



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

NEWTON PEREIRA AMUSQUIVAR JÚNIOR

**A RECEPÇÃO DE HERÁCLITO NA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE**

**CAMPINAS
2019**

NEWTON PEREIRA AMUSQUIVAR JÚNIOR

A RECEPÇÃO DE HERÁCLITO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção de título de Doutor em filosofia.

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior

ESTE TRABALHO
CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO NEWTON
PEREIRA AMUSQUIVAR
JUNIOR E ORIENTADA PELO
PROFESSOR DOUTOR
OSWALDO GIACOIA JUNIOR

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Am95r Amusquivar Junior, Newton Pereira, 1984-
A recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche / Newton Pereira
Amusquivar Junior. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Heráclito, de Éfeso. 3.
Eterno retorno. 4. Trágico. 5. Devir (Filosofia). I. Giacoia junior, Oswaldo,
1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The reception of Heraclitus in the philosophy of Nietzsche

Palavras-chave em inglês:

Heraclitus, of Ephesus

Eternal return

Tragic

Becoming (Philosophy)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junir

Yolanda Glória Gamboa Munõz

Rogério Antônio Lopes

Henry Martin Burnett Junior

Roberto Bolzani Filho

Data de defesa: 29-11-2019

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-7211-9703>
- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3518103092829841>



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

A comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 29 de Novembro de 2019, considerou o candidato Newton Pereira Amusquivar Junior aprovado.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Prof. Dra. Yolanda Glória Gamboa Munõz
Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes
Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior
Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

A ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à minha família pelo apoio e incentivo que sempre deram: minha mãe, Angela Vitória Braguieri Amusquivar, meu pai, Newton Pereira Amusquivar e minha irmã, Solange Braguieri Amusquivar.

Ao professor Oswaldo Giacoia Junior o qual tenho grande admiração e aprendi muito duante suas aulas e orientações; agradeço pelos anos de orientação, apoio e avaliação do meu trabalho.

Agradeço ao professor Ricardo Dalla Vecchia e à professora Yolanda Glória Gamboa Munõz pelas contribuições no exame de qualificação e também aos professores Yolanda Glória Gamboa Munõz, Rogério Antônio Lopes, Henry Martin Burnett Junior e Roberto Bolzani Filho por comporem a banca examinadora da defesa de tese. Também agradeço o professor Christoph Türcke pela orientação no estágio realizado na Alemanha.

Aos funcionários do IFCH, em especial a Maria Rita Gandara e Daniela Paula Grigolletto, por me auxiliarem sempre com atenção e disponibilidade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil – CAPES- código de financiamento 001. Por isso, agradeço à CAPES pelo auxílio financeiro concebido para a pesquisa e pelo financiamento do estágio no exterior pelo programa PDSE no 19/2016 que possibilitou que seis meses da minha pesquisa fosse realizada em Leipzig, Alemanha sob orientação do professor Christoph Türcke entre março e Agosto de 2017.

RESUMO:

A proposta de pesquisa tem como objetivo principal investigar a retomada do pensamento de Heráclito na filosofia de Nietzsche. Para isso, buscamos três aspectos de convergência entre Nietzsche e Heráclito, apontados pelo próprio filósofo alemão em *Ecce homo*. O primeiro aspecto é a concepção de uma filosofia dionisíaca em Nietzsche que pode ser remetido a Heráclito por conta da tese de que tudo flui (πάντα ῥεῖ), e que, portanto, afirma o devir. O segundo aspecto é do combate (πόλεμος) como princípio universal, pelo qual podemos notar convergência com a noção nietzschiana de vontade de poder, tendo em vista que este conceito é tomado como uma luta constante sem um equilíbrio final. O terceiro aspecto de convergência está relacionado com o fogo (πῦρ) de Heráclito. Tomado como princípio cosmológico, o fogo é a base para a tese estoica de conflagração (ἐκπύρωσις) cósmica, com a qual afirma-se que o mundo periodicamente se destruirá e renascerá pelo fogo a cada grande ano do devir. Nesse sentido, buscamos relacionar a doutrina nietzschiana do eterno retorno com uma interpretação da Stoa sobre Heráclito que atribui ao filósofo pré-socrático a tese da conflagração cósmica.

PALAVRAS-CHAVE: NIETZSCHE, FRIEDRICH; HERÁCLITO; DIONISÍACO; VONTADE DE PODER; DEVIR; PÓLEMO; ETERNO RETORNO; CONFLAGRAÇÃO CÓSMICA.

ABSTRACT:

The main objective of this research proposal is to investigate the retaking of Heraclitus' thinking in Nietzsche's philosophy. In order to do so, we look for three aspects of convergence between Nietzsche and Heraclitus, pointed out by the German philosopher himself in *Ecce homo*. The first aspect is the conception of a Dionysus-like philosophy in Nietzsche that can be referred to Heraclitus due to the thesis that everything flows (πάντα ῥεῖ), and that, therefore, affirms becoming. The second aspect is combat (πόλεμος) as a universal principle, through which we can notice convergence with the Nietzschean notion of will to power, considering that this concept is taken as a constant fight without a final balance. The third aspect of convergence is related to the fire (πῦρ) of Heraclitus. Taken as a cosmological principle, fire is the basis for the stoic thesis of cosmic conflagration (ἐκπύρωσις), which states that the world will periodically be destroyed and reborn by fire each every great year of becoming. In this sense, we seek to establish a relation between the Nietzschean doctrine of the eternal return and an interpretation of the Stoa on Heraclitus that attributes to the pre-socratic philosopher the cosmic conflagration.

KEY WORDS: NIETZSCHE, FRIEDRICH; HERACLITUS; DIONYSUS-LIKE; WILL OF POWER; BECOME; ΠÓLEMOS; ETERNAL RETURN; COSMIC CONFLAGRATION .

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1: Da inversão do platonismo à filosofia dionisíaca: a absorção gradual da tese do fluxo universal de Heráclito na filosofia de Nietzsche	24
○ O fluxo universal (πάντα ῥεῖ) de Heráclito.....	25
○ A recepção e polêmica do fluxo universal (πάντα ῥεῖ) em Platão.....	33
○ A inversão do platonismo de Nietzsche.....	42
○ Ser e devir na filosofia da era trágica.....	59
○ Crítica à metafísica em <i>Humano, demasiado humano</i>	85
○ Ser como erro do pensamento no fluxo do devir.....	97
○ Niilismo e devir.....	115
○ A supressão do “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”.....	124
○ A filosofia dionisíaca como a afirmação do devir.....	134
Capítulo 2: Vontade de poder enquanto πόλεμος	153
○ Vontade de poder como ser e devir.....	155
○ Vontade de poder como instauração de valores no devir.....	164
○ Vontade de poder e vida.....	169
○ O πόλεμος de Heráclito.....	173
○ A interpretação de Nietzsche sobre o caráter agonístico de Heráclito.....	176
○ A guerra na filosofia de Nietzsche.....	180
○ O πόλεμος na função do ser orgânico como vontade de poder.....	182
○ Vontade de poder no inorgânico.....	188
○ Vontade de poder como ser do ente.....	192
○ Os limites da interpretação ontológica de Heidegger sobre Nietzsche.....	202
Capítulo 3: eterno retorno e conflagração cósmica	210
○ Heráclito e a conflagração cósmica.....	212
○ A destruição periódica do mundo em Heráclito segundo Nietzsche.....	218
○ O eterno retorno no estoicismo.....	228
○ Nietzsche e o eterno retorno em alguns fragmentos póstumos.....	236
○ Nietzsche e o eterno retorno em algumas passagens das o publicadas.....	241
○ A interpretação por Heidegger do eterno retorno como <i>quodidade</i>	254

○ O eterno retorno contra o espírito de vingança.....	258
○ A inocência da criança.....	266
Conclusão.....	279
Referências	288

Introdução

Alguns filósofos dos séculos XIX e XX como Hegel, Nietzsche e Heidegger não interpretaram os pré-socráticos como uma preparação da filosofia autêntica em Sócrates, mas sim como um grande momento da história da filosofia. Assim, quando Heidegger coloca uma pergunta essencial na sua preleção *Introdução à metafísica*, a saber, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” ele percebe que na era do primeiro e decisivo desenvolvimento da filosofia pelos gregos o ente na totalidade é tomado como φύσις¹. Heidegger não considera φύσις simplesmente como natureza, mas “φύσις significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir a ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática.”². Nessa primeira concepção do começo da filosofia Heidegger vê uma grandeza. Ele afirma:

Ora, tudo o que é grandioso, só pode começar grandiosamente. Seu começo é até o que há de mais grandioso. Pequeno começa somente o que é pequeno, cuja duvidosa grandeza consiste em tudo amesquinhar. Pequena começa a decadência, a qual também pode chegar a ser grande no sentido da extensão de um total aniquilamento. O grandioso começa grandiosamente, conserva essa sua condição pelo livre retorno da grandeza e chega também, se é grandioso, grandiosamente a seu fim. Foi o que se deu com a filosofia dos gregos. Chegou ao seu fim grandiosamente com Aristóteles.³

Portanto, o começo da filosofia grega foi para Heidegger um grande momento que acabará também em um grande momento. Nietzsche também pensou o começo da filosofia como um período autônomo e importante, principalmente a filosofia que foi anterior a Platão. Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche aborda o começo da filosofia que, apesar dela começar no oriente, com os gregos ela se completa e plenifica, porque os gregos filosofaram na felicidade. Por isso, os gregos aprenderam a filosofia para a vida, como afirma Nietzsche:

O caminho para as origens leva por todos os lados à barbárie; e quem se dedica aos gregos deve sempre ter em mente que o impulso de saber em si, quando indomado, é em todas as épocas tão barbarizante quanto o ódio ao saber, e que os gregos domaram seu próprio impulso de saber, em si insaciável, por meio de uma vida prudente, por uma ideal necessidade de viver – pois logo queriam viver aquilo que aprendiam. Os gregos também filosofaram como homens da cultura e com os fins da cultura, e, assim, pouparam-se de inventar mais uma vez, a partir de alguma presunção autóctone, os elementos da filosofia e da ciência, mas começaram diretamente a preencher, reforçar, elevar e purificar esses elementos

¹ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 43.

² Idem, p. 45.

³ Idem, p. 46. Ligeira mudança na tradução.

adquiridos, de modo que agora, já num sentido superior e numa esfera mais pura, tornaram-se inventores. Pois eles inventaram as *típicas cabeças de filósofos*, e toda a posteridade não lhes acrescentou nada de significativo.

Todo povo se encabula quando se lhes aponta uma comunidade filosófica tão maravilhosamente idealizada como a destes mestres gregos da Antiguidade: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Todos esses homens foram tralhados a partir de uma só pedra. Entre seus pensamentos e seu caráter reina uma rígida necessidade. A eles falta toda e qualquer convenção, uma vez que não existia uma classe de filósofos e erudito naquele tempo. Estão todos em grandiosa solidão, pois são os únicos de sua época que viviam apenas do conhecimento. Todos possuem a energia virtuosa dos antigos, graças à qual superam todos os seus sucessores, para encontrar sua própria forma e desenvolvê-la, por metamorfose, até alcançar os estágios mais refinados e mais grandiosos.⁴

Portanto, Nietzsche vê também o começo da filosofia grega como algo grande, como uma maravilhosa e ideal sociedade de filósofos, mas Nietzsche exclui Platão e a filosofia posterior a Platão, pois “com Platão inicia-se algo totalmente novo; ou, como pode ser dito com igual direito, falta aos filósofos, desde Platão, algo de essencial em comparação àquela república genial que foi de Tales a Sócrates.”⁵ Os primeiros filósofos são de tipo puro, enquanto Platão é um caráter misto, assim como também toda filosofia depois de Platão. Conseqüentemente, a filosofia *antes* de Platão é autóctone e aprende para viver.

Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche estabelece um diálogo com a filosofia pré-platônica que será mantido ao longo de toda a sua filosofia. Nós gostaríamos aqui de enfatizar a recepção por Nietzsche de Heráclito: em que sentido Nietzsche recebe e (re)pensa a seu modo o pensamento de Heráclito? Na certa, tanto Nietzsche como Heidegger consideram importantes os pensadores originários uma vez que os dois pensadores alemães filosofam no fim e contra a metafísica. Nietzsche considera a metafísica de modo clássico, ou seja, como uma divisão entre dois mundos: o suprassensível e o sensível, o do ser e do devir, o verdadeiro e o aparente, tal como esta divisão foi instituída por Platão. Heráclito tem importância para Nietzsche por justamente pensar fora dessa divisão, logo Heráclito e Nietzsche se aproximam ao pensar o puro devir. Desde *Humano, demasiado humano* Nietzsche sustenta uma posição antimetafísica, e assim, poderíamos compreender essa sua posição como negação do ser, do suprassensível e da verdade, para em seu lugar afirmar o devir, o

⁴ NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p 30-31. É importante destacar que utilizaremos duas traduções do livro *A filosofia na era trágica dos gregos*, uma é do Fernando R. de Moraes Barros, da editora Hedra e outro é do Gabriel Valladão, da editora L&PM. Consideramos as duas traduções boas, no entanto em algumas passagens preferimos utilizar uma ou invés do outra, geralmente por conta da maneira como foi traduzido um termo filosófico do original alemão.

⁵ Idem, p.34.

sensível e a aparência. Nesse sentido, Heráclito é um precursor e próximo de Nietzsche na medida em que ele configurou a tese do fluxo universal ao afirmar que não podemos nos banhar duas vezes no mesmo rio, pois tudo se altera constantemente (DK B12, DK B49a e DK B91); assim, Nietzsche viu em Heráclito uma afirmação do devir e negação do ser, tal como aparece em *A filosofia na era trágica dos gregos*, texto no qual Nietzsche contrapõe Heráclito à metafísica de Anaximandro:

Dessa intuição Heráclito retirou duas negações interdependentes, que são trazidas à plena luz apenas por meio da comparação com as proposições de seus antecessores. Ele denegou, primeiramente, a dualidade de mundo inteiramente distintos, cuja suposição Anaximandro havia sido obrigado a fazer; já não distingue um mundo físico de um mundo metafísico, um âmbito de qualidades determinadas de um âmbito de indefinível indeterminação. Agora, depois desse primeiro passo, ele também já não podia mais ser impedido de empreender uma audácia bem maior da negação: ele denegou, em linhas gerais, o ser. Pois esse único mundo que lhe sobrou – escutado ao seu redor por leis eternas não escritas, fluindo de cima a baixo conforme a brônzea batida do ritmo – não mostra, em nenhum lugar, uma persistência, uma indestrutibilidade, um lugar seguro na correnteza. Ainda mais alto do que Anaximandro, Heráclito exclamou: “Nada vejo senão o vir-a-ser. Não vos deixais iludir! Se acreditais ver, em algum lugar, terra firme no mar do vir-a-ser e do perecer, isso se deve à vossa visão limitada, e não à essência das coisas. Utilizais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas a própria correnteza, na qual entraís pela segunda vez, já não é mais a mesma que a da primeira vez”.⁶

Aqui Nietzsche parece concordar com Heráclito e nega o ser eterno e imóvel para afirmar o puro devir. Anos mais tarde essa tese se confirma em *Crepúsculo dos ídolos* (*A “Razão” na filosofia*, §2) quando Nietzsche escreve: “Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *acrescentado mendazmente...*”⁷ Nessa passagem é transmitida a noção de que é negado o mundo verdadeiro e considerado apenas o mundo aparente, mas em outra passagem do mesmo livro (no capítulo *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula*) Nietzsche aprofunda como essa negação do mundo verdadeiro ocorre por meio de um desenvolvimento histórico que no final tanto o mundo aparente como o mundo verdadeiro são abolidos: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”⁸

⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 55.

⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 26.

⁸ Idem, p.32.

Pode-se pensar, com isso, que Nietzsche é antiontológico e afirma o devir no lugar do ser. Contudo, gostaríamos de problematizar essa interpretação. Quando Nietzsche nota em Heráclito uma negação do ser ou quando ele mesmo nega o ser, esse ser tem um sentido metafísico, pois ele é separado do devir e, portanto, imóvel. No entanto, é possível pensar em um ser num sentido não metafísico e, por isso, relacionado ao devir. Assim, nós temos a hipótese de que Nietzsche não é antiontológico, pelo contrário, ele conserva uma ontologia, mas uma ontologia do devir. Isso pelo fato de que a tese do fluxo universal de Heráclito não é extremada a ponto de não ser possível pronunciar nenhuma palavra, pois desse devir ainda se pode falar do λόγος, πῦρ, πόλεμος e ἁρμονία; da mesma forma, compreendemos que Nietzsche afirma com o devir o dionisíaco, o eterno retorno e a vontade de poder; logo o seu pensamento supera a metafísica e pensa diretamente sobre a φύσις que, como já destacamos, contém a junção entre ser e devir. Como pensar esses dois termos que foram separados e colocados em oposição no decorrer da história da filosofia em uma junção? Como pensar que ser e devir são o mesmo? Pretendemos investigar aqui essa junção entre ser e devir no pensamento de Nietzsche, mas consideramos que isso é possível através de um acompanhamento da reflexão da recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche.

Obviamente essa junção entre ser e devir não passou despercebida pelos filósofos posteriores. Tanto Heidegger como Deleuze, que interpretaram o pensamento de Nietzsche de maneira diferente e até mesmo oposta, reconhecem uma ontologia do devir. Ao tratar da inocência em Nietzsche, Deleuze nota que Heráclito é um pensador trágico ao afirmar o devir e o ser ao mesmo tempo:

Heráclito é o pensador trágico (...) Heráclito negou a dualidade dos mundos, “negou o próprio ser”. Mais ainda: *fez do devir uma afirmação*. Ora, é preciso refletir demoradamente para compreender o que é que significa fazer do devir uma afirmação. Sem dúvida equivale a dizer, em primeiro lugar: só existe o devir. Sem dúvida que equivale a afirmar o devir. Mas afirma-se também o ser do devir, diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir. Heráclito possui dois pensamentos, que são como que cifras: um segundo o qual o ser não é, tudo é devir; o outro segundo o qual o ser é o ser do devir enquanto tal. Um pensamento ativo afirma o devir, um pensamento contemplativo que afirma o ser do devir. Esses dois pensamentos não são separáveis, sendo o pensamento um mesmo elemento, como fogo e como dike, como physis e logos. Porque não existe um ser para além do devir, não existe um uno para além do múltiplo, nem o múltiplo nem o devir constituem aparências ou ilusões. Mas também não existem realidades múltiplas e eternas que constituiriam, por sua vez, como que essência para além da aparência. O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do uno, o devir, a afirmação do ser. A afirmação do devir é ela própria ser, a afirmação do

múltiplo é ela própria o uno, a afirmação múltipla é a maneira pela qual o uno se afirma.⁹

Assim, para Deleuze a afirmação do devir é também afirmação do ser, e foi isso que entendeu não apenas Heráclito, mas também Nietzsche na medida em que eles estão reunidos em uma filosofia trágica.

Heidegger também considera que Heráclito pensa o ser junto com o devir, mas isso se deve mais a sua interpretação ontológica do filósofo grego do que propriamente um destaque ao devir. Ele não tem completa certeza sobre a tese do fluxo universal de Heráclito¹⁰, Heidegger afirma:

A exposição comum e corrente da filosofia de Heráclito a resume nas palavras: *panta rhei*: “tudo flui”. Caso provenham de Heráclito tais palavras, então elas não querem dizer: tudo é uma simples troca e mudança, que se processo progressivamente, pura inconstância, mas que a totalidade do ente se acha arrojada, em seu ser, de que uma oposição à outra numa oscilação constante; que o ser é a unidade de reunião dessa inquietação que se contrapõe.¹¹

Heidegger compreende toda a história da filosofia como uma repetição da pergunta “o que há com o ser?”¹². Por isso, ele não apenas interpreta Heráclito ontologicamente, mas também Nietzsche. Em sua preleção sobre Nietzsche, Heidegger o considera não apenas com um problema ontológico, mas também como o pensador do acabamento da metafísica (*der Vollendung der Metaphysik*). Heidegger não entende por metafísica a divisão de dois mundos, o “mundo aparente” e o “mundo verdadeiro”, como pensou Nietzsche, mas sim como uma determinação ontológica do ser do ente que não compreende a diferença entre ser e ente. A história da metafísica tratou o ser como fundamento do ente, deixando de lado o próprio ser. O filósofo da floresta negra considera praticamente toda a história da filosofia de maneira metafísica desde os pré-socráticos até Nietzsche, como ele afirma na introdução de 1949 de *O que é metafísica?*: “velada permanece para a metafísica a verdade do ser ao longo de sua

⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 38-39.

¹⁰ Apesar de Heidegger contestar a tese do fluxo universal em Heráclito, isso não quer dizer que ele recusa o aspecto mobilista de Heráclito, ele vai considerar enquanto ocultamento e desocultamento presente na interpretação que ele faz da *σύσις* de Heráclito tanto na preleção *A origem do pensamento ocidental* do semestre de verão de 1943 como no ensaio *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)* do livro *ensaios e conferências*.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 158.

¹² HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 65. Ligeira modificação na tradução.

histórica, de Anaximandro a Nietzsche”¹³ A metafísica, por considerar o ente e não a verdade do ser, é ôntica, e não ontológica. Heidegger busca formar uma autêntica ontologia por meio da sua própria filosofia desde a analítica do ser-aí (*Dasein*) até depois da “virada” (*Die Kehre*) nos seus últimos anos de vida, mas que ao mesmo tempo reinterpreta e destruindo a história da metafísica na medida em que o ser está ocultado nela, e por meio disso abrir um horizonte para se pensar o ser.

É preciso destacar que para Heidegger tomar o ser como ente não é um erro ou engano dos metafísicos, mas é um acontecimento. Metafísica e ontologia não são meramente disciplinas filosóficas que fundamentam todas as outras disciplinas (ética, epistemologia, etc), mas elas representam uma atitude de um questionamento diante do mundo dado, logo é um acontecimento do ser-aí humano, que pergunta pelo ser do ente em seu todo; trata-se do modo como o ser-aí compreende o mundo, a totalidade dos entes que vêm ao seu encontro, e se constrói nesse mundo. É nesse sentido que Heidegger compreende Nietzsche numa perspectiva ontológica e inserido dentro da história da metafísica ou, mais do que isso, como o pensador do acabamento da metafísica.

Heidegger distingue uma metafísica em Nietzsche por meio de uma interpretação ôntica das principais concepções da filosofia do último Nietzsche. No texto de suas preleções sobre Nietzsche chamado *Metafísica de Nietzsche*, Heidegger afirma que o ser do ente é tratado por Nietzsche como vontade de poder, sendo niilismo a história da verdade do ente e ao eterno retorno o modo de ser – ou o “aspecto”- do ente em sua totalidade – a existência do ente; justiça, por sua vez, nomearia em Nietzsche a essência da verdade do ente.

É bem verdade que essa interpretação ontológica de Nietzsche pode ser muito contestada, pois Nietzsche não formula sua filosofia como um sistema ontológico e nem faz um tratado de ontologia. Sarah Kofman, por exemplo, considera que Nietzsche substituiu o conceito de ontologia pelo de psicologia¹⁴ e, para a filósofa, permanecer numa linguagem ontológica é ficar ainda na metafísica. Kofman compreende que não há um texto absoluto que se pode julgar a verdade da interpretação¹⁵, mas há apenas interpretação, e não texto. Com isso, vontade de poder não é um conceito ontológico,

¹³ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica?* In: In: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril, 2005 (Coleção Os Pensadores), p. 79-80.

¹⁴ KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore*. Payot, Paris, 1972, p. 176-177.

¹⁵ Idem, p. 199.

mas é uma hipótese inteligível de uma pura interpretação¹⁶. Também Sylvain De Bleekere¹⁷ considera que filosofia dionisíaca de Nietzsche exclui o pensamento do ser, havendo apenas uma afirmação do devir. Considero que as autoras estão corretas enquanto se compreende o ser como foi pensado no decorrer da tradição metafísica, ou seja, separado do devir e como imóvel, mas é preciso investigar como Nietzsche absorve a tese do fluxo universal de Heráclito para saber se ele é completamente anti-ontológico ou se ele abre a possibilidade de pensar o ser de outro modo e que está em junção com o devir, tal como pretendemos demonstrar.

Na maioria das vezes Nietzsche aborda uma concepção de ser tal como foi pensada nessa tradição metafísica, mas é possível notar passagens que Nietzsche trata sobre a concepção filosófica do ser de modo completamente oposto ao da metafísica anterior a ele, principalmente em um famoso fragmento póstumo 7[54] dentre 1886 e 1887 KSA 12.312, importante para os fins desta tese. Esse texto tem grande relevância para a interpretação heideggeriana, sendo também para nós, pois nele é possível notar uma nova concepção ontológica, advinda da junção entre ser e devir, tal como expressa nos conceitos de vontade de poder e eterno retorno. Nesse contexto, adquire considerável importância a tese do fluxo universal de Heráclito, repercutindo na problematização do ser no seio da filosofia de Nietzsche. O fragmento afirma o seguinte no seu começo:

*Imprimir ao devir o caráter do ser: essa é a suprema vontade de poder.
Dupla falsificação a partir dos sentidos e a partir do espírito para obter o mundo do ente, do permanente, do equivalente, etc.
Que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.*¹⁸FP/NF 7[54], 1886-1887, KSA 12.312¹⁹

Essa passagem não passou despercebida para Heidegger, citando esse fragmento em diversas passagens de textos e momentos da sua vida intelectual. Ele utilizou esse fragmento para demonstrar que eterno retorno e vontade de poder se pertencem um ao

¹⁶ Idem, p. 205.

¹⁷ DE BLEECKERE, S., "‘Also sprach Zarathustra’ die neugestaltung der ‘geburt der tragädie’", in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.270-290, 1979, p. 286.

¹⁸ Tradução livre de: Dem Werden den Charakter des Seins a u f z u p r ä g e n — das ist der höchste Wille zur Macht.

Z w i e f a c h e F ä l s c h u n g , von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw.

Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.

¹⁹ Cito os fragmentos póstumos no seguinte padrão: FP/NF, para indicar que se trata de um fragmento póstumo, o número do caderno, o número do fragmento, o ano em que foi escrito e uma indicação com KSA que faz referência à edição da organização crítica da obra de Nietzsche realizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, em seguida o primeiro número indica o volume dessa edição e depois do ponto a página em que se encontra a citação indicada.

outro e com um significado ontológico, mas, além disso, Heidegger reconhece, como nós queremos desenvolver aqui, a importância de Heráclito na filosofia nietzschiana. Ele afirma na preleção sobre Nietzsche *Vontade de poder como arte*:

Nós ouvimos: o caráter fundamental do ente é vontade de poder, querer e, portanto, devir. E, contudo, Nietzsche não para justamente por aí, tal como habitualmente se pensa quando se associa Nietzsche com Heráclito. Ele diz muito mais em uma passagem proposta e expressamente formulada como uma visão conjunta que abarca todo o seu pensamento (*A vontade de poder*, n. 617): “*Recapitulação: cunhar para o devir o caráter do ser – essa é a mais elevada vontade de poder*” Isso significa que o devir só é, quando ele é fundamentado no ser como ser “*Que tudo retorna é a aproximação mais extrema de um mundo do devir ao mundo do ser: Ápice da consideração*” Com sua doutrina do eterno retorno, Nietzsche pensa à sua maneira o pensamento que permanece encoberto, mas que domina toda a filosofia ocidental como o pensamento propriamente impulsionador. Ele pensa o pensamento de tal modo que acaba por retornar com sua metafísica ao começo da filosofia ocidental – dito de maneira mais clara: ele acaba por retornar ao começo tal como a filosofia ocidental se habituou a vê-lo no decurso de sua história. Esse é um hábito do qual Nietzsche comunga, apesar de sua apreensão de resto originária da filosofia pré-socrática.²⁰

Portanto, para Heidegger, Nietzsche voltaria para o começo da filosofia, mas esse regresso não significa que ele e Heráclito pensaram de modo igual, não se trata apenas de uma equiparação entre o pensamento dos dois. Como também afirma Heidegger: “Não podemos nem interpretar Heráclito com o auxílio do pensamento fundamental de Nietzsche, nem a metafísica nietzschiana simplesmente a partir de Heráclito, declarando-o como um ‘heraclítico’”²¹ Para Heidegger, deve-se, pelo contrário, notar como os dois pensadores estão próximos “atravessando o abismo que a história do pensamento ocidental abriu entre os dois. Somente então conseguiremos avaliar em que sentido esses dois pensadores – um no começo, o outro no fim da metafísica ocidental – precisaram pensar ‘o mesmo’”²²

Nesse sentido, a relação entre Nietzsche e Heráclito é vista por meio de Heidegger como um movimento em que o fim da metafísica retorna ao seu início. E, com isso, essa aproximação tem em vista a consideração heideggeriana de Nietzsche como o acabamento e fim da metafísica. A vontade de poder como vida é o ser do ente no qual ocorre o acabamento da metafísica, pois nisso o ente na totalidade é φύσις que, como já destacamos, para Heidegger²³ significa um desabrochar através da junção entre ser e devir. Heidegger afirma:

²⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 19-20.

²¹ Idem, p. 394.

²² Idem, ibidem.

²³ Idem, p. 45.

No pensamento da vontade de poder deve ser pensado o que vem a ser e é movimentado no sentido supremo e mais próprio possível – a própria vida – em sua constância. Com certeza, Nietzsche quer o devir e o que vem a ser como o caráter fundamental do ente na totalidade. No entanto, ele quer o devir precisamente e antes de tudo como *o que permanece* – como o propriamente “ente”; a saber, ente no sentido dos pensadores gregos.²⁴

Nesse sentido, para Heidegger “vontade de poder em sua essência *mais profunda* não é outra coisa senão a estabilização do devir na presença”²⁵ Portanto, o acabamento da metafísica em Nietzsche significa que a representação do ser como um ente supremo chega ao seu fim, não se tem mais um ser para além do devir; logo fecha-se o ciclo da metafísica retornando-se aos primeiros pensadores sobre o ser, a saber, os pré-socráticos. Esse acabamento da metafísica de Nietzsche marca um fim, mas, ao mesmo tempo faz aparecer a necessidade de um novo começo. Entretanto, com a consumação da metafísica por Nietzsche a história do ser do ente em sua totalidade entrega-se à essência da técnica, pois para Heidegger a organização planetária da humanidade é um modo de realização da vontade de poder, relacionada com o princípio da metafísica moderna de vontade, mais precisamente, como vontade de vontade que instaura ao homem uma dominação técnica sobre a Terra.

Pretendemos desenvolver no interior dessa tese essa relação importante entre ser e devir na filosofia de Nietzsche, na medida em que ele recebe aspectos do pensamento de Heráclito, mostrando como essa recepção está presente em toda filosofia de Nietzsche, mas principalmente nas suas concepções fundamentais de vontade de poder e eterno retorno, assim como já apresentado no fragmento 7[54] dentre 1886 e 1887, acima transcrito. A interpretação de Heidegger tem grande importância para essa investigação, mas pretendemos sustentar também uma alternativa crítica à interpretação heideggeriana de Nietzsche como o pensador do acabamento da metafísica, para trazer à luz uma concepção ontológica, presente em Nietzsche, diferente daquela concebida por Heidegger, e ao mesmo tempo ainda mais próxima do pensamento de Heráclito do que supusera o filósofo da Floresta Negra. Como já notamos, Deleuze também abre espaço sobre uma interpretação ontológica de Nietzsche, mas privilegiaremos na tese Heidegger pelo fato dele considerar uma ontologia na filosofia de Nietzsche de modo mais profundo do que o filósofo francês, o que de modo algum significa que deixaremos de lado as observações de Deleuze.

²⁴ Idem, p.508.

²⁵ Idem, p.509.

Em contraposição à Heidegger é importante considerar diretamente a interpretação por Nietzsche de Heráclito para entender essa aproximação entre eles. Heidegger considera a interpretação por Nietzsche de Heráclito como superficial, e por isso, quando trata da relação entre os dois filósofos, Heidegger o faz por meio de sua própria interpretação tanto de Heráclito como de Nietzsche; *não levando em conta o Heráclito de Nietzsche*. Obviamente isso não quer dizer que tomaremos a interpretação nietzschiana de Heráclito como canônica; pelo contrário, é importante abrir-se para diferentes perspectivas sobre Heráclito (por exemplo, a de Platão, além das de Nietzsche e Heidegger), porém será indispensável considerar como, na interpretação do próprio Nietzsche, este reconhecia sua proximidade em relação à filosofia heraclitiana.

