.*

*de que a vontade é algo que atua – de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que é apenas uma palavra...»<sup>92</sup>*

A razão e a moral não podem ser analisadas separadamente em Nietzsche. Os procedimentos da razão são sempre os meios e instrumentos através dos quais a moral atua. Não é inocentemente, ou seja, sem finalidade que a razão cria suas explicações e seus construtos conceituais, o conhecimento jamais é puro, não há conhecimento pelo conhecimento, tampouco ele é produto de um apetite natural, uma propensão natural para o conhecimento. Todo o conhecimento volta-se para um certo tipo de domínio: seja um domínio técnico sobre alguma forma de produção humana, como o conhecimento aprofundado sobre uma técnica artística específica, seja o domínio sobre a natureza, sobre outros homens ou povos, ou mesmo o domínio sobre si próprio. De qualquer modo, ele sempre visa a sobreposição de um tipo, e, com isso, destina-se inevitavelmente a fazer prevalecer determinada espécie de moral. A moral, prescrição de valores, deveres e normas de conduta através da qual há o exercício de dominação e de obediência, utiliza-se dos instrumentos fornecidos pela razão como garantia de sua própria sustentabilidade.

Então o que os filósofos buscam com o acréscimo desses conceitos pela razão? Com qual finalidade eles inserem nos acontecimentos os seus conceitos delimitadores como a “razão”, o “eu”, as “coisas”, a “vontade”, a “consciência”, o “bem”, o “ser”, “Deus”?

Com isso eles buscam um solo firme no qual possam se apoiar; buscam refutar tudo aquilo que lhes chega através dos sentidos, toda efetividade; buscam algo de verdadeiro para além das aparências; buscam, enfim, afastar de si e de seu território de pura racionalidade esse intruso: o corpo.

*E, sobretudo, fora com o corpo, essa deplorável idéia fixe dos sentidos! acometido por todas as falhas da lógica, refutado,*

---

(...) *Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece.*” Idem, *Ibidem*, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 19.

<sup>92</sup> Nietzsche, F. *GD/CI*, “A razão na filosofia”, § 5.

*até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse efetivo!*<sup>93</sup>

E com essa busca, os filósofos evidenciam somente a fraqueza de seu próprio corpo, eles manifestam unicamente seu estado doentio. Devido a sua debilitada constituição fisiológica, seu pensamento surge e se constitui como revolta e contraposição direta a qualquer forma de sensibilidade como produtor de conhecimento. Por isso pretendem extirpar do pensamento em geral qualquer vestígio corporal. Incapazes de realizar os seus desejos, eles condenam o pensamento a ser a contradição encarnada do corpo; fracos para o combate, condenam a luta; maus jogadores, condenam em geral o jogo. Nietzsche denuncia, em toda a produção filosófica, uma recusa a marcar a transitoriedade, a mais generalizada característica física, com o selo da positividade.

*Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos. (...) A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é... Agora todos eles crêem, mesmo com desespero, no ser*<sup>94</sup>.

Tudo o que é vivo, tudo o que se apresenta no tempo e percorre seu próprio ciclo de transformações entra em franca contradição com o espírito da filosofia. Seu pensamento é fruto dessa busca por apresentar conceitos alheios às vicissitudes da história, ausentes dos acontecimentos e da época que os produziu. Por isso sua eterna busca pela essência, pelo substrato, pela substância, pelo fundamento, por tudo que é “em si”, a verdade, a vontade, a virtude em si, pelas categorias da razão, por todo tipo de conhecimento que não pode ser refutado pela experiência. É isso que os leva a tratar os sentidos como produtores de ilusões e o próprio corpo como fonte da ilusão.

<sup>93</sup> *Idem, Ibidem*, “A razão na filosofia”, § 1.

<sup>94</sup> *Idem, Ibidem*. “A razão na filosofia”, § 1.

Opondo o ser ao devir, os filósofos desvalorizam o que se torna, tratando-o como ilusão, ou o condenam por sua insolência, por sua insistência em “efetivamente cismar em aparecer” sem ter o direito de verdadeiramente ser. Assim, tanto o surgimento quanto o perecimento são definitivamente afastados do seu conceito de “ser”. A oposição entre o ser e o tornar-se, entre a essência unitária e imóvel contraposta à existência múltipla e em transcurso é reduzida por Nietzsche ao fruto de um preconceito que foi sendo fortalecido com o passar do tempo até chegar a se tornar em “verdade”<sup>95</sup>. É graças a este princípio definitivamente fixado, que diz que aquilo que é jamais possa ter chegado a ser, que ele deva ter sido sempre idêntico a si, independente de qualquer modificação ocorrida nas diversas estruturas humanas, que os filósofos puderam se furtar a pesquisar as condições que possibilitaram a gênese dos conceitos considerados por eles como fundamentais. Suas explicações se esquivam de ter que procurar as motivações desses conceitos nas ações ocorridas no tempo, nas mutações sofridas através de uma série de conjunturas históricas, sociais e políticas nas quais o próprio pensamento está imerso. Daí porque Nietzsche considera a falta de sentido histórico um “*defeito hereditário dos filósofos*”<sup>96</sup>.

Heráclito é, para Nietzsche, o filósofo capaz erguer sua doutrina inteiramente sobre a valorização do que se forma, do que se constrói. Por sua ousadia em enxergar o transcurso isento de culpa, ele simboliza o combate ao conceito de “ser” como o substrato do que existe. O fogo, para ele, não é sempre fogo, é transformado em água e terra e é sempre inocente nessas transformações. O que o motiva a sair de si, de sua pureza como elemento unitário não é a *hybris*, não é a violência ou o

---

<sup>95</sup> Sobre aqueles que dizem ser impossível que algo surja do seu oposto e que as coisas de valor mais elevado devam ter uma origem própria, Nietzsche afirma: “*Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir dessa sua crença que eles procuram alcançar seu saber, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores.*” Idem, *JGB/BM*, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 2.

<sup>96</sup> Idem, *MA I/HH I*, “Das coisas primeiras e últimas”, §2.

ânimo criminoso, mas tão somente o impulso ao jogo das formas. Ao postar-se ao lado do vir-a-ser contra o que os demais filósofos batizaram como “ser”, Heráclito valoriza aquilo que passa, o que certamente inclui tudo aquilo que já foi ou que será, mas também diz respeito àquilo que é, que está sendo, que está acontecendo, dessa forma ele privilegia tudo o que indica um sentido, tudo que atua sobre o mundo – o que inclui até mesmo as ilusões.

Pode ocorrer aí que os sentidos motivem ou mesmo provoquem a ilusão de permanência, tal como Nietzsche sustenta. Ocorre que nesse ponto a ilusão perde a conotação negativa que havia adquirido sob o olhar dos demais filósofos. Uma vez que a ilusão é produtora de sentidos, é criadora, então ela não pode ser invalidada, não há mais aquela instância superior que a contrarie, aquele “ser verdadeiro” perante o qual ela seria eternamente relegada à mentira e por isso renegada.

O conceito de “ser” deve ser combatido enquanto substrato do que existe, enquanto permanência absoluta agindo “por trás” da aparência, não enquanto ilusão produtora. Toda ilusão, uma vez que foi criada, é necessária, assim como tudo mais que habita o mundo. Conseqüentemente, o conceito de ser, ele também é necessário, apenas que agora é necessário somente enquanto ilusão produzida e produtora de sentido. O “ser” é uma ilusão que fez efeito sobre o homem, com a qual ele projetou uma determinada imagem do mundo: a imagem de um “mundo verdadeiro”. Uma vez afastada a idéia de que esta imagem é a única possível, no momento em que a oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente deixa de pesar como “verdade”, como critério que decide sobre a verdade, deixa de haver também a valorização de um desses mundos em detrimento do outro. A ilusão deixa de ser sinônimo daquilo que não é, que não é “verdadeiramente” ou “em si”, ela deixa de ser o oposto da verdade, a ilusão passa então a ser.

Por isso, a arte, essa potencialização da ilusão, esse desejo de transfiguração, de seleção é a força afirmadora da existência, desta que se

mostra como persistente criação de novas formas. Exatamente nesse sentido ela é a negação da moral, a negação de sua pretensão de universalidade, de validade universal, ou ainda, *ela é a afirmação da moral enquanto arte*. A moral só pode, como tudo o mais, ter se tornado, ter adquirido sua hegemonia e seus traços; assim, enquanto criação humana, como ilusão atuante sobre o próprio homem em um período historicamente datado, a própria moral torna-se arte.

Heráclito é visto como o único pensador que se volta para a efetividade, absolutamente isento de uma disposição negadora. Através dele, Nietzsche pôde encontrar um antecessor à altura da sua própria crítica à noção de “ser”. O que é mostrado através deste efésio não é um combate ao ser como aquilo que é, ou seja, que existe e atua, mas um combate contra a oposição entre o ser e o devir postos em lados opostos como duas entidades distintas. Não há em seu pensamento qualquer vestígio de uma barreira erguida entre a essência apreendida unicamente pelo pensamento e a existência efetivamente vivida. Não há a ficção do ser como substância, como unidade indissolúvel que não comporta nada que passe, nada que se mova ou que se transforme, por isso ele esvazia esse conceito e mostra sua vacuidade. O modo como ele destrói essa oposição é postando-se do lado do devir e *contra* o ser: assim, se não há ser para além do devir, se para além do devir não há nada, então, *só aquilo que se torna – é*. Mostrando que a existência é somente transitoriedade, somente passagem e nada além disso, Heráclito desfaz a pretensão ao “mundo verdadeiro” característica do pensamento metafísico e assim sugere para Nietzsche também o ocaso do mundo aparente. No mundo que restou, em *nosso* mundo, somente sob o ponto de vista estético a existência pode ser afirmada, somente enquanto criador se pode fazer justiça à perpétua criação que corresponde à vida.

Desde *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche percebe em si uma disposição ao aguerrido combate contra a justificação moral do mundo. Ele vislumbra o tipo de pensador que aparece apenas esboçado em seu

primeiro livro, um tipo tal que é capaz de travar a guerra contra a moral com as suas próprias armas, ou seja, que faz ver a moral mesma como ilusão e, nesse sentido, a desprestigia pelo mesmo motivo que ela antes havia desprestigiado a arte: pela oposição metafísica de valores. Comentando *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche afirma:

*(...) toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica – o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação morais da existência. Aqui se anuncia, quiçá pela primeira vez, um pessimismo “além do bem e do mal”, aqui recebe palavra e fórmula aquela ‘perversidade do modo de pensar’ contra a qual Schopenhauer não se cansa de arremessar de antemão as suas mais furiosas maldições e relâmpagos – uma filosofia que ousa colocar, rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as “aparências” ou fenômenos (na acepção do terminus technicus idealista), mas entre os “enganos”, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte<sup>97</sup>.*

Curiosa essa última acepção de arte, Nietzsche inverte seu ponto de vista, ele raciocina exatamente como o moralista que percebe a arte como potência da mentira, do engano, da ilusão, e, nesse sentido, algo de um valor mais baixo do que a verdade. Por isso que, aqui, fazer a moral mudar para o terreno da arte não significa dotá-la de valor positivo, note-se que ele frisa o verbo rebaixar, a moral é rebaixada (e não elevada) ao mundo da aparência, ao terreno da arte. Para criticar a moral ele se dá ao luxo de pensar como um moralista. Encarar a moral como arte significa separá-la da verdade, ou seja, da transcendentalidade, e, portanto, da exclusividade, passar a tratá-la como criação humana. A moral, por seu lado, retira sua eficácia apenas desta sua ligação com a verdade, somente

---

<sup>97</sup> *Idem, GT/NT, “Tentativa de autocritica”, § 5. Aquilo contra o que Schopenhauer se insurge, essa perversidade é apontada com precisão por Oswaldo Giacóia: “Que o mundo tenha uma mera significação física, nenhuma significação moral, é a maior, a mais pernicioso, o erro fundamental, a própria perversidade da mente, e é bem, no fundo, isso que a fé personificou no Anticristo.” Schopenhauer, A. Apud: Giacóia, Oswaldo, *Labirintos da Alma*, p. 43.*

estando a ela atrelada pode ser apresentada como a responsável por ditar os valores a serem indistintamente reverenciados, bem como os deveres e as normas da maneira correta de agir. Por isso, tratar a moral como uma crença, meramente possível ao lado de outras, como uma ilusão a que se acreditou, e que somente em função dessa fé provocou efeito, e não como uma lei apodítica, necessária e universal, implica em retirar dela sua impositividade; e mais, significa denunciar sua impostura, por isso, rebaixá-la.