Em *Ecce homo*, quando reflete sobre *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se intitula o primeiro filósofo trágico e dionisíaco. Tendo procurado entre os gregos algum filósofo que teria sido seu predecessor, considera ter feito a busca em vão, embora reconheça permanecer uma dúvida em relação a Heráclito, de cujo pensamento Nietzsche se julgava na vizinhança:

Permaneço-me uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em todas as circunstâncias, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *podia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais.²⁶

Nessa passagem notamos a aproximação de Nietzsche em relação a Heráclito pela tese do fluxo universal (afirmação do devir), que ele considera essencial para uma filosofia dionisíaca. Iniciaremos a nossa investigação explicando o modo como ocorre a recepção de Heráclito por Nietzsche a partir dessa tese do fluxo universal, e como essa recepção repercute na constituição de uma filosofia trágica ou dionisíaca. Além disso, nessa passagem de *Ecce homo* avulta também a questão da luta (o πόλεμος), bem como a doutrina do eterno retorno. Por conseguinte, Nietzsche não apenas suspeita que a filosofia dionisíaca estivesse presente em Heráclito, mas considera que a doutrina do eterno retorno poderia ter sido ensinada pelo filósofo de Éfeso. Com isso, reforça-se nossa tese hermenêutica, segundo a qual há em Nietzsche uma ontologia do devir, vinculada aos conceitos de eterno retorno e vontade de poder, dado que, no primeiro,

²⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2008, p. 62.

aproxima-se o mundo do devir ao mundo do ser, enquanto que no segundo imprime-se ao devir o caráter do ser. Na passagem acima, Nietzsche cita também o estoicismo, numa indicação de que, por esse viés histórico, podemos sustentar que a tese da conflagração (ἐκπύρωσις) cósmica – a saber, que o mundo nasceu do fogo e pelo fogo será extinto novamente - se relaciona com o eterno retorno.

Dois posicionamentos críticos contemporâneos tendo por objeto a interpretação por Heidegger da filosofia de Nietzsche, são de extrema importância para esta tese, e têm de ser desde o início nomeados: trata-se da crítica de Heidegger por Müller-Lauter e Jean Granier. Müller-Lauter não refuta o caráter ontológico dado pelo ponto de vista de Heidegger, pois se for compreendido metafísica como esquecimento do ser, “então a metafísica de Nietzsche, no qual ‘ser’ vale como mera ficção, representa uma espécie de metafísica mais elevada”²⁷, mas se sinaliza também o declínio da metafísica. Porém, Müller-Lauter é crítico de como Heidegger relaciona vontade de poder com o conceito tradicional da metafísica de vontade desde Descartes até Leibniz. Müller-Lauter afirma que:

Quando Heidegger enfim escreve que “o domínio incondicional da razão calculante” pertence à vontade de poder, então ele pensa vontade, razão e incondicionabilidade em uma medida juntos que pode salientar a continuidade do desenvolvimento da vontade histórico-metafísico do idealismo alemão para Nietzsche mais forte do que a reversão a todo custo.²⁸

Nesse sentido, ele critica a interpretação por Heidegger do próprio significado da metafísica de Nietzsche, pois vontade de poder não seria uma unidade do múltiplo, uma vontade que quer mais poder para o domínio da Terra pela técnica: a vontade de poder também seria luta e resistência, e não apenas acumulação de mais poder. Se para Heidegger vontade de poder como essência metafísica instala maquinalmente a mobilização e a dominação do mundo, para Müller-Lauter a filosofia de Nietzsche se esquivaria disso através de uma interpretação do mundo no sentido de luta na pluralidade da(s) vontade(s) de poder.²⁹

²⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo; Annablume, 1997, p. 72.

²⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen III.: Heidegger und Nietzsche*. Berlin; New York, De Gruyter, 2000, p. 96-97: „Wenn Heidegger schliesslich schreibt, zum Willen zur Macht gehöre „die unbedingte Herrschaft der rechnenden Vernunft“, so denkt er Willw, Vernunft und Unbedingtheit in einem Masse zusammen, das die Kontinuität der metaphysikgeschichtlichen Willensentfaltung vom deutschen Idealismus zu Nietzsche stärker hervortreten lässt als die unbedingte Umkehrung.

²⁹ Idem, p. 106.

Jean Granier também compreende o pensamento de Nietzsche como ontologia e de modo diferente de Heidegger. Assim como Müller-Lauter, Granier nota que “Heidegger, com efeito, esforça-se em estabelecer que Nietzsche é o último pensador da metafísica, e portanto, a esse título, isso possui suas consequências mais terríveis, o esquecimento da verdade do ser (...)”³⁰ e isso por Heidegger considerar a passagem do *Crepúsculo dos ídolos* que se pergunta: o ser é um vapor ou um erro? Para Granier, quando Heidegger analisa essa passagem que Nietzsche trata sobre o ser, ele fica em uma confusão, pois no contexto não se quer desqualificar o ser, mas trata do “ (...) ‘ser’ mumificado que a metafísica idealista sacraliza ao dotar de todos os predicados que se faz adversário da vida e do devir.”³¹ Assim, Granier interpreta a ontologia em Nietzsche de modo semelhante ao que temos nessa tese, a saber, relacionado com a tese do fluxo universal de Heráclito³². Assim, o interprete francês distingue “o ser autêntico (que Nietzsche pensa como *Wille zur Macht*) e o pseudo-ser da metafísica.”³³, essa distinção Heidegger não realiza, por isso toma aquela frase do *Crepúsculo dos ídolos* de maneira isolada e coloca Nietzsche numa crença ingênua que estabelece a ontologia tradicional³⁴.

Assim, ao considerar uma ontologia em Nietzsche, Granier considera a hipótese da duplicidade do ser em que há um jogo entre arte e ciência, ilusão e verdade: “há uma duplicidade do ser pelo mesmo modo que o ser tem a necessidade da máscara do não-verdadeiro para manifestar o que ele é em verdade.”³⁵ Nessa duplicidade do ser é essencial também, para Granier, o πόλεμος, a luta, pois é com ela que rege o processo de interpretação da vontade de poder.³⁶ Nesse sentido, o interprete francês pode nos auxiliar a entender uma ontologia em Nietzsche mais distante de Heidegger e mais próximo de Heráclito, tal como pretendemos defender nessa tese.

Essas considerações sobre o pensamento de Nietzsche abrem, para esta tese, uma possibilidade de detectar a produtividade de uma recepção ainda mais fecunda de

³⁰ GRANIER, J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Du Seuil, Paris, 1966, p. 306: Heidegger, em efet, s’efforçant d’établir que Nietzsche est le dernier penseur de la Métaphysique, et donc, à ce titre, celui qui pousse à ses conséquences les plus redoutables, l’oubli de la Vérité de l’Être (...)

³¹ Idem, ibidem: (...) “‘être’ momifié que sacralize l’idéalisme métaphysique em le dotant de tous les prédicats qui em font ç’adversaire de l’avie et du devenir.”

³² Idem, p. 307.

³³ Idem, ibidem: „On ne saurait distinguer plus énergiquement l’Être authentique (que Nietzsche pense como *Wille zur Macht*) et el pseudo-Être des métaphysiciens.”

³⁴ Idem, ibidem.

³⁵ Idem, p. 534: Il y a Duplicité de l’Être por autant que l’Être a besoin du masque du non-vrai pour manifester ce qu’il est en Vérité.

³⁶ Idem, p. 534-535.

Heráclito por Nietzsche, pois o filósofo grego também pensou de maneira profunda a luta (πόλεμος), ao considera-la como comum (DK B80), ou seja, presente em tudo, e também pensou a luta como o pai e o rei de todos (DK B53). Essa aproximação entre Heráclito e Nietzsche por meio do πόλεμος não é bem notada em Heidegger; mas justamente pelo viés dela abre-se um espaço para uma concepção de vontade de poder como luta, tal como esta é também pensada a modo de Heráclito, com o que nos distanciamos, portanto, da concepção ontológica da vontade de poder, tal como sustentada por Heidegger.

Nesse sentido, pretendemos demonstrar que a recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche desdobra-se numa ontologia do devir, sendo a adesão de Nietzsche à tese do fluxo universal de Heráclito de grande importância tanto como instanciação da inversão do platonismo por Nietzsche (em sua tentativa de destruir a metafísica), como também para explicar a concepção nietzschiana de filosofia dionisíaca ou trágica: o trágico e o dionisíaco estariam indissociavelmente ligados com a aproximação máxima entre ser e devir, pensada por Nietzsche nos conceitos de vontade de poder e eterno retorno.

Notas preliminares sobre Nietzsche:

Ao analisar a recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche, não pretendemos delimitar nenhum período específico do seu pensamento, mas temos como objetivo abranger toda a sua obra filosófica. Isso pelo fato de Nietzsche ter entrado em contato com Heráclito em sua juventude, aderindo explicitamente à tese do fluxo universal já no período de *Humano, demasiado humano*; e essa recepção se aprofunda no seu período de maturidade com os conceitos de vontade de poder e eterno retorno. Por conta disso, muitas vezes tratamos de passagens que estão distanciadas pelo tempo, mas que notamos uma continuidade entre elas.

Além disso, consideramos que os fragmentos póstumos constituem parte integrante da filosofia de Nietzsche, como seu lado esotérico, enquanto as obras publicadas são de caráter exotérico. Em determinado momento os escritos não publicados revelam um Nietzsche distinto daquela que figura nas obras publicadas, principalmente no primeiro período da produção intelectual de Nietzsche, no qual as obras publicadas mantêm uma relação mais próxima com Schopenhauer e Wagner. Já nos inéditos e nas preleções evidencia-se um primeiro afastamento de Nietzsche em relação a ambos. Entretanto, a partir de *Humano, demasiado humano*, essa relação deixa

de ser ambígua, explicando-se a crítica tanto nas obras publicadas como nos fragmentos póstumos. Dessa forma, utilizaremos ambos para a investigação da recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche, dado que isso pode ser notado tanto nos escritos não publicados (fragmentos póstumos, preleções e obras não publicadas) como também nas obras publicadas.

Nota preliminar sobre Heráclito:

É preciso destacar que o que foi conservado da filosofia de Heráclito são fragmentos, frases jogadas, e nenhuma obra completa. A unidade desses fragmentos exige um trabalho de hermenêutica e de filologia, tal como ocorre com uma estátua da antiguidade, quase impossível se reconstruir como foi originalmente no passado. Desse modo, referir-se ao pensamento de Heráclito implica formar uma interpretação do acervo que dele temos. Assim, como nessa tese se trata da recepção que Nietzsche realizou do filósofo de Éfeso, então será dado maior destaque ao Heráclito de Nietzsche, o que não exclui que também tenhamos nossa própria interpretação de Heráclito, construída com apoio em estudos filológicos e historiográficos mais recentes, bem como não exclui a consideração, quando for preciso, de outras interpretações como a de Platão.

Durante séculos esses fragmentos permaneceram dispersos e sem organização, mas no começo do século XX houve o trabalho filológico de organizar não apenas os fragmentos de Heráclito, mas de todos pré-socráticos pelo esforço de Hermann Alexander Diels e Walther Kranz numa obra de três volumes chamada *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Nas citações de Heráclito, seguiremos o seguinte padrão: utilizar DK, depois a letra A representa a doxografia e a B o fragmento, seguido pelo número presente nessa edição filológica clássica. Como a maioria dos fragmentos se refere a Heráclito, não faremos referência ao capítulo, indicando apenas o respectivo capítulo quando houver referência a outros filósofos pré-socráticos.

Capítulo 1: Da inversão do platonismo à filosofia dionisíaca: a absorção da tese do fluxo universal de Heráclito na filosofia de Nietzsche

Como já destacamos anteriormente, em *Ecce Homo* Nietzsche atribui a Heráclito a possibilidade de uma filosofia dionisíaca por conta da afirmação do fluir e destruir; trata-se da tese do fluxo universal (πάντα ῥεῖ). Ao evidenciar essa convergência entre Heráclito e Nietzsche, nos questionamos: Qual a relação entre essa tese de Heráclito e a filosofia dionisíaca? Como Nietzsche absorveu a tese do fluxo universal? O que é uma filosofia dionisíaca? Essa filosofia é contra a metafísica que distingue verdade de aparência? O projeto nietzschiano de inverter o platonismo se concretiza com o que ele chamou de filosofia dionisíaca?

Essas questões guiaram a nossa investigação nesse primeiro capítulo, onde temos como objetivo principal evidenciar a presença da tese do fluxo universal (πάντα ῥεῖ) dentro da filosofia dionisíaca de Nietzsche, e, por fim, investigar se essa filosofia dionisíaca contém uma nova concepção de ontologia.

Partimos da hipótese de que a tese do fluxo universal é uma base pela qual Nietzsche desenvolverá no futuro sua filosofia dionisíaca, e que essa concepção de filosofia consiste, ao mesmo tempo, em uma inversão do platonismo. Essa inversão do platonismo e afirmação do devir tem uma consequência filosófica negativa, a saber, a crítica à metafísica, e uma consequência filosófica positiva, a saber, a formulação de uma filosofia dionisíaca que afirma ao mesmo tempo o devir e o ser.

Para defender essa tese é necessário seguir um roteiro de análise e investigações filosóficas. No primeiro momento, examinaremos os fragmentos de Heráclito que versam sobre a tese do fluxo universal através da metáfora do rio; depois analisaremos a polêmica e introdução dessa tese na filosofia de Platão. Posteriormente, analisaremos como Nietzsche retoma a essa polêmica entre Heráclito e Platão sobre o fluxo universal em seu projeto de inversão do platonismo.

Com isso, ao final do capítulo, procuramos mostrar primeiramente como há uma crítica de Nietzsche à metafísica, com base na tese de que tudo flui, e também demonstraremos a importância dessa tese para a constituição de sua filosofia através do termo dionisíaco e trágico na medida em que se afirma a vida e o devir abrindo, ao mesmo tempo, um horizonte para uma nova concepção de ser.

O fluxo universal (πάντα ῥεῖ) de Heráclito:

A tese do fluxo universal é atribuída a Heráclito geralmente por meio dos fragmentos que tratam do fluxo do rio. Entre os fragmentos selecionados por Diels e Kranz, são três que entram em questão (DK B12, DK B49a e DK B91). Em dois deles (DK B49a e DK B91), há mais de uma fonte. O fragmento 12, citado por Ário Dídimo e preservado por Eusébio (*Preparação Evangélica*, XV, 20, 2), diz: “entrando nesses mesmos rios fluem outras e outras águas; e as almas exalam do úmido”³⁷. O fragmento 49a na versão de Diels e Kranz, é formulada pela citação de Heraritus Homericus (*Alegorias*, 24), mas também há uma outra versão de Sêneca (*Epistulae Morales*, 58, 23). Na versão de Diels e Kranz, o fragmento diz: “nos mesmos rios entramos e não entramos, estamos e não estamos”³⁸. Já no fragmento 91, Diels e Kranz usam como fonte Plutarco (*De E apud Delpos* 392b), mas também há versões diferentes em Platão (*Crátilo*, 402a) e em Aristóteles (*Metafísica*, 1010 a 12), e nele se diz “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”³⁹.

Há um grande debate sobre quais desses três fragmentos seriam autênticos ou não. Alguns consideram que apenas um fragmento é autêntico, outros consideram dois, e há os que consideram que todos os três são autênticos⁴⁰.

O fragmento 91 é, desde a antiguidade, um dos mais famosos ditos de Heráclito, e é geralmente abordado como a afirmação de que tudo flui (πάντα ῥεῖ) continuamente, como se fosse uma correnteza do rio, de tal forma que não é possível entrar duas vezes no mesmo rio. Platão foi quem propagou essa frase pela primeira vez em *Crátilo* (402 a) “Heráclito diz que tudo muda e nada permanece, e, comparando o ente à correnteza de um rio, conclui que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”⁴¹. Platão viu em Heráclito a tese do fluxo universal, e para ele tudo estaria fluindo constantemente como um rio. Entretanto, alguns estudiosos questionam se essa tese estaria em Heráclito ou se é uma interpretação realizada por Platão. Reinhardt foi uns dos primeiros a questionar isso, por ser contra a representação de Heráclito como filósofo do devir e Parmênides

³⁷ Tradução livre de: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

³⁸ Tradução livre de: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.

³⁹ Tradução livre de: ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι

⁴⁰ Por exemplo, F. Schleiermacher, E. Zeller, W. Nestle, H. Diels, W. Kranz, G. Calogero, R. Mondolfo, W.K.C. Guthrie, G. Colli e outros aceitam os três fragmentos. K. Reinhardt e T.M. Robinson aceitam os fragmentos 12 e 49 a; G. Vlastos, 91 e 49 a; C.H. Kahn e L. Tarán, 91 e 12; O. Gigon, G.S. Kirk e M. Marcovich, somente o 12.

⁴¹ Tradução livre de: Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,” καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπαικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς “δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.”

como o filósofo do ser. Para ele, Heráclito não construiu um pensamento segundo o qual tudo flui, e nada permanece; pelo contrário, o seu pensamento se fundaria em um persistir em alternância⁴², pois o rio continuaria o mesmo apesar do constante fluir das águas. Kirk segue Reinhardt nessa interpretação dos fragmentos sobre o rio ao considerar que a ênfase de Heráclito não é na mudança, mas sim na estabilidade do rio como um todo. Com isso, ele considera que não há em Heráclito um fluxo universal⁴³, pois foi Platão quem, na sua interpretação, enfatizou isso.

Heidegger acompanha essa interpretação de Kirk e Reinhardt e considera duvidoso que a tese do fluxo universal seja de Heráclito⁴⁴, e assim ele critica também a oposição entre Parmênides como filósofo do ser e Heráclito como filósofo do devir⁴⁵, e acrescenta que “Nietzsche se tornou uma vítima da oposição corrente, mas falsa de Parmênides e Heráclito”⁴⁶. De fato, Nietzsche interpretou os dois pensadores de maneiras opostas, mas o mais importante não é se ele está correto ou não, mas como ele absorveu essa tese do fluxo universal em sua filosofia - e isso Heidegger não nega, mas até mesmo considera relevante; logo é importante mostrar a interpretação de Nietzsche posteriormente.

Se há interpretes que não aceitam a tese do fluxo universal em Heráclito, por outro lado, alguns estudiosos pensam de maneira oposta: é o caso de Mondolfo, que considera que o fluxo universal ocorre em virtude da alternância entre os opostos, e que, apesar de haver uma realidade permanente do princípio universal, Heráclito formou um pensamento da constante alteração do devir, pois a oposição entre permanência e fluxo só ocorre depois da filosofia eleática⁴⁷. Também Guthrie considera que Platão estava

⁴² REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 206-207.

⁴³ KIRK, G. S. Natural change in Heraclitus. In: (org.) MOURELATOS, Alexander P.D. *The pre-socratics: a collection of critical essays*. Anchor book, New York, 1974, p. 189

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche: metafísica e nihilismo*. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000, p. 112.

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 124-125.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 151.

⁴⁷ MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacion*. Siglo XXI: México, 2007, p. 176.

certo ao atribuir a Heráclito uma doutrina do fluxo universal, e isso não é somente verdadeiro como também ocupa uma posição central no pensamento de Heráclito⁴⁸.

É importante frisar que essa polêmica sobre se há ou não o fluxo universal em Heráclito é posterior ao século XIX e, portanto, Nietzsche seguiu a tendência dos estudiosos de sua época ao atribuir o πάντα ῥεῖ ao pensamento de Heráclito. Entretanto, para nós, é relevante analisar essa polêmica, não apenas para saber se Nietzsche estava equivocado ou não em relação a sua interpretação sobre Heráclito, mas também para analisar e interpretar o que consiste a doutrina do fluxo universal de Heráclito. Além disso, se a concepção de que tudo flui e nada permanece é uma criação platônica e não de Heráclito, então teremos que considerar a formulação de um Heráclito platônico que foi absorvido por Nietzsche. Porém, se há em Heráclito o fluxo universal, então o caminho estará aberto para analisarmos a presença do fluxo universal no pensamento de Nietzsche por si mesmo, a partir do próprio legado de Heráclito. De qualquer forma, é necessário analisarmos mais profundamente os fragmentos sobre o rio para pensarmos os significados das palavras do filósofo Efésio.

O fragmento 12 é considerado autêntico por quase todos os estudiosos de Heráclito (com exceção de Vlastos). Diels retira o texto de Eusébio, que está citando Ário Dídimos; e o último faz uma citação ou relato indireto de Cleantes, o qual faz uma comparação entre as visões de Heráclito e de Zenão sobre a alma. O fragmento diz: “entrando nesses mesmos rios fluem outras e outras águas; e as almas exalam do úmido”⁴⁹. Apesar de o fragmento ser considerado autêntico por muitos, há uma discussão sobre onde termina a citação. A maioria⁵⁰ considera que a primeira parte (entrando nesses mesmos rios fluem outras e outras águas) é autêntica, já a segunda parte (e as almas exalam do úmido) ou é considerada como um acréscimo de Cleantes ou é outro fragmento de Heráclito, separado da outra parte do fragmento citado. Pensamos que as duas partes estão separadas e, por isso, considero apenas a primeira parte como um fragmento sobre o rio.

Sendo assim, analisando a primeira parte podemos observar uma estranheza em quatro dativos plurais em sequência: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν. Kahn⁵¹

⁴⁸ GUTHRIE, W.K.C. Flux and Logos in Heraclitus In: (org.) MOURELATOS, Alexander P.D. *The pre-socratics: a collection of critical essays*. Anchor book, New York, 1974, p.203.

⁴⁹ Tradução livre de: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχὰι δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται.

⁵⁰ Por exemplo, Kirk, Kahn, Marcovich, e outros.

⁵¹ KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009, p. 253-254.

observa que essa passagem pode ser compreendida por “nos mesmos rios, ao entrar-se”, como também por “nos rios, ao entrarem os mesmos [homens]”, de tal forma que há uma ambiguidade para saber se os mesmos são os rios ou os que entram nos rios. Para Kahn, essa ambiguidade sintética deve ter sido proposital e mostra um paralelo entre a identidade dos banhistas e dos rios, pois o rio e o banhista permanecem os mesmos apesar do constante fluir das águas do rio.

Essa observação de que os rios permanecem os mesmos, apesar do constante fluir das águas foi bem enfatizada por Reihardt, que considera estar presente nesse fragmento a doutrina do balanço e da constância na mudança. Reihardt considera que o fragmento 12 pertence ao contexto do 31, o qual trata sobre as mudanças das massas cósmicas em fogo, água e terra, enquanto a totalidade dessas massas permanece em equilíbrio. Kirk aceita essa interpretação e também salienta que Heráclito não nega a estabilidade do mundo natural, mas pressupõe a estabilidade em detrimento da mudança.

Assim, a interpretação de Platão, resumida no fluxo universal (πάντα ῥεῖ), enfatiza o lado errado do fragmento do rio, ou seja, frisa a mudança, e não a estabilidade⁵². Para Kirk, o que está presente na ilustração da afirmação do rio é a coincidência entre a estabilidade (da totalidade do rio) e mudança (das águas fluindo), e não é a continuidade da mudança; logo, haveria uma coincidência entre os opostos: o “mesmo” do rio e os “outros” da água⁵³. E é pelo fato de as águas fluírem regularmente, como uma balança, que a identidade do rio se preserva. Trata-se no fundo da medida (μέτρον), ou seja, de uma proporção na matéria que constitui o cosmo. Assim, a alteração do devir não é simplesmente passagem de um oposto ao outro, mas é uma regularidade dessa alteração. Mondolfo⁵⁴, ao interpretar o fragmento 12, reconhece que há um mesmo rio em que fluem as águas, havendo então uma união entre o idêntico e o diverso no cosmo, mas o “mesmo” do rio não é a regularidade, tal como pensou Kirk. No lugar disso, o “mesmo” é uma identidade reconhecida pelo banhista.

Se o fragmento 12 é considerado por muitos como autêntico, o fragmento 49a é o mais recusado no que se refere à autenticidade. Ele possui duas fontes diferentes: uma é a versão de Heráclito Homérico, utilizada por Diels, e ela diz: “nos mesmos rios

⁵² KIRK, G. S. *Heraclitus the cosmic fragments*. Cambridge, New York, 1954, p. 370, p. 370.

⁵³ Idem, p.377.

⁵⁴ MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacion*. Siglo XXI: México, 2007, p.169.

entramos e não entramos, estamos e não estamos”⁵⁵; a outra fonte é de Sêneca e afirma: “entramos e não entramos duas vezes no mesmo rio”⁵⁶. Notam-se algumas diferenças: o rio está no singular na versão do Sêneca e no plural pela versão de Heráclito Homérico; na versão de Sêneca há “duas vezes” tal como o DK B91 (o que nos leva a pensar que é uma paráfrase dele) e, por último, a versão de Sêneca não contém o “estamos e não estamos”.

Entre os que recusam a autenticidade desse fragmento, tal como Kirk e Gigon, um dos principais argumentos encontra-se na improbabilidade do uso da primeira pessoa do plural no estilo da prosa arcaica; além disso, a oposição entre ser e não ser não apareceria em Heráclito, pois tal oposição teria surgido apenas depois de Parmênides; por último, afirmar que entra e não entra no rio parece ser mais próximo de um fluxo extremado de Crátilo, que pensa não ser possível entrar nenhuma vez no rio (*Metafísica*, 1010 a 10). Mondolfo aceita o fragmento em questão e, contrapondo a esse argumento de Gigon, indica o fragmento 32, no qual afirma que o sábio “quer e não quer” ser chamado de Zeus, mostrando, com isso, que é o estilo de Heráclito negar e afirmar na mesma sentença. Ele também destaca que a expressão ser e não ser aparece antes de Parmênides.

Em nosso ponto de vista, os argumentos de Gigon sobre a inautenticidade do DK B49a são fortes, não apenas os de caráter filológicos, mas, principalmente, os de caráter filosófico. O fragmento em questão tenderia para um fluxo universal extremado como de Crátilo, pois se entramos e não entramos no mesmo rio, então não é possível entrar nem uma vez no mesmo rio, dado que não haveria uma estabilidade ao banhista que entra no rio.

O último fragmento sobre o rio a ser analisado é DK B91. A versão de Diels e Kranz é retirada de Plutarco (*De E apud Delphos*, 388e), quando este trata do caráter efêmero da natureza mortal. Ele cita Heráclito: “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”⁵⁷. Como já destacamos, é na versão deste fragmento feita por Platão que é atribuída a Heráclito a tese de que tudo muda. A frase diz o seguinte: “Heráclito diz que tudo muda e nada permanece, e, comparando o ente à correnteza de um rio, conclui que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (*Crátilo*, 402a)⁵⁸.

⁵⁵ Tradução livre de: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμέν.

⁵⁶ Tradução livre de: *In idem flumen bis descendimus et non descendimus*.

⁵⁷ Tradução livre de: ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι

⁵⁸ Tradução livre de: Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,” καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς “δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.”

É possível interpretar o Λέγει που inicial como uma suavização da asserção principal, tal como um “eu creio”, o que sugere que a sentença não é uma citação *verbatim*. Logo, o “tudo flui e nada permanece”, não é uma citação literal de Heráclito, mas na sentença posterior Platão repete o verbo λέγει o que levou, por exemplo, Tarán⁵⁹ a pensar que a sentença “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio” seria uma citação direta. É este, geralmente, o argumento para afirmar a autenticidade desse fragmento. Porém, Kirk recusa a autenticidade do DK B91, não por análise linguística, mas sim por considerar ser incompatível com o pensamento de Heráclito. Pois, como já vimos, para ele, Heráclito enfatiza a estabilidade do rio, e não o fluir. Assim, na análise de Kirk⁶⁰, o fragmento 91 é uma paráfrase platônica do DK B12, o qual é reproduzido por Aristóteles e Plutarco. Nessa interpretação de Kirk, Platão, na medida em que não faz uma abordagem precisa dos seus antecessores, interpretou o fragmento 12 como fluxo universal (πάντα ῥεῖ), e constituiu a paráfrase que forma o fragmento 91. Com isso, o único fragmento do rio autêntico seria o DK B12; ele não visa enfatizar o fluxo e a mudança das águas do rio, mas sim a estabilidade e identidade do rio. Todas as versões de DK B91 seriam construídas pela interpretação incorreta do fragmento 12 por Platão, que remonta à tese de que tudo muda.

Essa interpretação de Kirk pode ser contestada em alguns aspectos. Em primeiro lugar, como atesta Mondolfo⁶¹, o DK B91 parece ser autêntico tendo em vista o relato de Aristóteles na *Metafísica* (1010a 13), de que Crátilo censura Heráclito a propósito da afirmação de que não é possível entrar duas vezes no mesmo rio: “[Crátilo] reprovava Heráclito por ter dito que não é possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois ele acreditava que [não é possível entrar] nenhuma vez”⁶². Nessa passagem de Aristóteles, podemos notar que Crátilo leva o fluxo universal a uma forma ininterrupta e irrestrita, em que não haveria estabilidade nem do rio e nem do banhista; já Heráclito teria formulado uma tese do fluxo moderado, pois o rio e o banhista permaneceriam os mesmos, apesar do constante fluxo do rio; além disso, a censura de Crátilo só seria

⁵⁹ TARÁN, Leonardo. “Heraclitus: the Rive-Fragments and their Implications”. *Elenchos*, Bibliopolis, XX, 1999, p.49, *apud*, FLAKSMAN, Ana *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão* – Rio de Janeiro, RJ, 2009, Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica em Filosofia do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009, p. 178.

⁶⁰ KIRK, G. S. *Heraclitus the cosmic fragments*. Cambridge, New York, 1954, p. 370, p. 381.

⁶¹ MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacion*. Siglo XXI: México, 2007, p.173.

⁶² Tradução livre de:

καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι: αὐτὸς γὰρ ὤετο οὐδ' ἅπαξ.

possível se Heráclito tivesse afirmado o DK B91 e, por isso, esse fragmento deve ser autêntico. Assim, a tese desse fragmento considera que é possível entrar uma vez no rio, enquanto Crátilo o teria levado ao extremo, afirmando que não é possível entrar no rio nem sequer uma vez. Esse testemunho de Aristóteles mostra que Crátilo nega a estabilidade e identidade de Heráclito, nisso levando ao extremo a tese do fluxo universal.

Em segundo lugar, Crátilo, Platão e Aristóteles tiveram acesso ao livro de Heráclito chamado de *Sobre a natureza* (segundo o relato presente na doxografia DK 22 A 1 por Diógenes Laércio): Crátilo, pelo fato de ser discípulo do filósofo de Éfesio, e isso só seria possível se tivesse tido contato direto com suas ideias; Platão pelo fato de ter iniciado seus estudos filosóficos com Crátilo e, portanto, também entrou em contato com a obra de Éfesio. Por fim, Aristóteles comenta, na *Retórica* (1047b), a dificuldade de pontuar os escritos de Heráclito, o que só poderia ter ocorrido se ele já tivesse lido tal obra. Assim, se os três tiveram acesso aos escritos de Heráclito, e se os três fazem referência ao fragmento 91, isso atesta que essa frase era acessível e conhecida.

Em terceiro lugar, apesar da citação do fragmento 91 presente no *Crátilo* não ser *verbatim*, isso não impede que a passagem remeta a Heráclito, e nem implica que Platão estaria equivocado na sua interpretação. Não vejo a possibilidade do DK B91 ser uma paráfrase do DK B12, pois os dois fragmentos são bem diversos, e a ideia de que não é possível entrar no mesmo rio duas vezes não está tão evidente no fragmento DK B12 por, simplesmente, as águas fluírem.

Nesse sentido, a nossa interpretação – um empenho que não ultrapassa o domínio da conjuntura e é dependente de outros intérpretes – considera como autênticos os fragmentos 12 e 91, já o 49a é espúrio. Compartilhamos a interpretação ousada de Kahn⁶³, de que o DK B91 poderia se relacionar com o DK B12, de tal maneira que o último justifica o primeiro, formando, com isso, a seguinte frase: “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois entrando nesse mesmo rio fluem outras e outras águas.” Essa junção faz sentido, uma vez que a impossibilidade de entrar duas vezes no mesmo rio se deve justamente pelo fato de as águas fluírem constantemente, apesar do rio ser o mesmo.