O tipo que se tornou apto a conviver com o pessimismo da força, esse pessimismo capaz de lançar seu olhar para além das rígidas oposições de valores preconizadas pela metafísica, ele verá no mundo apenas um sentido físico, um sentido imanente, não moral. E, sendo ele um criador, deverá perceber que somente a transfiguração artística dessa necessidade física do acontecer do mundo, ou seja, a sua resignificação estética, é digna do homem.

Situada no terreno da ilusão, da arte, a moral perde a sua eficácia enquanto sistema de universalização de valores e de padronização de comportamentos, mas em compensação adquire uma eficácia estética. “*Avaliar é criar*”, diz Zaratustra, daí se infere que toda avaliação é obra da criação humana, toda tábua de valores é erguida somente pelos próprios homens, não lhes foi entregue divinamente. Os valores, que não são causa de si mesmos, que não têm sua origem nem neles próprios nem em Deus, são devolvidos às mãos dos homens, tornam-se novamente produtos humanos. “*Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz*”<sup>98</sup>.

Disso se segue o resgate da possibilidade de criar novamente o sentido das ações humanas sobre a terra. A perda da origem divina não implica necessariamente o sentimento de revolta contra a existência. O fato de que não se encontre mais um sentido divino ou extramundano não

---

<sup>98</sup> Nietzsche, F. ZA/ZA, “Dos mil e um fitos.”

é mais suficiente para abater o homem. Ele que justamente agora se vê diante de sua possibilidade suprema, de ditar as normas de seu próprio existir, e criar, a partir dessa nova legislação de valores, as novas formas da existência. Para quem toma nas mãos como um presente essa nova disposição para a criação, toda acusação dirigida contra a vida passa a ser apenas índice da incapacidade do acusador de criar um sentido a partir de si. O mais desejável para este ofensor seria encontrar o sentido posto de antemão por alguma entidade superior, e que a ele bastasse seguir de acordo com essa legislação universal.

Mas agora essa fuga tornou-se impossível. Com a constatação de que todo valor deva ser produto da criação humana, percebe-se que em todas as formas de atuação há sempre um sistema de avaliações em operação, e esse sistema é inevitavelmente construído. Assim, se o indivíduo se volta contra os valores estabelecidos tradicionalmente ou se os acata, se luta ou se submete, em qualquer decisão, atua um modo de avaliação necessário para a sua persistência, que estabelece prioridades em função das quais seu tipo específico se constitui e se insere na existência.

Voltando-se agora, de posse dessa última consequência, para a história do homem, percebe-se que transportar os valores morais em valores artísticos, os valores universais e divinos em históricos e humanos, equivale a tentar perceber as preferências através das quais determinado povo, determinada civilização, determinado indivíduo buscou para criar e fortalecer a obra que corresponde à formação e consolidação de si próprio. Implica em perquirir através de que tipo de apreciações valorativas esta sua obra se constrói, se forma e domina em seu âmbito de atuação. As tábuas de valores erguidas sobre cada povo revelam agora, a esse que assim aprecia, o gosto específico que os torna característicos, elas são somente os frutos de sua criação. A subserviência absoluta a um Deus, como no caso do povo judeu, só revela a sua forma de estar sobre este mundo, a sua maneira peculiar de se manter e de dominar – é esse Deus

que o afirma como o povo escolhido. No caso do cristianismo, com a promoção da universalidade da obediência a certos valores e preceitos de conduta específicos, como a caridade, a piedade, a compaixão, isso não mostra mais, como eles gostariam, a obediência à vontade de Deus, mas revela, isto sim, a única possibilidade de todo o tipo de malogrados e pessoas enfraquecidas sobreviverem e exercerem o domínio.

Destruir a sacralidade da moral implica em ter que achar em cada povo aquilo que ele elege como superior e o que ele despreza, as armas e as artimanhas que ele se utiliza para exercer o domínio. Por isso pressupõe que se trate do homem, de todos os tempos, como um avaliador, alguém que elege seus próprios apreços e suas recusas, em suma, um criador de seu próprio sentido. Esse retorno da possibilidade de avaliar, da inevitabilidade de ter que avaliar, essa retomada exigida por Zaratustra significa a abertura para a possibilidade inaudita de ver o homem como o novo promotor do sentido da terra.

#### **4.5 Consciência e inocência**

Começam a ser vislumbradas, então, as implicações que a definição da doutrina de Heráclito como uma “*cosmodicéa estética*” traz consigo. Nietzsche vê aí a imagem de um pensador que trouxe para o âmbito estético tanto as reflexões de ordem físico-cosmológica quanto o pensamento moral. A existência dos seres, a permanência e o fluxo do mundo físico tanto quanto o pensamento sobre a justiça no decurso dos eventos ficam subordinados ao modelo da criação da obra de arte.

O que Nietzsche interpretou como sendo o movimento do jogo artístico, da concentração sobre a obra, se inscreve sob as noções de criação e de inocência: criação é aí entendida como formação de mundo, nascimento e crescimento de vida e inocência como a disposição sem impedimentos para essa criação. O jogo, essa grande criança o joga somente a partir dessa disposição, desse desejo voltado para o despertar e

persistente redespertar da brincadeira. Inocência é também disposição para a destruição e para a morte<sup>99</sup>, necessárias e inevitáveis para a continuação da partida.

*Aqui reina a inocência, mas também a criação e a destruição. Nem ao menos uma parcela de ἀδικία [injustiça] deve permanecer nesse mundo. O fogo eternamente vivente, o αἰών [tempo] joga, constrói e destrói. Πόλεμος [combate], esse afrontamento das diferentes qualidades acompanhado pela Δίκη [justiça], deve ser concebido unicamente como fenômeno artístico<sup>100</sup>.*

A justiça se revela inteiramente à disposição do fazer artístico, não há uma justiça coativa, punitiva, proibitória, as leis são dadas somente no processo de produção. Elas não são exteriores à criação mas revelam a disposição necessária dos meios adequados para a confecção da obra, elas são modos de ajuste, de organização. A obra não é feita visando respeitar as leis, normas que existiriam previamente ao fazer; os encaixes e os desencaixes vão sendo revelados somente à medida que a obra força a ocorrência das conjunções e das disjunções. O modelo de jogo de Heráclito não é um quebra-cabeça organizado de forma que as partes estivessem previamente dadas e a forma final antecipada, restando ao jogador apenas o trabalho de encaixá-las de modo a atingir o objetivo previamente conhecido. Seu jogo de dados é competitivo, as alianças temporárias e os processos de dissensão ocorrem constantemente em meio ao combate. É por isso que essa justiça que se expressa unicamente como conflito é uma Δίκη imanente. É no meio da disputa que são reveladas as leis, a insistência da disputa é, ela mesma, expressão da justiça. Fora da luta e do jogo não há paz, não há beleza, não há justiça – há somente o nada, o fim. Tempo se faz no jogo, na disputa, ele é jogo, continuidade de jogo. É somente essa guerra que envolve eternamente construção e destruição, vitória e derrota, o que propriamente constitui o tempo, nada além dela. A

<sup>99</sup> “Morre a tempo: é o que ensina Zarathustra.” Nietzsche, F. ZA/ZA, “Da morte voluntária.”

<sup>100</sup> Idem, *Lições*, p. 158.

discórdia é a expressão necessária do que Heráclito designa como o comum, como o que há; em suma – como vida em transcurso.

*Assim intui o mundo somente o homem estético, que aprendeu com o artista e com o nascimento da obra de arte como o conflito da pluralidade pode trazer consigo lei e ordem, como o artista fica em contemplação e em ação sobre a obra, como necessidade e jogo, conflito e harmonia, têm de se emparelhar para gerar a obra de arte* <sup>101</sup>.

Esse emparelhamento surge somente em função da obra. Em vista do seu nascimento emparelham-se necessidade e jogo, guerra e harmonia, como dois cavalos que necessitassem correr juntos para conduzir a carruagem. A mais imperiosa necessidade marca então o surgimento e o tempo certo de cada lance no decorrer do jogo, é esse tempo certo de construção e de destruição que faz a lei, que é a lei sendo feita e seguida.

*Esta é uma visão do mundo puramente estética. A tendência moral da totalidade, do mesmo modo que a teleologia são excluídas: pois a criação cósmica não age segundo fins mas segundo uma Δίκη imanente. Ela pode agir unicamente em conformidade com fins e leis, mas ela não quer intencionalmente nem um nem outro* <sup>102</sup>.

A criança não busca qualquer finalidade exterior à brincadeira, não age para atingir um fim que está fora ou além dela, assim como não age para respeitar as leis, mas as leis são feitas nessa sua ação, elas próprias são imediatamente esse fazer. Assim que começa o movimento, ela ajusta e modela seu brinquedo segundo as leis que são estabelecidas em meio à brincadeira, conforme as necessidades sugeridas pela própria forma que vai sendo erguida. O artista também não age segundo leis e fins, ele não visa nada além de sua obra, ele quer exclusivamente a sua perfeição, quer fazê-la inteiramente, até o fim. Mas não quer terminá-la, ele não deseja intencionalmente que ela chegue ao fim, não antecipa sua conclusão, não

---

<sup>101</sup> *Idem*, PHG/FT, § VII.

<sup>102</sup> *Idem*, *Lições*, p. 158.

pressupõe sua forma final; contudo a leva até seu ponto culminante, ele tem que levar, é sua necessidade mais própria, é essa sua tarefa. O artista não quer o fim, mas caminha até lá. Da mesma forma, sua obra não é feita para respeitar as leis, nem mesmo as leis artísticas, nem para transgredi-las, é a necessidade do acontecer da obra que dita as leis que serão seguidas. Se ele rompe com padrões estabelecidos ou os obedece, isso quem dita é a obra por nascer, mas no processo de sua construção, juntamente com suas formas, são produzidas as leis segundo as quais ela é composta.

O que há aqui é uma crítica à noção de intencionalidade no pensamento heraclítico. Quanto a isso, a seqüência do texto, através da comparação entre Heráclito e Anaxágoras torna clara a posição de Nietzsche a respeito do efésio:

*Anaxágoras (...) sustenta que uma vontade definida e intencional como a vontade humana é o princípio ordenador do mundo. Por causa dessa visão teleológica, Aristóteles o denomina o primeiro filósofo sensato. Ele introduz no coração das coisas uma faculdade conhecida de todos, a do querer consciente; seu νοῦς [intelecto] é, antes de qualquer coisa, a vontade, no sentido popular da palavra: um querer com finalidade. Pela primeira vez aparece aqui, na filosofia, a antinomia grosseira da alma e da matéria: por um lado, uma faculdade que conhece, que põe fins, mas também que quer, que move, etc., e, por outro lado, uma matéria inerte. (...) O ponto de vista de Heráclito é autenticamente grego porque é todo interior<sup>103</sup>.*

Heráclito percebe que o empenho do artista na produção da obra não se submete ao modelo de uma vontade orientada para um fim, que determina por si os rumos seguros a serem tomados. Ao contrário, é apenas por escutar as necessidades que provém da obra que ele a realiza. Por isso ele é, ao mesmo tempo, um obediente e um imperador, por isso ele é um contemplador e um agente.