Tendo em vista essa nossa interpretação dos fragmentos do rio, passamos agora para as seguintes questões conclusivas: haveria uma tese do fluxo universal (πάντα ῥεῖ)

⁶³ KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009, p. 256.

nos escritos de Heráclito? Ele visa enfatizar a permanência ou o fluir? Com essas questões vemos-nos diante da interpretação dada por Kirk e Reihardt, de que a ênfase de Heráclito é posta na estabilidade do rio, apesar da constante alternância da água que fluem constantemente; com isso, o fluxo universal é uma atribuição platônica que distorce o que Heráclito pensava. Apesar de concordarmos com o fato de o texto sobre o rio relacionar a identidade do rio e o fluir da água, não acreditamos que a ênfase seja a permanência do rio. Isso pelo fato de, nos diferentes contextos dos fragmentos, o destaque incidir na constante mudança: no contexto de DK B12 trata-se de demonstrar que a alma é sempre nova e, no contexto de DK B91, Plutarco trata do caráter instável da natureza mortal. A imagem do rio não é utilizada para frisar a estabilidade, mas para mostrar a fluidez constante, apesar da sua identidade. É como se quisesse dizer que, apesar do rio ser o mesmo e ter sua identidade, ele muda constantemente, de tal forma que você nunca vai poder entrar pela segunda vez no mesmo rio, dado que as águas fluem constantemente; ou seja, é a fluidez das águas o foco, não a permanência do rio. O rio é o mesmo e geralmente o tratamos como se fosse algo que nunca se altera, mas, na verdade, ele está constantemente se modificando; nele as águas nunca são as mesmas.

Nesse sentido, a tese do fluxo universal (*πάντα ῥεῖ*) está presente em Heráclito, tendo em vista que o sentido da sentença é evidenciar que tudo se altera, apesar de haver uma unidade. Não considero que a tese do fluxo universal tenha sido adicionada e inventada por Platão, ao atribuí-la a Heráclito, mas que o próprio pensamento de Heráclito contém um fluxo universal não extremado. E mesmo se essa tese fosse adicionada por Platão, como pensam Kirk, Reihardt e Heidegger, é importante frisar que foi com a tese do fluxo universal que se transmitiu o pensamento de Heráclito durante a história da filosofia, incluindo sua recepção por Nietzsche.

Com isso, o *πάντα ῥεῖ* enfatiza o fluir de tudo que existe, mas não é extremado como se não houvesse nenhuma estabilidade, tal como pensou Crátilo posteriormente. No entanto, a estabilidade e a permanência não são a ênfase, pelo contrário; apesar de haver uma estabilidade e permanência de uma identidade, o fluir é constante e a mudança é permanente.

Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio, tal como não é possível ser exatamente o mesmo a todo instante. A meu ver, Heráclito quis refletir, com a imagem do rio, a constante mudança universal, no sentido de que tudo flui constantemente, muda e se altera, apesar de permanecer numa unidade universal. Tudo que surge, se

desfaz. Tudo nasce e morre, tudo se altera como as águas de um rio, que fluem e nunca cessam de fluir. Apesar de haver um mesmo rio, as águas fluem constantemente; assim também, no mesmo universo, flui constantemente a existência das coisas.

A recepção e polêmica do fluxo universal (πάντα ῥεῖ) em Platão:

A tese do fluxo universal (πάντα ῥεῖ) de Heráclito teve grande repercussão na antiguidade, contando com diversos adeptos e influências, e abrindo também debates filosóficos. O próprio Platão foi um adepto desse pensamento, como relata Aristóteles na *Metafísica* (987 a 30): “Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções”⁶⁴. Como já observamos, essa versão do mobilismo de Crátilo é extremada em relação a Heráclito, e novamente Aristóteles fornece outro relato (*Metafísica*, 1010 a 10) segundo o qual Crátilo foi o mais extremado seguidor de Heráclito, ao considerar que

“este [Crátilo] acabou por convencer de que não deveria nem sequer falar, e limitava-se a simplesmente mover o dedo, reprovando até mesmo Heráclito por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio: Crátilo pensava não ser possível nem mesmo uma vez.”⁶⁵.

É, portanto, com essa versão extremada da tese do fluxo universal que Platão entra em contato durante sua juventude, e que depois se afasta dela e entra em polêmica com a mesma quando segue Sócrates e seus problemas morais, deixando de lado a questão da definição através das coisas sensíveis (o que seria impossível segundo a versão extremada do fluxo universal), e passando a considerar as entidades inteligíveis: as ideias.

Nesse sentido, podemos perceber que a tese do fluxo universal (extremada e moderada) é de grande importância para a formação filosófica de Platão. O filósofo da teoria das ideias absorve a tese do fluxo universal em sua teoria sobre a sensibilidade? Se sim, como? Há relação entre a tese do fluxo universal com a teoria das ideias? Essas questões são de grande importância para analisarmos como a tese do fluxo universal está presente no platonismo e, como consequência, verificar posteriormente como a inversão do platonismo realizada por Nietzsche acarreta na afirmação do devir e no fim da metafísica.

⁶⁴ Tradução de Giovanni Reale.

⁶⁵ Tradução de Giovanni Reale.

Sendo assim, para responder a essas questões sobre Platão, tomo como base um diálogo em que a tese do fluxo universal é citada, criticada e debatida, a saber, o *Teeteto*. Também utilizaremos, como base, interpretações a respeito da relação entre fluxo universal e Platão, para sustentar algumas teses. E não pretendemos ser original, nem aprofundaremos todos os debates, as diferentes interpretações sobre o assunto, limitando-nos ao que importa para o escopo deste trabalho.

O diálogo *Teeteto* apresenta uma discussão sobre o que é conhecimento ou ciência (ἐπίσῑμη). Trata-se do conhecimento em si, e não da indicação de tipos de ciência sobre algo (146c-e). É Sócrates quem coloca essa pergunta para Teeteto, um matemático e aluno de Teodoro, também matemático, que participa brevemente do diálogo. No decorrer do diálogo, Teeteto oferece três respostas diferentes que serão todas refutadas por Sócrates no seu exercício de maiêutica: a primeira resposta é que ciência é sensação (151d-186e); a segunda resposta é de que ciência é opinião verdadeira (187a-201c); e a terceira resposta é de que ciência é opinião verdadeira acompanhada de uma explicação racional (201c-210b).

Nós nos deteremos aqui apenas na primeira definição (conhecimento é sensação), pois é nela que está presente a tese do fluxo universal atribuída a Heráclito. Teeteto responde da seguinte maneira sobre o que é ciência: “De fato, parece-me que o que conhece sente aquilo que conhece, de tal modo que agora parece que ciência não é mais do que sensação”⁶⁶ (151e). Esta é a primeira resposta de Teeteto que liga conhecimento (ἐπίσῑμη) com sensação (αἴσθησις)⁶⁷.

Após essa definição de Teeteto, de que conhecimento é sensação, Sócrates faz associação desta tese com a doutrina de Protágoras, a qual afirma que “o homem é a medida de todas as coisas; das que são enquanto são, das que não são, enquanto não são”⁶⁸ (152a). Sócrates interpreta essa doutrina de Protágoras como se cada coisa fosse na medida em que aparecesse (φαίνεται) para cada um, de tal modo que um mesmo vento pode ser frio para quem sente frio, e quente para outro que o sente quente. Assim, esse “aparece (φαίνεται)” é “ser sentido (αἰσθάνεται)” (152b). Então, segundo Platão,

⁶⁶ Tradução livre de: δοκεῖ οὔν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπιστάται, καὶ ὧ γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπίσῑμη ἢ αἴσθησις.

⁶⁷ A palavra αἴσθησις pode ter o sentido de se dar conta de algo em oposição a um simples supor ou conjecturar, e não necessariamente tem relação com a percepção sensível. Porém, no decorrer do diálogo, é possível notar que Sócrates relaciona αἴσθησις com sensação, dado que ele utiliza o exemplo do vento (152b) e cor branca (153d). Portanto, sensação (αἴσθησις) deve ser compreendida como a apreensão de um objeto através dos sentidos.

⁶⁸ Tradução livre de: “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”.

ser, parecer e sentir se equivalem, de acordo com a doutrina do homem-medida de Protágoras. Platão introduz também imediatamente outro elemento para compreender a sensação: com a sugestão de que Protágoras ensinou uma doutrina secreta aos seus discípulos (152c), Sócrates apresenta três teses que se interligam e remetem a Heráclito: a tese da união dos opostos (152d); a tese da ilegitimidade dos nomes unívocos (152d); e a tese do fluxo universal (152e), de tal modo que “nada nunca é, mas sempre vem a ser”⁶⁹ (152e). A tese do fluxo é atribuída não apenas a Heráclito, mas também a todos os sábios (Empédocles e Protágoras), com exceção de Parmênides, e dos poetas (Epicarmo e Homero), e ela também é usada para compreender a geração das coisas.

Como podemos notar, a referência a Heráclito em relação ao fluxo universal não é exclusiva a ele, pois contém também a remissão aos poetas e sábios, e causa até mesmo estranhamento juntar, numa mesma doutrina secreta, Heráclito e Homero, tendo em vista as críticas do primeiro em relação ao último (DK B42). Esse estranhamento pode ser esclarecido com a observação de que, ao expor uma doutrina secreta de Protágoras, Platão reconstruiu um pensamento filosófico em voga, o qual se funda sobre uma tradição muito antiga, sendo por isso relacionada a Homero; porém, quem levou essa tese até as últimas consequências foi Heráclito e seus seguidores, por isso o destaque é dado a estes.

A doutrina secreta exposta por Sócrates faz referência a Heráclito não apenas com a tese do fluxo universal, mas também com a união dos opostos, a ilegitimidade dos nomes unívocos e, por último, afirmando que o fogo gera e governa tudo em movimento (153a). Como observou muito bem Ana Flaksman⁷⁰, Platão não isola a tese do fluxo universal, pelo contrário, relaciona-a com essas outras teses da filosofia de Heráclito, apresentando-a de maneira multidimensional.

Depois de Sócrates tratar da doutrina secreta, o diálogo passa a aplicá-la à sensação e visão: usando o exemplo da cor branca e da vista, Sócrates nota que uma cor não é algo com existência própria, nem dentro da visão e nem fora dela, pois se fosse esse o caso, ela seria permanente, quando ela está, segundo a doutrina secreta, em completo devir. A cor é gerada a partir do encontro dos olhos com o objeto sensível em movimento, portanto as qualidades sensíveis são produtos do movimento. As coisas podem parecer não serem as mesmas para observadores diferentes, e nem parecer do

⁶⁹ Tradução livre de: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

⁷⁰ FLAKSMAN, Ana *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão* – Rio de Janeiro, RJ, 2009, Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica em Filosofia do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009, p. 141.

mesmo modo para um mesmo observador em momentos diferentes; isso porque os objetos sensíveis e os sujeitos de conhecimento estão sujeitos à mudança, ao devir. Sócrates dá exemplos para mostrar que os objetos físicos e os observadores não têm qualidades fixas, pois eles podem mudar e fornecer sensações múltiplas e opostas, sem sofrer uma mudança interna.⁷¹

Então Sócrates aprofunda novamente a doutrina secreta de Protágoras, a fim de relacioná-la com uma teoria da sensação, apresentando uma mobilidade e relatividade do paciente e do agente da sensação. E, novamente, a tese do fluxo universal é abordada, pois, segundo a doutrina secreta, tudo está em movimento, havendo dois tipos de movimentos infinitos: um com poder ativo, e outro com poder passivo. A partir do encontro entre esses dois movimentos, nascem a qualidade sensível e a sensação: vista, audição, olfato, sensação de frio, calor, prazer, dores, etc. O olho e o objeto geram a brancura, e a visão de algo branco, e então o olho se torna aquele que vê, e o objeto físico se torna coisa branca vista. Portanto, não há nada que exista em si, mas é com o encontro de umas coisas com as outras que se formam todos os elementos. Logo o agente e o paciente não existem sem estarem unidos uns aos outros através do movimento. Assim, Sócrates reconhece que, segundo a doutrina secreta, não há nada uno em si e por si, mas tudo está em devir, sendo necessário com isso excluir o ser (157a-b), não admitindo coisa alguma, e nenhum nome que torne algo fixo. Devemos falar das coisas como elas devêm, alterando-se e destruindo-se sem nenhuma estabilidade, e nunca afirmar que as coisas são. Os objetos físicos e órgãos sensíveis são movimentos, e não podem ser agente e paciente isolados, mas unidos no devir; e é justamente nesse movimento do vir a ser que surge a sensação e qualidade sensível.

Após estabelecer essa teoria da sensação, baseada no fluxo universal, Sócrates quer tirar outras consequências da tese de que ciência é sensação, e aborda as ilusões sensíveis, tais como os sonhos, as doenças e as loucuras, que podem servir para refutar a tese de que sensação é conhecimento. Contra essa refutação, Sócrates recorre ao argumento de que quando um agente se une a pacientes dessemelhantes, isso dá origem a sensações diferentes. Por exemplo: Sócrates saudável, ao tomar vinho, tem a sensação

⁷¹ O primeiro exemplo é dos ossinhos de jogar (154c): se há seis ossinhos e do lado dele há quatro, então os seis são maiores, mas se colocar ao lado doze ossinhos, então eles serão menores, logo os seis ossinhos podem ser maiores e menores ao mesmo tempo e sem se alterar. O segundo exemplo é o tamanho de Sócrates (155b): com a idade adulta que tem, ele é maior do que Teeteto, que é um garoto, mas passado o tempo, Teeteto cresce e Sócrates se torna menor sem ter mudado de tamanho. Esses exemplos vão contra o preceito de que uma coisa não se torna maior e nem menor enquanto se mantém igual, e isso se deve às diferentes relações e comparações em que o objeto está sendo inserido.

de doce, já Sócrates doente, ao tomar vinho, tem a sensação de amargo. O estado em que o indivíduo se encontra determina o paciente que ele é, de tal forma que, se ele muda, altera também a sua sensação. Então a sensação é sempre para alguém, e as sensações do homem doente, adormecido e louco não estão mal apreendidas, pois elas são para cada um, e a sensação de cada um é verdadeira para cada um. E, com isso, Sócrates considera como concluído o primeiro “parto” de Teeteto; e menciona pela segunda vez Heráclito, associando-o novamente a Homero, com a tese de que “tudo se movimenta como fluxos”⁷² (160d), assim como faz referência a Protágoras e sua doutrina do homem-medida.

Assim, Sócrates aponta que é essa a tese que Teeteto pariu, ao afirmar que conhecimento é sensação, e com isso ele passa a analisar essa definição, para saber se ela é verdadeira ou se é um embuste. Nesse exame da primeira definição de Teeteto as objeções são mais direcionadas a Protágoras.

Uma refutação a Protágoras tem como base a concepção de que se todos os seres que possuem sensação, incluindo os animais, também são possuidores de conhecimento, então todos serão igualmente sábios. Sócrates prosegue mostrando também que nem sempre conhecimento e sensação se correspondem, por exemplo, quando ouvimos uma língua estrangeira, temos a sensação presente (ouvimos a fala), mas nada compreendemos; e não temos conhecimento; logo sensação não é o suficiente para gerar ciência.⁷³ Diante das refutações a Protágoras, Sócrates propõe fazer uma defesa imaginária do sofista.

Nessa longa defesa de Protágoras, simulada por Sócrates, há uma resposta às objeções formuladas anteriormente. De imediato, ele defende a correspondência entre sensação e ciência, e considera esses exemplos absurdos e fáceis de refutar. Entretanto, a resposta mais aprofundada de Protágoras à objeção é que não haveria um homem mais sábio do que outro, pois, para ele, sábio é aquele que é capaz de produzir uma condição melhor e opiniões melhores, embora não seja mais verdadeira do que as que já têm. Depois dessa defesa de Protágoras, Sócrates refuta a doutrina do homem-medida através do relativismo de que se o que aparece para cada um é verdadeiro, então a opinião contrária à tese do homem medida é verdadeira; e também pelo argumento de que

⁷² Tradução livre de: $\rho\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

⁷³ Outra refutação é o caso da memória, no qual pode-se notar que não há correspondência entre ciência e sensação, pois ao nos recordamos de algo, temos o conhecimento disso sem necessariamente ter a percepção imediata desse objeto. Logo, a sensação pode ser dispensada quando se tem a memória como alternativa suficiente para obter o conhecimento.

homens e cidades podem saber o que é melhor para o futuro, tal como o médico sabe o que é melhor para o doente.

Depois dessas críticas a Protágoras, Sócrates e Teodoro passam a investigar novamente o fluxo universal, mas agora o destaque é dado aos discípulos de Heráclito. Teodoro caracteriza-os como *experts* que estão sempre em movimento, e não são capazes de permanecer num argumento, pois logo atiram um palavreado enigmático e incoerente (179e-180a). Sócrates observa que esse problema é herança dos antigos, pois tudo tem origem do Oceano e Tétis em fluxo, e nada há de imutável; no entanto, outros, como Parmênides e Melissos, sustentam com toda força o contrário, a saber, que tudo é imóvel e uno (180d-e). Diante dessas duas doutrinas opostas, Sócrates se propõe a examinar primeiro a doutrina da mobilidade. Questionando o que significa que uma coisa se move, Sócrates aponta duas formas de movimentos (κίμεις): deslocamento (φορά) e alteração (ἀλλοίωσις) (181d); e é com essas duas formas de movimento que tudo se move.

É com essa teoria do movimento que Sócrates passa a investigar novamente as sensações. A percepção se desloca entre o agente e o paciente de tal forma que o paciente se torna capaz de sentir e o agente vem a ter uma certa qualidade sensível; pois nada é em si e por si, nem o agente e nem o paciente, mas é no encontro de ambos que se originam a percepção e o perceptível. Ora, se tudo se move em deslocamento e alteração, então o branco também flui e muda de cor, de tal forma que não é possível apanhar alguma permanência. Seria então possível nomear alguma cor corretamente (182d)? A sensação flui também, e, com isso, ver ou ouvir algo não pode gerar uma nomeação, pois a sensação se altera a cada instante, logo ouvir e não ouvir algo, assim como ver ou não ver algo, não se distinguem. Se tudo se move, então qualquer que seja a resposta será correto que algo é assim como que não é assim (183a). Na verdade, nem mesmo as palavras “assim” e “não assim” poderiam ser usadas, pois elas estariam sujeitas ao movimento, de tal modo que “os que assim falam deveriam estabelecer um outro vocábulo, não tendo mais palavras para aguentar a sua hipótese”⁷⁴(183b).

Nota-se que aqui a tese do fluxo universal é extremada, e tem a mesma consequência do pensamento de Crátilo: ausência de linguagem e de conhecimento. Entretanto, Platão teria atribuído a Heráclito um fluxo universal extremado como

⁷⁴ Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri pela editora Fundação Calouste Gulbenkian. PLATÃO. *Teeteto*. Tradução: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

Crátilo? Segundo Ana Flaksman, a versão extremada da tese do fluxo é atribuída apenas aos heraclíticos, e não a Heráclito, e é somente essa versão extremada que é criticada, o fluxo universal moderado não é atacado⁷⁵. De fato, nessa passagem, as críticas parecem ser direcionadas mais aos seguidores de Heráclito que ele mesmo, porém o próprio Heráclito é citado duas vezes no diálogo (152e, 160d) como um dos representantes do fluxo universal, não ficando determinado se ele é adepto de um fluxo moderado ou extremo. Desta forma parece-nos que, pelo menos nesse diálogo, Platão não distingue entre um fluxo moderado e um extremado e nem expõe um fluxo moderado; pelo contrário, parece inclui-los todos numa mesma corrente de pensamento: a do fluxo extremado; como se as consequências do fluxo universal moderado fossem também as mesmas do fluxo extremado.

Uma referência ao fluxo moderado pode ser encontrada em outro diálogo de Platão, a saber, no *Banquete* (207d-e) - quando Platão atribui a Diotima a tendência da natureza mortal de buscar, na medida do possível, tornar-se imortal; e que uma espécie animal deixa pela geração um outro no seu lugar, tal como o homem, que se diz o mesmo desde a infância até a velhice, ainda que o corpo mude constantemente, o cabelo, a carne, os ossos, e também a alma, que muda com desejos, prazeres, temores. Ou seja, apesar da constante mudança de um indivíduo, ele é o mesmo, tal como também para Heráclito as águas do rio fluem constantemente, mas o rio é o mesmo.

Nesse sentido, é possível cogitar que Platão compreendia uma distinção entre um fluxo moderado de Heráclito e um fluxo extremo de Crátilo; porém, no *Teeteto*, essa distinção não aparece e, no *Banquete*, o fluxo moderado aparece, mas Heráclito não é citado. Pensamos, com isso, que Platão pode, de fato, ter adotado o fluxo moderado de Heráclito para compreender o devir, já que no *Banquete* ele aparece justamente quando trata da geração dos seres mortais. Porém, por outro lado, epistemologicamente, acreditamos que Platão atribui ao fluxo moderado as mesmas consequências do fluxo extremo, ou seja, de não haver, a partir deles, linguagem e nem conhecimento.

No *Teeteto*, ao final da primeira definição de conhecimento, Teeteto remota o diálogo, e cobra a doutrina oposta ao fluxo universal, a saber, o imobilismo de Parmênides e Melisso; mas Sócrates recusa tratar disso, por considerar Parmênides venerável e terrível, além de desviar o foco do tema do conhecimento. Sócrates volta a

⁷⁵ FLAKSMAN, Ana *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão* – Rio de Janeiro, RJ, 2009, Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica em Filosofia do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009, p. 162-163, 191-192.

citar a tese de que ciência é sensação, e observa que os órgãos dos sentidos são instrumentos, e não o modo de conhecimento. A sensação não é o que nos faz notar o que é comum nas coisas, mas é a alma que é capaz de investigar a essência das coisas e ciência não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas (186d).

Dada essa exposição da primeira definição de conhecimento presente em *Teeteto*, retomaremos a algumas considerações sobre a presença do fluxo universal no pensamento de Platão. Em primeiro lugar, podemos observar que a tese do fluxo universal não é atribuída exclusivamente a Heráclito, mas com ela faz-se referência a uma tradição de pensamento poético e filosófico. Heráclito é o principal representante desse pensamento, mas não é o único a defendê-lo. Por outro lado, Platão coloca Parmênides e seu imobilismo como o oposto à tese do fluxo (180e), e caracteriza essa tese como antiontológica, ao considerar que nada nunca é e sempre vem a ser (152e), e que com isso deve-se excluir o ser (157a). Como já destacamos anteriormente, o diálogo parece mostrar que a consideração de que tudo flui pode levar às consequências do devir extremado de Crátilo, em que não há linguagem e nem ciência. Heráclito não chega a tais consequências; pelo contrário, ele considera o conhecimento possível, na medida em que está conectado com o que é comum, a saber, o λόγος. No entanto, no *Teeteto*, Platão considera a doutrina do fluxo de Heráclito como base para o relativismo de Protágoras e sensualismo de Teeteto; portanto, Platão considera um fluxo universal extremado para refutar a tese de que conhecimento é sensação.

Uma outra consideração consiste na relação entre a tese do fluxo universal e uma teoria da sensação em Platão. Como observamos, no *Teeteto* há uma relação entre a tese de que ciência é sensação, a doutrina do Protágoras e o fluxo universal. Cornford, um dos mais célebres estudiosos do *Teeteto*, considera que Platão realiza uma combinação dialética entre a definição de Teeteto, a doutrina de Protágoras e a tese de Heráclito. De tal forma que:

a identificação levada a cabo por Teeteto entre sensação e conhecimento chegou a coincidir com a doutrina heraclítica de que todas as coisas estão em movimento e com a afirmação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas. O que realmente sucedeu é que Platão deu uma explicação da natureza da sensação que inclui elementos tomados de Protágoras e de Heráclito.⁷⁶

Assim, Platão teria aceito teses de Heráclito e Protágoras para formular sua teoria da sensação, mas também mostraria que, justamente pelo fato da sensação ser

⁷⁶ CORNFORD, Francis M.. *La teoría platónica del conocimiento: El Teeteto y el Sofista*. Tradução de Néstor Luis Cordero e Maria Dolores del Carmen Liagtto, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 42.

dessa natureza, não seria possível, por meio dela, constituir uma ciência. Nesse sentido, a refutação à tese de que ciência é sensação não implica em refutar a concepção de que sensação é um fluxo e relativista, pelo contrário, é justamente pela natureza da sensação ser mutável e relativista que comprova a impossibilidade de, por meio dela, obter-se um conhecimento.

No entanto, é preciso frisar que o fluxo não é universalizado para Platão, pois ele se aplica somente aos objetos físicos sensíveis, e não aos objetos inteligíveis (as ideias). Para Cornford, o propósito de Platão em excluir as ideias no *Teeteto*, e examinar a primeira tese de Teeteto sobre ciência (de que ela é sensação), consiste em mostrar que, sem as formas inteligíveis, não há conhecimento; logo, como consequência do fato da sensação ser fluxo, Platão precisou considerar um ser puramente inteligível, que não sofre nenhuma mudança e pode ser conhecido pela alma. Apesar de haver muitas divergências quanto a essa interpretação de Cornford⁷⁷, aproximo-me mais dela do que dos seus críticos, pois, primeiramente, considero que a relação entre sensação, o homem-medida de Protágoras e o fluxo universal de Heráclito não é mera forma de sustentação da tese de Teeteto, mas sim uma formulação da natureza da sensação. Caso contrário, se fosse um mero suporte para a argumentação de Teeteto e não uma investigação sobre o que é sensação, seria possível considerar uma outra natureza da sensação que poderia permitir haver nela um conhecimento. Além disso, em outras obras como *Fédon* (79a), Platão considera que o que é dado pela sensibilidade não mantém uma identidade fixa. Pode-se assim, concluir que Platão considera a natureza da sensibilidade como mutável.

Em segundo lugar, em relação à tese de que, por conta da sensibilidade ser fluxo, Platão formou uma teoria das ideias: há uma passagem na *República*, quando expõe mais extensamente a teoria das ideias, que considera que os filósofos conhecem o ser imutável, enquanto os que não são filósofos se apegam aos seres cambiantes (484b). Mais adiante, Platão destaca também que olhar para o que nasce e perece (ou seja, para o devir) produz apenas opiniões (508d). Em outra passagem, Sócrates diz que se amputarmos da alma o devir, ela se voltará para a verdade (519a-b). Por último, quando

⁷⁷ Muitos estudiosos posteriores a Cornford tiveram interpretações diferentes e críticas em relação a ele. Esse é o caso, por exemplo, de Irwin, Nehmas, Bolton, entre outros. Em linhas gerais, eles afirmam que Platão não sustenta a tese de que a sensibilidade é fluxo, mas apenas utiliza Protágoras e Heráclito para dar uma sustentação para a tese de Teeteto de que conhecimento é sensibilidade; além disso, consideram que em Platão não há nenhuma referência ao fluxo em seus argumentos pró-separação das ideias. A minha interpretação é mais próxima a de Cornford do que a desses, e acredito que isso ficará claro no decorrer do final dessa seção.

Sócrates vai discorrer sobre as ciências pelas quais dá-se a elevação das trevas para as luzes, ele a caracteriza como uma passagem da alma do devir transitório para o ser verdadeiro (521d).

Tudo isso evidencia que o devir e a mobilidade são contrários ao caminho que o filósofo deve percorrer para contemplar as ideias, pois a verdade é imutável e eterna, não sendo possível obter conhecimento de algo transitório e cambiante.

A sensibilidade é, portanto, uma aparência, e dela não se tem conhecimento, mas apenas opinião, e por isso Platão necessitou das ideias (objetos puramente inteligíveis) para assegurar uma ciência. Entretanto, acredito que tal necessidade não foi apenas epistemológica, mas também ético-política, pois considerando apenas a sensibilidade e a aparência, então haveria um relativismo na moral; o que Platão combate. Ora, com as ideias tem-se uma objetividade, com a qual se combate tanto o relativismo ético-político como o ceticismo derivado do fluxo universal de Heráclito. Quando Platão se refere a Heráclito, ele o caracteriza como representante de uma filosofia oposta à dele, de tal forma que o Heráclito de Platão é antiplatônico. Nietzsche, ao interpretar o legado de Heráclito de maneira parecida com Platão, também vê em Heráclito um antiplatonismo de suma importância para a constituição da sua filosofia como inversão do platonismo.

A inversão do platonismo de Nietzsche:

Depois da exposição sobre a tese do fluxo universal em Heráclito e a polêmica recepção da mesma em Platão (mais precisamente, em *Teeteto*), é relevante agora mostrar como Nietzsche adentra nessa polêmica da filosofia antiga e absorve a tese do fluxo universal (πάντα ῥεῖ) em sua filosofia.

Considero que, para compreender essa relação de Nietzsche com a tese heraclítica e a sua polêmica com Platão, podemos tomar como chave interpretativa aquilo que o filósofo alemão tomou como um projeto de sua filosofia, a saber, a inversão do platonismo. Essa concepção de inversão do platonismo aparece em um fragmento notável e enigmático em que Nietzsche afirma: “Minha filosofia é platonismo invertido: quanto mais distante do ser verdadeiro, é tanto mais pura, bela e boa. A vida em aparência como meta.”⁷⁸ (FP/NF, 7 [156], 1870, KSA 7.199). Apesar da tese do devir não estar explicitamente aqui, ela encontra-se compreendida pela

⁷⁸ Tradução livre de: Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schooner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.

referência ao afastamento do ser (verdadeiro), e também por apontar a aparência como meta. O fragmento tem um teor muito forte, pois essa é uma das primeiras ocasiões em que Nietzsche se pronuncia como um filósofo e, mais do que isso, parece traçar um projeto e um objetivo filosófico: a inversão do platonismo. Essa inversão e crítica ao platonismo demonstra um engajamento filosófico na medida em que nela contesta-se o próprio projeto da filosofia ocidental.⁷⁹

Propomos a realizar aqui uma análise profunda desse fragmento, limitada, no entanto, pelo direcionamento dado a ele: a saber, a tese do fluxo universal de Heráclito, pois é essa tese que nos coloca diante do problema da inversão do platonismo por Nietzsche, uma vez que entendemos que a tese do fluxo universal é levada em consideração na polêmica de Platão contra a tese heraclítica.

Por outro lado, não abordarei o tema da inversão do platonismo apenas nesse tópico, esclarecendo que ele far-se-á presente em todo esse capítulo; o desenvolvimento do trabalho mostrará como Nietzsche recepiona Heráclito na sua filosofia. Analisaremos esse fragmento remetendo aos elementos nele nomeados: a filosofia de Nietzsche (“minha filosofia..”); “inversão do platonismo”; a distância em relação ao “ser verdadeiro”, e a “aparência como meta”. Todos esses elementos remetem ao que buscamos encontrar aqui: a saber, como a tese do fluxo universal está relacionada com o que Nietzsche entende por filosofia dionisíaca, ou melhor, como a filosofia dionisíaca é uma afirmação do devir e inversão do platonismo.

Como afirma Heidegger⁸⁰, não se pode desconsiderar que o platonismo invertido de Nietzsche, nos primeiros anos de sua produção intelectual, é diverso do ponto de vista alcançado nos seus últimos escritos. Portanto, a nossa análise pretende ser realizada através do desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, no qual apontaremos quatro passos ou tentativas, nas quais Nietzsche se empenha em inverter o platonismo. Neste primeiro tópico nos deteremos apenas na primeira fase de produção intelectual de Nietzsche, como professor de filologia, ligado a Richard Wagner e admirador de Arthur Schopenhauer.

Essa delimitação não se fará apenas por respeito à ordem cronológica, para, com isso, notar o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche em relação à tese do fluxo universal, à inversão do platonismo e à filosofia dionisíaca. O objetivo principal

⁷⁹ DUVAL, R. Le point de depart de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969, p. 602

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 140.

consiste em destacar o que Nietzsche pensava ao formar sua filosofia no período em que escreveu esse fragmento: o que ele entendia por filosofia, qual seria o seu projeto filosófico ainda incipiente.