---

<sup>103</sup> *Idem*, . *Lições*, p. 160. Citado também em Col. Os Pensadores, *Pré-socráticos*, “Heráclito”, p. 114.

Embora Heráclito mencione a harmonia e fale também a respeito da lira que é o instrumento de Apolo, não há outro indício de que ele tenha se prestado a caracterizar a relação entre o artista e a obra. Nietzsche infere o núcleo de sua interpretação a partir da imagem do tempo como o jogo da criança, tal como esta se encontra no fragmento 52 (DK)<sup>104</sup>. Isso está dito expressamente nas *Lições*, justamente no momento crucial de sua interpretação, quando se trata de comentar a solução heraclítica para o problema da transformação do fogo nas múltiplas formas. Eis o texto:

*Como a manifestação do fogo único seria possível sob as formas tão numerosas e impuras, sem que a ἀδικία [injustiça] viesse a repousar no coração das coisas? A esse respeito, Heráclito se utiliza de uma metáfora sublime: um devir e um declínio desprovidos de toda justificação moral existe apenas no jogo da criança (ou na arte). Porque ele ignora a arte, recorre ao jogo da criança<sup>105</sup>.*

O acréscimo da relação artística cabe, portanto, a Nietzsche, de onde se pode reparar que se trata de uma interpretação bastante peculiar do filósofo efésio. Nietzsche percebeu que somente poderia visitar Heráclito em seu retiro no templo de Ártemis caso possuísse a chave estética para as suas noções conflituosas. Para isso ele precisou recorrer à harmonia, em união com a imagem do tempo como criança. Contudo, a harmonia é indissociável da tensão, nos dois instrumentos com os quais Heráclito remete à harmonia, tanto o arco como a lira precisam que a corda esteja bem tensionada, presa firmemente nas duas pontas. Os fragmentos nos quais o filósofo se refere à harmonia são os seguintes:

*“Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.”*

---

<sup>104</sup> “Tempo é criança brincando, jogando, de criança o reinado.”

<sup>105</sup> Nietzsche, F, *Lições*, p. 158.

*“Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como o arco e a lira.”*

*“Harmonia invisível à visível superior.”<sup>106</sup>*

Não é da concórdia e da paz que nasce a harmonia, é da discórdia e da guerra. A beleza e a harmonia nascem ou se fazem somente conforme a discórdia. Não que exista uma harmonia invisível atuando *por trás* da discórdia visível, não é isso que está sendo dito, mas sim que a própria harmonia é a discórdia atuando e ocorre somente conforme discórdia, é somente aí que ela se revela. Não há *algo a mais* ou uma harmonia *para além* da discórdia a qual os sentidos não seriam capazes de captar, tampouco aquilo que eles enxergam os engana. Só se pode ver o que aparece, o que é visível, mas o visível é tudo que há. A harmonia invisível e superior não está para além das aparências, mas nelas. Ocorre que o homem só acredita que haja harmonia quando ele vê a concórdia, quando tudo lhe aparece calmo e tranqüilo ao seu redor, isento de tensões. Mas sem tensão nem a lira produz os sons nem o arco dispara a flecha – nem beleza nem morte podem ocorrer. Novamente os homens não são capazes de perceber a harmonia que existe na tensão, eles olham e vêem guerra, e de fato só há a guerra, nisso não se enganam, já que a guerra é o comum, contudo eles não são capazes de compreender que somente na guerra há vida e morte sendo feitas, e é precisamente nesse jogo que se encontra a harmonia, e também a justiça. Sem guerra não há nem vida nem movimento, não há, de fato, nada. Um mundo pleno de paz é um mundo em que nada se move. É por isso que a nossa justiça, a justiça do mundo, deste mundo, se expressa unicamente na discórdia.

Uma harmonia invisível não é necessariamente inaudível, graças à tensão que sustenta esticadas as cordas da lira (tensão que não se vê mas que se pode sentir) graças a ela é possível ouvir os sons tocados

---

<sup>106</sup> São respectivamente os fragmentos de Heráclito: 8, 51 e 54 (DK).

harmonicamente. E na própria harmonia musical, é a tensão que produz o movimento.

Nietzsche percebeu então em Heráclito o jogo sendo feito nessa tensa harmonia. Sustentar a tensão, afirmá-la em sua inocência é a tarefa a que se dispõe o filósofo trágico. Nos escritos sobre Heráclito, a inocência assume a sua forma cosmológica, a inocência da tensão, da guerra é a inocência do acontecer do mundo, do vir-a-ser de um modo amplo. E já que todo esse jogo está envolvido na visão do artista diante da obra, sua doutrina torna-se para Nietzsche uma “cosmodicéia estética”, ou uma “visão artística do mundo” [*Kunstleriche Weltbetrachtung*].<sup>107</sup> Essa visão artística constata a necessidade e a justiça de cada um dos lances no decorrer do jogo; ela simplesmente contempla as parselhas entre jogo e necessidade, entre tensão e harmonia produzindo o tempo. Por isso, Nietzsche diz ter sido Heráclito o responsável por formular a “*doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade.*”<sup>108</sup>

Ao longo de sua obra, Nietzsche assume também para si essa visão do vir-a-ser como inocência e subscreve todas as conseqüências que essa doutrina traz. Ele próprio se empenha em extrair dela suas conseqüências. Em particular, no que tange a esta herança heraclítica, sua filosofia tratará da seguinte questão: o que ocorre quando, dentro dessa visão estética do vir-a-ser, o artista é o próprio filósofo e o que está em jogo em sua obra é o futuro do homem?

Aquele homem doente, aquele sentimento de profundo cansaço diante da vida, a busca da negação de suas mais básicas condições, tudo isso é sintoma de um estado terminal, é prenúncio de morte. E se a vida tiver que jogar novamente e tentar uma outra cartada, terá que combater todas essas empresas de desarticulação do homem, terá de ultrapassar toda essa vontade de fim.

---

<sup>107</sup> A primeira expressão: “*Cosmodicée der Kunst*”. encontra-se em FP. III.21[15], 1872/73, e a segunda: “*Kunstleriche Weltbetrachtung*” em FP. III.3[84], 1870.

<sup>108</sup> Nietzsche, F, *PHG/FT*, § VIII.

Entretanto, esse combate não se fará através de uma contraposição direta, as estratégias nietzschianas são mais sutis. Ele não deseja acabar com esse tipo de pensamento enfraquecedor, anulá-lo ou simplesmente proibi-lo de se exercer. Ele não é ingrato para com um exercício de milênios, que estabeleceu uma tensão sobre a humanidade com uma intensidade tal que ela jamais havia presenciado, ele é grato a ela sobretudo por isso, por ter provocado a tensão necessária para que a flecha fosse disparada com êxito.

*Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o povo, a luta contra a pressão eclesiástica de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o povo – produziu na Europa uma magnífica tensão de espírito, como até então não havia na terra: com um arco assim tão teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. (...) Mas nós, bons europeus e espíritos livres, muito livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? a meta...*<sup>109</sup>

A estratégia utilizada visa se aproveitar da tensão que foi acumulada no espírito europeu graças à pressão exercida por um longo período de submissão à pressão eclesiástica em função da meta a ser atingida. Ao ser disparada, a flecha se separa do âmbito do arqueiro e alça vôo em direção a um alvo distante, porém preciso. Várias passagens como esta mostram não ser a negação direta o método de combate utilizado por Nietzsche. Somente o homem ressentido quer eliminar a todo custo tudo aquilo que lhe contrapõe, a sua capacidade criadora está particularmente empenhada em formar a imagem do inimigo como o “homem mau”, o negativo, de modo a poder difamá-lo e acusá-lo. A nobreza está, ao contrário, em valorizar o seu inimigo, valorizando assim a si próprio como bom combatente e empunhador de armas.

---

<sup>109</sup> *Idem, JGB/BM, “Prólogo”.*

*Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar e muito a venerar! Em contrapartida, imaginemos ‘o inimigo’ tal como concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!...*<sup>110</sup>

Em seu sentido de nobreza, Nietzsche honra seus inimigos, ele os nomeia diretamente e assim os distingue, deseja apenas se bater em duelo com eles para provar sua força. A própria instituição responsável por toda essa pressão exercida sobre o homem, a formadora da civilização ocidental, a igreja é ressaltada como uma valorosa inimiga. A consideração por essa forma de poder é tal que o filósofo não deseja a sua total eliminação, ele quer que ela persista e inclusive que se fortaleça. Ocorre unicamente que, a partir da manifestação de seu ponto culminante, ele pretende se assenhorar de suas disposições. *“Em todos os tempos a igreja quis a destruição de seus inimigos: nós, imoralistas e anticristos, vemos como vantagem nossa o fato de a igreja subsistir.”*<sup>111</sup>

Sem inimigos, o guerreiro não necessitaria aprimorar seus próprios meios de combate, nem se exercitar visando o seu fortalecimento; de fato, sem eles não haveria qualquer necessidade da existência do próprio guerreiro. O inimigo é, portanto, a condição da força, do vigor, e além disso é a condição da jovialidade do combatente. *“Somos fecundos apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos jovens apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz... (...) Renunciamos à vida grande ao renunciar à guerra”*<sup>112</sup>.

Está explícita aí a união entre juventude e guerra: o exercício da força em combate é a condição fisiológica da persistência da juventude. Toda inocência, toda fecundidade, toda juventude dependem do exercício

---

<sup>110</sup> *Idem, GM/GM, “Segunda Dissertação”, § 11.*

<sup>111</sup> *Idem, GD/CI, “Moral como antinatureza”, § 2.*

<sup>112</sup> *Idem, Ibidem, “Moral como antinatureza”, § 2.*

da guerra, elas não são nada além da disposição e o vigor para o combate, que só se renovam em meio à batalha. Mas sucede que este inimigo, muitas vezes, não está fora, não é necessariamente contra um outro que o homem se dirige, a manutenção desse estado de guerra também pode estar se referindo a uma confrontação interior. Somente o enfrentamento, mesmo que seja interior e espiritualizado, é capaz de provocar a força necessária à vida, ele é o grande estímulo ao aumento do poder de fogo do vivente. *“Não agimos diferente em relação ao inimigo interior: também aí espiritualizamos a inimizade, também aí compreendemos o seu valor.”*<sup>113</sup>

Mas o que significa este “inimigo interior” se não o próprio homem voltado contra si? Esse processo de interiorização, de internalização da guerra do qual Nietzsche reconhece aí o valor e a importância é exatamente o mesmo que é responsável pela formação da má consciência. Assim como incita no homem todo tipo de tormentos psicológicos, aquele sofrimento do homem consigo próprio também é o único responsável por promover a ampliação de sua “alma”, por aumentar sua capacidade imaginativa, intelectual, e certamente com isso também sua força criadora. A sua capacidade de calcular, prever, experimentar, inferir, tudo o que compõe a inteligência humana só se desenvolveu sob a pressão exercida pelo homem sobre si próprio. O homem, ao contradizer a si mesmo, traz para dentro de si essa contradição, e justamente ela é a responsável por ampliar suas possibilidades, é a esse processo que o seguinte texto de *Genealogia da Moral* define como a interiorização ou espiritualização dos instintos:

*Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua alma. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como entre duas membranas, foi*

---

<sup>113</sup> *Idem, Ibidem*, “Moral como antinatureza”, § 2.