O que significa, nesse contexto, a inversão do platonismo? É com essa mesma pergunta que Deleuze inicia o seu primeiro apêndice, *Platão e o simulacro*, no livro *Lógica do sentido*. Logo em seguida, o filósofo francês começa a responder essa pergunta: “Bem mais, tal fórmula – ‘reversão’- tem o inconveniente de ser abstrata; ela deixa na sombra a motivação do platonismo. Reverter o platonismo deve significar, ao contrário, tornar manifesta à luz do dia esta motivação, ‘encurralar’ esta motivação- assim como Platão encurrala o sofista.”⁸¹ Nesse sentido, para Deleuze, a inversão do platonismo é a tomada de posição de Nietzsche em movimento contrário ao do platonismo no interior da história da filosofia; e, nessa motivação oposta a Platão, Nietzsche formula uma nova tarefa para a filosofia futura. Deleuze também se inclui nesse movimento oposto ao de Platão construindo uma filosofia da diferença e do simulacro, em lugar da filosofia platônica da identidade.

A referência a Platão ocorre nos escritos de Nietzsche antes mesmo das publicações de seus trabalhos acadêmicos. Em um fragmento inédito de 1869, Nietzsche destaca que Platão culpa o poeta trágico por colocar o homem na violência da paixão (FP/NF, 1 [88], 1869, KSA 7.37). Em outro fragmento (FP/NF 1869, 1 [7], KSA 7.12), Nietzsche enfatiza a expulsão dos artistas na cidade-Estado por Platão. Aqui, já no começo do desenvolvimento do pensamento nietzschiano, nota-se que o platonismo se contrapõe à arte, ao trágico e aos instintos. Essa tensão está presente na sua obra inaugural: *O nascimento da tragédia*; neste livro, a arte helênica é analisada com base no surgimento da tragédia até o seu declínio.

Nietzsche analisa a arte grega através da dualidade entre dois impulsos (*Triebe*), tanto artísticos como naturais, a saber, o *apolíneo* e o *dionisíaco*. Apolo, deus délfico, representa o impulso da aparência, constituindo o que Schopenhauer chamou de “véu de Maia”, ou seja, o *principium individuationis*, em que a bela aparência plástica dissimula a verdadeira realidade. Nesse sentido, segundo Nietzsche, o sonho é o estado fisiológico associado a Apolo, pois no sonho somos um artista natural, a produzir imagens, figuras e formas. Por outro lado, Nietzsche utiliza o símbolo do deus Dionísio para caracterizar o impulso que rompe com *principium individuationis*. Esse rompimento é um êxtase

⁸¹ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas, Perspectiva, São Paulo, 2011, p. 259.

análogo ao estado de embriaguez; nesse êxtase, as formas cognitivas e a aparência fenomenal são transviadas.

Para o filósofo, a verdade da natureza é uma unidade originária, chamada de uno-primordial (*das Ur-Eine*), que contém uma constante dor, contradição e mistério. No entanto, o uno-primordial, para se redimir dessa constante dor e contradição, necessita da aparência prazerosa. O dionisíaco, enquanto impulso de rompimento do *principium individuationis*, é a aparência do uno-primordial, o impulso do êxtase, do sair de si que expressa a dor do indivíduo em músicas e danças frenéticas; já o apolíneo, enquanto endeusamento desse mesmo *principium individuationis*, é uma aparência da aparência, a qual oculta a dor essencial do mundo e dispõe o indivíduo no prazer da ilusão, delimitando uma individualidade ilusória. Por isso, na arte, o elemento apolíneo é o impulso da beleza plástica das imagens, da arte figurativa e da poesia épica de Homero, enquanto o dionisíaco se relaciona com a poesia lírica de Arquíloco, e com a arte musical não figurada, que estimula a canção e a dança de uma multidão extasiada.

A tragédia é a arte em que ocorre uma união entre Apolo e Dionísio, uma vez que o coro descarrega o impulso dionisíaco da música na aparência apolínea de belas imagens plásticas. A tragédia, nesse sentido, tem uma função de expressar a verdade da natureza dionisíaca através da aparência prazerosa apolínea.

A tragédia é capaz de descarregar o *pathos* do uno-primordial em figuras belas, e, por isso, somos capazes de senti-lo e, ao mesmo tempo, nos redimir de sua dor por intermédio do prazer artístico. Na tragédia, o homem dionisíaco é fundamental, dado que ele tem “por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio”⁸², de forma que todos os heróis trágicos nada mais são do que máscaras desse deus. Com isso, o herói trágico é um indivíduo capaz de sentir o *pathos* universal do uno-primordial na medida em que utiliza máscaras apolíneas.

Diante da náusea do homem dionisíaco, que pode levar ao mais profundo perigo do pessimismo, Nietzsche encontra apenas um único remédio capaz de salvar a vida e curar essa náusea: a arte. “Só ela [a arte] tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver.”⁸³. A arte é capaz de transfigurar a experiência pessimista da sabedoria dionisíaca em uma arte trágica que afirma a vida, pois nela a existência

⁸² NIETZSCHE, F. *Nascimento da tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras, 2007. , p. 66.

⁸³ Idem, *ibidem*.

individual pode afirmar a abundância da vida no uno-primordial. Apenas pela arte o indivíduo pode se sentir como um ser em unidade, num êxtase que não o destrói, mas o lança para a plena unidade da vida, e nisso a dor da aniquilação é sentida, ao mesmo tempo, como prazer de estar nessa reconciliação. Por isso, a arte consegue realizar uma domesticação do horror, transformando-o em algo sublime e, ao mesmo tempo, pode realizar uma descarga da náusea do absurdo, transformando-o em algo cômico. Pela arte, “um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”⁸⁴, sentindo um prazer no existir, e junto com o uno-primordial “a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afigura agora como necessários, dada a pletera de incontáveis formas de existência a comprimir-se a empurrar-se para entrar na vida”⁸⁵

A tragédia nasce quando o coro dionisíaco, que expressa a dor primordial, se descarrega em aparência apolínea, nesse sentido, como afirma Lebrun, “pela primeira vez, a não-aparência irrompe na aparência.”⁸⁶ Porém, a oposição principal de *O nascimento da tragédia* não é entre Apolo e Dionísio, mas sim entre arte e ciência, pois é com essa oposição que Nietzsche observa a morte da tragédia e o predomínio da ciência diante da arte no tempo posterior da era trágica dos gregos.

A tragédia morre de modo precoce e por suicídio, ou seja, o impulso que levou para o seu fim partiu de si mesma. E a figura central dessa morte da tragédia é Eurípedes. Nietzsche vê no poeta trágico uma nova fonte de produção artística, diferente dos impulsos dionisíaco e apolíneo, pois agora não são mais esses impulsos artísticos que produzem a arte, mas, para Nietzsche, é um instinto científico que está presente nele. Eurípedes é influenciado por um processo de racionalização presente nas terras helênicas e, por conta disso, ele seguiu um racionalismo formado por ele mesmo, na medida em que ele era um teórico e crítico da tragédia, e também por Sócrates. Nietzsche afirma que o poeta introduziu na tragédia o socratismo estético, cuja essência é paralela ao preceito moral afirmado pelo filósofo de que “só o sabedor é virtuoso”, por isso, na estética, o socratismo devia soar assim: “tudo deve ser inteligível para ser belo”. É com esse preceito que, segundo Nietzsche, Eurípedes mudou a estrutura da tragédia de tal forma que ela pereceu.

⁸⁴ Idem, p. 100.

⁸⁵ Idem, ibidem.

⁸⁶ LEBRUN, L. Quem era Dionísio? In: *A filosofia e sua história*. Trad.: Maria Heloísa Noronha Barros, São Paulo, CosacNaify, 2006, p. 239.

Segundo Nietzsche, Eurípedes foi seduzido pela dialética socrática e levou para dentro da tragédia uma oposição, já presente na vida cultural helênica, entre ciência e arte. Nietzsche considera Sócrates como um homem científico, dado que ele foi o primeiro filósofo a priorizar um conhecimento racional no lugar de intuições artísticas e, por conta disso, ele é visto como um ser estranho entre os atenienses. Para Nietzsche, esse caráter científico, estranho aos gregos, fez com que a mobilização contra Sócrates fosse maior do que com outros pensadores. O socratismo despreza os instintos e a arte, realizando uma inversão dos costumes gregos, como diz Nietzsche em *Sócrates e a tragédia*:

Também aqui se revela como Sócrates realmente pertencia a um mundo invertido, colocado de cabeça para baixo. Em todas as naturezas produtivas justamente o inconsciente atua criativa e afirmativamente, enquanto a consciência se comporta crítica e dissuasivamente. Nele o instinto se torna crítico, a consciência criativa.⁸⁷

Por isso, Sócrates foi julgado com o objetivo de preservar os antigos valores, acusado de corromper a juventude e de não acreditar nos deuses. A condenação à morte, no lugar do banimento, não solucionou o problema que pairava sob Sócrates, pelo contrário, agravou ainda mais. O filósofo de Atenas caminhou para a morte com calma e leveza fortalecendo a sua figura erótica de tal forma que passou a ser um novo ideal para a geração posterior. E Platão foi, com certeza, o principal gênio a ser seduzido por esse ideal: “O *Sócrates moribundo* tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada.”⁸⁸.

O novo ideal socrático olhava para a tragédia como “algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos pareciam não ter causas; e, no todo, um conjunto tão variegado e múltiplo que teria de repugnar a uma índole ponderada (...)”⁸⁹. Por isso, Platão considerou a tragédia como uma arte adúladora, junto com a cosmética e a culinária, do sensível numa imagem agradável (Górgias 502 b-c). Assim, a arte ideal deve ser não só consciente, mas também subordinada à filosofia. Por outro lado, Nietzsche reconhece a utilização de meios artísticos nos diálogos platônicos, mas também salienta que eles são utilizados apenas como uma forma de correção da educação helênica. Por isso, para Nietzsche, Platão absorveu todos os gêneros artísticos,

⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Sócrates e a tragédia*. In: *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventudes*. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Maria C. dos Santos de Souza, Martins Fontes, São Paulo, 2005, p.84.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Nascimento da tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras, 2007. , p. 84.

⁸⁹ Idem, p. 84-85.

tal como já ocorria na tragédia, para construir os seus diálogos, mas eles seriam como uma espécie de correção da tragédia pela filosofia⁹⁰.

É importante destacar que Nietzsche não considera Sócrates e Platão como inventores do racionalismo enquanto pessoas particulares. Pelo contrário, na conferência *Sócrates e a tragédia*, Nietzsche deixa claro que o socratismo é anterior ao próprio Sócrates:

O socratismo é mais antigo do que Sócrates; a sua influência dissolvente na arte faz-se notar já muito mais cedo. O elemento da dialética que lhe é característico já havia se insinuado muito tempo antes de Sócrates no drama musical e causado efeitos devastadores em seu belo corpo. A corrupção teve seu ponto de partida no diálogo.⁹¹

A dialética fortalece o espírito científico que busca um conhecimento verdadeiro independente da arte, e que possibilita um otimismo ético que se julga capaz de dominar a natureza. Através da dialética, ocorre um conflito entre arte e ciência em que, aos poucos, a primeira perde terreno para a segunda, e a crítica de Nietzsche ao socratismo é direcionada para essas consequências culturais ocasionadas pela hipertrofia do homem teórico.

Assim, a ciência está atrelada a uma ilusão que, desde Sócrates, tem como base a crença em conhecer ontologicamente a natureza e ser capaz de corrigi-la. Entretanto, o verdadeiro instinto da ciência não é a conquista da verdade, mas sim a constante busca pela verdade, o puro prazer no desvelamento:

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condição, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo*.⁹²

A ciência, assim como a arte, tem como base o véu de maia, com a diferença de que enquanto a primeira desvela, a segunda fica no velamento. No seu derradeiro caminho, a ciência atinge a completa contradição em si mesmo: ela precisa da ilusão, e por isso não é capaz de obter a verdade. Mesmo se ela fosse capaz, isso não seria de fato o que ela quer, pois, com a posse da verdade, a ciência deixaria de estar no seu exercício essencial de desvelamento. A ciência, no constante desvelar, pode atingir o

⁹⁰ Idem, p. 86.

⁹¹ NIETZSCHE, F. *Sócrates e a tragédia*. In: *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventudes*. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Maria C. dos Santos de Souza, Martins Fontes, São Paulo, 2005, p.87

⁹² Idem, p. 91.

seu limite, e tem que realizar o movimento oposto, ou seja, ela precisa se tornar arte e passar a velar no lugar de desvelar. Nesse sentido, a ciência deixa seu exercício próprio de desvelar, logo deixa de ser ciência e, no lugar disso, passa a velar, logo se transforma em arte.

Podemos observar, em *O nascimento da tragédia*, a demonstração de duas dimensões instintivas da ciência pelas quais ela se torna arte. Uma está no movimento histórico-cultural da ciência que, num constante crescimento do conhecimento lógico-científico encontra o seu limite e necessita da arte. A outra dimensão está na própria vida de Sócrates que, como protótipo do homem teórico, tem, na sua biografia, segundo Nietzsche, o movimento da contradição da ciência.

O que ocorre na vida de Sócrates também deverá ocorrer no percurso histórico do socratismo e seu otimismo teórico. Assim, a ciência descobre o seu limite e necessita da arte e, através disso, ressurgem o que Nietzsche chamou de conhecimento trágico:

Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda- então irrompe a nova forma de conhecimento, *o conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.⁹³

É a partir dessa “mordida da própria cauda” que Nietzsche reconhece a possibilidade do renascimento da tragédia. Para saber se a música dionisíaca pode retornar, Nietzsche se concentra na força contrária à tragédia, a saber, a dialética da ciência, notando nisso “uma luta eterna entre *a consideração teórica e a consideração trágica do mundo*.”⁹⁴. Somente observando o limite do espírito da ciência (ou seja, a crença na completa cognição da natureza e na força terapêutica universal do saber) é possível ter esperança de um renascimento da tragédia.

Nesse sentido, podemos notar aqui, em *O nascimento da tragédia*, o primeiro passo para a inversão do platonismo apontado por Nietzsche no fragmento de 1870. Na contraposição entre arte e ciência, Nietzsche formula uma necessidade da ciência deixar o campo da verdade para a arte, mais precisamente, para a obra de arte trágica. Em um fragmento póstumo Nietzsche coloca o filósofo ao lado do homem científico e artístico (FP/NF, 19 [72], 1872-1873, KSA 7.443). Em outras palavras, existe na filosofia uma tensão entre arte e ciência. Em certo momento, a arte é predominante e, em outro momento, a ciência predomina. A partir de Sócrates, há um movimento hostil ou puramente teórico diante da arte (FP/NF, 19 [70], 1872,-1873, KSA 7.442), ou seja, há

⁹³ Idem, p. 93.

⁹⁴ Idem, p. 102.

um predomínio da ciência diante da arte; por outro lado, antes de Sócrates, a filosofia não tinha a predominância da ciência, mas sim da arte e, por isso, esses filósofos filosofaram na era trágica.

É importante destacar que Nietzsche não exclui Sócrates dos grandes filósofos trágicos e, mais do que isso, nas preleções *Os filósofos pré-platônicos* inclui um capítulo sobre Sócrates. Isso se deve ao fato de Nietzsche ter uma grande admiração em relação ao Sócrates⁹⁵, pois apesar de sua hostilidade contra a arte, Sócrates formou a sua filosofia através de uma ligação profunda com o seu modo de viver. Entretanto, “com Platão, inicia-se algo inteiramente novo”⁹⁶. A partir dele, “falta algo essencial aos filósofos”⁹⁷, pois não há mais a formação de um pensamento filosófico numa vivência original, própria e autêntica. A partir de Platão, o caráter do filósofo será multifacetário, ou seja, depois dele, os filósofos formam “personagens filosoficamente mistos”, enquanto antes dele havia “os tipos puros” de filósofos⁹⁸. Platão inaugura, portanto, uma nova era de filósofos que não pretendem criar artisticamente a si mesmos dentro da sua própria filosofia, mas, diferente disso, os novos filósofos visam sintetizar dialeticamente os conceitos de outros pensadores.

Assim, da mesma forma que Platão utiliza todos os gêneros artísticos para criar nos seus diálogos uma correção filosófica da arte - como Nietzsche observa em *O nascimento da tragédia*⁹⁹ - também na constituição da sua filosofia, Platão realiza uma mistura de diversas correntes do pensamento grego: com Heráclito, Parmênides e Pitágoras. Nisso, Platão deixa de ser um filósofo autêntico e formador de si mesmo tanto na personalidade como na doutrina das ideias.

No curso sobre Platão, realizado posteriormente à preleção *Os filósofos pré-platônicos* e intitulado *Introdução ao estudo do diálogo de Platão*, Nietzsche questiona o pensamento do seu mestre (Schopenhauer) de que, em Platão, as ideias seriam estéticas, pois, para Nietzsche, Platão não chegou à teoria das ideias por meio de uma

⁹⁵ Kaufmann destaca a admiração que Nietzsche tinha em relação a Sócrates, e alerta que suas crítica ao socratismo não eram dogmática, sendo então melhor admitir que sua atitude era “ambígua” em relação a Sócrates. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. New York, Meridian Books, 1960, p. 334.

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, Trad.: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 39.

⁹⁷ Idem, ibidem.

⁹⁸ Idem, ibidem.

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 86.

intuição sensível, mas sim por meio de conceitos puros e éticos, por isso ela não é estética, mas sim ética e epistemológica:

A doutrina das ideias não tem sua gênese na consideração do mundo visível. Em consequência, ela também não tem qualquer origem *estética*: pois a contemplação estética pressupõe justamente que *ai pode haver intuição*. Porém, daquilo que é intuível Platão não chega à doutrina das ideias, apenas a partir daqueles *conceitos não intuitivos*, como justo, belo, igual e bom.¹⁰⁰

E assim, Nietzsche destaca que em Platão o caminho para a verdade não é estético, mas sim dialético. Além disso, ele observa o desprezo de Platão em relação à arte, dado que ela visa o prazer e a adulação imoral das massas. Apesar disso, Nietzsche não nega o caráter artístico presente nos diálogos platônicos (como em *O nascimento da tragédia*, ele considera os diálogos como uma mistura de gêneros artísticos), mas isso é caráter secundário em Platão, o seu caráter mais importante é ético, e não estético:

No entanto, seria ainda permitido, a partir do Platão conhecedor e julgador da arte, apelar para o *artista* Platão. É certo que sua força artística (que ele não toma tão a sério como nós) torna-se mais frouxa na escritura; que somente muito poucos diálogos são, em geral, *compostos*. (...). A força dramática de Platão é surpreendentemente superestimada. A respeito da linguagem é verdade, com efeito, que ela é ilimitadamente rica, mas o julgamento dos antigos era consideravelmente severo (oscilação entre as espécies de estilo, exagerado, dítirâmico, etc). Para nós, o maior encanto consiste justamente em que são descritas pessoas daquele tempo, em que percebemos a linguagem da mais elevada sociedade daqueles tempos, seus costumes; em resumo: aquilo que Platão tem de impulso artístico, isso é um *impulso secundário* de sua natureza, e não um dominante impulso capital. E, com efeito, esse impulso é dominado por outro, pelo impulso ético. Ele é ético do fim ao cabo. A gênese da doutrina das ideias não pode ser compreendida sem esse impulso ético, mas sim, com efeito, sem aquele secundário impulso artístico¹⁰¹.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875.

In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 159: Die Ideenlehre hat nicht ihre Genesis in der Betrachtung der sichtbaren Welt. Folglich hat sie auch keinen ästhetischen Ursprung: den die ästhetische Contemplation setzt eben voraus, da angeschaut werden kann. Vom Anschaubaren kam aber Plato nicht zur Ideenlehre, nur von solchen nicht anschaulichen Begriffen aus, wie gerecht, schön, gleich, gut.

¹⁰¹ Idem, p. 160-161: tradução livre de: Nun wäre es noch erlaubt, von dem Junstkenner u. –beurtheiler Plato an den Künstler Plato zu appellieren. Gewiss ist, dass seine künstlerische Kraft in der Schriftstellerei (die er nicht so wichtig nimmt wie wir) sehr nachlässt, dass nur ganz wenige Dialoge überhaupt componirt sind. Immer grauer, immer ungefügter (Parmenides Philebus) Selbst bei Phädrus u. Symposion ist der Wettkampf nicht zu vergessen (gegen die Prosaredekünstler seiner Zeit). Die dramatische Kraft Pl.s ist erstaunlich überschätzt worden. Von der Sprache ist zwar wahr, dass sie grenzenlos reich ist, aber das Urtheil der Alten war ziemlich herbe (Schwanken zwischen den Stilarten, übertrieben, dithyrambisch usw.). Der grösste Zauber liegt eben für uns auch darin, dass damalige Menschen geschildert werden, dass wir die Sprache der damaligen höchsten Gesellschaft u. ihre Sitten wahrnehmen usw. Kurz: was Plato an künstlerischem Trieb besitzt, das ist ein Nebentrieb seiner Natur, kein beherrschender Haupttrieb. Und zwar wird dieser Trieb von einem andern beherrscht, von dem sittlichen. Er ist Ethiker durch und durch. Die Genesis der Ideenlehre ist nicht ohne diesen ethischen Trieb zu verstehen, wohl aber ohne jenen künstlerischen Nebentrieb.

Nesse sentido, para Nietzsche, o que impulsiona Platão a fundamentar sua doutrina das ideias não é uma força estética, mas uma força ética. Logo, em Platão, o caráter artístico é completamente secundário diante do caráter ético. O aspecto artístico em Platão é derivado do ambiente social grego, em que a arte tinha suma importância cultural (numa cultura elevada por uma unidade de estilo artístico); logo ele tinha que fazer uso da arte para comunicar-se com seus compatriotas. Nos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche adverte que “nos diálogos de Platão, aquilo que possui um destacado sentido artístico é, na maior parte das vezes, o resultado de uma rivalidade com a arte dos oradores, dos sofistas, dos dramaturgos de seu tempo (...)”¹⁰². Assim, podemos dizer que Platão utilizou a arte como um instrumento, e não como um fim filosófico; portanto, Platão tinha uma concepção de filosofia invertida em relação à filosofia trágica elaborada por Nietzsche, em que a ciência é meio e a arte é o fim da filosofia. A inversão do platonismo de Nietzsche visa retornar ao espírito trágico da filosofia grega e, com isso, afirmar artisticamente a vida. Trata-se, portanto, de novamente inverter o que foi invertido por Platão e retornar ao espírito trágico grego.

Podemos observar, nesse primeiro passo da inversão do platonismo, que Nietzsche ainda utiliza a distinção metafísica entre aparência e verdade e também entre ser e devir. O próprio Nietzsche chamou de metafísica de artista¹⁰³ ou da arte¹⁰⁴ o desenvolvimento desse pensamento presente em *O nascimento da tragédia*. Em que consiste essa metafísica? Para entender isso, basta notar como o filósofo alemão utiliza a distinção entre fenômeno e coisa em si, de Kant e Schopenhauer. Essa dualidade metafísica está presente na seção 8 de *O nascimento da tragédia*, na qual Nietzsche contrapõe o sábio ao homem civilizado, mostrando, com isso, que o contraste entre a verdade da natureza e a mentira da civilização é análogo ao contraste entre coisa em si e fenômeno:

O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização a portar-se como a única realidade é parecido ao que existe entre o eterno cerne das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomenal; e assim como a tragédia, com o seu consolo metafísico, aponta para a vida perene daquele cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências, do mesmo modo o simbolismo do coro satírico, já exprime em um símile a relação primordial entre coisa em si e fenômeno.¹⁰⁵

¹⁰² NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad.: Pedro Sússekind, 7 letras, Rio de Janeiro, 2007, p.74.

¹⁰³ Termo aparece no segundo prefácio na tentativa de auto-crítica NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 13 e p. 16.

¹⁰⁴ Como Metafísica da arte o termo aparece na seção 24 do *Nascimento da tragédia*: Idem, p. 139.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *O nascimento da Tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras, 2007, seção 6, p. 54-55.

Assim, podemos observar que, na sua metafísica de artistas, Nietzsche também utiliza a distinção entre fenômeno e coisa em si; havendo de um lado a “verdade da natureza” como coisa em si e, do outro, “a mentira da civilização” como fenômeno. Entretanto, apesar de notarmos essa distinção metafísica no primeiro Nietzsche, é precipitado considerar que fenômeno é o apolíneo, e a coisa em si é o dionisíaco.¹⁰⁶ Isso porque, em primeiro lugar, Nietzsche considera Apolo e Dionísio como impulsos presentes na experiência individual, logo, é incorreto considerar dionisíaco como coisa em si, uma vez que está presente no fenômeno, relacionando-se com o *principium individuationis*. É certo que Nietzsche compreendeu, de modo parecido com Schopenhauer, fenômeno enquanto *principium individuationis*; mas adicionou a isso os impulsos apolíneos e dionisíacos, onde ambos são possibilidades de experiência para a individualidade.

Para nós, no pensamento de Nietzsche, a coisa em si equivale ao uno-primordial (*das Ur-Eine*), e é assim caracterizada tanto em *O nascimento da tragédia* como nos fragmentos póstumos (FP/NF 7[170], 1870, KSA 7.205): como algo misterioso e inalcançável para os indivíduos. O uno-primordial, como o “ser verdadeiro” e “coisa em si”, padece da grande dor e completa contradição e, semelhante a Schopenhauer, sofre uma dor primordial.

Em oposição à unidade primordial, o fenômeno dionisíaco é uma aparência que está em ruptura com o *principium individuationis*, ou seja, é a experiência da aniquilação do indivíduo. De modo oposto ao dionisíaco, o apolíneo transforma o *principium individuationis* em uma bela aparência divina, não rompendo com o indivíduo, mas exaltando-o em imagens. Por isso, afirmamos, com Lopez, que o dionisíaco é a aparência perfeita do uno-primordial (dado que ele aniquila o *principium individuationis*), enquanto o apolíneo é a aparência da aparência:

Nietzsche usa uma linguagem metafísica schopenhauriana no qual a aparência do ser é sinônimo do produto do Ur-Eine. O Ur-Eine, como ser, o

¹⁰⁶ É muito comum a interpretação do fenômeno como apolíneo e a coisa em si como dionisíaco. Há comentadores de grande renome que consideram a duplicidade entre apolíneo e dionisíaco como dualidade metafísica de fenômeno e coisa em si, entre eles destaque: MACHADO, Roberto, *O Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, Ed, 2006; DIAS, Rosa Maria, *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia. Cadernos Nietzsche*, p. 07-21, 1997; NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico: estudo sobre Nietzsche*. Lisboa, Relógio Dá água, 1997. Distanciamos dessas interpretações, com base não apenas no fragmento póstumo 7(170), mas também no desenvolvimento do *Nascimento da tragédia* e em anotações póstumas de 1867 em que Nietzsche critica a noção de Vontade, e começa a substituí-la por unidade inteligível (*Ur-Intelekt*). Esse escrito está traduzido em: NIETZSCHE, F. *Sobre Schopenhauer*. *Revista Lampejo*, no 2 –2º semestre de 2012 p. 188-193.

dionisíaco como aparência do ser, e o apolíneo como aparência da aparência, esta é a cadeia genética que está na base da descrição metafísica da suprema criação artística.¹⁰⁷

Para chegar a essa conclusão, Lopez utiliza o fragmento (FP/NF 7 [126] 1870,-1871, KSA 7.183-184) o qual considera o apolíneo como aparência da aparência, o dionisíaco como aparência do ser e reflexo do eterno uno primordial.¹⁰⁸

Portanto, no começo do seu filosofar, a inversão nietzschiana do platonismo, está inserida na metafísica e, como consequência, ainda dentro do platonismo com a distinção entre aparência e essência, assim também com a distinção entre ser e devir. No entanto, o que é invertido? A inversão ocorre na medida em que Nietzsche formula uma metafísica de artista, e não uma metafísica da ideia do bem; ou seja, há uma inversão sobre o que consiste a aparência e a essência e também como é possível intuir a essência. Enquanto para Platão é possível conhecer o ser por meio da dialética e a intuição intelectual das ideias e, a partir daí, formar uma comunidade ética; para Nietzsche isso é o maior abismo da ilusão da ciência. Pois o homem teórico considera poder alcançar a verdade imutável e essencial, mas, como demonstramos, para Nietzsche esse caminho do homem teórico ficou interrompido pela filosofia transcendental de Kant e de Schopenhauer; assim não é com um conhecimento que se alcança a verdade em si mesma, mas sim através da arte, mais precisamente da arte trágica.

Logo a inversão ocorre em relação à hierarquia de valor entre arte e ciência: se para Platão arte é subordinada à ciência, para Nietzsche a ciência deve ser subordinada à arte. Nesse sentido, a verdade metafísica não é dada para a ciência, mas sim para a arte, pois, como afirma a tese metafísica da seção 4 de *O nascimento da tragédia*: o verdadeiramente existente necessita da aparência prazerosa para sua constante redenção. O mesmo encontra-se também no fragmento póstumo (FP/NF 7 [157], 1870-1871, KSA7.199-200) que diz que o ser se satisfaz na completa aparência.

Nesse sentido, a oposição entre essência e aparência em *O nascimento da tragédia*, não é apenas entre um véu que encobre e uma verdade que é encoberta, mas, antes disso, os dois (velamento e desvelamento) estão juntos na relação entre ser e aparência. Pois, como diz a tese metafísica da seção 5 de *O nascimento da tragédia*,

¹⁰⁷ LÓPEZ, H. J. P. *Hacia el Nacimiento de la Tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche*. Res Publica, 2001, p. 180.

¹⁰⁸ Além do já citado López (2001), outros estudiosos acompanham essa nossa interpretação como Benchimol (2002), Lima (2006) e Araldi (2009)

somente como fenômeno estético a existência e o mundo podem ser justificados eternamente. Dessa forma, essência e aparência, ser e devir, estão muito mais próximos, um necessita do outro, pois o ser precisa vir a ser em forma de aparência para descarregar e se transfigurar na beleza natural da existência e, como consequência, a arte está mais próxima da verdade do que a ciência, pois o ser uno e primordial realiza a sua redenção por um modo artístico, a saber, pela aparência.

No entanto, é preciso destacar que Nietzsche continua com a distinção entre ser e devir e não adere, nessa primeira tentativa de inversão do platonismo, à tese do fluxo universal. Isso é bem nítido por meio do que Nietzsche entende por “consolo metafísico”, a saber, “de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria (...)”¹⁰⁹ Nota-se que o consolo metafísico considera que apesar da mudança da aparência, ou seja, apesar do devir, a vida tem uma unidade primordial que está além dessa mutabilidade fenomênica. Isso fica ainda mais nítido quando, mais adiante, Nietzsche diz: “um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”¹¹⁰. Ou seja, o consolo metafísico nos arranca do devir, tira da aparência e nos faz intuir uma verdade metafísica: a unidade artística da vida. No decorrer desse texto, Nietzsche afirma o seguinte: “Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno vivente*, com cujo gozo procriador estamos fundidos.”¹¹¹

Ora, essa dualidade mantida entre aparência e essência, fenômeno e coisa em si, devir e ser passa a ser questionada no segundo passo da inversão do platonismo, e isso ocorre, segundo a nossa hipótese, justamente por Nietzsche aderir à tese do fluxo universal e absorvê-la dentro da sua filosofia. É preciso observar que Nietzsche adere aos poucos à tese do fluxo universal e faz isso no período em que leciona preleções sobre os filósofos gregos, mais especificamente, Platão e os pré-platônicos. Esses cursos são contemporâneos ao período em que Nietzsche formula a sua metafísica do artista. A preleção *Os filósofos pré-platônicos* é de 1869 e 1870 e *A introdução ao estudo dos diálogos de Platão* é de 1871 e 1872, logo, não podemos ser precipitados ao afirmar que, no mero contato com a tese do fluxo universal já havia uma adesão imediata: pelo contrário, parto da hipótese de que, aos poucos, Nietzsche foi aderindo a essa tese

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da Tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras, 2007, p. 52.

¹¹⁰ Idem, p. 100.

¹¹¹ Idem, *Ibidem*.

primeiramente por meio desses cursos, mas definitivamente apenas depois, quando compõe o texto não publicado intitulado *A filosofia na era trágica dos gregos*. Porém, essa adesão é contida e tímida por ser antimetafísica e, por consequência, anti-schopenhauriana.

Analisaremos com esses três textos, como Nietzsche toma contato com essa tese. Começaremos com o curso sobre Platão e depois voltaremos aos pré-platônicos, pois pensamos que assim será, de imediato, mais visível como Nietzsche se introduz na polêmica antiga sobre a tese do fluxo universal e também como a sua adesão a essa tese faz parte da inversão do platonismo, posteriormente.