*se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora*<sup>114</sup>.

Então, aquela internalização dos instintos que se voltaram contra o próprio indivíduo, aquela guerra interna provocada pela repressão religiosa e estatal ao homem agressivo e bárbaro não deverá ser imediatamente rechaçada. Pelo contrário, é devido à sua ação devastadora, provocadora de todo tipo de crises e, ao mesmo tempo, amplificadora das possibilidades da alma que estão depositadas as maiores esperanças no homem, como ser pleno de futuro.

Há uma astúcia nos métodos bélicos utilizados, é com os instrumentos que lhe foram presenteados pelos seus próprios inimigos que Nietzsche os defronta. Se atentarmos para a *Genealogia da Moral*, todas as formas, capacidades, atributos lá mencionadas não são simplesmente repelidos, mas passam a fazer parte de um outro registro valorativo. Assim ocorre com todos aqueles frutos da sublimação dos impulsos cruéis impedidos de se exteriorizar: a consciência (a má consciência incluída), a memória, a responsabilidade, a culpa, a própria razão e a inteligência. Nietzsche não os recusa, ele os reutiliza em função da realização de sua tarefa. Reapropriados, passarão a servir como seus instrumentos.

É como legítimo herdeiro de todo esse imenso processo que Nietzsche se apresenta, ele requer então para si exatamente a consciência conquistada através desse movimento de repressão dos instintos responsável pela formação do homem moderno. Estrategicamente ele adquire o legado da consciência européia desenvolvida durante os séculos de submissão à moral cristã: a universalização da moral, a superestimação da verdade e do sentido histórico.

É nesse sentido que a própria moral é requerida, a obrigação de ter que obedecer a uma lei, a um dever, justamente quando o maior dever é derrubar a crença em todo imperativo infundado. A consciência moral é

---

<sup>114</sup> *Idem, GM/GM, “Segunda Dissertação”, § 16.*

dita então a sua última forma pois será precisamente ela a responsável por eliminar todas as pretensões da moral, todas as formas de auto-engano com as quais o homem submisso à moral havia erguido seus ideais e com isso lançado sobre a vida e o empenho na vida seu desprezo. Se ele se declara herdeiro é somente como último herdeiro, aquele que usufrui de modo inusitado do que foi acumulado, e com isso inviabiliza completamente o tipo de utilização que era feita desses bens.

Afirmar a necessidade de tudo que advém significa precisamente isto: adquirir, através do constante exercício do embate, a força suficiente para poder requisitar como suas as próprias forças contra as quais se deseja rivalizar. Essas forças são necessárias justamente para gerar e promover a potência capaz de dominá-las. Assim ocorre com a necessidade da igreja, a necessidade da moral, do empenho pela verdade, da virtude, a necessidade até mesmo do ascetismo e de toda forma de negação humana. Todas essas formas criam as condições suficientes para a sua derrocada. Nesse sentido, em função da guerra declarada, mesmo os dispositivos morais são valorizados; ele diz explicitamente:

*Declararei guerra ao pálido ideal dos cristãos, não com a intenção de aniquilá-los, mas para pôr fim à sua tirania e abrir espaço aos novos ideais, aos ideais mais robustos... A sobrevivência desse ideal é uma das coisas mais desejáveis: favorece os interesses dos ideais que querem se instaurar a seu lado, e talvez acima dele. Dessa maneira, nós, os imoralistas, utilizamos a força da moral: nosso instinto de conservação quer que nossos adversários permaneçam fortes – ele nada mais quer do que se tornar senhor deles<sup>115</sup>.*

O dever, a lei que deve ser obedecida diz que por moralidade e até mesmo por amor à verdade, todos ideais sejam revelados como o que são: ideais impostos, aos quais o possuidor e herdeiro da consciência não poderá mais aceitar. E isso não somente por amor à verdade, ou por moralidade, mas em nome de algo que está na raiz dessas construções

---

<sup>115</sup> Nietzsche, F. Fp. VIII 10[117] 1887-1888. Apud. Lebrun, Gérard, *O avesso da dialética*, Cap. 2, nota 72, p. 308. Citado como: *Wille zur Macht*, § 361.

humanas, algo que infunde no homem a necessidade desses seus construtos: em nome da vida, que se expressa somente como guerra. Percebendo que a grande luta pode ser feita através da manutenção e até mesmo da utilização de seus inimigos, o filósofo se empenha nesse exercício da rivalidade contra tudo aquilo que para ele se torna inaceitável. Um texto que exprime perfeitamente essa estratégia nietzschiana se encontra no prefácio escrito em 1886 para *Aurora*.

*Mas se este livro, moral adentro, e até por sobre a confiança na moral é pessimista – não seria ele, precisamente por isso, um livro alemão? Pois de fato expõe uma contradição e não se amedronta diante dela: nele é retirada à moral a confiança – mas por quê? Por moralidade! (...) Mas não há dúvida nenhuma, também a nós fala ainda um ‘tu deves’, também nós obedecemos a uma rigorosa lei acima de nós – e esta é a última moral, que se faz ouvir a nós também, que nós também ainda sabemos viver; aqui, se é que, em alguma parte, nós também somos ainda homens da consciência: isto é, não queremos retomar àquilo que para nós está sobrevivido e murcho, a algo desacreditado, quer se chame Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; não nos permitimos nenhuma ponte de mentiras que leve a velhos ideais; desde o fundamento somos inimigos de tudo o que nos poderia mediar e misturar; inimigos de toda espécie de crença e cristandade de agora; inimigos do meio-a-meio de todo romantismo e patriotismo; inimigos também da complacência de artistas, inconsciência de artista, que poderiam persuadir-nos a rezar ali, onde não acreditamos mais – pois nós também somos artistas –; inimigos, em suma, de todo afeminamento europeu (ou idealismo, se preferem ouvir assim) que eternamente ‘atrai’ e eternamente, por isso mesmo, ‘traz para baixo’(...) <sup>116</sup>*

A moral terá de ser necessariamente solapada, e isso unicamente por respeito a um dever, e, portanto, por moralidade. Nesse ponto culminante ela alcança seus extremos limites, o ponto em que pode retornar. O filósofo assume a voz de um processo histórico necessário em que a moral, pela intensificação de seus próprios dispositivos, pela radicalização das exigências infundidas na consciência através do exercício de rigorosa auto-investigação que constitui o seu modo de atuação, terá de

---

<sup>116</sup> *Idem*, *M/A*, Prefácio, § 4.

se defrontar com as conseqüências da supressão dessas mesmas exigências, obtendo como resultado o esgotamento total de suas possibilidades.

Essa intensificação da moral levada a cabo por Nietzsche foi a responsável por produzir o inimigo maior de todos os subterfúgios, de todas as mentiras com as quais o homem havia se enganado, aos quais, agora, depois de conquistada esta última forma da consciência, não se pode mais dar crédito. E isso não por serem ilusões, mas por terem se tornado indignas de confiança, por terem perdido a sua capacidade de convencer, de iludir, enfim, por terem se desgastado.

A declaração de guerra ao tipo de moralidade preconizada pelo cristianismo se faz cumprir através da absorção e utilização da tensão que ela provoca em vista de fins inteiramente diversos daqueles para os quais ela fora criada. É nesse sentido que sua filosofia assume para si a realização da tarefa da transvaloração de todos os valores<sup>117</sup>. Transvaloração não é, portanto, mera negação de um estado de coisas qualquer: da mesma maneira que não promete um ideal a ser alcançado, também não expressa o desejo nostálgico de um retorno a um estado anterior onde determinadas manifestações, sejam elas culturais, religiosas, políticas ou tecnológicas ainda não haviam se desenvolvido. Trata-se, isto sim, da incorporação de tudo que há, de toda a força proveniente tanto daquilo que se deseja combater como do que se admira. O que não quer dizer que será uma incorporação isenta, que mantém a neutralidade de uma síntese. Diversamente, trata-se de uma incorporação belicosa, que serve para solapar as bases de determinados modos habitualmente instalados na alma de um povo, de um indivíduo ou de uma civilização

---

<sup>117</sup> Um dos temas fundamentais da fase madura da filosofia nietzschiana, a “transvaloração de todos os valores” [Umwertung aller Werte] ocupa um lugar central dentro do projeto, considerado por Nietzsche como capital, de composição de um livro intitulado “A vontade de poder”, que conjugaria a vertente crítica e corrosiva de seu pensamento à sua postura afirmativa. O livro não chegou a se concretizar conforme os planos do filósofo devido aos distúrbios mentais que o impediram de realizar esta sua obra fundamental, da qual ainda restaram diversos planos preparatórios.

inteira, uma incorporação que serve a determinados fins de combate, que fala em nome próprio e que reivindica uma meta. Incorporados, os antigos valores, aspirações e crenças devem se submeter a um poder mais forte, capaz de dominá-los, ditando para eles um novo sentido. Somente assim eles podem ser utilizados como instrumentos nas mãos dessa força, passando a atuar em proveito de uma tarefa que se determina como uma abertura de olhos ou uma grande tomada de consciência.

*“(...) somente como homens desta consciência sentimo-nos ainda aparentados com a retidão e a devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós, os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores da sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como foi dito, que não tem medo de negar a si mesma, porque nega com prazer! Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula – a auto-supressão da moral.”<sup>118</sup>*

A expressão “Selbstaufhebung der Moral” é usada em um sentido incomum, Nietzsche diria *transvalorado*, ela remete a um processo necessário de suprasunção histórico-dialética no sentido hegeliano, e é de fato o que todo o prefácio à *Aurora* indica: a assunção das contradições desenvolvidas no espírito europeu e a supressão da moral por ela própria, ou seja, por moralidade, que se consuma através de Nietzsche. A derrocada da moral será então a execução de uma disposição introjetada no espírito europeu graças à retidão a que este fora obrigado pela sempre crescente exigência de obediência aos próprios princípios morais. A realização rigorosa dos mecanismos que sustentavam a moralidade a levará inevitavelmente a caminho do seu ocaso.

O filósofo se assume então como o portador da última virtude<sup>119</sup>, que se determina como a coragem de enfrentar os mais duros problemas

---

<sup>118</sup> Nietzsche, F, *M/A*, Prefácio, § 4.

<sup>119</sup> Oswaldo Giacóia denomina essa derradeira virtude nietzschiana de “probidade intelectual”. Giacóia, Oswaldo, *Labirintos da Alma*. Um dos capítulos deste livro se denomina justamente: “A proibidade intelectual como derradeira virtude.”

apresentados por sua época sem recuar diante das contradições que eles apresentam, com a firme determinação de expô-los sem o apelo a qualquer tipo de crença desacreditada, ou seja, que se desgastou, que não mais possui o poder de iludir. A ele também fala ainda um imperativo moral, por dever, ele se proíbe tudo aquilo que já está desgastado. Apenas como porta-voz dessa verdade ele se sente herdeiro da Europa e da Alemanha. Assim, a retidão que o impele sempre à verdade, a não aceitar “falsas pontes que levem a velhos ideais”, o levará diretamente a suspeitar acerca do valor incondicionado da própria verdade.