Como já destacamos, Nietzsche considera que a teoria das ideias de Platão não tem um impulso artístico, mas sim ético e político, por isso ele o considera não tanto como um sistemático, mas mais como um agitador político¹¹², pois o problema fundamental do pensamento de Platão é estabilizar o fundamento moral para definir as regras para uma política justa¹¹³. Nesse sentido, Nietzsche tem uma interpretação oposta em relação à predominância dos estudiosos de Platão do século XIX, que defendiam ser estética e teoria do conhecimento como o centro do pensamento platônico, pois, para Nietzsche, “foi em vista da ética e da política que Platão mobilizou sua teoria do conhecimento, sobretudo a parte consistente na doutrina das ideias.”¹¹⁴

Esse impulso ético que mobiliza o pensamento de Platão está estritamente vinculado ao seu encontro com Sócrates e, por consequência disso, com seu distanciamento à tese do fluxo universal. Nietzsche destaca a passagem da *Metafísica* de Aristóteles (987 a 31- b1), que já mencionamos no tópico anterior, de que antes de se encontrar com Sócrates, Platão era familiarizado com o pensamento de Crátilo e a tese de Heráclito sobre o fluxo universal. Essa contraposição entre tese do fluxo universal de Heráclito e o impulso ético de Sócrates é bem marcado por Nietzsche, ao pontuar os eventos importantes da vida de Platão no qual os últimos dois pontos são: “4-Heráclito como primeiro filósofo a formar o seu conceito de filosofia. 5-Sócrates intensifica o

¹¹² NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 9.

¹¹³ DUVAL, R. Le point de départ de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969, p. 620

¹¹⁴ GIACOLA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005, p.13.

idealismo ético-político e o[Platão] liberta do eterno fluxo de Heráclito.”¹¹⁵ Nesse sentido, Nietzsche enxerga uma contraposição entre a fundamentação ética e epistemológica do pensamento de Sócrates e o fluxo universal de Heráclito. Essa trajetória da filosofia de Platão também é nítida num fragmento póstumo, de 1872-1873, em que Nietzsche anota: “Platão: primeiro heraclitiano, cético consequente, tudo flui, inclusive o pensamento. Levado por Sócrates à persistência do bem e do belo.” (FP/NF, 23 [27], 1872-1873, KSA 7.550)¹¹⁶

Nietzsche nota que essa contraposição está presente na vida de Platão: ele foi um seguidor de Crátilo e da doutrina do fluxo universal extremada. Nietzsche utiliza a sentença que Platão remete a Heráclito: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει [tudo muda e nada permanece] (*Crátilo*, 402a), e disso tira a concepção de que “toda coisa singular passa, e nenhuma permanece, isso significa então que nenhuma coisa individual permanece eternamente em sua existência individual, ainda que se mantenha inalterada por longo tempo”¹¹⁷.

Na sequência, Nietzsche acompanha os estudos de Schuster¹¹⁸ e observa que essa é uma interpretação platônica do fluxo universal, influenciada por Crátilo, ou seja, extremada, já Heráclito defende a tese de um fluxo mais moderado que afirma a transitoriedade e mutabilidade de todas as coisas, mas com consistência e identidade suficiente para tornar possível um tipo de conhecimento: “A conclusão é heraclitiana ‘tudo flui, consequentemente não é possível um conhecimento (ἐπίστίμη) como essência com a coisa sensível’? Não, ela também não provém do heraclitismo Protágoras, mas é sim cratiniana.”¹¹⁹ O mesmo ocorre com Protágoras que, para

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 44: tradução livre de: 4) Heraklit als erster Philosoph bildet seinen Begriff vom Philosophen. 5) Sokrates steigert den ethisch-politischen Idealismus und befreit ihn vom ewigen Fluß der Heracliteer.

¹¹⁶ Tradução livre de: Plato: erst Herakliteer
Consequent Skeptiker, alles, aus das Denken, Fluss.
Duch Sokrates zum Beharren des Gutenm Schön gebracht.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 150. Tradução de Oswaldo Giacoia presente como citação na seguinte passagem: GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005, p.14.

¹¹⁸ SCHUSTER, P. *Heraclit von Ephesus* (Acta Societatis Philologae Lipsiensis, Band III, 1873).

¹¹⁹ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 150: tradução livre de: „Ist der Schuss heraklitisch ,alles flisst,

Nietzsche, é possível ter um conhecimento, mas fundado em princípios completamente diferentes e opostos ao de Platão, pois esse conhecimento não é universal, é uma opinião e ligado ao sensível, dado que para Protágoras ἐπίστίμη=δόξα=αἴσθησις (conhecimento=opinião=sensação)¹²⁰.

Como vimos anteriormente, é justamente essa concepção de conhecimento que Platão refuta no *Teeteto*. Segundo Nietzsche, o conhecimento em Heráclito também seria possível tal como de Protágoras, mas ele não seria universal e estaria atrelado aos sentidos e opinião. Uma posição diferente é a de Crátilo, ao considerar que tudo flui, ele perde a esperança em ter um conhecimento e nem sequer ousa apontar o dedo para algo como real, pois até isso pode não ser real no fluxo extremado. Nietzsche enfatiza bem que Crátilo foi a primeira influência de Platão e levou a grandes dilemas do ceticismo e falta de fundamento moral e político:

Platão parte, portanto, de um ceticismo desesperado na relação a todo conhecimento em geral, não apenas em relação às coisas sensíveis, mas em geral (diante do contato com Sócrates): ele não acredita mais na possibilidade do conhecimento: porque ele se encontra sobre a base de Crátilo “se há conhecimento, então esse é apenas através do sensível”. Nós precisamos aceitar como primeira consequência da filosofia de Platão um desespero sombrio. Com isso, toda vida moral era negada, não havia mais nenhuma norma, todos os conceitos estão em fluxo, o indivíduo está sem nenhum apoio e não conhece nenhuma medida e nenhum limite.¹²¹

Podemos observar aqui que Nietzsche considera o começo do filosofar de Platão como um desespero em relação à impossibilidade do conhecimento e também à negação de uma vida moral diante do fluxo universal de Crátilo, dado que, com essa tese, não se teria nenhum conceito, medida ou limite. É contra esse desespero que o impulso moral e socrático nega a doutrina do devir, não apenas de Crátilo, mas também de Heráclito. Duval observa muito bem isso e também nota duas implicações dessa contraposição

folgich ist keine auf das Wesen gehende Erkenntniss (ἐπίστίμη) bei den sinnlichen Dingen möglich? Nein, sie stammt auch nicht von dem Herakliteer Protagoras, sondern ist Kratyleisch.“

¹²⁰ Idem, p. 151.

¹²¹ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 151. Tradução livre de: Plato geht also aus von einer verzweifelten Skepsis in Betreff aller Erkenntniß überhaupt, nicht etwa nur in Betreff der sinnlichen Dinge, sondern überhaupt (vor Bekanntschaft mit Socrates): er glaubt nicht mehr an die Möglichkeit der Erkenntniß: weil er auf der Basis des Cratylus steht, “gibt es Erkenntniß, doch nur durch die Sinne”. Wir müssen als erster Wirkung der Philosophie. Auf Plato eine trübsinnige Verzweiflung annehmen. Damit war alles moralische Leben vernichtet, es gab keine Richtschnur mehr, alle Begriffe sind im Flusse, das Individuum ist ohne jeden Halt und kennt kein Maß, keine Grenze.

platônica em relação à tese do fluxo universal: “a moral implica o valor objetivo do conhecimento e esse implica a permanência do ser.”¹²²

Podemos observar, em primeiro lugar, uma oposição muito forte entre a tese do fluxo universal e uma moral socrática, em segundo lugar, a relação forte entre moral e valor objetivo do conhecimento e imobilidade do ser. Sócrates é a segunda e determinante influência sobre Platão, é por meio dele que se afasta da tese do fluxo universal de Crátilo e Heráclito e, mais do que isso, ele nega o devir e visa superar essa tese com a teoria das ideias.

Nessa preleção sobre Platão, Nietzsche parece mais expor o seu estudo pessoal sobre o filósofo grego e não toma uma posição filosófica explicitamente. Quem fala nas preleções é mais um professor de filologia interessado na filosofia grega do que propriamente um filósofo. A posição de Nietzsche em relação à tese do fluxo universal aparece mais quando ele estuda diretamente Heráclito e os pré-socráticos, não tanto na preleção *Os filósofos pré-platônicos*, mas mais no livro, não publicado, *A filosofia na era trágica dos gregos*.

Para analisar isso, proponho examinar agora o contato de Nietzsche com a tese do fluxo universal através de três filósofos anteriores a Sócrates: Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Realizarei isso utilizando tanto as preleções *Os filósofos pré-platônicos* como também *A filosofia na era trágica dos gregos*, realçando as diferenças, semelhanças e desenvolvimento em relação à tese do fluxo universal.

Ser e devir na filosofia da era trágica

Ao interpretar Anaximandro, Nietzsche traduz o seu fragmento (DK 12 B 1) da seguinte maneira: “De onde as coisas têm o seu surgimento – lá também elas precisam ir perecer por necessidade; pois elas precisam pagar penitência e ser justificadas pela sua injustiça segundo a ordem do tempo.”¹²³ E, de imediato, ele interpreta e relaciona com a

¹²² DUVAL, R. Le point de depart de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969, p. 623: “La morale implique la valeur objective de la connaissance et celle-ci implique la permanence de l’être”.

¹²³ Tradução livre da seguinte passagem: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit.“. In: NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. KSA 1.818. Essa é uma tradução da citação que Nietzsche faz do fragmento de Anaximandro da seguinte maneira; ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν · διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσις καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”. Podemos observar duas diferenças da citação de Nietzsche em relação à seleção do fragmento feito por Diels e

filosofia de Schopenhauer através da seguinte frase do seu mestre, presente no ensaio *Suplementos à teoria do sofrimento do mundo*, parte do livro *Parerga e paralipomena* (V. II, t, II):

A justa medida para avaliar qualquer pessoa é considerá-la como um ente que de fato não deveria de todo existir, e que expia sua existência por meio de toda sorte de sofrimento e pela morte: o que podemos esperar de tal ente? Não somos todos pecadores condenados à morte? Expiamos nosso nascimento primeiro com a vida, e, depois, com a morte.¹²⁴

Assim, Nietzsche olha para Anaximandro sob a perspectiva de Schopenhauer, pois nos dois escritos citados há a tese de que a existência é pecado (no caso de Schopenhauer) ou injustiça (no caso de Anaximandro) que deve ser expiada com a própria morte. Haveria, com isso, um pessimismo grego em Anaximandro, que defende a tese de que tudo aquilo que surge na existência carrega uma culpa, que só será redimida com a morte ocorrendo, necessariamente, com a ordem do tempo.

Nietzsche traduz γένεσις por *Entstehung* (interpretando como surgimento, gênese, nascimento) e φθορά por *zugrunde gehen* (interpretando como ser destruído, acabar, findar). No fragmento, ambas as palavras (γένεσις e φθορά) se referem aos οὔσι (no nominativo plural τά ὄντα) que numa tradução corrente seria “os entes”, por isso, tradicionalmente, esse fragmento foi interpretado como uma explicação física sobre o surgimento e o desaparecimento dos entes no cosmos.

Assim, Nietzsche viu, diante dessas palavras, a mais terrível alternância entre surgimento e desaparecimento que um ente (οντα) pode sofrer. Trata-se, no fundo, das terríveis dores do puro devir que tudo nega, ou melhor, pelo qual tudo que surge, logo desaparece. Também Schopenhauer tinha tal sabedoria no interior da sua filosofia pessimista, representada, principalmente, na citação que ele faz do Calderon: “Pois o

Kranz: primeiro a troca entre as palavras τίσις e δίκην, e em segundo lugar, a ausência da palavra ἀλλήλοις (em grego significa “reciprocamente” ou “mutuamente” ou “um ao outro”). Essa segunda diferença leva a diversas críticas de futuros estudiosos de Anaximandro sobre a interpretação de Nietzsche (Burnet, Kirk e Jarger), pois sem essa palavra se perderia a noção de injustiça enquanto luta dos contrários e, no lugar disso, se estabelece uma interpretação mística da injustiça de Anaximandro como uma emancipação do devir em relação ao ser (o indeterminado) por meio de uma culpa.

¹²⁴NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p 49 Essa citação do Nietzsche está presente em *Parerga e paralipomena*, no volume II, capítulo 12 da obra chamado “Suplemento à doutrina do sofrimento do mundo”, §156a. É importante destacar que utilizarei duas traduções do livro *A filosofia na era trágica dos Gregos*, uma é do Fernando R. de Moraes Barros, da editora Hedra e outro é a do Gabriel Valladão, da editora L&PM. Considero as duas traduções boas, no entanto em algumas passagens preferi utilizar uma ou invés do outra geralmente por conta de uma maneira como foi traduzido um termo filosófico do alemão.

delito maior do homem é ter nascido.”¹²⁵ Também Nietzsche designa ao pessimismo grego uma sabedoria parecida e coloca as seguintes palavras no Sileno em *O nascimento da tragédia*:

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”.¹²⁶

Para Nietzsche, diante desse caráter negativo da existência, “Anaximandro escapou para uma fortaleza metafísica”¹²⁷. Assim, essa visão pessimista do mundo está atada a uma concepção metafísica, a saber, através da distinção entre devir e ser Anaximandro foge para o ser e, como consequência, amaldiçoa o devir. Com essa distinção entre ser e devir, a constante alternância entre surgir e desaparecer será compreendida como um processo de punição de uma injustiça:

Pode não ser lógico, mas é, com certeza, genuinamente humano, e, ademais, precisamente no estilo desse primeiro desabrochar da filosofia, ver, com Anaximandro, todo o devir como uma emancipação repreensível [*strafwürdig*] do ser eterno, como uma injustiça a ser expiada com o acaso. Tudo que alguma vez vem a ser logo volta a perecer, pouco importando se com isso pensamos na vida humana, na água, ou no calor e no frio: em toda parte, onde quer que se pense encontrar propriedades determinadas, poderemos, segundo uma terrível evidência empírica, profetizar o acaso dessas propriedades.¹²⁸

Nota-se aqui que o devir se torna digno de ser punido (*strafwürdig*) quando realiza a sua emancipação em relação ao ser eterno, punição essa que vem à tona com o acaso. Com isso, Nietzsche quer destacar não apenas uma distinção metafísica entre ser e devir em Anaximandro, mas também mostrar que o devir se emancipa do ser por meio de um crime contra ele. O filósofo alemão passa, com isso, a caracterizar a construção cosmológica de Anaximandro para compreender o surgir e nascer como crime e, por outro lado, o acaso e perecer como expiação desse crime. Essa visão moral do mundo em puro devir é explicada por meio do ser, ou melhor, pelo que Anaximandro chamou de ἄπειρον que não quer dizer infinito, mas ilimitado ou, como traduz Nietzsche, indeterminado. Anaximandro designou ἄπειρον como princípio (ἀρχή), ou seja, a unidade geradora e fundamental para o movimento e a modificação do mundo.

¹²⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005, § 63, p. 453.

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 33.

¹²⁷ NIETZSCHE, A *Filosofia na Era Trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 51.

¹²⁸ Idem, p. 49-50, com ligeiras alterações na tradução.

Para Anaximandro (DK 12 A 9), os elementos materiais (água, terra, fogo e ar) estariam em metamorfose, ou seja, em movimento de alternância do devir. Uma vez que o princípio possibilita o movimento e a metamorfose, então nenhum dos elementos pode ser o princípio, dado que esses elementos estão em constante mudança. Assim, é necessário outro princípio para explicar essa alternância. O ἄπειρον, por outro lado, não é um elemento e não está em metamorfose, logo é através dele que ocorre toda e qualquer modificação e, mais do que isso, por meio dele é possível o movimento eterno pelo qual surge a separação dos contrários que fundamenta o cosmo: o quente e o frio, e, posteriormente, o seco e o úmido. É a partir desses contrários que os elementos materiais podem surgir: água, terra, fogo, ar. E por meio desses elementos, tal como geralmente ocorre na cosmologia jônica, todos os outros entes são gerados.

Portanto, ἄπειρον é o princípio primeiro que não tem nenhuma característica dos elementos materiais particulares, dado que ele é o próprio ventre materno de onde surge tudo e, mais do que isso, também é o colo materno¹²⁹, ou seja, aquilo que acompanha e cuida maternalmente de tudo aquilo que é. Isso porque o movimento genético que parte do ἄπειρον é eterno, logo ele continuamente mantém o processo de geração e corrupção presente no devir. Como consequência dessa relação do ἄπειρον com o que é gerado por ele, Nietzsche identifica, tal como notamos nessa passagem citada, o ἄπειρον como algo fora do mundo empírico, dado que ele não é nenhum elemento particular e não pode ser caracterizado por nenhum predicado presente no mundo em devir. O ἄπειρον é caracterizado apenas negativamente, comparável com a coisa em si.

Nietzsche destaca a separação que Anaximandro faz do ἄπειρον em relação ao devir, considerando-o, portanto, como indeterminado em relação ao espaço e tempo, ou seja, um princípio exterior ao mundo empírico. De fato, Anaximandro caracteriza, no fragmento 2 (DK 12 B 2), o ἄπειρον como algo que não envelhece (ἀγήραος) e eterno (αἰδίος), o que nos leva a entender que o ἄπειρον estaria para além da ordem do tempo.

De modo parecido, no fragmento 3 (DK 12 B 3), o ἄπειρον é caracterizado como algo indestrutível (ἀνώλεθρος) e imortal ou imperecível (ἀθάνατος), sendo, por isso, caracterizado e igualado aos deuses.

Numa passagem da *Física* (γ, 4, 203 b 6) de Aristóteles, que formou a famosa doxografia DK 12 A 15, a distinção entre ἄπειρον e o devir aparece de maneira bem forte:

¹²⁹ É possível perceber tal interpretação dupla pelo fato de Nietzsche caracterizar o ἄπειρον com a palavra *Mutterschoos*, que contém uma ambiguidade entre “ventre materno” e “colo materno”.

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, e do ilimitado [ἄπειρον] não há princípio: se houvesse, seria seu limite (πέρας). E ainda: sendo princípio, deve também ser não-gerado [ἀγένητον] e indestrutível [ἄφθαρτον], porque o que foi gerado necessariamente tem fim e há um término para toda destruição. Por isso, assim dizemos: não tem princípio, mas parece ser princípio das outras coisas e a todas envolver e a todas governar, como afirmam os que não postulam outras causas além do ilimitado, como seria Espírito (Anaxágoras) ou Amizade (Empédocles). E é isto que é o divino, pois é “imortal e imperecível” (fragmento 3), como dizem Anaximandro e a maior parte dos físicos.¹³⁰

Nessa passagem, fica evidente que o ἄπειρον é princípio na medida em que ele não pode ter outro princípio, pois, se ele tivesse um princípio, ele teria um limite (πέρας) dado por esse princípio fora dele, além de ter a necessidade de algo fora de si para determiná-lo. Há, portanto, uma distinção entre ἄπειρον e πέρας, ou seja, uma distinção entre algo indeterminado ou ilimitado e de coisas determinadas e limitadas. E mais que isso, nessa mesma passagem nota-se que o ἄπειρον não pode ser gerado (ἀγένητος) e nem destruído (ἄφθαρτος), pois se fosse destruído ele deixaria de ser um princípio, logo, se não pode perecer, também não pode nascer.

Nota-se, com isso, que o ἄπειρον não pode perecer e nem nascer; como consequência, o ἄπειρον está fora da alternância entre surgimento e desaparecimento, nascimento e morte, logo está completamente fora do devir. Assim, a distinção entre eternidade e devir já está presente aqui no começo da filosofia, sendo possível considerar, junto com Nietzsche, que contra o declínio e para resolver o problema da efemeridade do mundo em devir, Anaximandro refugiou-se ao abrigo metafísico do ἄπειρον. Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche destaca bem essa distinção metafísica que Anaximandro realiza pela dualidade entre a eternidade do ἄπειρον e a efemeridade do devir:

Assim, uma essência que possui propriedades determinadas, e que nelas consiste, jamais poderá ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente não pode, conclui Anaximandro, possuir quaisquer propriedades determinadas, pois, dos contrários, teria surgido e, como todas as outras coisas, teria de declinar. Para que o devir não cesse, a essência primordial tem de ser indeterminada. A imortalidade e eternidade da essência primordial assentam-se, não numa infinitude e inesgotabilidade – tal como, em geral, supõem os intérpretes de Anaximandro -, mas em não possuir as qualidades determinadas que conduzem ao declínio: eis porque ele também carrega o nome de “o indeterminado”. A essência primordial assim denominado eleva-se sobre o devir e, justamente por isso, assegura a eternidade, assim como o constante curso do devir. Essa última unidade naquele “indeterminado”, ventre materno de todas as coisas, só pode, com efeito, ser descrita negativamente pelo homem, isto é, como algo que não pode ser concebido qualquer predicado advindo do mundo existente do devir

¹³⁰ ANAXIMANDRO de Mileto, Doxografia, in: BORNHEIM (Org.) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo, Editora Cultrix, 1999, p. 25, com ligeiras modificações na tradução.

e que, devido a isso, poderia valer como algo semelhante à “coisa em si” kantiana.¹³¹

Nessa passagem, Nietzsche afirma, novamente, que o indeterminado é semelhante à coisa em si, pois ele, estando fora do devir, é indeterminado como a coisa em si também é em relação ao fenômeno. Com isso, Nietzsche aponta para a aproximação de Anaximandro com a filosofia transcendental, como se a distinção entre ser e devir em Anaximandro fosse análoga à distinção entre fenômeno e coisa em si.

Nessa dualidade entre devir e ser em Anaximandro, Nietzsche interpreta, além desse caráter metafísico e cosmológico, um problema de profundidade ética na geração da pluralidade do mundo a partir do ἄπειρον: “Se, na pluralidade das coisas surgidas, ele viu, antes, uma soma de injustiça de coisas a serem expiadas, é porque foi o primeiro grego a apanhar com pulso firme o novelo do mais profundo problema ético”¹³². Assim, Nietzsche compreende a pluralidade do devir em Anaximandro como uma soma de injustiça decorrente da emancipação em relação à unidade primordial.

Tejera¹³³ observa que Nietzsche, como antiplatônico e anticristão, considera a emancipação do devir em relação a um mundo eterno como uma ilusão niilista. Aprofundaremos isso mais adiante, pois a questão do niilismo aparece posteriormente na filosofia de Nietzsche, o importante agora é ver em que sentido, para Nietzsche, essa dualidade metafísica de Anaximandro forma um problema ético.

Apesar de Nietzsche reconhecer o surgimento dos opostos (calor e frio, úmido e seco) em Anaximandro, ele não considera que a injustiça surge do conflito entre esses opostos, pois a versão do fragmento utilizada por ele oculta a palavra ἀλλήλοις, o que gerou críticas posteriores por parte de alguns estudiosos como Kirk¹³⁴, Burnet¹³⁵ e Jarger¹³⁶. De modo diferente, Nietzsche considera que tal injustiça é consequência da emancipação do devir em relação ao ἄπειρον. Em *Os filósofos pré-platônicos*, ele afirma: “Todo devir é uma emancipação do eterno ser: por isso é uma injustiça, imposta

¹³¹ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 51-52. Ligeiras modificações na tradução.

¹³² NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 52-53.

¹³³ TEJERA, V.. *Nietzsche and Greek thought*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 40.

¹³⁴ KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História crítica com seleção de textos*, Trad.: Carlos Alberto L. Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

¹³⁵ BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*, Trad.: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006

¹³⁶ JAEGER, W., *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad.: Artur M. Parreira, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

com o castigo do declínio.”¹³⁷ . Do mesmo modo, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, ele afirma: “ (...) ver, com Anaximandro, todo o devir como uma emancipação repreensível do ser eterno, como uma injustiça a ser expiada com o acaso.”¹³⁸ . Nesse sentido, para Nietzsche, a injustiça não é consequência da luta entre os opostos, e sim consequência da emancipação do devir em relação à essência primordial. E por que ocorre essa injustiça? E aqui, apesar de Nietzsche não ter considerado explicitamente os contrários, é possível considerarmos que ele notou os dois contrários que constituem a existência, a saber, o surgimento e o desaparecimento, ou seja, o devir. É com esses contrários que a existência em devir se constitui, pois é justamente por surgir e desaparecer que o devir rompe com a unidade primordial do ἄπειρον. Isso é bem notável na seguinte passagem de *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Como pode perecer algo que tem direito de ser? De onde vem esse incessante devir e dar à luz, de onde vem essa expressão contorcida de dor no rosto da natureza, de onde vem o interminável lamento fúnebre em todos os reinos da existência? Foi desse mundo da injustiça, da insolente renúncia à unidade primordial, que Anaximandro escapou para uma fortaleza metafísica, na qual, debruçado, deixa agora seu olhar correr por toda a volta para finalmente, após calar pensativo, questionar todos os seres: qual é o valor de vossa existência (*dasein*)? E, se não há valor nisso, para que estais aí (*dasein*)? É por vossa própria culpa, constato, que vos demorais nessa existência (*Existenz*). Com a morte deveréis expiá-la. Vede como definha a vossa terra. Os mares minguam e secam, a concha marinha na colina vos mostra em que medida já secaram; o fogo, já agora, destrói o vosso mundo, e finalmente, ele irá dissipar-se em vapor e fumo. Mas esse mundo da inconstância irá sempre se reconstruir outra vez: quem poderá livrar-vos da maldição do devir?¹³⁹

A injustiça não ocorre na luta entre os contrários, tal como será possível interpretar com a adição de ἀλλήλοις na sentença, mas ela ocorre por conta da constante alternância entre os contrários. Sendo assim, apesar da interpretação de Nietzsche sobre a injustiça em Anaximandro ser limitada por não considerar a luta entre os contrários, de forma alguma ela pode ser desqualificada, pois é também possível interpretar os contrários de Anaximandro não apenas como elementos materiais opostos, mas também como alternância da existência em devir. Essa hermenêutica de Nietzsche tem como pressuposto o fato de Anaximandro não ter limitado seu pensamento apenas em relação à física, pois então teria sentido considerar os contrários apenas como calor e frio, seco e úmido.

¹³⁷ NIETZSCHE, F., *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Hereausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995 p. 241. Tradução livre da seguinte passage: “Alles Wender ist aine Emancipation von dem ewigen Sein: daher ein Unrecht, daher mit der Strafe des Unterganges belegt.”

¹³⁸ NIETZSCHE, *A Filosofia na era trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 49-50, com ligeiras modificações da tradução.

¹³⁹ Idem, p. 51-52, com ligeiras modificações da tradução.

No lugar disso, para Nietzsche, Anaximandro se aprofundou numa interpretação do valor ético da existência e do devir. Segundo Nietzsche, para Anaximandro a existência tem um caráter fúnebre imanente, pois tudo que é se decompõe aos poucos até perecer completamente. Por conta disso, a existência carrega, em si mesma, uma culpa presente no próprio surgir, dado que ela rompe, enquanto algo determinado, com a indeterminação da essência primordial. A duração na existência, por outro lado, é castigo, pois está sendo constantemente destruída. Por fim, o findar é a expiação, é o momento em que a culpa do nascimento se expia quando a morte faz o ente retornar à essência primordial. Por outro lado, essa essência primordial não nasce e nem perece, pois não contém nenhuma determinação; ela, enquanto unidade primordial, diferencia-se da pluralidade, logo escapa da maldição do devir, apesar de tudo que emana dela vir a ser amaldiçoado nessa relação de culpa no nascimento, castigo na duração e expiação na morte; porém, essa essência primordial pode se salvar dessa maldição do devir. Esse é o sentido ético que está na separação entre ser e devir, ou seja, entre a pluralidade e a unidade primordial do ἄπειρον: por conta do ἄπειρον, o devir se configura enquanto injustiça que, pelo tempo, pagam penitência e justiça.

Para Nietzsche, Anaximandro enxergou nesse constante findar do mundo a mais obscura maldição, uma maldição que se alastra num valor moral da vida completamente pessimista, pois considera a existência na pluralidade como um grande peso de culpa e castigo. A alternância do devir contém, ao mesmo tempo, a injustiça, no nascimento, e a justiça, na morte, segundo uma ordem temporal estabelecida entre as alteridades em devir. Nota-se, então, que a passagem da unidade primordial indeterminada para a pluralidade determinada em devir é caracterizada por Nietzsche enquanto uma visão ética e pessimista do mundo.

Nietzsche dá um grande destaque à influência de Anaximandro no decorrer do pensamento dos pré-socráticos posteriores, de tal forma que se poderia separar o pensamento pré-socrático em duas etapas “cuja primeira pode ser chamada de anaximândrica e a segunda, por seu turno, justamente de parmenidiana.”¹⁴⁰. Já no manuscrito *Os filosofos pré-platônicos*, Nietzsche destaca como esse dualismo entre ser e devir de Anaximandro levou a reações opostas entre Heráclito e Parmênides:

O ἄπειρον [indeterminado] e o mundo do devir eram dispostos, de um modo incompreensível, um ao lado do outro, [como] um tipo de dualismo abrupto. Heráclito rejeita completamente o mundo do ser e afirma apenas o mundo do

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 75.

devir: Parmênides fez o inverso para sair do problema de Anaximandro. Ambos tentam aniquilar aquele dualismo, ambos de maneira contraposta, e por isso também Parmênides combate Heráclito com a maior força.¹⁴¹

Nesse sentido, houve um duplo combate ao dualismo entre ser e devir de Anaximandro: primeiro com Heráclito, negando o ser para afirmar o devir e, por último, Parmênides faz o oposto: nega o devir para afirmar o ser, instaurando uma batalha contra Heráclito. Acompanharemos esse movimento na interpretação de Nietzsche começando por Heráclito e passando, depois, por Parmênides.

Se em Anaximandro o devir é injustiça, em Heráclito, de modo oposto, o devir é a própria justiça; em paralelo, a unidade não é algo indeterminado e eterno, mas, pelo contrário, a unidade tem toda a multiplicidade e todos os predicados contraditórios: “Por oposição a Anaximandro, é preciso, por conseguinte, que ele [o uno] tenha todos os predicados, todas as qualidades, porque todos dão testemunho da δικία [justiça].”¹⁴² Assim, a relação entre o uno e o múltiplo, como também a sua interpretação sobre o devir, é entendida de um modo diferente em relação a Anaximandro, pois, agora, “o devir e o perecer são a principal característica do princípio”¹⁴³. Então, de um lado, em Anaximandro, “mais densa torna-se a noite”¹⁴⁴, ao buscar uma explicação sobre como o determinado surge do indeterminado, o injusto do justo, o temporal do eterno; por outro lado, Nietzsche observa que, em Heráclito, essa “noite mística, pelo qual Anaximandro tentou solucionar o problema do devir, vai ser iluminada com um raio divino”¹⁴⁵. Agora o surgimento não é mais crime ou injustiça, a existência não é castigo e o perecer não é penitência; esse pessimismo presente na visão de Anaximandro sobre o devir é substituído em Heráclito por um raio iluminador que esclarece e afirma o puro devir.

Em contraposição a Anaximandro, Nietzsche destaca três posições de Heráclito sobre a existência. Em primeiro lugar, o filósofo de Éfeso nega a dualidade do mundo, que estava presente no pensamento de Anaximandro, na divisão entre ser e devir,

¹⁴¹ NIETZSCHE, F., *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995 p. 251-252. Tradução livre da seguinte passagem: “Das ἄπειρον und die Welt des Werdens waren in unbegreiflicher Weise nebeneinander gestellt, eine Art von unvermitteltem Dualismus. Heraclit leugnet die Welt des Seins ganz und behauptet nur die Welt des Werdens: und Umgekehrte that Parmenides, um aus dem Problem des Anaximander herauszukommen. Beide versuchen, jenen Dualismus zu vernichten, beide auf entgegengesetzte Weise, weshalb auch Parmenides den Heraclit aufs stärkste bekämpft.”

¹⁴² Idem, p. 271. Tradução livre de: “im Gegensatz zu Anaximander muss es demnach alle Prädikate, alle Qualitäten haben, weil alle Zeugnis von δίκη ablegen.”