Por isso, usar um verbo tão caro ao hegelianismo é ao mesmo tempo uma verdade e uma paródia. Auto-supressão (*Selbstaufhebung*) aparece aí ao mesmo tempo como uma profunda verdade: a descrição de um processo histórico através de sua expressão mais adequada; e uma paródia ao espírito alemão, que triunfa sobre a Europa ao instaurar a contradição na própria realidade através da dialética hegeliana, evidenciando com isso o pessimismo lógico que já se encontra desde Lutero na tradição do seu pensamento. Nietzsche se diverte, então, às custas de um povo que só encontra a sua coragem ao assumir a si próprio como contradição ambulante e que só sabe rir e se sente bem disposto diante da afirmação de um paradoxo. Ele se serve então dessa expressão com suas duas potências: de enunciação de uma verdade e de potência paródica, ridicularizadora. As duas vertentes inscritas na mesma fórmula intensificam sua força evidenciando a efetividade do processo que ela anuncia, mostrando seu peso como verdade e sua leveza como escárnio. Assim, ele reforça por todas as vias a sua argumentação: apresenta ao mesmo tempo o poder persuasivo da verdade, que em nome da sua exigência mais própria dissolve a si mesma como valor supremo, e o ultrapassamento pelo riso, que dissolve até mesmo a seriedade da verdade.

Assim como se mostra o executante de uma determinação enraizada no próprio espírito europeu e alemão, ele também se assume como seu mais radical inimigo. Sua radicalidade provém do fato de estar imerso no

processo que deseja dissolver. Seu trabalho subterrâneo corrói, então, por dentro, por baixo, as bases sobre as quais se fundam os valores modernos, corrói ou simplesmente mostra a corrosão que eles próprios provocam em si. Assim, a falta de fundamento de todos os seus mecanismos, de todas as suas valorações e exigências é exposta à plena luz do dia. Diante dessa apresentação de seu próprio esgotamento, a exigência de submissão a um sistema moral universalmente válido, a exigência da verdade a todo custo acabam por perder a credibilidade. Em nome da consciência adquirida, Nietzsche é forçado a pôr sob suspeita até mesmo a série de crenças que sustenta a criação artística de sua época.

O artista se torna em Nietzsche não mais o porta-voz da inconsciência, dos desejos e impulsos irrefletidos, a arte deve ser feita com consciência plena de suas capacidades técnicas. É justamente a reivindicação da consciência, voltada para a construção artística, que mostra a fragilidade de todo o romantismo na arte. A arte romântica infunde a crença no gênio e na figura do artista divinamente inspirado, este que sai de si e, em estado de êxtase, e como que tomado pelo próprio Deus, compõe sua obra. Nietzsche, justamente em nome da verdade e da autenticidade de seu pensamento deve ter que se apresentar como inimigo dessa apreciação romântica do artista, fruto de velhas e desgastadas convicções às quais não se pode e não se convém mais dar crédito.<sup>120</sup> Uma nova figura do artista deve ser moldada, todavia não de uma maneira abstrata, como um ideal projetado, mas através de um profundo pensamento sobre aquilo que a arte é e foi, e sobre os métodos a partir dos quais ela é produzida.

---

<sup>120</sup> Sobre o perigo do romantismo na arte e em particular na música alemã, Nietzsche ressalta sua “Tentativa de autocrítica”, § 6. *“De fato, entrementes aprendi a pensar de uma forma bastante desesperançada e desapiedada acerca desse ‘ser alemão’, assim como da atual música alemã, a qual é romantismo de ponta a ponta e a menos grega de todas as formas possíveis de arte: além do mais uma destroçadora de nervos de primeira classe, duplamente perigosa em um povo que gosta de bebida e honra a obscuridade como uma virtude, isto é, em sua dupla propriedade de narcótico inebriante e ao mesmo tempo obnubilante.”* Nietzsche, F., *GT/NT*, “Tentativa de autocrítica”, § 6.

Toda grande arte pressupõe, não a inspiração e a ausência de si, mas o trabalho persistente e laborioso de aprimoramento técnico e o conhecimento das convenções existentes, ela é o fruto de um aprendizado que envolve intensas e constantes experimentações com os materiais e métodos tradicionais, o que, por sua vez, demanda uma rígida disciplina consigo próprio em função da obra a ser construída. A arte não é uma expressão do além, da divindade que fala através dos homens, mas é um produto da capacidade falsificadora, recriadora, transfiguradora humana que só obtém efeito através de um conhecimento apurado de suas técnicas. Os novos artistas, donos desse poder de dispor de todos os meios necessários para a confecção da obra, esses que juntamente com Nietzsche reclamam pela última forma da consciência serão, portanto, rigorosos adversários das crenças românticas. É possível lembrar que Nietzsche assegura que o respeito às convenções é o que faz, por exemplo, a excelência da arte grega, e que graças a elas as disputas artísticas podiam acontecer em um terreno seguro.<sup>121</sup> O artista grego se submete prontamente a uma coação proveniente da tradição, para a partir daí impor a sua própria forma de coação.<sup>122</sup>

Nietzsche então se assume como artista, e é como artista que assume o rigor de suas posições. Não mais o artista tomado por forças inconscientes, não mais o artista arrebatado. Exige-se desta vez um outro tipo de artista, certamente responsável pela produção de outro tipo de arte, que elege e se vincula a outras preferências, um artista que pelo seu empenho termina por construir um novo gosto. Será inevitável, portanto que esse novo criador entre em choque com toda a forma de arte que predomina em sua época.

*Como agora nos fere os ouvidos o grito teatral da paixão, como se tornou estranho ao nosso gosto esse romântico tumulto e emaranhado de sentidos que o populacho culto adora, e todas*

---

<sup>121</sup> *Idem*, MA I/HH I, § 122, “A convenção artística”.

<sup>122</sup> *Idem*, MA I/HH I, § 140, “Dançar em cadeias”.

*as suas aspirações ao excelso, elevado, empolado! Não, se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de outra arte – uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial, que como uma pura flama lampeje num céu limpo! Sobretudo: uma arte para artistas, somente para artistas! Nós nos entendemos melhor, depois, quanto ao que primeiramente se requer para isso, a serenidade, toda serenidade, meus amigos!... Algumas coisas sabemos agora bem demais, nós, sabedores: oh, como hoje aprendemos a bem esquecer, a bem não-saber, como artistas!*<sup>123</sup>

Exige-se agora uma arte que não se envergonhe de ser artificial, que não esconda de si os critérios segundo os quais seleciona certos aspectos e assim transfigura a realidade, que abandone às aspirações ao além e se volte novamente para o homem e, sobretudo, para o artista. Nesse que se tornou senhor de si e dono de sua arte, a segurança que traz em seus gestos não surge como um dom, mas vem da sua destreza em manusear as formas, em torná-las tão reais como a sua fantasia, tão concretas como seus sonhos. Para longe das torrentes de arrebatamento romântico, Nietzsche exige a serenidade, afastando-se da insaciável curiosidade do erudito, requer a concentração sobre o instante promovida pelo esquecimento. Algumas coisas precisam estar absolutamente presentes no momento da criação, deve-se incorporá-las, tê-las nas mãos, debaixo dos dedos, na ponta da língua, deve-se conhecê-las a ponto de poder dispor delas no momento preciso. A outras tantas deve-se simplesmente poder esquecê-las, eliminá-las como bens supérfluos.

Vê-se que essa crítica à arte romântica é toda ela feita não em nome da abolição da consciência mas da sua intensificação, de sua inteira retomada e apropriação. É como artista, mas também como herdeiro da consciência que Nietzsche se assume. Somente sob estas formas ele propõe ao homem tomar as rédeas do seu próprio sentido, ele requer precisamente a assunção da responsabilidade sobre o seu destino como o maior presente que lhe poderia ter sido entregue. Para que se possa perceber em que a consciência se transformou neste homem soberano é

<sup>123</sup> *Idem*, NW/NW, “Epílogo”, § 2. Retirado a partir do prefácio feito para *A Gaia Ciência*, § 4.

preciso dar ouvidos à sua descrição tal como é realizada em sua *Genealogia da Moral*:

*O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e sobre o destino, desceu nele até a sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência...*<sup>124</sup>

Consciência é então o conhecimento pleno do vigor que adquire aquele que é capaz de dispor de si mesmo em vista da determinação em cumprir com suas próprias tarefas. A conquista desse privilégio exige o peso da responsabilidade sobre si, justamente aquela potência que havia sido incorporada pelo homem através da crueldade para consigo. Sendo assim, todo o exercício da crueldade e da submissão impostos foram absolutamente necessários para gerar esse último fruto da consciência, esse orgulhoso portador da certeza de dispor de si. É por isso que a sua tarefa, projetada por sobre a humanidade, não propõe a fuga da consciência mas pelo contrário exatamente uma imensa tomada de consciência.

*Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? Pela primeira vez como um todo –, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade não segue por si o caminho reto, que não é regida divinamente, que na verdade, sob suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de décadence que governou sedutoramente*<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> *Idem, GM/GM, “Segunda Dissertação”, § 2.*

<sup>125</sup> *Idem, EH/EH, “Aurora”, § 2.* Cabe observar que o termo que aqui se traduz por essa “tomada de consciência” é: *Selbstbesinnung*, uma consideração, uma reflexão sobre si.

Mas o que Nietzsche entende por essa tomada de consciência, essa abertura de olhos? Os olhos estavam fechados para quê? O que ainda não havia entrado na consciência? Para onde ela deve se voltar?

Note-se que esta suprema tomada de consciência a ser conquistada pela a humanidade não é a consciência de algo, é a consciência aberta para uma questão, para a possibilidade da visão integral dessa questão, de um *por quê*, de um *para quê*. Nietzsche exige, nesse momento, que o homem se recoloca essa questão de forma completa. A questão sobre o sentido e a finalidade da existência, a mesma que havia sido encarada como sintoma da doença de que sofre a humanidade, deve retornar então sob um outro prisma.

As duas espécies de jugos: do acaso e do sacerdote, mostram os modos como essa questão fora respondida até então. Tanto aquele que crê em um sentido divino, mesmo que a existência lhe pareça um absurdo, como o cético, que descrê de todo sentido e com isso se limita a suspender o julgamento, ambos persistem em procurar um sentido fora do âmbito humano, eles pressupõem que esse sentido seja “algo” a ser admitido ou recusado. O que nunca lhes passou pela cabeça é que não se trata de algo definitivamente posto, como uma substância estranha da qual se poderia acreditar ou desacreditar. Mostrando a crença ou a descrença em um sentido, o sacerdote ou o negador revelam seu apego pela existência desse sentido transcendente. Nietzsche quer abrir os olhos justamente para o fato de que esse sentido não é um “algo”, ele não está pairando por sobre o homem, ele é sempre e a cada vez produzido, e isso inevitavelmente. O sentido está sendo feito no corpo, ele é o seu próprio criar-se.

Por isso, essas respostas com as quais o homem havia se contentado não serão mais suficientes, muito pelo contrário, são percebidas como soluções perigosas em alto grau. Através do apelo a uma providência divina o homem confia à escritura sagrada, à vontade superior que escreve em suas linhas tortas, o sentido dos acontecimentos e se entrega a essa vontade que lhe serve de consolo por todo o seu sofrimento. “*Quem não*

*sabe pôr sua vontade nas coisas lhes põe ao menos um sentido: isto é, acredita que nelas já se encontra uma vontade (princípio da fé).<sup>126</sup>*

Assim o sacerdote elimina de si a possibilidade de decidir sobre o seu destino. Por outro lado, o cético, ao se contentar com a suspensão do juízo, não faz outra coisa senão terminar por confessar sua impotência, ele deriva da descrença em qualquer sentido prévio a consequência da impossibilidade de qualquer sentido a ser posto, a completa vacuidade de toda criação. Para ele, pouco importa o que se faça e a intensidade que se deposite nesse fazer, tudo foi, é e será feito sempre em vão.

Mas Nietzsche denuncia um único sentido sendo produzido nessas duas vias aparentemente opostas, que justamente através delas se faz, se consolida e se torna hegemônico. A derradeira conclusão, tanto no caso do sacerdote como no do cético é a mesma, a impotência do homem perante um sentido que o ultrapassa ou diante de sua ausência que o acomoda. Deste modo, percebe-se que a crença ou a descrença em um sentido já é provocada por um certo tipo de corpo, um corpo incapaz de criar. Portanto, segundo o diagnóstico nietzschiano, para que a humanidade readquirira o controle dos seus próprios meios e de seu destino é necessário que ela seja definitivamente libertada desses dois tipos de jugos e passe a pôr o centro produtor de sentido em si mesma.

A tarefa que Nietzsche reclama para si é então essa abertura de olhos. Finalmente despertados, os homens poderão observar o passado e o futuro como frutos da vontade humana, da ação de sua vontade criadora desde sempre produzindo as construções através das quais ele se mantém e se renova. Com essa nova visão, uma vez libertados da imposição desses dois jugos, a tomada de consciência exigida seguramente não trará mais a forma da consciência de culpa. Libertado do seu credor, o homem poderá se desvincular da sensação de possuir uma dívida para com suas origens, libertado da pura negação do seu credor, estará apto a tomar nas próprias mãos o seu sentido. A consciência não será mais para ele um peso e um

---

<sup>126</sup> *Idem*, GD/CI, “Máximas e flechas”, § 18.

martírio, mas um instrumento com o qual ele poderá se lançar em direção a outras metas, suas metas.

É assim que Nietzsche se empenha em absorver a consciência da culpa, esse tormento trazido pelo remorso da consciência é transformado na condição necessária de possibilidade do surgimento de uma outra modalidade de consciência: a consciência da inocência. Com a auto-supressão da moral, levada a cabo por aquele que tomou consciência de si enquanto instrumento da necessidade e, portanto, necessário demolidor de valores e crenças infundadas, só resta a constatação de que o homem deve ter que tomar consciência da sua própria inocência e da inocência de toda existência.

A inocência, que chega somente com a consciência da necessidade que preside todo acontecer, não é o contrário da culpa, não a renega, mas a engloba como mais uma criação e obra humana. Exatamente aquela parelha avistada por Heráclito entre o jogo inocente da criança e a necessidade do vir-a-ser é retomada agora em Nietzsche. Uma vez que tudo que acontece é absolutamente necessário, então, não faz mais sentido imputar culpa por nada do que ocorre, já que se trata da expressão da necessidade. Sendo assim, até mesmo o surgimento e a universalização da culpa, como acontecimentos necessários, devem ser inocentados, pois também são produtos da criação humana e expressam portanto formas da vida se manter e prosseguir.

Em *Humano, Demasiado Humano*, a relação entre inocência e necessidade é tematizada de forma direta nos aforismos que encerram o capítulo intitulado: “Contribuição à história natural da moral.”, particularmente no último aforismo ele chega a dizer: “*Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência.*” Então o filósofo se refere à transformação a ser conquistada através do estímulo ao novo hábito trazido por este conhecimento da necessidade de todo acontecer, capaz de “*dar à humanidade a força para criar o homem*

*sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele”<sup>127</sup>.*

A consciência de culpa, essa consciência ruim, voltada contra si mesma é então vista como a precursora da consciência da inocência. Vê-se que Nietzsche não se opõe à má consciência, ele apenas a reinterpreta, a utiliza para os seus fins. Quando fala que a má consciência é uma doença ele acrescenta: “(...) mas uma doença tal como a gravidez é uma doença”.<sup>128</sup> Isso significa que, tal como a gravidez é um distúrbio nas condições “normais” e regulares da mulher, algo abrupto que surge e modifica os hábitos, atormenta os instintos, interfere no modo de vida a que ela estava acostumada; a má consciência também surgiu de um distúrbio em relação àquele animal instintivo e cruel, um distúrbio provocado por ele mesmo. Mas, tal como a gravidez, também a má consciência é uma necessidade e envolve uma promessa de futuro:

*“Acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de futuro, que o aspecto da terra se alterou substancialmente. De fato, necessitava-se de espectadores divinos, para fazer justiça ao espetáculo que então começa e cujo fim não se prevê – espetáculo demasiado fino, portentoso, paradoxal, para que pudesse acontecer absurdamente despercebido em um astro ridículo qualquer! O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da ‘grande criança’ de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...”<sup>129</sup>*

---

<sup>127</sup> *Idem*, MA I/HH I, § 107.

<sup>128</sup> *Idem*, GM/GM, “Segunda Dissertação”, § 19.

<sup>129</sup> *Idem*, *Ibidem*, “Segunda Dissertação”, § 16.

O homem, esse ser sempre disposto a se voltar contra si mesmo, que só soube crescer e ampliar seus estreitos horizontes através da autocontenção, através da guerra contra si, é apresentado agora como um novo lance no jogo da criança heraclítica. É então como um profundo enigma que ele desperta interesse, somente na introjeção da contradição está o seu futuro. Faz se, então, necessário um olhar divino para testemunhar suas façanhas. Nietzsche, como artista, vê na imensa possibilidade plástica humana de adquirir novas formas em função de novas exigências que a ele são impostas a sua matéria mais preciosa. Seu olhar é o do espectador que contempla embevecido a peça que está sendo encenada e, ao mesmo tempo, do artista empenhado em moldar essa matéria tão maleável que é o homem. O longo cultivo do ressentimento, que torna o homem essa criatura desconfiada de si, e da culpa, que o faz suspeitar de si mesmo e provocar em si a ferida, não passam de matéria bruta a ser utilizada por esse novo artista e modelador, que sabe imprimir novas direções a velhas e desgastadas formas.

O grande privilégio que este ser obteve no decorrer de sua formação foi a conquista da inteira consciência de seu poder de dispor de si mesmo, de responder por si, e a segurança de poder cumprir com sua tarefa. Através da sua educação restritiva, longamente voltada para si, necessária para a sua formação, o homem termina por se tornar uma espécie de animal capaz de conquistar a liberdade, esta que é agora definida de uma maneira bem determinada. A liberdade por fim conquistada não é uma faculdade a ser voltada para qualquer interesse, mas somente para o *seu* interesse, não se trata de um poder ilimitado de escolha ou de uma possibilidade ilimitada de ação mas da possibilidade de atingir diretamente o alvo do seu intento. A concentração sobre um objetivo preciso, o empenho na produção de uma obra, o vigor na realização de uma tarefa, é isso que para Nietzsche corresponde à liberdade e é igualmente a mais nova definição da felicidade. É ele quem diz: “A fórmula de minha

*felicidade: um sim, um não, uma linha reta, uma meta...*<sup>130</sup>. A felicidade consiste então em muitas coisas negar, ou simplesmente esquecer, e em afirmar e trazer consigo apenas as necessárias para trilhar o caminho de sua criação. É essa liberdade redefinida, liberdade para realizar aquilo que é necessário, para consumir seu destino que Nietzsche vincula à felicidade. Essa felicidade advém unicamente da disposição para a criação, uma disposição inteiramente livre de culpa.

O impulso livre de impedimentos com que o artista se dispõe à sua criação pode ser batizado de impulso lúdico. O pleno envolvimento com o jogo da criação, a inserção absoluta na obra, a disposição para produzir sua ilusão e conquistar sua verdade deve se chamar inocência. A concepção da inocência do vir-a-ser, tal como foi vislumbrada e se fez notar plenamente através de Heráclito, ressoa nas características da criança, apresentadas por Zarathustra no primeiro de seus discursos. Zarathustra a nomeia como a última das transformações pela qual o espírito deve passar. Sua característica primordial e sua superioridade, a capacidade que a diferencia de tudo o mais e a torna o alvo supremo do espírito é justamente a conquista da força suficiente para criar novos valores e nomeá-los. O poder de produzir e batizar os novos valores, os valores que virão, que vingarão, que construirão a imagem e o corpo do homem renovado, provém das características de que ela é a legítima e exclusiva portadora: a inocência, o esquecimento, a disposição para o jogo, para o novo, para o nascimento, a afirmação da criação, a força motriz.

*Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer 'sim'.*

*Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado 'sim': o espírito agora quer sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo.*<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> *Idem*, GD/CI, "Máximas e flechas", § 44.

<sup>131</sup> *Idem*, Za/ZA, "Das três transformações".

A criança expressa o poder do acontecimento que, como o raio, simplesmente irrompe. Todas as suas qualidades simbolizam formas de concentração sobre si. O início do movimento se dá como o retorno sobre si, sobre a sua própria obra, aquele que assim se volta é uma roda que gira por si. O esquecimento aponta para a concentração sobre o instante, mostra o envolvimento com o presente que é a condição da felicidade. Um primeiro movimento, o disparo a partir de onde a obra surge, reenvia diretamente ao impulso lúdico, esse impulso para a brincadeira que ao ser redespertado produz todo movimento. O jogo remete à luta sempre repostada entre as qualidades que se rivalizam e constroem incessantemente novas formas de domínio.

É pelo prosseguimento da brincadeira de criação de novas formas que Nietzsche se sente motivado a se reencontrar com Heráclito. Ambas as obras são feitas em meio à guerra, são elogios à tensão produtora, procriadora. A afirmação do jogo de formas que se transmudam sob o compasso de uma necessidade rigorosa, a alegria pela criação de novas possibilidades de vida, a inocência no desejo de criar a si próprio e de vislumbrar para além de si a realização e a perfeição de sua tarefa, só nisso se encontra sustentação do pensamento lúdico, este que serve de elo de ligação entre os dois pensadores. Por isso quem reina aqui é a criança, que brinca e joga com as suas possibilidades próprias na eterna roda do tornar-se. Em vista daquele que virá, ela necessita ser somente ela própria até o fim, presenciar-se, apresentar a si mesma completamente. Por isso, aos olhos de Nietzsche, Heráclito salta sobre Anaximandro, ele não se volta para o outro, a outra vida, ele vislumbra o futuro da vida, e nisso tende para além de si mesmo, mas sempre perpassado através de si, sempre a partir de uma intensificação de si próprio, da realização da tarefa que lhe cabe, que lhe é exclusiva. O desejo retorna a si – é o desejo de criar do artista, é o desejo de brincar da criança.

Heráclito não deseja evocar, ressaltar o terrível, o horrendo da existência, ele apenas constata na realidade a presença da dor, de todos os

aspectos recusados pelos idealistas, sua visão acolhe esse lado sombrio como a mais profunda necessidade, como lances que se sucedem no jogo da grande criança. Somente em nome da sua criação é que Heráclito se empenha, ele não deseja selecionar, ao modo daquele pessimista trágico, dentre as impressões, aquelas mais dolorosas e expô-las para se dar conta da sua própria força, ele apenas as constata e não nega, ele antes afirma sua necessidade. Heráclito assume a integralidade da existência como um jogo, uma brincadeira de construir castelos. Ele prova sua força não através da resistência à visão mais terrível, mas através de suas mãos empenhadas diretamente na construção.

É o impulso lúdico que conduz o sentido de todas as criações, esse impulso confere o sentido da própria tragédia, ele faz a tragédia. Por isso não está nela mas nele o sentido imperioso do pensamento que ressoa entre Heráclito e Nietzsche, não está nos profundos e tristes abismos de uma concepção trágica de mundo mas na superfície de uma visão artística. Seu pensamento absorve a necessidade da tragédia como a inevitabilidade da morte e da dor, mas sempre em proveito de sua criação. O retorno da inocência expressa o retorno à superfície após um grande período de escuridão e profundidade, o retorno das cores amenas, das palavras prazerosas, o retorno, enfim, da grande arte, da suprema potência artística que habita o corpo, mas que se manifesta plenamente no corpo que habita a superfície.

*Eis o mais estranho: temos depois um outro gosto – um segundo gosto. Desses abismos, também do abismo da grande suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais joviais, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantil e cem vezes mais refinados do que antes*<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> *Idem*, NW/NW, “Epílogo”, § 2. Retirado a partir do prefácio feito para *A Gaia Ciência*, § 4.