¹⁴³ Idem, Ibidem. Tradução livre de: “ist das Werden und Vergehen die Haupteigenschaft des Princips.”

¹⁴⁴ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 54.

¹⁴⁵ Idem, p. 55.

indeterminado e determinado. Em segundo lugar, Heráclito realiza “uma audácia bem maior da negação: ele denegou, em linhas gerais, o ser.”¹⁴⁶ Não há um ser independente do devir, pelo qual se forma a unidade da multiplicidade. E, assim, Nietzsche destaca a terceira posição de Heráclito: a afirmação do devir. A ilusão é a crença em algo fixo e eterno, pois a verdadeira realidade é o puro devir, destruidor em sua fluidez:

Ainda mais alto do que Anaximandro, Heráclito exclamou: “Nada vejo senão o devir. Não vos deixais iludir! Se acreditais ver, em algum lugar, terra firme no mar do devir e do perecer, isso se deve à vossa visão limitada, e não à essência das coisas. Utilizais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas a própria correnteza, na qual entráis pela segunda vez, já não é mais a mesma que a da primeira vez.”¹⁴⁷

Aqui, Nietzsche faz uma referência à famosa tese heraclitiana de que tudo flui (πάντα ῥεῖ), utilizando-se também da metáfora do rio composto pelos fragmentos DK B91, DK B12 e DK B49a, como analisamos no começo do capítulo. Como destacamos, Nietzsche distingue um fluxo extremado de Crátilo do fluxo moderado de Heráclito, mas, apesar disso, ao interpretar a tese do fluxo universal como negação do ser e afirmação do devir, ele coloca uma interpretação platônica dessa tese, pois, tanto interpretar a dualidade entre ser e devir em Anaximandro, como interpretar a negação do ser e afirmação do devir em Heráclito tem, como condição, uma noção de ser oposta ao devir, algo que ocorre apenas por meio da interpretação de Platão sobre esses pré-socráticos. No entanto, a tese do fluxo universal tratada por Nietzsche seria extremada e não moderada? Vamos acompanhar a reflexão de Nietzsche sobre isso para obter resposta a essa pergunta.

Podemos observar que Nietzsche aborda a tese do fluxo universal de duas formas diferentes entre o curso *Os filósofos pré-platônicos* e o livro *A filosofia na era trágica dos gregos*. Na preleção, Nietzsche considera o constante fluir da natureza como um axioma para a ciência natural, dado o reconhecimento de que “não há em parte alguma uma permanência rígida, mesmo porque, em última instância, a gente sempre se depara com forças cuja atuação, ao mesmo tempo, envolve uma perda de força.”¹⁴⁸ Nietzsche utiliza um discurso do naturalista Von Bär, intitulado “Qual concepção de vida natural é correta?”, no qual afirma ser possível observar uma proporção entre a

¹⁴⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 56.

¹⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p.267. Tradução livre de: Ein stures Beharren isy nirgends, schon weil man zuletzt immer auf Kräfte kommt, deren Wirken zugleich einen Kraftverlust in sich schliesst.

afecção do animal e a velocidade da sua pulsação; sendo assim, a impressão de que algo permanece seria relativa a uma percepção limitada pela fisiologia animal. Assim, por exemplo, se a vida humana fosse reduzida à milésima parte e sua pulsação fosse mil vezes mais rápida, não se notaria nenhuma mudança, até mesmo as gramas pareceriam paradas; por outro lado, se a vida humana fosse expandida e a pulsação e a capacidade de percepção fossem reduzidas 1000 vezes, então tudo seria mais rápido; as estações do ano durariam horas. Disso, Nietzsche conclui:

O permanecer, o μὴ ῥεῖν [não fluir], resulta em uma perfeita ilusão, como resultado de nossa [limitada] inteligência humana: (...) se pensássemos a percepção como infinitamente mais rápida e, entretanto, completamente humana, então todo movimento cessaria, tudo seria eternamente fixo. Por outro lado, se pensássemos a percepção humana como infinitamente aumentada pela potência e força dos órgãos, então também não se poderia descobrir, inversamente, na infinitamente pequena parte do tempo, algo persistente, e sim apenas um devir.¹⁴⁹

Assim, na natureza nada dura para sempre. O calor do Sol é finito e não há sequer um movimento pelo qual não se consomem forças. Nesse sentido, Nietzsche mostra que, na visão científica, a natureza está em pleno devir, e a impressão de algo permanente se deve a uma percepção limitada. O devir não cessa para o infinitamente pequeno e nem para o infinitamente grande, e Nietzsche mostra¹⁵⁰, como exemplo, o calor do Sol, que não dura para sempre, logo, sucumbiremos com ele. Para enfatizar isso, ele cita¹⁵¹ o estudo de Helmholtz e sua tese científica de que o eixo dos planetas tem que desacelerar, levando a uma aproximação entre o Sol e seus satélites, logo, não há um rigor absoluto da nossa escala de tempo astronômico. Em outras palavras, o nosso mundo deve ser necessariamente destruído. Nietzsche parece embasar a tese do fluxo universal com estudos científicos, como se a ciência moderna comprovasse a tese antiga de Heráclito e, por isso, a toma como verdade. Schlechta e Anders¹⁵² observam aqui que Nietzsche trata do fluxo universal com conceito de força que mais tarde ele utilizará em sua filosofia.

¹⁴⁹ Idem, p.269. Tradução livre de: “Das Bleiben, das μὴ ῥεῖν ergibt sich als eine vollkommene Täuschung, als Resultat unserer [beschränkten] menschlichen Intelligenz (...) dächte man sich die unendlich schnellste aber durchaus menschliche Perception, so hört jede Bewegung auf, alles wäre ewig fest. Dächte man sich dagegen die menschlich Perception unendlich gesteigert nach der Stärke und Kraft der Organe, so wäre umgekehrt auch nicht im unendlich kleinsten Zeittheil ein Beharrendes zu entdecken, sondern nu rein Werden.

¹⁵⁰ Idem, p.270.

¹⁵¹ Idem, *Ibidem*.

¹⁵² SCHLECHTA, Karl, Anders, Anni. *Friederich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, p. 64.

Outra abordagem da tese do fluxo universal está em *A filosofia na era trágica dos gregos*, quando Nietzsche relaciona o fluxo universal heraclitiano com aspectos não mais científicos, mas sim filosóficos, tal como o princípio da razão suficiente de Schopenhauer. O princípio da razão suficiente é a forma pela qual um sujeito pode representar um objeto e essa representação pode ser intuitiva - quando é determinada pela regra do entendimento -, como também pode ser uma representação abstrata - quando determinada pela razão. Nietzsche considera que Heráclito possui uma intensa capacidade de representação intuitiva, mas uma posição hostil em relação à representação abstrata:

Como sua propriedade magnífica, Heráclito possui a mais elevada força da representação intuitiva, ao passo que, no que tange ao outro tipo de representação, que se consoma em conceitos e combinações lógicas, quer dizes, no que diz respeito à razão, ele se mostra frio, insensível, inclusive hostil, sendo que parece obter um certo prazer quando consegue contradizê-la mediante uma verdade intuitiva alcançada: e isso ele faz em sentenças tais como, por exemplo, “tudo possui sempre o contrário em si”, mas de modo tão intrépido que Aristóteles lhe imputa, diante do tribunal da razão, o mais alto delito, a saber, o de ter pecado contra o princípio da contradição.¹⁵³

Essa última referência de Nietzsche a Aristóteles é em relação à passagem 1005b17 da *Metafísica* que considera ser “impossível quer que seja considerado que um mesmo [fato] é e não é – tal como alguns julgam que Heráclito afirmava.”¹⁵⁴ Nietzsche interpreta isso como uma aversão a que a razão (ou o racionalismo grego) teve em relação ao fluxo universal. Apesar dessa passagem de Aristóteles se referir talvez mais ao fluxo extremado (de Crátilo), pois ele indica que “alguns julgam que..”, ou seja, não é a tese do fluxo universal propriamente de Heráclito. Porém, para Nietzsche isso é suficiente para pensar que a tese do fluxo universal não está relacionada à representação abstrata elaborada pela razão, mas, no lugar disso, a concepção de um devir está relacionada ao que Schopenhauer entendeu por princípio da razão de ser (tempo e espaço como condições de possibilidade de intuição sensível).

Assim, Nietzsche compara o devir com três aspectos do tempo para Schopenhauer: em primeiro lugar, o tempo é pura sucessão de instantes, pois cada instante devora o outro, num processo de autodestruição: “no tempo, cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente, seu pai, para, por sua vez ser de novo

¹⁵³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 56-57.

¹⁵⁴ Tradução do Lucas Angioni. In ARISTÓTELES, *Metafísica, livro IV, “Textos didáticos”*. Tradução: Lucas Angioni, Campinas, IFCH/Unicamp, 2001, 1005b17, p.35

rapidamente aniquilado”¹⁵⁵. Em segundo lugar, o tempo, além de ser pura sucessão de instante, também é um puro presente em que passado e futuro são nulos e que o próprio presente existe apenas como uma fronteira entre os dois. Em terceiro lugar, no tempo tudo tem forma relativa, pois tudo “existe apenas por e para um outro que se lhe assemelha, isto é, por sua vez também é relativo.”¹⁵⁶

Entretanto, Nietzsche também compreende que o devir, para Heráclito, não está relacionado apenas com o tempo descrito por Schopenhauer através do princípio da razão de ser. A sua intuição do devir avança também em direção a uma efetividade (*Wirklichkeit*): “Aquele que a tem diante dos olhos, porém, tem de avançar imediatamente para a consequência heraclitiana e dizer que a inteira essência da efetividade consiste, de fato, somente no efetuar, sendo-lhe denegado qualquer outro modo de ser.”¹⁵⁷ Ao tratar de efetividade, Nietzsche remete ao que Schopenhauer entendeu por princípio da razão do devir, a saber, causalidade. Assim, o devir não é mera sucessão de tempo, mas contém também um fazer-efeito que preenche espaço e tempo, formando com isso a matéria, cuja essência é causalidade: “(...) toda a sua essência [da matéria], portanto, consiste apenas na mudança regular que uma de suas partes produz na outra, por conseguinte é por completo relativa, conforme uma relação válida só no interior de seus limites (...)”¹⁵⁸ Há, portanto, uma mudança regular dentro da sucessão do devir, o que permite haver uma efetividade e, justamente por isso, Nietzsche reconhece, no devir heraclitiano, uma legalidade.

O filósofo alemão observa que o devir é algo que pode ser comparado a um terremoto, ou mar turbulento; por outro lado, Heráclito não tem uma representação assustadora e atordoante do devir; pelo contrário, o devir é, para ele, sublime e belo. Como pode então, haver a mais bela harmonia no devir? É numa meditação profunda a respeito dessa pergunta que Nietzsche considera ser “necessária uma força espantosa para transpor esse efeito [do devir] no seu contrário, no sublime e na feliz admiração.”¹⁵⁹ Essa visão sublime do devir é possível por meio da intuição de uma legalidade no vir-a-ser, e é observando essa legalidade cósmica que compreenderemos o

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005, § 3, p. 48.

¹⁵⁶ Idem, p.49.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 58.

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005, § 4, p. 50.

¹⁵⁹ Idem, p. 59.

pensamento heraclítico. E isso ocorre na medida em que Nietzsche compreende, no devir de Heráclito, uma legalidade atada com a unidade, o λόγος e o fogo. Isso aparece de maneira nítida em *Os filósofos pré-platônicos*:

A isso ele acrescenta, então, o pensamento: mas o que está em devir é uno na eterna transformação: e a lei dessa eterna transformação, o λόγος [*logos*] nas coisas, é precisamente aquele uno, τὸ πῦρ [o fogo]. Portanto, o uno absolutamente em devir é a própria lei; o fato do devir e o seu modo de vir a ser, isso é obra sua.¹⁶⁰

Com isso, retornando àquela pergunta se Nietzsche compreende o fluxo universal como extremado ou moderado, aqui é possível notar que ele atribui uma unidade e legalidade do devir na medida em que há um λόγος presente em todas as coisas, ou seja, tudo está conectado numa unidade discursiva e legal. Isso nos fornece um indício forte de que Nietzsche não toma o fluxo universal da mesma maneira que Crátilo, mas sim como Heráclito mesmo tomou, ou seja, com uma unidade e legalidade, e é com elas que o devir pode ser sublime e admirável. A legalidade e unidade não negam a multiplicidade, pelo contrário, é apenas pela multiplicidade que a unidade aparece; como afirma Nietzsche:

Portanto, o uno absolutamente em devir é a própria lei; o fato do devir e o seu modo de vir a ser, isso é obra sua. Assim, Heráclito vê apenas o uno, mas no sentido oposto ao de Parmênides. Todas as qualidades das coisas, todas as leis, todo surgir e perecer são a contínua manifestação da existência do Uno: a multiplicidade, que para Parmênides é uma ilusão dos sentidos, é para Heráclito o manto, a forma de aparição do uno, de modo algum uma ilusão: do contrário de forma alguma aparece o uno.¹⁶¹

A multiplicidade não é ilusão dos sentidos, mas é um manto necessário para a aparição do uno. Porém, como ocorre essa conexão entre as multiplicidades, a ponto de permitir o aparecimento da unidade e legalidade? Como no devir há uma legalidade? Para Nietzsche, isso ocorre por conta da constatação heraclítica de que no devir há a

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p.270. Tradução livre de: “Dazu fügt er nun den Gedanken: das aber, was wird, ist eines in ewiger Umwandlung: und das Gesetz dieser ewigen Umwandlung, der λόγος in den Dingen, ist eben Eine τὸ πῦρ. Also das eine überhaupt Werdende ist sich selbst Gesetz; daß es wird und wie es wird, ist sein Werk.”

¹⁶¹ Tradução livre de: Also das eine überhaupt Werdende ist sich selbst Gesetz; dass es wird und wie es wird, ist sein Werk. Heraclit sieht also nur Eines, aber im entgegengesetzten Sinne als Parmenides. Alle Qualitäten der Dinge, alle Gesetze, alles Entstehen und Vergehen, ist fortwährende Existenzoffenbarung des Einen: die Vielheit, die nach Parmenides ein Täuschung der Sinne ist, ist für Heraclit das Gewand, die Erscheinungsform des Einen, keineswegs eine Täuschung: anders überhaupt erscheint das Eine nicht. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 270-271.

união entre os opostos: os contrários formam uma unidade, e a unidade os forma. O devir de Heráclito é compreendido, segundo Nietzsche, pela polaridade de duas forças opostas e equivalentes, mas que se esforça para se reunificar¹⁶². E aqui Nietzsche destaca os conceitos fundamentais de πόλεμος (combate ou guerra) e δίκη (justiça), que aprofundaremos no próximo capítulo.

No entanto, é preciso notar que, para Nietzsche, somente assim, graças à justiça ínsita ao πόλεμος, Heráclito pode contemplar o horror e o desespero da instabilidade do devir como algo admirável e sublime:

“Contemplo o devir”, clama ele [Heráclito], “e ninguém enxergou tão atentamente esse eterno bater de ondas e ritmo das coisas. E o que foi que vi? Legalidade, certezas indefectíveis, caminhos sempre iguais do que é justo, Eríneas judicantes por detrás de todas as transgressões das leis, o inteiro mundo como o espetáculo de uma justiça dominante e de forças naturais, presentes demonicamente em todas as partes, submetidas a seu serviço”.¹⁶³

Essa contemplação do devir só é possível a partir da concepção de que há uma legalidade no devir que manifesta a ação de uma justiça. Com isso em mente, Nietzsche afirma: “todo devir surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade.”¹⁶⁴ A guerra segue eternamente e é por meio dela que surge o devir: tudo se altera, pois, no combate, um oposto pode vir a predominar diante do outro. Logo, é diante dessa contenda que tudo se altera e se transforma, possibilitando, com isso, o constante vir a ser de tudo que existe.

Em Heráclito, o justo emerge das diferentes forças em oposição e conflito, e ele não tem em mente uma justiça onipotente e divina, que tudo culpabiliza e pune por meio da dor cósmica. Portanto, só existe unidade na multiplicidade, só há justiça pelo combate entre os opostos: “a própria briga do múltiplo é a única justiça! E, acima de tudo: o uno é o múltiplo.”¹⁶⁵ Como ocorre essa relação entre unidade e multiplicidade? Segundo Nietzsche, através do princípio cosmológico de Heráclito, a saber, o fogo (πῦρ). Nietzsche relaciona esse princípio com a tese cosmológica da conflagração (ἐκπύρωσις) atribuída a Heráclito pelo estoicismo. Trata-se da periódica destruição e

¹⁶² NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 59.

¹⁶³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 55. (pequenas alterações na tradução)

¹⁶⁴ Idem, p. 60.

¹⁶⁵ Idem, *Ibidem*.

ressurgimento do mundo, tese essa que trataremos de maneira mais profunda no terceiro capítulo. O importante aqui é que, ao olhar para essa tese, Nietzsche não atribuiu a ela uma culpa, injustiça ou ὕβρις (desmesura), mas é interpretada como destruição e construção, numa inocente brincadeira de criança. Não é o impulso punitivo que está presente aí, e sim impulso fundamental lúdico e inocente, trata-se da necessidade de brincar, e não de punir. Portanto, não há mais injustiça no surgimento dos entes, nem expiação em seu ocaso, mas antes, tudo é justo conforme um combate (πόλεμος) que é a brincadeira, o jogo da criança:

Nem mesmo uma gota de ἀδικία [injustiça] deve permanecer no mundo. O fogo sempiterno, o αἰὼν [tempo eterno], brinca, constrói e destrói. O Πόλεμος [combate] daquele afrontamento das diferentes qualidades, conduzido pela Δίκη [justiça], deve ser compreendido apenas como fenômeno artístico. Isso é uma contemplação puramente estética do mundo. Tanto a tendência moral do todo como a teleologia estão excluídas: pois a criança cósmica não age segundo finalidades, mas sim segundo uma δίκη [justiça] imanente.¹⁶⁶

Podemos perceber que Nietzsche utiliza o fragmento 52 para interpretar uma visão artística do mundo heraclítico, em oposição a uma visão cósmica moralista de Schopenhauer e Anaximandro. Como consequência disso, para Nietzsche, essa cosmologia é amoral, assim como não teleológica; mesmo assim, no entanto, há nela uma justiça que não é condenação do devir, pelo contrário, ela liberta todo o devir da culpa, e estabelece nisso a redenção na beleza. O nascer e perecer, por toda eternidade do tempo vital, são como uma criança que brinca e, ao brincar, constrói e destrói, sem nenhuma imputação moral, sem uma finalidade, e na pura inocência do devir:

Neste mundo, um devir e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas a brincadeira do artista e da criança. E assim como brincam a criança e o artista, brinca também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência –e, essa brincadeira, o *Aiôn* joga consigo próprio. Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos em tempos, dá início à brincadeira de novo.¹⁶⁷

Consequentemente, como já destacamos de modo breve, a contemplação cosmológica de Heráclito é estética e não moral, pois para Nietzsche, a criatividade e a

¹⁶⁶ Tradução livre de: Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰὼν, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, geleitet von der Δίκη ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebenso sehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 278.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 67.

imaginação do brincar da criança têm o mesmo sentido da atividade do artista ao criar a obra de arte: “Podemos tornar clara para nós essa intuição apenas na atividade do artista, a imanente δίκη [justiça] e γνώμη [conhecimento], o πόλεμος [combate] como o âmbito dessas últimas e novamente a totalidade como brincadeira; o artista criador que contempla e domina o todo e, por sua vez, é idêntico com a sua obra.”¹⁶⁸ Nota-se, aqui, que Nietzsche assume poder ter um tipo de conhecimento, mas trata-se mais de um γνώμη do que ἐπίστίμη, logo há sim um conhecimento no fluxo de Heráclito para Nietzsche, não sendo por isso extremo, mas sim moderado. Esse conhecimento é mais atrelado à arte do que propriamente à ciência, na medida em que a arte pode contemplar de maneira bela o conflito da multiplicidade. A ordem moral renega o devir como ruptura sacrílega de uma unidade primordial, condenando e responsabilizando moralmente a multiplicidade; já a perspectiva estética sobre o mundo acolhe e afirma o devir, justamente no seio do qual pode emergir a unidade do múltiplo, através do combate (πόλεμος). Com isso, é possível considerar, de um lado, Schopenhauer e Anaximandro como representantes de uma visão moral do mundo e, por outro lado, Heráclito e Nietzsche enquanto representantes de uma visão estética do cosmos.

Podemos observar até agora que o contato de Nietzsche com Heráclito atrela o pensador de Éfeso ao seu pensamento trágico, na medida em que atribui, nele, uma forma de conhecimento artístico e que justifica o mundo de maneira estética, e não moral, tal como seria com Schopenhauer e Anaximandro. Nietzsche parece se aproximar mais de Heráclito e se afastar da metafísica e de Schopenhauer. Isso é bem nítido na interpretação nietzschiana de que Heráclito nega a dualidade ente ser e devir (ou seja, um princípio metafísico), nega o ser e afirma o devir. Nesse sentido, Nietzsche parece se afastar da sua metafísica do artista, pois, ao aprofundar ainda mais uma visão estética do mundo, foi necessário romper com princípios metafísicos. Um conhecimento artístico se forma para além da metafísica, mas esse afastamento da metafísica parece estar mais forte no escrito de 1873 do que no curso de 1869 e 1870. Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche tem uma visão parecida, mas a ênfase à crítica contra a metafísica é mais fraca, o mesmo não ocorre com *A filosofia na era trágica dos gregos*. Do nosso ponto de vista, é com essa afirmação do vir a ser de Heráclito que Nietzsche

¹⁶⁸ Tradução livre de: Wir können uns nur na der Thätigkeit des Künstlers diese Anschauung deutlich machen, die imanente δίκη und γνώμη, den πόλεμος als deren Bereich und wieder das Ganze als Spiel, über allem anschauend waltend der schöpferische Künstler, der wiederum identisch ist mit seinem Werk. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 279.

começa a deixar de lado os princípios metafísicos de sua filosofia, pois é a partir daí que ele passa a considerar o ser fixo como uma ilusão e considera a realidade de tudo como um puro devir que não cessa.

Entretanto, se de um lado a metafísica do artista tem a sua dualidade questionada pela filosofia de Heráclito, por outro lado, Nietzsche interpreta Heráclito de modo que se pode perceber uma ligação muito forte com um aspecto básico de sua metafísica da arte, a saber, a justificação estética da existência. A metafísica do artista contém, como princípio, uma unidade primordial pela qual cria a beleza do mundo através da dor primordial e, com isso, se utiliza dos impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, de tal forma que “o modelo de criação metafísica corresponde com o modelo de criação artística”¹⁶⁹.

Nesse sentido, os impulsos dionisíacos e apolíneos não são apenas criação da obra de arte, mas também a criação da beleza cósmica. Uma justificação estética da existência consiste no fato de considerar a ordem do mundo como uma obra de arte, e não como uma ordem moral ou teleológica. Para Nietzsche, em Heráclito, a afirmação do devir é, ao mesmo tempo, a afirmação das aparências artísticas, pois ao interpretar o construir e o destruir do fogo cósmico como uma brincadeira de criança, ele contemplou esteticamente o mundo, dado que é do conflito entre a multiplicidade que se forma a sublime legalidade cósmica. Nesse sentido, a filosofia de Heráclito é trágica, pois ela é capaz de transformar a terrível autodestruição do devir em algo belo e justificável, tal como a tragédia transforma o horror da existência numa beleza artística. Esse impulso que transfigura o terrível em belo é, ao mesmo tempo, artístico e lúdico e isso aparece de modo nítido no fragmento FP/NF 7 [29], 1870-1871, KSA 7.145:

A tragédia é bela na medida em que o impulso, o qual produz o assombroso da vida, aparece aqui como impulso artístico, com seu sorriso, como uma criança que brinca. Nisso consiste o comovente e emocionante da tragédia em si, de que vemos diante de nós o impulso horrível convertido em arte e impulso de brincar.¹⁷⁰

Assim, o impulso artístico que transfigura o horror e o converte em algo sublime e belo é, ao mesmo tempo, uma brincadeira infantil, uma criação lúdica. Nesse sentido, o que era culpa e injustiça em Anaximandro, torna-se uma justiça imanente e legalidade,

¹⁶⁹ LÓPEZ, H. J. P. *Hacia el Nacimiento de la Tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche*. Res Publica, 2001, p. 181.

¹⁷⁰ Tradução livre de: Die Tragödie ist schön, insofern der Trieb, der das Schreckliche im Leben schafft, hier als Kunsttrieb, mit seinem Lächeln, als spielendes Kind erscheint. Darin liegt das Rührende und Ergreifende der Tragödie an sich, daß wir den entsetzlichen Trieb zum Kunst- und Spieltrieb vor uns sehn.

configurando-se como um fogo que brinca na inocência do devir. Nesse sentido, apesar de Nietzsche não criticar explicitamente Schopenhauer, aqui aparece, pela primeira vez, uma contraposição entre filosofia pessimista e filosofia trágica. Ao que tudo indica, Nietzsche se aproxima mais de Heráclito do que de Anaximandro e, por isso, é possível sustentar a tese de que aspectos da filosofia schopenhaueriana presentes na metafísica do artista começam a ser deixados de lado, tal como a dualidade metafísica entre ser e devir ou fenômeno e coisa em si, por conta da aproximação de Nietzsche em relação a Heráclito¹⁷¹.

Essa aproximação em relação a Heráclito e a adesão à tese do fluxo universal são bem nítidas também na análise e crítica ao pensamento de Parmênides, principalmente no livro *A filosofia na era trágica dos gregos*. Nietzsche contrapõe Heráclito em relação a Parmênides, mas ele nota que ambos partiram de uma resposta em relação a Anaximandro, porém, o pensador de Eléia realiza sua resposta pela teoria do ser, e não pela afirmação do devir. Assim, como observou Enrico Müller:

Enquanto a explicação enfática e simpática do mundo em devir de Heráclito é dirigido como anti-ontológica na tradição metafísica, os capítulos sobre Parmênides em *A filosofia na era trágica dos gregos*, pelo contrário, são marcados com uma inconfundível distância contra o Eleata.¹⁷²

Para interpretar essa ontologia de Parmenides, Nietzsche se utiliza da doxografia DK 28 A 24 presente na *Metafísica* I, 5, 986b em que Aristóteles diz:

Parmênides (...) parece raciocinar com (...) perspicácia. Por considerar que além do ser não existe o não-ser, necessariamente deve crer que o ser é um e nada mais (...) Entretanto, forçado a levar em conta os fenômenos, e supondo que o um é segundo a razão, enquanto que o múltiplo é segundo os sentidos, também ele afirma duas causas e dois princípios: o quente e o frio, quer dizer, o fogo e a terra; atribuindo ao quente o estatuto do ser e ao frio de não-ser.¹⁷³

Seguindo essa interpretação fornecida por Aristóteles (e bem questionável também, vale a pena enfatizar), Nietzsche entende que, ao tentar evitar o brusco deslocamento entre o mundo do ser e o mundo do devir separado por Anaximandro,

¹⁷¹ Trato dessa tese na minha dissertação de mestrado de maneira mais aprofundada, e muito da parte dessa seção é baseado nesse meu trabalho de mestrado: AMUSQUIVAR, Newton Pereira Jr. *A filosofia grega entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito* – Campinas, SP, 2015, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.

¹⁷² MÜLLER, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin/New York, Walter Gruyter, 2005, p. 151. Tradução livre de: “Während die emphatische und sympathetische Explikation der WerdeWelt Heraklits als Anti-Ontologie an die metaphysische Tradition adressiert ist, sind die Parmenides-Kapitel der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* demgegenüber unverkennbar von Distanz gegenüber dem Eleaten geprägt.

¹⁷³ Tradução de Giovanni Reale, in: ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale, São Paulo, Loyola, 2002, p.33

Parmênides “encontrou imanente no mundo disponível as esferas opostas do ser e do não-ser: ele transferiu a oposição do ser e não-ser no princípio dualista de explicação do mundo”.¹⁷⁴ E, assim, Parmênides ligaria o ser com fogo, luz, calor, masculino e etc; e o não-ser com a noite, obscuro, terra, frio, feminino e etc. Com isso, a segunda classificação (do não-ser, frio, etc) seria uma negação da primeira (ser, calor, fogo e etc), ou seja, o que não é tem a ausência do ser e, por isso, forma-se uma confusão na opinião dos mortais em que há tal oposição presente no devir. Isso é bem nítido nessa longa passagem de *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Se comparava, por exemplo, claro e escuro, então a segunda qualidade era manifestamente apenas a *negação* da primeira; e, assim diferenciava qualidades positivas e negativas, em um sério esforço por reencontrar e apontar essa oposição fundamental em todo o domínio da natureza. Nisso, seu método era o seguinte: ele tomava alguns opostos – por exemplo, leve e pesado, raro e denso, ativo e passivo-, atendo-se àquela oposição entre claro e escuro como modelo: a propriedade que correspondia ao claro era a propriedade positiva, e a que correspondia ao escuro, a negativa. Caso tomasse, por exemplo, o pesado e o leve, então o leve ficava para o lado da luz e o pesado do lado do escuro: desse modo, o pesado valia apenas como negação do leve, enquanto o leve valia como uma propriedade positiva. Já o próprio método implica uma disposição para a resistência à insinuação dos sentidos, e para o procedimento lógico-abstrato. O pesado parece, de fato, impor-se com bastante insistência aos sentidos como qualidade positiva; isso não impediu Parmênides de qualificá-lo como uma negação. Do mesmo modo, qualificava como meras negações a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao quente, o denso em oposição ao rarefeito, o feminino em oposição ao masculino e o passivo em oposição ao ativo, de modo que para seu olhar o nosso mundo empírico se diferenciava em duas esferas distintas: a das propriedades positivas – de caráter claro, ígneo, quente, leve, rarefeito, masculino-ativo – e a das propriedades negativas. Estas últimas exprimem na realidade apenas a carência, a ausência das outras, positivas; ele descreveu, então, a esfera na qual faltam propriedades positivas como escuridão, terrosa, fria, pesada, densa e, no geral, como sendo de caráter feminino-passivo. No lugar das expressões “positivo” e “negativo”, utiliza ele a terminologia “ser” e “não ser”, e assim chegou, ao contrário de Anaximandro, à doutrina segundo a qual este nosso mundo contém em si algo que é: todavia também algo que não é. Não se deve buscar por aquilo que é fora do mundo, como que por detrás de nosso horizonte; mas diante de nós, e em toda parte, em todo vir a ser está contido algo que é e que age.¹⁷⁵

Dessa forma, aquilo que é tem a positividade, já o que não tem a negatividade, de tal modo que o devir forma uma alternância entre ser e não ser, podendo com isso gerar as opiniões dos mortais que estão distante do caminho da verdade. O devir é imputado por aquilo que não é, seja o perecimento ou a gênese. Como diz o fragmento

¹⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 289: tradução livre de: (...) das ser in der vorhandenen Welt die entgegengesetzten Sphären des Seins und des Nichtseins immanent fand: er verlegte in das dualistische Prinzip der Welterklärung den Gegensatz von Sein und Nichtsein.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, *A Filosofia na era trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 80-82.

8, na linha 3, o ser é ingênito (ἀγένητος) e imperecível (ἀνώλεθρός), pois tanto a gênese como o perecer implicam o não-ser, pois só surge o que antes não era, e só perece o que um dia vem a não ser. Então, conclui Nietzsche, “tanto a gênese como o perecimento são levados a cabo pelas propriedades negativas. Por outro lado, se aquilo que perece perde um conteúdo, pressupõe-se que as propriedades positivas- isto é, o conteúdo propriamente dito – estejam igualmente envolvidas em ambos os processos.”¹⁷⁶. Assim, para Nietzsche, o devir precisa conter tanto aquilo que é como o que não é. E como os dois opostos (positivos e negativos) em vez de se repelirem, se aproximam? Nietzsche se utiliza, então, da explicação do caminho das opiniões dos mortais que, no fragmento 18 aponta, Afrodite como a responsável pela união entre os opostos:

Aqui Parmênides apela para uma *qualitas occulta*, uma tendência mística daquilo que é oposto a aproximar-se e atrair-se mutuamente, e assim sensualiza toda oposição sob o nome de Afrodite e pelo comportamento empiricamente conhecimento do feminino e do masculino, um em relação ao outro. É o poder de Afrodite que acopla os opostos, aquilo que é com aquilo que não é. Um anseio leva os elementos antagônicos e odiosos entre si à união, o resultado é um vir a ser. Quando o desejo é saciado, o ódio e o antagonismo inerentes impelem o que é e o que não é a se separarem novamente – e então o homem diz que a “coisa perece”.¹⁷⁷

Nesse sentido, Nietzsche, baseado na explanação de Aristóteles, considera o devir como uma união e separação entre ser e não ser. O caminho da verdade se afasta do não-ser e afirma apenas o ser, considerando como impossível o não-ser; já o caminho da opinião considera o devir, ou seja, ser e não-ser ao mesmo tempo. Segundo Nietzsche, Parmênides imputa o erro ao não-ser, mais precisamente, quando os mortais consideram que o não-ser é. Com isso, a interpretação nietzschiana mostra que Parmênides fixa o ser como a verdade e, por outro lado, considera que o devir contém um engano por conter o não-ser e por afirmar que o não-ser é, logo, é necessário se afastar do devir e se concentrar apenas na via da verdade do ser.