A segunda inocência conquistada após o aprofundamento e a subsequente emersão se expressa pela conquista de suas novas características corporais: um novo nascimento, uma troca de pele, as sensações mais aguçadas, o gosto apurado, a sutileza e delicadeza na alegria. Quem conquista essa segunda inocência é esse convalescente recém chegado de tenebrosos abismos, que teve a força suficiente para ultrapassar a mais debilitante doença pela qual a humanidade havia passado: o sofrimento do homem consigo. Pois somente ele poderá tornar a sentir a alegria do homem consigo. O homem como criador de si próprio, como o novo responsável pela sua produção: todos os atributos desse novo artista vinculam-se à conquista de um novo corpo, suscetível a novas sensações e aberto a novos gostos. A criança expressa então esse homem renovado, esse novo artista que atingiu o supremo privilégio de poder retornar à superfície.

*Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade... E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos para baixo? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas?...*<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> *Idem, Ibidem*, “Epílogo”, § 2.

## 5 Conclusão

Em *Genealogia da Moral*, é levantada de passagem a hipótese de que uma espécie de *segunda inocência* poderia ocorrer como um possível sucedâneo da consciência de culpa, uma ocorrência espontânea após o dogma cristão ter caído em descrédito.

*O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerado o irresistível declínio da fé atual no Deus cristão, que já agora se verifica um considerado declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima. O ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis.*<sup>1</sup>

Esta hipótese de um advento espontâneo de uma era de inocência, em que o vivente, libertado de seu credor seria libertado também de toda culpa, é exposta com mais cautela na seqüência do próprio texto de Nietzsche.<sup>2</sup> Apesar disso, a sua simples posição já indica a necessidade de que se tenha vivido integralmente a história do desenvolvimento da consciência de culpa, de que se tenha presenciado em si a sua ação corrosiva, para que, a partir daí, seja possível meramente vislumbrar a possibilidade da aquisição da inocência. A consciência da inocência não é, portanto, um componente natural do ser humano, mas deve ser vista como uma meta que, para ser alcançada, depende da passagem pela inteira história do homem.

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *GM/GM*, Segunda dissertação, § 20.

<sup>2</sup> No início da seção seguinte, Nietzsche afirma: “(...) intencionalmente deixei até agora de lado a moralização desses conceitos [de culpa e dever] (seu aprofundamento na consciência, de maneira mais precisa, o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus), e no final da seção anterior falei até como se esta moralização não existisse, como se essas noções estivessem no fim, depois de acabado o seu pressuposto, a crença em nosso ‘credor’, em Deus. A realidade diverge disso de uma maneira terrível.” Idem, *GM/GM*, Segunda dissertação, § 21.

A pesquisa genealógica procura perceber os processos pelos quais o homem atingiu o grau civilizatório em que atualmente se encontra. O desenvolvimento de suas coordenadas valorativas segundo o fio condutor da história, desde suas pré-formações culturais no homem bárbaro e instintual até o momento da consolidação plena de suas instituições, referentes igualmente às suas formas jurídicas, científicas, religiosas, tecnológicas, artísticas e intelectuais.<sup>3</sup> O genealogista procura detectar essas concreções em função da história de seu desenvolvimento. Sob esse ponto de vista, ele procura pelo modo como elas se consolidaram em função de certo tipo de homem que, em determinado período, as avalia como sumamente necessárias em vista da preservação ou da supremacia de seu “*tipo*”. A genealogia visa enfim *avaliar* o tipo de homem cujas demandas tenham tornado necessárias a instauração, a preservação e a preponderância de tais instituições.

O que Nietzsche caracteriza como o *homem moderno* não é nada mais que o resultado e o desembocadouro do processo de concretização de suas instituições no decorrer da história. Ele é a última forma assumida por esse *tipo* no contexto de sua formação histórico-cultural. O homem moderno é o descrente, o ímpio. No entanto, se não mais acredita nos valores venerados em tempos antigos, tempos de crenças infundadas, tampouco sente em si próprio a força suficiente para impor em seu lugar qualquer outra forma de valorar. A criação de valores e diretrizes do agir humano que pudessem conduzir a novas possibilidades da ação do homem sobre a terra é absolutamente descartada. Por não ser capaz de criar para si novos valores e por estar situado em um momento que tornou impossível a crença em valores outrora reverenciados, o homem moderno, denunciado sob uma forma ainda mais exacerbada como *o último homem*,

---

<sup>3</sup> Estando posto que, com o termo *instituições*, não se trata apenas de entidades concretas, mas, sobretudo, de costumes, de padrões comportamentais louvados ou depreciados por certa tradição em que vigoram tais avaliações, de modos tradicionais de avaliar as atitudes humanas, de formas de pensamento que se consolidaram com o decorrer da história. Esses padrões comportamentais são, aí sim, encarnados em certas entidades institucionais concretas.

não crê que possa haver qualquer interesse, sentido ou valor na perpetuação da existência.

A percepção desse *homem moderno* não como um tipo oposto ao crente e piedoso cristão, mas como a sua última forma é o que se revela nas análises nietzschianas. O *último homem* é aquele que leva a cabo a empresa de nivelamento absoluto do homem: o seu ideal de felicidade é o conforto e a ausência de dores e sua vontade caminha em direção ao universal e a tudo que elimine as diferenças, ou que trate indiferenciadamente a tudo aquilo que teima em se diferenciar. Para ele, cada homem deve nivelar-se pelos demais, de modo que a todos devam ser dados absolutamente os mesmos direitos, os mesmos deveres e o mesmo valor. Tudo o que aplaina e torna comum é valorizado, o bem comum é o bem supremo. O próprio conceito de *humanidade* passa a se definir a partir da igualdade entre os homens; a partir, portanto, da ausência de qualquer personalidade que ouse afirmar a si própria como modelo. Com isso, evidencia-se unicamente o desejo de negação de qualquer tipo de imposição de uma força sobre as demais. Em linguagem nietzschiana, diz-se que o homem anseia pelo ideal do rebanho autônomo. Em *Assim Falou Zaratustra* Nietzsche assim define o *último homem*:

*Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? – assim pergunta o último homem, piscando o olho. A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena. (...) Ainda trabalham, porque o trabalho é um passatempo. Mas cuidam de que o passatempo não canse. Mais ninguém torna-se rico ou pobre: por demais penosas são ambas as coisas. Quem, ainda, deseja governar? Quem, ainda, obedecer? Por demais penosas são ambas as coisas. Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntariamente para o manicômio.*<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Za/ZA, “O prólogo de Zaratustra”, 5.

A consciência moderna prescreve a internalização da obediência a idênticos preceitos de conduta. A paz e o equilíbrio devem ser mantidos através da subserviência universal às mesmas leis. O tempo do homem moderno é, ainda, o tempo da onipresença das *leis naturais*, estas que devem ser observadas irrestritamente, tanto no agir humano como nos eventos naturais: todos são iguais perante as leis é ainda o ressoar da máxima segundo a qual todos são iguais perante Deus.

É possível, contudo, supor a existência de certos espíritos que desdenham os direitos que lhes dão, que lhes concedem, um tipo de homem que conquista seus próprios direitos somente no momento em que toma sobre si todo o peso de sua tarefa, e, do mesmo modo, toda a responsabilidade que ela demanda. O homem tornado senhor de si é aquele capaz de dar a si próprio o comando de suas ações, aquele que sente a si próprio como um diferencial à medida que cuida de si de maneira diferente. Ele não é um desobediente, um ser guiado pelo mero capricho de sua vontade. Mais do que qualquer outro, ele também obedece. No entanto, as leis às quais ele responde não podem ser, de forma alguma, universalizadas. Um ser deste tipo não deseja dividir com ninguém o fardo de seu destino, uma vez que este somente pode ter valor enquanto lhe é próprio. Para ele, os deveres são exclusivamente *seus* deveres, eles refletem a absoluta responsabilidade por uma tarefa que lhe é própria, que lhe cabe por direito. Despindo-se do que apresenta de moderno, esse homem vive a modernidade e, contudo, a estima diferentemente, volta-se precisamente contra os mais caros anelos modernos. Para ele, tudo o que quer o nivelamento, todo anseio de igualdade e planificação não passam de conseqüências do cansaço, incapazes de fazer surgir o grande, de produzir e criar o novo. O homem tornado senhor de si é aquele que conquista a própria liberdade no mesmo ato em que se liberta de seu próprio caráter e comportamento infantis. Infantis, pois lhe foram doados como herança pela tradição a que pertence, pelas avaliações legadas por seus pais e avós. Curiosamente este homem,

este senhor, este soberano poderoso se manifesta em Nietzsche justamente sob a imagem da criança.

Nietzsche nunca deixa de se utilizar da figura da criança. Em seus escritos ela apresenta, quando aparece em sua forma positiva, sempre o mesmo aspecto que é ilustrado nos textos referentes a Heráclito. Os atributos da criança heraclítica ressoam claramente na última das transmutações do espírito, tal como Zaratustra a descreve. *“Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer sim”*<sup>5</sup>. O que define o caráter da criança, o seu aspecto diferencial, aquilo que, no contexto desse *Primeiro Discurso* de Zaratustra, nem o leão é capaz, é de criar de novos valores, dar a direção, indicar o caminho, para isso ela deve ser a primeira a trilhá-lo.<sup>6</sup> O que é fundamental para que se compreenda a concepção da inocência aí presente é que a vontade de criar seja elevada como o *desejável* por excelência. Criar novos valores, tornar a si própria capaz de criar os valores e dar nomes para os valores, este é o privilégio da criança, pois só ela possui as características necessárias a este portador de novas tábuas. O impulso lúdico é próprio da criança, é sua força plástica, plasmadora, geradora de novas formas, que, ao impelir à brincadeira, inocentemente conduz à criação. Ela é inocência e esquecimento, nela os desagavos não perduram, o ressentimento não contamina, não envenena; é um novo começo, já deve, portanto, ter presenciado um fim, já deve ter morrido outras vezes, mas disso ela já se esqueceu; é uma roda que gira por si mesma, é quem decide e dá a si própria o princípio do seu movimento, não se move a partir de fora, como o camelo para quem o dever é tudo, nem mesmo como o leão para quem a luta contra o dever é tudo. Ela é um jogo, jogando ela se joga.

Figuram, nos textos de Nietzsche, dois sentidos distintos associados à criança: por um lado, vinculada ao comportamento infantil, ela carrega

---

<sup>5</sup> *Idem. Za/ZA, “Das três transformações”.*

<sup>6</sup> *“Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer (...)” Idem, Ibidem.*

toda sorte de hábitos, venerações e valorações herdados dos pais, todo tipo de costumes sociais seguidos e mantidos inconsciente e irrefletidamente. A ênfase aí é sempre posta no *permanecer*, ou seja, na afirmação reiterada de um certo estado de coisas imposto e desde sempre tido como verdadeiro e, portanto, digno de ser acatado e reverenciado. A imagem da criança remete, nesse caso, àquele que age em função do cumprimento de certas postulações unicamente devido ao fato de já haverem sido estabelecidas como normas e formas corretas do agir humano em geral. Essa é uma imagem natural da criança, ou ainda é possível chamá-la de sua imagem negativa. O comportamento infantil se apresenta, por exemplo, no seguinte fragmento de Aurora:

*“Infantil. - Quem vive como as crianças – isto é, não luta por seu pão e não crê que seus atos tragam uma significação definitiva – permanece infantil.”*<sup>7</sup>

De outro lado, a inocência vinculada à criança adquire sua forma positiva no momento em que retrata o resultado de uma empreitada que demanda uma série de transformações, as quais envolvem o extremo esforço e toda sorte de embates entre a criança e aquilo que nela há de infantil, ou seja, sua constituição “natural”. A ênfase aí é posta no *tornar-se*, no modo pelo qual, segundo Zaratustra, o espírito se torna criança, ou no modo pelo qual, após a vitória sobre a doença e a subida para a superfície, uma espécie de *segunda inocência* [*Zweite Unschuld*] é conquistada.<sup>8</sup>

Se, por um lado, a inocência se prende a esta conquista, que se poderia entender como fundamentalmente decorrente de um processo de transformação de hábitos e venerações particulares ou pessoais,

<sup>7</sup> *Idem, M/A*, 280.