Nietzsche observa, na preleção *Os filósofos pré-platônicos*, que “com Parmênides cessa toda estética, ódio e amor não são um jogo, mas são efeitos do próprio δαίμων. E nesse δαίμων vemos apenas o esforço para superar o dualismo.”¹⁷⁸ Nesse sentido, a concepção de uma justificação estética do mundo, presente na filosofia de Heráclito, é cessada em Parmênides, pois, para superar o dualismo de Anaximandro

¹⁷⁶ Idem, p.83.

¹⁷⁷ Idem, Ibidem.

¹⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p.290: tradução livre de: Hier, bei Parm., hört alles Aesthetische auf, Haß und Liebe sind kein Spiel: sondern Wirkungen derselben δαίμων. In dieser δαίμων sehen wir das Bestreben, den Dualismus zu überwinden.

entre ser e devir, ele afirma o ser como verdade e considera o devir como um caminho das opiniões dos mortais que leva ao erro. Nietzsche enfatiza o caráter abstrato da filosofia de Parmênides, que leva a um monismo ao considerar o ser como uno e imóvel. Monismo comparável ao de Xenófanes, o qual Nietzsche considera ter muita relação com o pensador de Eléia, mas, enquanto Parmênides segue o caminho da lógica, Xenófanes segue o caminho místico.

Segundo o filósofo alemão, Parmênides formulou suas considerações ontológicas com base numa contemplação descontente em relação ao devir, pois nele haveria ser e não-ser ao mesmo tempo, e Parmênides ficou desconfiado, principalmente, daquilo que não é e, com isso, Parmênides sentiu um pesar sobre a vida e se apegou, segundo Nietzsche, a um princípio lógico tautológico $A=A$:

A única forma de conhecimento à qual damos imediatamente uma confiança incondicional, e cujo desmentimento equivale à loucura, é a tautologia $A=A$. Porém justo esse conhecimento tautológico gritava implacavelmente para ele: aquilo que não é, não é! Aquilo que é, é! De repente, Parmênides sentiu um pecado lógico monstruoso pesar sobre sua vida; pois sempre presumira, sem reflexão, que existiam propriedades negativas, ou seja, coisas absolutamente inexistentes, que formalmente se expressariam sob a forma $A \neq \text{não } A$: algo que só poderia constituir uma total perversão do pensar. Ocorre que, conforme ele percebeu, todo o conjunto da humanidade julgava com a mesma perversão: ele próprio apenas tomara parte do crime universal contra a lógica. Mas o mesmo instante que o acusa desse crime ilumina-o com a glória de uma descoberta: pois encontrou um princípio, a chave para o segredo do mundo, para além de qualquer ilusão humana; agora, de mãos dadas com a segura e terrível verdade tautológica acerca do ser, Parmênides descende para o abismo das coisas.¹⁷⁹

Nesse sentido, com essa rigidez lógica como verdade que afirma que o ser é, e não pode não ser, e o não-ser não é, e não pode ser, Parmênides se contrapõe ao pensamento de Heráclito de que as antinomias estão vivas no devir. Nietzsche considera que Parmênides, no fragmento 6, se refere a Heráclito ao mencionar os homens de duas cabeças, que são surdos e cegos, por considerar que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo, e nesse sentido ele o acusa como falso sábio que ilude as massas. Isso pelo fato de, para Parmênides, o verdadeiro deve “estar eternamente no presente dele não se pode dizer que “foi” ou que “será””¹⁸⁰. Aquilo que é não pode ter surgido, vindo a ser. Pois, de onde surgiria? Não pode ser do não-ser, pois ele não é e não pode conceber uma existência. O mesmo é com o perecer. Não se pode deixar de ser, pois nesse caso teria que aceitar o não-ser depois do perecimento. Nesse sentido; surgimento, perecer,

¹⁷⁹ NIETZSCHE, *A Filosofia na era trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 87.

¹⁸⁰ Idem, p. 88.

mudança, crescimento, redução; tudo isso é algo impossível de ser afirmado de modo verdadeiro. Portanto, o ser é imóvel, não é a mais e nem a menos, e se afasta da geração e do perecimento (DK 28B8, 26-28).

Assim, segundo Nietzsche, quando Parmênides se voltava para o devir, ele se irritava, pois haveria nele o ser e o não-ser. Por isso, ele reprovava os sentidos e aprovava apenas o pensamento. Com isso, na interpretação nietzschiana, Parmênides faz “a primeira crítica do aparato cognitivo”¹⁸¹. Ele separa espírito e corpo, antecedendo Platão com uma distinção que “paira como uma maldição sobre a filosofia”¹⁸². São os sentidos que levam à ilusão de que algo é e não é, de que o devir tenha um ser e que a multiplicidade e mudança existam.

Nietzsche nota uma brusca mudança do pensamento grego através de Parmênides, mas tal mudança ainda não chega a ser uma doutrina das ideias de Platão, apesar de já ter uma determinação do conceito de ser. É uma fuga do devir, mas não como da filosofia indiana, que é mística, mas sim por uma abstração lógica. De tudo aquilo que, no devir, é colorido, abundante, florido, sedutor, Parmênides se afasta, para ficar com a certeza do ser, e esse é possível de se conhecer através do pensamento puro. Assim, a noção de ontologia em Parmênides tem uma autonomia diante do sensível e do devir¹⁸³, logo, o ser é como se pensa, e não como é dado pela experiência.

Notando isso, Nietzsche realiza uma crítica ao pensamento de Parmênides, primeiramente com base na filosofia transcendental, pois essa lógica do filósofo de Eléia se sustenta “sobre o pressuposto de que nós possuímos um órgão do conhecimento, o qual penetra na essência das coisas e que é independente da experiência.”¹⁸⁴. O pensamento teria, com isso, acesso a um mundo fora do sensível, mas Nietzsche adverte que não é possível, pelo conceito de ser, concluir a existência do ser, pois essa verdade lógica é vazia se não considerar a intuição pela qual ela se forma. Nisso, Nietzsche usa Kant para refutar Parmênides:

Pois o critério meramente lógico de verdade, como nos ensina Kant, isto é, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é apenas a *conditio sine qua non* e, logo, a condição negativa de toda verdade: a lógica não pode, porém, ir mais adiante, e não pode descobrir, por meio de nenhuma pedra de toque, o erro que diz respeito

¹⁸¹ Idem, p. 89.

¹⁸² Idem, p. 90.

¹⁸³ MELO, João Evangelista Tude de. Invertendo o poema parmenídico: sobre a crítica do jovem Nietzsche ao pensamento de Parmênides. *Caderno Nietzsche*, São Paulo, no. 34-vol. I, 2014, p. 189-213, p. 209

¹⁸⁴ NIETZSCHE, *A Filosofia na era trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 92.

não à forma, mas ao conteúdo. Porém, se nos empenharmos em buscar um conteúdo para a verdade lógica “aquilo que é, é; aquilo que não é, não é”, não encontraremos de fato nenhuma efetividade que se constitua rigidamente segundo essa oposição¹⁸⁵

Em suma, atrelado ainda a uma filosofia transcendental, Nietzsche enfatiza que não é possível afirmar a existência de um pensamento lógico sem a intuição dada. E, mais do que isso, através da intuição, a ontologia de Parmênides é refutada pela constatação de que tudo está em devir e que algo pode não ser e vir a ser ou algo que é pode vir a deixar de ser. Nietzsche adiciona a essa refutação transcendental da ontologia de Parmênides uma análise da linguagem: “as palavras são meros símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, e não tocam em parte alguma a verdade absoluta”¹⁸⁶. Com isso, a linguagem é apenas relacional e com vista numa utilidade, e não propriamente um meio de atingir a verdade. Não é possível chegar até a existência das coisas em si mesmas, logo o mesmo ocorre com o ser:

Jamais avançaremos, com palavras e conceitos, para além da fronteira das relações, para algum fundamento primordial das coisas – e mesmo nas formas puras da sensibilidade e do entendimento, no espaço, no tempo e na causalidade, não ganhamos nada que possa assemelhar-se a uma *veritas aeterna*.¹⁸⁷

Nesse sentido, Parmênides acreditou ingenuamente que, pelo pensamento, pode conhecer o ser, algo que, desde Kant, é considerado uma ignorância grosseira. Nietzsche relaciona já algumas teses do ensaio *Verdade e mentira no sentido extramoral* com sua crítica ao pensamento de Parmênides, não só apresentando um limite para a linguagem atingir a verdade em si, mas também com as teses de que a linguagem é relacional e para a conservação, assim como pela tese de que um conceito surge, primeiramente, através da metáfora. No caso do conceito de ser, Nietzsche considera que a origem etnológica dele está no *esse*, que significa “respirar”, logo o homem sabe que é e existe pela metáfora do respirar, logo como algo ilógico e antropomórfico.

Nietzsche continua a crítica a Parmênides - presente em *A filosofia na era trágica dos gregos*, e não em *Os filósofos pré-platônicos*, vale a pena destacar- em relação à separação do mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e também à identidade entre ser e pensar. O primeiro argumento crítico consiste em notar que, se o pensamento contém sua realidade, então deveria assumir também a multiplicidade e o movimento, “pois o pensamento racional é movimentado, e esse movimento é um

¹⁸⁵ Idem, p.93.

¹⁸⁶ Idem, p. 93-94.

¹⁸⁷ Idem, p. 94.

movimento de conceito para conceito, ou seja, no interior de uma multiplicidade de realidades.”¹⁸⁸. Num segundo argumento, Nietzsche destaca que se os sentidos são enganos e erros, então, por isso, são aparências. Porém, aparência de quê? De onde se ilude? Ora, “aquilo que não é não pode nem mesmo enganar”¹⁸⁹, logo, seria uma contradição ou enigma haver um não-ser que engana.

Por fim, Nietzsche critica Parmênides retomando o mobilismo de Heráclito, não só em relação ao pensamento, mas também no próprio ser. Se ser não é movimento, então ele teria que não estar no devir, ser eterno, indestrutível. Porém, como considerar o mundo em mudança como uma soma de essências verdadeiras? Como é possível afirmar que, com o passar de milênios, as essências verdadeiras estariam lá inalteradas e eternas? Se o mundo aparece de maneira totalmente diferente do que Parmênides pensou, isso não se deve a uma ilusão ou engano, mas é a constatação do movimento eterno: “aquilo que é verdadeiramente movimenta-se ora de um modo, ora de outro, une, separa, vai para cima, para baixo, confluindo, mesclando-se.”¹⁹⁰.

Nota-se, portanto, que nessas críticas a Parmênides, presentes explicitamente apenas em 1873, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche toma um engajamento explícito com a tese do fluxo universal de Heráclito e, com base nisso, critica o imobilismo ontológico de Parmênides.

Em um fragmento, produzido entre final de 1872 e começo de 1873, Nietzsche, explicitamente, toma partido da tese do fluxo universal ao dizer “é preciso completamente mostrar que todo existente e ente em um momento não era e, por isso, em um momento não será. O devir de Heráclito”¹⁹¹ (FP/NF 19 [119], 1872-1873, KSA 7. 458). Aqui está presente uma exortação para tomar o ente como algo que não foi e nem será, ou seja, de modo oposto ao de Parmênides o ente está em completa transformação, em devir, pois ele uma vez não foi e outra vez não será. Nietzsche coloca isso como uma necessidade de interpretação da realidade, ou seja, compreendê-la como um puro devir de Heráclito, e não como um ser fixo e imutável de Parmênides. Nietzsche nega esse ser fixo de Parmênides, mas, ao mesmo tempo, coloca a possibilidade de mostrar a totalidade do ente enquanto devir.

¹⁸⁸ Idem, p. 100.

¹⁸⁹ Idem, p. 101.

¹⁹⁰ Idem, p. 102.

¹⁹¹ Tadução livre de: Es muß durchaus zu zeigen sein, daß alles Vorhandene und Seiende irgendwann nicht war und deshalb auch irgendwann nicht sein wird. Das Werden Heraclits.

Nesse sentido, a inversão do platonismo toma um segundo passo com a adesão à tese do fluxo universal de Heráclito, pois, agora, diferente da metafísica do artista, a dualidade entre ser e devir, além disso, a noção de uma ontologia clássica é refutada por Nietzsche através de Heráclito. Nesse segundo passo da inversão do platonismo, Nietzsche parece se afastar da metafísica e de Schopenhauer, apesar de não fazer ainda uma crítica a ambos. Na interpretação desses três pré-socráticos fica notável que Nietzsche toma uma posição heraclítica e considera o ser imóvel como uma ilusão e o devir como a verdade. Como diz Duval: “Nietzsche inverte, então, a ordem dos valores que Platão instituiu entre o conhecimento do que permanece idêntico e o devir: ele considera que a verdade é a realidade do devir e que o conhecimento é uma fonte de erros e ilusões.”¹⁹²

No entanto, é importante notar que, nessa inversão do platonismo, em que ser é ilusão e devir é verdade, ainda permanecem os postos de oposição entre um mundo aparente e um mundo verdadeiro; sendo assim, permanece, ainda, dentro do platonismo. Heidegger notou isso muito bem quando afirmou, no seu curso sobre Nietzsche, o seguinte:

A verdade fixa o caos e se mantém no mundo aparente por força dessa fixação do que vem a ser; a arte como transfiguração abre possibilidades, libera o que vem a ser em seu devir e se movimenta no interior do mundo “verdadeiro”. Com isso, a inversão do platonismo é levada a cabo (...) o mundo verdadeiro é o que vem a ser, o mundo aparente é o fixo e constante. O mundo verdadeiro e o mundo aparente trocaram os seus postos e as suas posições hierárquicas. No entanto, nessa troca e nessa inversão, a *diferenciação* entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente é mantida. A inversão só é realizável sobre a base dessa distinção”¹⁹³

Com isso, concordamos com Heidegger que, durante um certo período, a inversão do platonismo de Nietzsche ainda encontrava-se dentro do próprio platonismo, na medida em que continua com a distinção entre verdade e aparência. Apenas anos mais tarde ele leva, até as últimas consequências, o seu projeto filosófico de inverter a filosofia de Platão. Isso vai ocorrer nos próximos passos que Nietzsche dá ao tratar de aparência e verdade, mais especificamente em *Crepúsculo dos ídolos*, ao mesmo tempo em que relaciona, cada vez mais, sua filosofia com a tese do fluxo universal.

¹⁹² DUVAL, R. Le point de départ de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969, p. 627.

¹⁹³ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 479.

Crítica à metafísica em *Humano, demasiado humano*:

A nossa investigação sobre a introdução da tese do fluxo universal heraclítico no pensamento nietzschiano nos colocou diante do que Nietzsche, na sua juventude, denominou de “inversão do platonismo”. Como buscamos demonstrar, essa inversão é um pensamento que se desenvolve com a filosofia de Nietzsche e que se configura em diferentes estágios. Assim, num primeiro momento, a inversão do platonismo não é antimetafísica, pelo contrário, há, em Nietzsche, uma metafísica de artista, em que a distinção entre verdade e aparência, ser e devir se mantêm. Isso é bem visível, como notamos anteriormente, pelo conceito de “consolo metafísico”, ou seja, de que, apesar da constante transformação, há uma essência do uno-primordial que pode ser intuída pela arte, mais precisamente, pela tragédia. A inversão em relação a Platão ocorre na medida em que o ser verdadeiro (uno-primordial, para a metafísica do artista) é intuído pela arte, e não pela ciência, e essa se perde ainda mais na aparência, invertendo, com isso, a filosofia platônica, que considerava alcançar a verdade apenas pela ciência, ficando a arte na aparência. Como já demonstrado, nessa metafísica de artista, Nietzsche não adere à tese do fluxo universal, mas aproxima a verdade da aparência e o ser do devir na medida em que o uno-primordial necessita da aparência para se redimir.

Segundo a nossa tese, Nietzsche se afasta da metafísica, e começa a aderir à tese do fluxo universal na medida em que vai se debruçar sobre os filósofos gregos: Platão, Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Segundo Nietzsche, Heráclito nega a dualidade entre ser e devir, nega o ser e afirma o devir. Essa interpretação de Heráclito acarreta críticas explícitas a Parmênides em *A filosofia na era trágica dos gregos* quanto ao imobilismo do ser; e ela também implica um afastamento de Nietzsche em relação ao pessimismo de Schopenhauer e Anaximandro.

No entanto, é preciso frisar que Nietzsche não realiza ainda uma crítica à metafísica ou a Schopenhauer, mas apenas se afasta de tais pensamentos. É com *Humano, demasiado humano* que vêm à tona as críticas à metafísica, a Schopenhauer e à filosofia transcendental, de tal forma que esse livro é uma nítida ruptura em relação à metafísica de artista. Nietzsche abandona de uma vez por todas uma metafísica. Não apenas abandona, como toma, enquanto função do seu pensamento, a crítica à metafísica e também, não por acaso, à moral. Procuraremos mostrar uma relação entre a crítica à metafísica, a teoria dos erros fundamentais do pensamento e a tese do fluxo universal. Para isso, analisaremos alguns aforismos de *Humano, demasiado humano*,

com destaque ao capítulo primeiro, intitulado *Das coisas primeiras e últimas*, pois, nele, Nietzsche mostra sua base para criticar a metafísica, e abrir espaço para um novo pensamento filosófico dos espíritos livres.

Nietzsche toma como mote para sua crítica à metafísica o fato de ela não apontar para uma verdade absoluta, mas sim para uma ilusão, ou melhor, um erro. No aforismo 9, Nietzsche afirma que “(...) tudo o que até hoje tornou para eles [os homens] *valiosas, pavorosas prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro, autoilusão (...)”¹⁹⁴. Por esse parâmetro, a metafísica é criada e fundada num erro, numa ilusão, ou mesmo numa crença em algo diferente da nossa realidade. É por isso que, na continuidade do aforismo, Nietzsche aponta para um “ser-outro”, algo fora da nossa realidade e inalcançável: “Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompressível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas.”¹⁹⁵. Interessante notar que esse ser-outro é caracterizado por Nietzsche de maneira semelhante a sua análise do *ἄπειρον*, de Anaximandro; ou seja, é um princípio indeterminado, com características puramente negativas. Com isso, Nietzsche parece apontar que a metafísica se funda numa fuga da realidade dada, para formar um ser-outro mais perfeito, bom e belo. No fundo, o que está em jogo é a diferença metafísica entre essência e aparência. Para Nietzsche, essa divisão se funda numa ilusão, num erro.

Que erro é esse que fundamenta a metafísica? A resposta a essa questão aparece no aforismo 16, o qual, com o título de *fenômeno e coisa em si*, critica não apenas essa dualidade, mas a metafísica em geral. O aforismo em questão começa da seguinte maneira:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno- como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno.¹⁹⁶

Nietzsche utiliza, aqui, uma figura de linguagem que compara uma contemplação de uma pintura à posição do filósofo diante da vida e da experiência. Tal como o observador busca uma conclusão sobre a pintura, também o filósofo busca uma

¹⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, §9, p. 19.

¹⁹⁵ Idem, §9, p. 20.

¹⁹⁶ Idem, §16, p. 25.

compreensão da vida, ou também do fenômeno, tentando, com isso, ter uma representação correta da realidade ou do ser que produziu essa pintura.

Nietzsche utiliza a dualidade filosófica entre fenômeno e coisa em si, porém, aqui, o que está em questão não é tanto a filosofia transcendental, mas sim o próprio princípio de representação cognitiva que a filosofia geralmente aborda. Trata-se da distinção entre essência e aparência, que surgiu, pela primeira vez, em Platão com a concepção de que é possível conhecer a essência e o ser primordial. Nietzsche diz que, para esses filósofos, a vida, assim como a pintura, deve ser interpretada de modo correto, ou seja, realizar uma representação correta do ser. Esse modelo metafísico é questionado pela filosofia transcendental, e Nietzsche reconhece isso logo em seguida, quando se refere à filosofia crítica como “lógicos mais rigorosos”:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada.¹⁹⁷

Assim, Nietzsche introduz, nessa passagem, o questionamento de “lógicos mais rigorosos”: se o conceito metafísico (que é incondicionado e também incondicionante) não tem relação com “o mundo por nós conhecido”, não há uma correspondência entre uma representação realizada por nosso aparato cognitivo e a essência. Nietzsche faz, aqui, uma referência implícita ao filósofo russo Afrikan Spir que considera a metafísica como uma doutrina do incondicionado, enquanto a filosofia crítica é a doutrina do conceito do incondicionado, analisando sua origem, significado e validade objetiva.

O aforismo coloca diante do leitor a dualidade entre essência e aparência, a filosofia transcendental, especialmente Afrikan Spir, e veta a conclusão da essência, ou coisa em si, para a aparência ou fenômeno. Porém, nesse aforismo, Nietzsche não adere à filosofia transcendental, tal como ele aderira na metafísica do artista; pelo contrário, ele observa que a filosofia transcendental e a metafísica tradicional omitem que essa pintura (ou seja, a própria forma de representação) veio a ser; é isto que está na continuidade do aforismo:

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós homens, se chama vida e experiência- gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente).¹⁹⁸

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*.

Nietzsche considera que, tanto as metafísicas tradicionais como a filosofia transcendental, omitem que a vida e a experiência estão em pleno devir, e por isso não há uma grandeza fixa pela qual se poderia calcular e chegar pelo princípio da razão suficiente, a uma conclusão sobre a essência. Para Nietzsche, a própria representação tem uma gênese, e também o representado é um puro devir, não sendo possível, então, determinar algo fixo pelo qual poderia formar um conceito correto. Portanto, ele coloca em questão não só a correção entre a representação e o representado, mas a própria lógica da representação; pois esta é fundada no erro de considerar um ser fixo, semelhante ao que foi pensado por Parmênides, quando, por outro lado, a realidade é um puro devir, tal como foi pensado por Heráclito. Na sequência, Nietzsche diz:

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalados nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.¹⁹⁹

Nessa passagem, Nietzsche aponta para um diagnóstico da representação filosófica que distingue essência e aparência, coisa em si e fenômeno. Esse pensamento é fruto de uma inclinação do homem em ver o mundo com suas exigências morais, estéticas e religiosas, fundadas no que ele chamou de “maus hábitos do pensamento ilógico”. Pode-se notar uma primeira posição sobre o que são os erros que fundamentam a metafísica, que questionamos anteriormente; trata-se de um “pensamento ilógico”, pois é justamente com esse pensamento que o mundo ganhou significado, adquiriu cores. Por isso, Nietzsche conclui que nós colorimos essa pintura, ou seja, nós criamos a representação, e fizemos isso por meio de um pensamento ilógico, por meio do erro. Porém, o que é esse pensamento ilógico? Como se desenvolvem os erros do pensamento? Como disso se forma a metafísica? Nesse aforismo não se aprofundam tais questões, mas ele parece apontar em direção a uma possível base para respondê-las:

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado- como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar- algo que também não seria desejável-, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento;

¹⁹⁹ Idem, *ibidem*.

mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação - e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado²⁰⁰.

A resposta para essas questões é, portanto, esclarecida por meio de um triunfo da ciência (importante notar a centralidade da ciência em *Humano, demasiado humano*) em alcançar uma “história da gênese do pensamento”, que Nietzsche não desenvolve aqui, nesse aforismo, mas aponta que ela mostrará que esses erros e fantasias surgiram gradualmente do ser orgânico. Não se trata, portanto, de simplesmente considerar que esse erro surge de uma representação humana do mundo, mas é, antes, uma condição de todo ser vivo e orgânico, que está presente no homem desde hábitos ancestrais. Assim, esse erro não é simplesmente um produto de uma antropomorfização, mas sim uma condição do ser orgânico, que precisa ser investigada em sua gênese, para se entender como os erros fundamentais do pensamento foram construídos. No fundo, a representação é fruto nosso, não apenas como seres humanos, mas como seres orgânicos, como uma condição de vida, e não apenas condição social. Nietzsche vai aprofundar e até mesmo esboçar essa “história da gênese do pensamento”, tendo em vista o ser orgânico, no aforismo 18, intitulado *questões fundamentais da metafísica*, que começa do seguinte modo:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”²⁰¹.

Nota-se, portanto, uma ligação do final do aforismo 16 com o começo do aforismo 18: ambos abordam sobre uma possível *história da gênese do pensamento*. No 18, porém, Nietzsche emite uma primeira tese dessa história da gênese do pensamento: a saber, a lei originária do sujeito cognoscente, ou seja, a lei do pensamento; esse sujeito cognoscente pensa um objeto igual a si mesmo, imutável, uma substância, no sentido do que é pensado sempre como o que subjaz. Podemos observar, novamente, uma relação com Parmênides, pois, como vimos, para ele o pensamento é ser, e esse ser é imutável e sempre o mesmo. Porém, essa tese de Parmênides não é uma verdade fundamental, mas um erro fundamental do ser orgânico.

²⁰⁰ Idem, p. 26.

²⁰¹ Idem, §18, p. 27.

Na sequência do aforismo em questão, Nietzsche observa que essa lei originária tem o seu vir a ser nos organismos inferiores, passando da tendência a ver tudo igual para a diferenciação, com os atributos de prazer e desprazer em relação ao ser orgânico:

Como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações veem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, isto é, uma única relação com tal organismo. – O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a *sensação do agradável e do doloroso* em referência ao sujeito que sente. Uma terceira e nova sensação, resultado das duas precedentes, é o juízo em sua forma inferior. Entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudança neles (como ainda hoje alguém bastante interessado em algo não nota que um outro passa ao lado). Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel.²⁰²

O que podemos compreender dessa passagem complexa de *Humano, demasiado humano*? Primeiramente, o pensamento não é uma exclusividade humana, ele tem sua gênese junto ao do ser orgânico. Na primeira etapa do pensamento, há aquela tendência original, que já abordamos, de que o sujeito pensa algo igual a si mesmo e imutável, mas, depois, com o estímulo do prazer e desprazer presente no desenvolvimento dos seres orgânicos, mais precisamente, com o desenvolvimento do sistema nervoso, surge uma diferenciação. Nietzsche diz que um atributo forma-se em relação ao organismo; esta é uma segunda etapa do desenvolvimento do pensamento e do ser orgânico. Nota-se: o pensamento se desenvolve como condição de formação de um organismo, de tal forma que, primeiro, o ser orgânico pensa tudo igual, tudo idêntico e imutável. Nietzsche cita, como exemplo, a planta, pois nela não há sensação, não há percepção, mas há apenas algo igual e imutável, para manter uma unidade da organização vital. Há ainda uma terceira etapa do pensamento que é uma síntese entre a primeira e a segunda. Qual etapa é essa? Trata-se da capacidade de julgar, presente no homem, que não apenas sente como um animal, mas também herda, dos organismos inferiores, a crença em algo igual a si mesmo, uno e imutável. Como é possível essa síntese entre duas formas de pensar, a saber, o que pensa algo igual a si mesmo e imutável (planta) e o que pensa em relação ao prazer e desprazer enquanto atributos do ser orgânico (animal)?

²⁰² Idem, p. 27-28.

Nietzsche não aborda isso nesse aforismo, mas num outro, o aforismo 11. Nele é possível encontrar uma resposta na linguagem: “Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensar ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.”²⁰³ Com a linguagem, o homem consegue pensar algo igual a si mesmo, eterno, imutável, ou seja, a substância que é pensada pelo sujeito cognoscente inferior, que também podemos denominar como a lei originária do pensamento no ser orgânico. Porém, Nietzsche não considera que, pela linguagem, o homem é o animal capaz de atingir a verdade. Pelo contrário, a linguagem contém o erro do pensamento do ser orgânico de que tudo é igual e imutável. “Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso.”²⁰⁴ O homem continua nos erros do pensamento orgânico, mas pela linguagem tem-se o desenvolvimento da cultura, em que se estabelece um mundo ao lado do outro “um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor.”²⁰⁵

No homem, o erro fundamental do pensamento (presente em todos os seres orgânicos) relaciona-se com a moral, ou, mais precisamente, uma eticidade dos costumes.²⁰⁶ O impulso do pensamento visa agora conservar não apenas um indivíduo orgânico, mas sim uma comunidade. No homem, os erros do pensamento orgânico se intensificam a ponto de não apenas considerar, como fazem os animais, as coisas isoladas e em relação com prazer e desprazer, mas o homem considera a existência de algo fixo, onde tudo é igual e imutável. Trata-se de uma substância que legitima toda realidade e pode corrigi-la. Por meio disso, ocorre uma ampliação dos erros fundamentais, que possibilita o desenvolvimento dos erros do pensamento, chegando até a causalidade, a linguagem e o estabelecimento da doutrina do livre-arbítrio.

Na sequência do aforismo 18, Nietzsche relaciona o desenvolvimento do pensamento com a causalidade e a crença no livre-arbítrio, pois passa-se a observar cada mudança como algo isolado: “quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado,

²⁰³ Idem, §11, p. 20.

²⁰⁴ Idem, p. 21

²⁰⁵ Idem, p. 20.

²⁰⁶ Como Nietzsche analisa no aforismo 96 de *Humano, demasiado humano*, eticidade dos costumes é um termo que considera a origem da moral atrelada aos costumes e normas que visam conservar uma comunidade.

desconexo, que emerge de nós sem ligação com o anterior e o posterior.”²⁰⁷. Como consequência disso, Nietzsche considera que a crença no livre-arbítrio, na liberdade da vontade é um fruto do desenvolvimento do pensamento nos seres orgânicos e, por isso, também um erro, um engano, tal como a crença original na substância. Trata-se, portanto, do desenvolvimento de um impulso dos seres orgânicos, mas tais impulsos não têm uma finalidade (um *telos*); são uma imposição arbitrária, sem finalidade e com absoluto poder, como se fossem um mandamento imposto. Assim, por exemplo, “temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera arbitrária.”²⁰⁸ O pensamento, na descrição de Nietzsche, aparece como se fosse um impulso, como um ato de isolar que coloca tudo segundo a sua lei, como se quisesse subjugar tudo tendo em vista o isolamento de um fato. O pensamento, enquanto impulso, impõe algo como verdade (algo igual a si mesmo, por isso certo e seguro de existência) para estabelecer a sobrevivência do ser orgânico. Entretanto, o isolamento dos fatos desconsidera a vida em seu constante devir; por conta disso, nele está presente um erro em relação à realidade. O pensamento é, então, um impulso que leva à ilusão, e não à realidade. A causalidade e o livre-arbítrio são desenvolvimentos desse impulso para o erro nos seres orgânicos, também presente nos seres humanos.

Nota-se, com isso, que a teoria dos erros fundamentais do pensamento de Nietzsche tem uma relação forte com a tese do fluxo universal, pois o erro do pensamento consiste em tomar algo como igual, uno, imutável e isolado, quando a realidade está em puro devir. Portanto, aqui Nietzsche parece não apenas ter aderido à tese do fluxo universal, como também ter sido ela um elemento pelo qual ele estabeleceu uma teoria dos erros fundamentais do pensamento dos seres orgânicos; pois o erro consiste justamente em negar o devir e estabelecer algo fixo e imutável. Esse erro está presente no pensamento por meio dos impulsos dos seres orgânicos de autoconservação; logo, o erro do pensamento lógico é condição para a própria vida.

Portanto, Nietzsche não diz que esses erros devem ser abolidos, pelo contrário, o título de um outro aforismo, o 33, diz: “o erro acerca da vida é necessário à vida”. No mesmo sentido, Nietzsche afirma no aforismo 29:

Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como

²⁰⁷ Idem, §18, p. 28.