<sup>8</sup> Refiro-me aqui ao procedimento mencionado no último item do terceiro capítulo desta tese. No prefácio à *Gaia Ciência*, Nietzsche descreve a conquista de uma segunda inocência como resultado de um retorno à superfície após um longo e doloroso período de embate com os abismos da própria doença. Ver capítulo 3, página 280 *infra*.

apresentando características estritamente psicológicas, por outro, ela indica *uma determinação da própria existência*. Nesse segundo sentido evidencia-se precisamente uma estratégia de contraposição em relação à consciência de culpa. Postulada por Nietzsche como uma característica absolutamente fundamental de toda existência, a inocência vincula-se ao pensamento que prescreve a necessidade em todo acontecer. Como expressão da necessidade, não se pode culpar a vida pelo que quer que se suceda, da mesma forma, nada que ocorra na vida é passível de ser culpabilizado. A inocência não é, portanto, apenas uma característica da vida como um todo, mas também deve ser estendida a todos os que nela passageiramente se encontram. Também a nós, viventes, é vedada a imputação de culpa por nossa maneira de agir. O homem, assim como o animal, ou como um evento natural, não pode ser culpabilizado pelas conseqüências de suas ações; sempre inocente, não se pode torná-lo responsável nem pelos seus atos nem pelo seu ser.<sup>9</sup> Assim como o tijolo não tem culpa de haver matado a senhora sobre a qual ele caiu, assim como o leão não pode ser responsabilizado por haver comido seu domador, assim também, ao homem, não cabe a imputação de culpa pelos seus atos, uma vez que ele é um fragmento da necessidade. Pesa por sobre ele toda a conjuntura de circunstâncias exteriores infinitamente impositivas frente ao que se denomina como liberdade do sujeito ou livre arbítrio da vontade. Nesse sentido, o homem é um ser necessário e absolutamente não livre.

Se todo ato é necessário, então, em qualquer decisão tomada, a culpa nunca recairá sobre o agente. O próprio pensamento que separa de um lado o ato e de outro o agente terá que se tornar necessariamente alvo das suspeitas nietzschianas. Fruto de uma análise apressada, que desdenha a complexidade envolvida no ato volitivo, a leviandade desse pensamento está longe de ser inocente. Trata-se, de fato, de um recurso utilizado justamente para imputar a culpa sobre aquele que exerce a ação.

---

<sup>9</sup> *Idem. MAI/HHI, § 39. “(...) não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos.”*

O homem é tornado livre, é dotado de uma vontade livre, somente para que possa ser responsabilizado por suas escolhas, para que possa ser julgado por suas preferências e condenado por suas atitudes.

É por isso que defender a necessidade em todos os eventos implica, para Nietzsche, procurar o pensamento capaz de enfrentar a hegemonia absoluta da concepção da culpa tanto na origem da existência como em cada ato humano. Todavia, ressaltar o embuste que há em tornar o homem responsável não implica na abolição de toda a responsabilidade. Permite tão somente o término de toda a imputação de culpa, de todo julgamento a partir de critérios absolutos. Retirar a culpa não significa necessariamente eximir-se da responsabilidade por si. No entender de Nietzsche, a responsabilidade não será mais uma obrigação moral, mas o supremo *privilégio* daquele que toma sobre si todo o peso de sua própria existência. *“O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até a mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante”*<sup>10</sup>.

O homem sempre se apresenta em meio à luta, sempre está em jogo, o que quer que faça demonstra inevitavelmente um modo de jogar, uma forma de combater, prescreve defesas e sugere ofensas. Nietzsche afirma ter sido Heráclito o filósofo responsável por conjugar o jogo e a necessidade.<sup>11</sup> Será precisamente essa conjunção que, reapropriada, irá compor esta face da concepção nietzschiana da inocência. No homem, a necessidade aparece conjugada com o grande jogo no interior do qual ele está inserido. Cada ato é sempre um lance em que o vivente se joga, e, jogando, ao mesmo tempo se arrisca e se mostra. Querer sair do jogo, seja retirando-se do confronto para o isolamento, seja tentando atingir um estado de ausência de qualquer desejo, chame-se a isto de nada ou *nirvana*, é ainda uma forma de jogar.

<sup>10</sup> Idem, *GM/GM*, “Segunda Dissertação”, § 2.

<sup>11</sup> *“Aquilo que ele contemplou, a doutrina da lei no vir-a-ser e do jogo na necessidade, tem, a partir de agora, de ser eternamente contemplado”*. Idem, *PHG/FT*, § VIII.

Segundo a interpretação nietzschiana de Heráclito, o jogo é ao mesmo tempo luta e brincadeira: como confronto, diz respeito à inevitável condição humana, e para além do humano, prescreve a condição própria de tudo que há e é, na eterna guerra que perfaz a sua transitoriedade; como brincadeira, indica o estado em que a criança se abre à criação de novas formas. O jogo prescreve, desse modo, a possibilidade da construção de novos valores e de novas diretrizes do agir, indica a capacidade de se determinar novos comportamentos a partir da aquisição da clareza sobre sua condição de guerreiro e de artista.

O pensamento lúdico de Heráclito diz respeito, portanto, ao vir-a-ser em sua máxima amplitude, que no tempo constrói e destrói em eterna inocência. Esta, por sua vez, é evidenciada pela necessidade com que cada ato ou evento ocorre ou se dá. Por mais que haja nesse pensamento matéria para sofrimento e desolação diante da incontornabilidade de todas as ações efetuadas neste mundo do vir-a-ser, não será esta a palavra final de Heráclito, para quem todo confronto e toda finitude são motivos de alegria, uma vez que sua visão conflui na harmonia em que a grande criança cósmica, o *Aion*, brinca.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Friedrich Nietzsche

- \_\_\_ **Além do Bem e do Mal:** Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_ **Assim Falou Zaratustra:** Um Livro Para Todos e Para Ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- \_\_\_ **Aurora.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004
- \_\_\_ **Caso Wagner:** um problema para músicos/**Nietzsche contra Wagner:** dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_ **Crepúsculo dos Idolos:** ou como filosofar com o martelo. Tradução de Marco Antônio Casanova. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2000.
- \_\_\_ **Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos.** Tradução e prefácio Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Ed. Sette Letras, 1996.
- \_\_\_ “Die Vorplatonischen Philosophen.” in **Nietzsche Werke, II-4, Kritische Gesamtausgabe,** begründet von Colli-Montinari, Weitergeführt Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

- \_\_\_ **Ecce Homo:** Como Alguém se Torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_ **El Viajero y su Sombra.** Tradução de Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 1985.
- \_\_\_ **A Gaia Ciência.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_ **Genealogia da Moral:** Uma Polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_ **Humano, demasiado Humano:** um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_ **O Nascimento da Tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- \_\_\_ **Obras Incompletas.** Seleção de Textos de Gerárd Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_ **Les Philosophes Preplatoniciens.** Textes établis d'après les manuscrits par Paolo D'Iorio. Traduit par Nathalie Ferrand. Combas: Éditions de l'eclat, 1994.
- \_\_\_ **Sabedoria para depois de Amanhã.** Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_ **Sämtliche Werke**. Edição Crítica Organizada por G. Coli e M. Montinari. Berlin/Nova York, Walter de Gruyter, 1966-77. CD-ROOM elaborado por Dr. Malcolm Brown contendo a edição crítica das obras de Friedrich Nietzsche: Nietzsche • Werke Historisch-kritische Ausgabe © Copyright 1994 by Walter de Gruyter & Co.

### **Outras referências**

ANAXIMANDRO. **Fragmentos**. Tradução de José Cavalcante de Souza. In Os Pré-Socráticos, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Do Céu**. Tradução de José Cavalcante de Souza. In Os Pré-Socráticos, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_. **Poética**, Capítulo VI. In Aristóteles, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. Éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 26<sup>e</sup> éd., 1963.

BARROS, Fernando de Moraes. **A Maldição Transvalorada**: O problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

BEAUFRET, Jean. “O Poema de Parmênides”. In **Os Pré-Socráticos**, Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

BORNHEIN, Gerd A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**, São Paulo, Editora Cultrix, 2007.

BRANDÃO, J. de Souza. **Mitologia Grega**, Vol I. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_ **Mitologia Grega**, Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1996.

BRUM, José Thomas. **O Pessimismo e suas Vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Heráclito**, Fragmentos: Origem do Pensamento. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

CALDERÓN de la Barca, Pedro. **A vida é sonho**. São Paulo: Scritta Editorial, 1992.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1999.

COSTA, Alexandre. **Heráclito** –Fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a Música**. São Paulo: Discurso editorial, 2005.

\_\_\_\_ **Nietzsche Educador**. Editora Scipione, São Paulo, SP. 1991.

DIELS, H., KRANZ, W. **Die fragmente der vorsokratiker**. Zurich, 1989.

DIÓGENES Laércio. “Vitae Philophorum”. In **Os Pré-Socráticos**, Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar**. Col. Sendas Veredas. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

GIACOIA, Oswaldo. **Labirintos da Alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_ **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

HEIDEGGER, Martin. “Logos – Alétheia”. In **Os Pré-Socráticos**, Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

\_\_\_\_ **Heráclito: a origem do pensamento ocidental**: lógica: a doutrina heraclítica do lógos. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEGEL, G. W. F. “Preleções sobre a História da Filosofia”. In: **Os Pré-Socráticos**, Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

HESÍODO. **Teogonia**: A origem dos deuses. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HERÁCLITO de Éfeso. **Fragmentos**: Origem do pensamento. Edição Bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

\_\_\_\_ **Fragmentos**. Tradução José Cavalcante de Souza, In Os Pré-Socráticos, Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

HOUAISS, Antônio; SALLES, Vilar Mauro de; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 1 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

ISIDORO Pereira, S.J. **Dicionário Grego-Português**. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche, Estilo e Moral**. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

JAEGER. W. **Paidéia** – a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes/UNB, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M. – **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Goubenkian, 1994.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LIDELL, H. G. – SCOTT, R. **Greek- English Léxicon**. Oxford: Oxford University Press, 1897.

LEBRUN, Gérard. **O Averso da Dialética: Hegel à luz de Nietzsche**. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_ Quem é Dioniso?. **Kriterion**, revista de Filosofia, Vol XXVI. Belo Horizonte: UFMG, 1985.

MARTON, Scarlett. Nietzsche, **Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_ **Extravagâncias**. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

MACHADO, Roberto, **O Nascimento do Trágico**. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_ **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SOUZA, José Cavalcanti. **Os Pré-Socráticos**. Fragmentos, doxografia e comentários. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OTTO, Walter F. **Teofania**: o espírito da religião dos gregos antigos. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

PELBART, Peter Pál. **O Tempo não-reconciliado**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1998.

PETRELLI, Humberto Z. **O Comum necessário de Heráclito**. Texto apresentado no X Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF. São Paulo, 2002.

RAMNOUX, Clémence. **Héráclite ou l'homme entre les choses et les Mots**. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

SALOMÉ, Lou Andreas. **Nietzsche em suas Obras**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHÜLLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2000.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1977.