²⁰⁸ Idem, *ibidem*..

representação (como erro) que é tão rico de significado, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade.²⁰⁹

Ora, mas não era a própria ideia de representação que estava sendo colocada em questão com a teoria dos erros fundamentais do pensamento? Sim, porém, Nietzsche não visa acabar com a representação e nem com os significados humanos; ele apenas quer levar à consciência (pela ciência) que a representação pressupõe o erro, e não tem correspondência com a verdade. A representação, ou melhor, o erro, não pode ser abolido, pois ele se desenvolve junto com o ser orgânico; logo, Nietzsche não pretende abolir o mundo como representação, para nos mostrar a essência do mundo; pois isso nos causaria uma grande desilusão, dado que não é a essência, não é a coisa em si que nos dá o significado, mas sim a representação, o fenômeno, a pintura que nós mesmos produzimos, ou seja, os erros produzidos pelo pensamento. Apesar da filosofia nietzschiana evidenciar esses erros, há uma ambiguidade em relação a eles, pois a teoria do erro de Nietzsche não aponta para que nos desprendêssemos da representação, mas sim para que notemos o caráter plástico presente nela; o de que, no fundo, somos nós que colorimos essa pintura, e dela necessitamos para viver. Müller-Lauter²¹⁰ demonstra, quando aborda esse tema, que a vida utiliza-se dos erros fundamentais para poder se consolidar e, apesar de iludir sobre a verdade, isto seria um instinto que não pode ser negado. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche considera que o desenvolvimento do pensamento tem como base a autoconservação orgânica e, como novamente observa Müller-Lauter²¹¹, anos depois (na chamada terceira e última fase da filosofia de Nietzsche) essa base será a vontade de poder e não mais a autoconservação do ser orgânico.

Podemos, com isso, destacar alguns pontos sobre a teoria dos erros fundamentais no pensamento de Nietzsche. Primeiramente, essa noção nietzschiana de pensamento é antimetafísica por excelência, pois o pensamento não tem uma origem em si mesmo, tal como considera a metafísica, mas sim uma origem orgânica e atrelada a um impulso. Em segundo lugar, esse impulso leva ao erro em relação à realidade, pois forma-se a crença em algo fixo, idêntico a si mesmo e imutável, quando a realidade é um devir; por isso, o erro é consequência de uma concepção de realidade atrelada à tese do fluxo

²⁰⁹ Idem, §29, p. 36.

²¹⁰ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*. – Berlin; New York: de Gruyter. 1999, §7 p. 51-54.

²¹¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000,, §6 p. 49.

universal. Por último, essa ilusão ocasionada pelo pensamento do ser orgânico é necessária para a vida, pois sem ela não seria possível a autoconservação, dado que é pela crença em algo fixo que o ser orgânico é conservado.

Poderíamos então, nos questionar: ora, se os erros são necessários para a vida, então porque a metafísica é limitada? Como Nietzsche critica a metafísica com essa teoria do erro? Lembremos que o aforismo 18 tem como título *Questões fundamentais da metafísica*, porém, até aqui, na nossa análise não é dito uma palavra sobre a metafísica. Por quê? A resposta está no próprio título: Nietzsche aborda os erros do pensamento dos seres orgânicos como o fundamento da metafísica. Como os erros dos seres orgânicos são fundamentos para a metafísica? No final do aforismo, Nietzsche aborda numa frase a questão da metafísica: “Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.”²¹² Aqui está o essencial da crítica à metafísica por meio da teoria dos erros fundamentais dos seres orgânicos: a metafísica trata os erros fundamentais dos seres orgânicos como verdade fundamental. Desde a substância (erro primordial dos seres orgânicos inferiores) até a liberdade da vontade estão presentes os erros fundamentais dos seres orgânicos necessários para a vida, mas a metafísica trata esses erros enquanto verdades fundamentais e essências e, com isso, fundamenta conceitos metafísicos como alma, liberdade, Deus, etc.

Nietzsche pretende, em *Humano, demasiado humano*, denunciar que as verdades essenciais e fundamentais da metafísica são, na realidade, erros e ilusões do pensamento desenvolvido pelos seres orgânico; assim, a própria base da metafísica é colocada em questão. O espírito livre “conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir” e sofre suas consequências²¹³; e, a partir disso, não nega o erro, pois sabe que tudo que há de valor na vida foi criado através de erros e ilusões do pensamento dos seres orgânicos. Porém, por saber sobre os erros, os espíritos livres viveriam “entre os homens e consigo, tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo.”²¹⁴. Com a consciência dos erros fundamentais do pensamento dos seres orgânicos,

²¹² Idem, §18, p. 28.

²¹³ Idem, §30, p. 36.

²¹⁴ Idem, §34, p. 40.

Nietzsche pretende que o homem tenha uma outra relação com a natureza, que é livre de julgamentos de louvor ou censura.

A crítica de Nietzsche à metafísica é justamente considerar os erros fundamentais como verdades fundamentais, e isso significa considerar a verdade como em si mesma: imutável e idêntica a si mesma. É nesse sentido que, no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche contrapõe, diante da investigação sobre a origem dos opostos (racional e irracional, lógico e ilógico, etc), uma filosofia metafísica a uma filosofia histórica. A filosofia metafísica considera a origem dos opostos por meio de uma essência que tem o mais alto valor; já a filosofia histórica revela que não há opostos “e que (n)a base dessa contraposição está o erro da razão”²¹⁵. Nessa contraposição entre filosofia metafísica e filosofia histórica, a primeira estabelece os erros fundamentais como verdades eternas; já a segunda parte do pressuposto de que o pensamento tem uma história, um desenvolvimento, e esse desenvolvimento é explicado pela fisiologia, dado que é um desenvolvimento orgânico, e pela psicologia. Com isso, Nietzsche pretende realizar uma investigação genealógica e antimetafísica de tudo que é humano, demasiado humano: religião, arte, moral, política, etc.

Essa investigação tem movimento oposto ao da filosofia metafísica, que imagina o homem como uma essência que dotada de uma verdade eterna, que determina como essência humana uma delimitação de um tipo de homem de um determinado momento histórico. É isso que Nietzsche trata no aforismo 2: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu, sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir”²¹⁶. Aqui, novamente é visível a adesão de Nietzsche à tese do fluxo universal: não há essência humana eterna, e toda tentativa de determinação dessa essência é uma fixação de um tipo de homem. Porém, os metafísicos “não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.”²¹⁷. O homem tem um vir a ser, e o próprio pensamento, como já vimos, tem um vir a ser; mas a metafísica considera o homem com caráter essencial imutável, e considera que a faculdade de cognição não veio a ser, mas é um princípio pelo qual todo o mundo se

²¹⁵ Idem, §1, p. 15.

²¹⁶ Idem, §2, p. 16.

²¹⁷ Idem, ibidem.

determina. Nesse aforismo, Nietzsche declara explicitamente sua adesão à tese do fluxo universal na medida em que considera tudo em devir: “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas.”²¹⁸.

Nesse sentido, a tese do fluxo universal está presente não apenas na teoria do erro do pensamento e na crítica à metafísica, mas também na própria interpretação do homem, na medida em que Nietzsche considera não ser possível entender o homem como substância ou como livre-arbítrio, tendo em vista que esses são erros do pensamento dos seres orgânicos. No aforismo 11, de *O Andarilho e sua Sombra* Nietzsche considera que o impulso do pensamento faz com que tomemos o mundo como uma sequência de fatos isolados, na qual a um fato sucede um espaço vazio e um outro fato isolado. Porém, não existem fatos isolados, o pensamento configura uma ilusão em relação à realidade do mundo, pois nega o devir, nega que “na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante.”²¹⁹ Num constante fluxo, no qual de fato está o nosso agir e conhecer, não é possível considerar a existência de um livre-arbítrio, pois para considerar uma ação como sequência de um arbítrio é necessário fixar dois fatos isolados (a escolha e a ação) e considerar um como consequência do outro; para isso deve-se então fixar duas coisas contra o fluxo do devir: “a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer.”²²⁰

Podemos notar, com isso, que a partir de *Humano, demasiado humano*, a adesão à tese do fluxo universal e o projeto filosófico de inversão do platonismo toma uma nova consistência. Primeiramente, Nietzsche relaciona a tese do fluxo universal com a teoria dos erros fundamentais do pensamento dos seres orgânicos, pois a realidade e a verdade são consideradas como um devir, e o pensamento forma um erro diante dessa realidade, ao considerar a existência de algo como sempre idêntica a si mesmo e imutável. Com base nessa teoria do erro, que tem como pressuposto o fluxo universal, Nietzsche critica a metafísica, sustenta que ela considera como verdade essencial os erros do pensamento. Logo, a concepção de uma essência imutável é denunciada como uma inverdade, já a aparência, por outro lado, é uma representação que não pretende

²¹⁸ Idem, *ibidem*..

²¹⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. II. O andarilho e sua sombra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, § 11, p. 169.

²²⁰ Idem, p. 169-170.

atingir uma verdade, mas sim ser uma pura ilusão, um engano necessário para a vida. Nota-se que, em *Humano*, Nietzsche toma a posição filosófica de que o fluxo universal de Heráclito é considerado como a verdade e realidade, já o ser imutável de Parmênides é um erro do pensamento.

A inversão do platonismo, portanto, se torna agora crítica à metafísica, pois, como está presente em *Aurora*, “Platão fugiu da realidade e só quis contemplar as coisas em pálidas imagens mentais”²²¹. Platão não atinge uma realidade por meio da contemplação das ideias, pelo contrário, essa contemplação é uma fuga da realidade, o que significa uma fuga ao devir. Nietzsche parece aplicar aquela concepção da inversão do platonismo, segundo a qual o verdadeiro é o devir e o aparente é o fixo; mas o pensamento, na medida em que fixa um ser, desenvolve-se por meio de um erro em face da realidade. É preciso observar que, nesse período, Nietzsche ainda faz uma inversão do platonismo em que o verdadeiro e o aparente são mantidos. Assim, como salienta Heidegger²²², a inversão ocorre sobre a base dessa distinção.

Ser como erro do pensamento no fluxo do devir:

Anos depois de *Humano, demasiado humano*, o pensamento nietzschiano se altera e ganha nova consistência através de conceitos como, vontade de poder, vontade de verdade, eterno retorno, transvaloração de todos os valores e niilismo. Como consequência disso, nessa outra fase de pensamento de Nietzsche, a posição em relação ao fluxo universal, à teoria dos erros fundamentais do pensamento, à inversão ao platonismo e a crítica à metafísica ganham uma nova abordagem. Acompanharemos inicialmente essa transformação e suas consequências analisando, principalmente, o livro *Crepúsculo dos ídolos* e os fragmentos póstumos desse período, mas também utilizando algumas passagens de outros livros, como *A gaia ciência* e *Além do bem e mal*, focando ainda a questão da adesão à tese do fluxo universal e a inversão do platonismo.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo III, intitulado *A razão da filosofia*, a adesão de Nietzsche à tese do fluxo universal torna-se clara logo no início, quando considera como idiosincrasia dos filósofos a distância em relação ao devir: “Vocês me

²²¹ NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, § 448, p. 231.

²²² HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 479.

perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos? ... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie arterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia.”²²³. Assim, Nietzsche considera peculiar nos filósofos o afastamento em relação ao devir, à história, e, por outro lado, há neles uma tendência à permanência estática fora do tempo, que ele chamou de “egipcismo”, no sentido de realizar uma mumificação das coisas. Por isso, logo em seguida, Nietzsche considera que os filósofos manejavam conceitos-múmias, pois “eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos (...)”²²⁴.

Tal como no Egito antigo mumificava-se os mortos por acreditar numa vida eterna após a morte, como se fosse possível um retorno da alma ao corpo para viver eternamente, também os filósofos mumificam os conceitos que estariam para além da morte, do vir-a-ser, do tempo e do sensível, para torna-los eternos e imutáveis. A formação de conceitos-múmias está presente na filosofia pelo menos desde Platão (e já em Parmênides, para Nietzsche), quando considera que o conhecimento ocorre pela intuição intelectual da ideia que não está em devir, razão pela qual pode-se afirmar um conceito determinante e inteligível da realidade. O filósofo alemão se contrapõe a essa posição filosófica platônica, que predominou na história do ocidente. Se os filósofos até então negaram o devir, Nietzsche, por outro lado, faz uma negação dessa negação, o que resulta numa nova afirmação do devir.

Na sequência da seção 1, desse mesmo capítulo, Nietzsche observa que o devir é considerado até mesmo uma objeção pelos filósofos, podendo ser também tomado como uma forma de contestação de que algo possa ser verdadeiro, já que não há por meio dele uma verdade: “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não vem a ser; o que vem a ser não é... Agora todos eles creem, com desespero até, no ser”²²⁵. Há, nessa passagem, uma contraposição entre ser e devir, que existiu na filosofia anteriores a Sócrates entre Parmênides e Heráclito, tal como observamos na interpretação de Nietzsche. Nessa contraposição, a filosofia se afastou do devir para acreditar num ser imóvel. Isso foi bem notado na análise que Nietzsche faz de Platão em relação ao conhecimento, pois, como já destacamos, na hipótese de um fluxo extremado, a modo de Crátilo, não seria

²²³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

²²⁴ Idem, *ibidem*..

²²⁵ Idem, *ibidem*., ligeira modificação da tradução.

possível nem conhecimento e nem linguagem. Assim, para haver uma estabilidade ética e epistêmica foi necessário postular um conhecimento pela ideia.

É possível notar, nos fragmentos póstumos de Nietzsche, a tese segundo a qual num mundo em devir não é possível haver um conhecimento: “O princípio da identidade tem como pano de fundo a ‘aparência óptica’ de que há coisas iguais. Um mundo em devir não poderia, no sentido estrito, ser “compreendido”, ser “conhecido””²²⁶(FP/NF 36 [23], 1885, KSA 11.561). Assim, se pelo devir nada pode ser conhecido, sendo então necessário fixar algo, ou seja, estabelecer uma crença no ser: “posto que tudo é devir, então o conhecimento é apenas possível sobre a base da crença no ser.”²²⁷ (FP/NF 2 [91], 1885-1886, KSA 12.106) Por conseguinte, através desses fragmentos póstumos é possível esclarecer melhor o motivo pelo qual Nietzsche considera, em *Crepúsculo dos ídolos*, que os filósofos precisaram crer no ser: a fundamentação de um conhecimento sustenta-se por meio desta crença.

Portanto, a crença no ser remete à história da gênese do pensamento, presente em *Humano, demasiado humano*, pois, para pensar algo, é necessário supor algo igual a si mesmo, imóvel, ou seja, o ser de Parmênides. Em um fragmento póstumo, próximo de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche diz: “A suposição do ente é necessária para poder pensar e inferir: a lógica maneja somente fórmulas para o que permanece igual.”²²⁸ (FP/NF 9 [89], 1887, KSA 12.382). Na sequência, Nietzsche observa que essa suposição do ente não tem uma forma demonstrativa de realidade, sendo, por isso, uma óptica, um ponto de vista, mas não uma verdade. No entanto, “o mundo fictício do sujeito, substância, ‘razão’ etc... é necessário”²²⁹. (FP/NF 9 [89], 1887, KSA 12.382.). Por que é necessário? Trata-se de ter que simplificar, ordenar e falsificar a realidade, pois a “verdade” é “vontade de dominar a multiplicidade das sensações”²³⁰ (FP/NF 9 [89], 1887, KSA 12.382.). Assim, o devir é tomado como falso, como auto-contradição, pois “conhecimento e devir se excluem”²³¹ (FP/NF 9 [89], 1887, KSA 12.382.); por isso, é preciso haver algo fora do devir, algo fixo e imutável, que pode ser conhecido. Na sequência de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche observa não apenas o afastamento

²²⁶ Tradução livre de: Der Satz von der Identität hat als Hintergrund den „Augenschein“, daß es gleiche Dinge giebt. Eine werdende Welt könnte im strengen Sinne nicht „begriffen“, nicht „erkannt“ werden

²²⁷ Tradução livre de: gesetzt alles ist Werden, so ist Erkenntniß nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein.

²²⁸ Tradução livre de: die Annahme des Seienden ist nöthig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes

²²⁹ Tradução livre de: die fingirte Welt von Subjekt, Substanz, „Vernunft“ usw. ist nöthig

²³⁰ „Wahrheit“ — Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen.

²³¹ Tradução livre de: Erkenntniß und Werden schließt sich aus.

dos filósofos em relação ao devir, mas também aponta que, para eles, a fonte do engano, da aparência, surge pelos sentidos e pelo devir: “Moral: desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira”²³²

Na segunda seção desse capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, é possível notar que Nietzsche exclui Heráclito entre esses filósofos que formam um conceito-múmia e negam o devir: “Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito*.”²³³. Porém, logo em seguida Nietzsche repreende Heráclito por rejeitar os sentidos, na medida em que há nele unidade e duração: “Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele os rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos.”²³⁴. Por que Nietzsche entende o pensamento de Heráclito como uma rejeição dos sentidos relacionada a unidade e duração? Essa interpretação poderia ser refutada através do fragmento DK B55, que valoriza a visão, a audição e a aprendizagem. De fato, analisando por meio desse fragmento, é possível interpretar que os sentidos têm grande importância para Heráclito. Em outro fragmento, porém, encontramos a seguinte afirmação: “Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm”²³⁵ (DK B107). Com isso, para Heráclito os sentidos apenas não são suficientes para um pensamento tornar-se conhecimento; simplesmente, ouvir ou ver não leva a uma compreensão da realidade, é preciso ter uma alma não bárbara, ou seja, é preciso ter uma alma que compreenda o *lóγος* dado pela ordem do mundo, pois, caso contrário, se escutaria apenas barulhos sem saber o significado da realidade - tal como, ao ouvir uma língua estrangeira sem a conhecer, tem-se o sentido da audição, mas não a compreensão do significado. Dessa forma, Heráclito rejeita, sim, os sentidos como uma forma imediata de apreensão do mundo, mas Nietzsche considera que ele rejeita os sentidos em virtude da suposição de unidade e duração, o que não ocorre em nenhum escrito de Heráclito. Como indica Nasser²³⁶, Nietzsche parece seguir Sexto Empírico (*Aversus Mathematicos*), que, ao interpretar Heráclito opõe *lóγος* aos sentidos. Nietzsche, provavelmente, entrou em contato com essa tese ao ler a obra *Os cétricos gregos* de Victor Brochard que, de forma semelhante a

²³² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

²³³ Idem, p. 26.

²³⁴ Idem, *ibidem*..

²³⁵ Tradução de José Cavalcante de Souza, presente na coleção *Os pensadores*.

²³⁶ NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo, Edições Loyola, 2015, p. 93-94.

essa passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, considera que Parmênides recusou os sentidos por terem mudanças, já Heráclito por neles ter duração e unidade²³⁷.

Assim como foi realizado em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche também contrapõe, em *O crepúsculo dos ídolos*, o mobilismo de Heráclito ao imobilismo de Parmênides, e, com isso, chega à conclusão de que Heráclito rejeita os sentidos por haver neles algo de imóvel. É nesse sentido também que Nietzsche afirma: “mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia.”²³⁸. Obviamente Heráclito nunca afirmou que o ser é uma ficção vazia, pois em Heráclito não havia ainda uma noção de ontologia, logo, não poderia haver a tese de que o ser é uma ficção vazia. Portanto, essa afirmação é uma interpretação nietzschiana da contraposição entre Heráclito e Parmênides, presente desde *A filosofia na era trágica dos gregos* e muito próxima à de Platão, para quem Heráclito aparece como um filósofo em oposição a uma concepção de ser.

No entanto, Nietzsche busca, nessa contraposição entre devir e ser, aparência e verdade, levar a cabo a sua inversão do platonismo, afastar-se do ser, tendo a aparência como meta (FP/NF, 7 [156], 1870, KSA 7.199). Por isso, o filósofo alemão afirma: “O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *acrescentado mendazmente*.”²³⁹. É relevante notar que Nietzsche coloca “mundo aparente” e “mundo verdadeiro” entre aspas, da mesma forma que, no título de um capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*, coloca entre aspas o termo “razão”. Qual o sentido dessas aspas? Primeiramente, podemos considerar que as aspas são fruto da consideração desses conceitos, como foram tratados tradicionalmente pela metafísica, ou seja, pelo platonismo, mais precisamente, pela interpretação posterior a Platão, que os interpretou nos termos de uma oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente; mas o próprio filósofo grego não trata de “dois mundos”.

Com isso, o que foi considerado pelo platonismo como “mundo aparente”, Nietzsche afirma como o único mundo, a única realidade; já o mundo verdadeiro do platonismo é uma mentira adicionada ao mundo aparente. Essa inversão do platonismo é nítida na seção 5, desse capítulo, que diz:

- Vamos contrapor a isso, finalmente, de que outra maneira nós (- digo “nós” por cortesia...) abordamos o problema do erro e da aparência. Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência,

²³⁷ BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad.: Jaimir Conte. São Paulo: Odusseus, 2009, p. 24.

²³⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 26.

²³⁹ Idem, *ibidem*..

como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro.²⁴⁰

Nessa passagem, é visível a relação da teoria dos erros fundamentais do pensamento com a inversão do platonismo: se “antes” (no platonismo) devir é prova de aparência e erro, “hoje” (ou seja, com Nietzsche e a inversão do platonismo) se tem a concepção de que a razão nos induz aos erros do pensamento presentes nos conceitos de unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade e ser. Nesse sentido, o pensamento não conduz a uma verdade imutável, mas sim a um erro; trata-se, portanto, de inverter Parmênides, como Nietzsche diz num fragmento contemporâneo ao *Crepúsculo dos ídolos*: “Parmênides disse ‘não se pensa o que não é’ – nós estamos em outra extremidade e dizemos: ‘o que se pode pensar há de ser, seguramente, uma ficção.’ (...)”²⁴¹(FP/NF 14 [148], 1888, KSA 13.332). Por esse ângulo, Nietzsche se coloca em uma extremidade completamente oposta à de Parmênides, pois o pensamento não nos coloca diante de uma verdade ontológica. Se Parmênides afirma que pensar e ser é o mesmo (DK 28 B3), Nietzsche, por outro lado, afirma que o pensamento é uma ficção, uma ilusão ou um erro. Em um fragmento póstumo (FP/NF 10 [159], 1887, KSA 12.550), Nietzsche diz: “O erro como pressuposto do próprio pensar”²⁴². Na sequência dessa seção do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche considera a linguagem como a advogada desses erros fundamentais do pensamento, pois ela divide agentes de atos, acredita na vontade como causa, no eu como ser, e, no fundo, considera tudo como derivado do conceito do ser, e com as categorias da razão se chegou à conclusão errônea de que elas pertencem a um mundo mais elevado. Por isso, “na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos.”²⁴³. O erro do pensamento leva a crer num ser imóvel de Parmênides, e se tem como defesa dessa tese a própria linguagem, pois nela se tem a convicção de

²⁴⁰ Idem, p. 27-28.

²⁴¹ Parmenides hat gesagt „man denkt das nicht, was nicht ist“ — wir sind am anderen Ende und sagen „was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein“. Denken hat keinen Griff auf Reales (...)

²⁴² der Irrthum als Voraussetzung selbst des Denkens

²⁴³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 28.

um ser: “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática”²⁴⁴.

Podemos observar que, de um lado, em *Crepúsculo dos ídolos* a teoria dos erros fundamentais está mais atrelada à tese do fluxo universal, e não se relaciona com o desenvolvimento dos seres orgânicos, tal como está presente em *Humano, demasiado humano*. Porém, isso não significa que Nietzsche tenha abandonado essa relação entre os erros do pensamento e o desenvolvimento da vida e dos seres orgânicos. Em um fragmento de 1887, Nietzsche vai considerar que “a força que quer o erro em toda vida; o erro como pressuposto inclusive do pensamento”²⁴⁵ (FP/NF 10 [159], 1887, KSA 12.550). Em outro fragmento ele afirma: “Verdade é um tipo de erro sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver”²⁴⁶ (FP/NF 34 [253], 1885, KSA 11.506). Portanto, a verdade como um erro do pensamento é uma necessidade fisiológica, ou seja, uma necessidade para todo ser vivo. Nietzsche não abandona a tese de *Humano, demasiado humano*, mas a desenvolve.

Esse desenvolvimento da relação entre os erros do pensamento e os seres vivos pode ser observado no aforismo 110 de *A gaia ciência*, que tem como título *Origem do conhecimento*. Deve-se notar que ele remete a uma história da gênese do pensamento presente em *Humano, demasiado humano*. No começo, Nietzsche introduz os erros do pensamento e sua relação com a conservação da espécie:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si..²⁴⁷

Assim, nota-se que Nietzsche já havia retomado a tese dos erros fundamentais em *A gaia ciência*, e aqui ele a relaciona com a conservação, mas, diferentemente de *Humano, demasiado humano*, esse aforismo foca como isso ocorre na espécie humana, pois o homem, pelo pensamento, fixa algo formando os conceitos de coisa, matéria,

²⁴⁴ Idem, ibidem..

²⁴⁵ Tradução livre de: die irrthumw o l l e n d e Kraft in allem Leben; der Irrthum als Voraussetzung selbst des Denkens.

²⁴⁶ Tradução livre de: W a h r h e i t i s t d i e A r t v o n I r r t h u m , ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.

²⁴⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §110, p. 137.

corpo, livre-arbítrio e etc. Por outro lado, Nietzsche considera que surgiram os negadores dessas proposições, aparecendo a verdade no lugar desses erros; mas o ser vivo não é capaz de viver essa verdade, pois “todas suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados.”²⁴⁸. Assim como em *Humano*, Nietzsche considerava que se poderia chegar a um conhecimento que revela os erros fundamentais do pensamento; também aqui Nietzsche nota a possibilidade de se mostrar a verdade ao invés dos erros, mas observa que esses erros fundamentais são incorporados, ou seja, são colocados como condição de vida e, com base nesses erros incorporados, estabelece-se um critério de verdade: “essas proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era “verdadeiro” e “falso” (...). Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.”²⁴⁹.

Nietzsche observa uma contraposição entre vida e conhecimento, ou seja, entre os erros incorporados ao longo da vida e o conhecimento desses erros fundamentais. Ele considera os eleatas como presentes nesse confronto, na medida em que se mantêm do lado dos erros fundamentais do pensamento. Assim, os eleatas

criam que o seu conhecimento era igualmente o *princípio de vida*. Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de *se enganar* a respeito da sua própria condição: tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada”²⁵⁰

Portanto, os eleatas pretendiam se afastar dos erros naturais, mas, para fundar sua verdade, eles acabaram se enganando; eles se viram dependentes dos erros fundamentais do pensamento. No desenvolvimento do aforismo, Nietzsche observa que um crescimento da probidade e ceticismo ocorrem na medida em que são úteis para a vida ou, pelo menos, não podem prejudicar a vida; então é possível chegar a um ponto em que “os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem.”²⁵¹. Com isso, tem-se uma contraposição entre o desenvolvimento do conhecimento e os erros fundamentais, pois o conhecimento pode atingir um ponto em que coloca em dúvida

²⁴⁸ Idem, *ibidem*..

²⁴⁹ Idem, *ibidem*..

²⁵⁰ Idem, p. 137-138.

²⁵¹ Idem, p. 138.

esses erros. Assim, “o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta (...)”²⁵². Pouco tempo depois, Nietzsche vai considerar esse impulso de verdade como uma vontade de verdade que, ao dar os últimos passos do seu impulso, questiona o próprio valor da verdade. Isso ainda não está presente nesse aforismo, mas Nietzsche coloca uma questão derradeira: aquela da relação da verdade com a condição de vida, a saber, “até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.”²⁵³. Como podemos observar, aqui verdade não está entre aspas, não se trata da verdade estabelecida pelo platonismo, mas é a verdade revelada pelo impulso de conhecimento que entra em conflito com os erros fundamentais. Nietzsche se questiona: é possível incorporar essa verdade contrária aos erros fundamentais? A resposta só pode vir como um experimento, que ocorre pelo próprio desenvolvimento da filosofia de Nietzsche.

Em um fragmento póstumo, escrito depois desse aforismo de *A gaia ciência*, há uma nova concepção de vida que não é apenas conservação, mas também crescimento, expansão, assim como também é conectada com o estabelecimento de valores. O começo do fragmento diz: “A estimativa do valor ‘eu acredito que isso e aquilo são assim’ como essência da ‘verdade’”.²⁵⁴(FP/NF 9 [38], 1887, KSA 12.352) Aqui podemos observar duas coisas: em primeiro lugar, a essência da verdade é colocada como uma forma de estimar o valor (*Werthschätzung*); ou seja, uma forma de estabelecer valor para a vida. Em segundo lugar, essa avaliação ocorre por uma crença. Que crença é essa? E novamente retornamos ao fragmento FP/NF 2 [91], 1885-1886, KSA 12.106 que diz que se tudo é devir, então para haver conhecimento, é necessária a crença no ser, ou seja, a crença de que algo é assim ou de outra forma. Podemos observar que Nietzsche afirma ser isso a essência da “verdade”, entre aspas, pois novamente se referindo à tradição filosófica desde Platão. Portanto, essa essência da verdade, caracterizada por Nietzsche, está atrelada ao erro fundamental do pensamento. E, como observa Heidegger²⁵⁵, tem como pressuposto a caracterização tradicional da verdade como correção da representação. Assim, a essência da verdade, enquanto representação, assume um valor diante da realidade através de uma crença no ser, ou

²⁵² Idem, *ibidem*..

²⁵³ Idem, 139.

²⁵⁴ Tradução livre de: die *W e r t s c h ä t z u n g* „ich glaube, daß das und das so ist“ als **Wesen** der „*W a h r h e i t*“

²⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 399.

seja, acreditar em algo como sendo, e que vem ao encontro da representação desta ou daquela forma. Que valor é esse? O que é valorizado? Na sequência do fragmento, encontramos a resposta:

Na *estimação de valor* se expressam *condições de conservação e crescimento*. Todos os nossos *órgãos e sentidos de conhecimento* estão apenas em desenvolvimento com referência a condições de conservação e crescimento. A *confiança* na razão e suas categorias, na dialética, e assim a estimação de valor da lógica só demonstram, conforme a experiência, que elas são uteis para a vida: *não* a sua “verdade”. (FP/NF 9 [38], 1887, KSA 12.352)²⁵⁶

Assim, a crença no ser, necessária para a configuração do pensamento lógico, tem o seu valor estabelecido como meio de conservação e crescimento. Nota-se que a conservação deixa de ter predominância, não se trata apenas das condições de conservar um ser orgânico, mas também de crescer, expandir. Isso nos remete, com certeza, a um novo elemento do pensamento nietzschiano, não presente em *Humano, demasiado humano*, a saber, a vontade de poder. Em *Além do bem e mal* Nietzsche se opõe à concepção fisiológica de que o impulso de conservação seja cardinal no ser orgânico, pois “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder-: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.”²⁵⁷. Nesse sentido, Nietzsche expande aqui o seu conceito de impulso do ser orgânico não apenas para uma conservação de si, mas também um crescer, ir para além de si e se superar. Ora, razão e lógica, movidas por essa vontade de poder, não alcançam necessariamente a “verdade”, não buscam uma representação correta, mas apenas demonstram a utilidade para a vida.

Heidegger observa que essa utilidade não pode ser interpretada como um pragmatismo, mas é, antes, “o fato de o conhecimento científico e de o pensamento racional estabelecerem e terem estabelecido algo, a saber, a natureza, como *sendo* em um sentido que *assegura* de antemão a dominação técnica moderna”²⁵⁸. Em suma, Nietzsche está mostrando que a razão tem uma condição da vida (vontade de poder), e de utilidade e não necessariamente cognitiva. Essa é uma tese que já estava presente em

²⁵⁶ Tradução livre de: In der Werthschätzung drücken sich Erhaltungs- und Wachstums- Bedingungen aus alle unsere Erkenntnißorgane und –Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums- Bedingungen. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Werthschätzung der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren “Wahrheit”.

²⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §13, p. 19.

²⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 414.

*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*²⁵⁹, ao afirmar que o homem não odeia tanto a ilusão, mas os males dessa ilusão, e também não busca a verdade propriamente dita, mas sim as consequências agradáveis dessa verdade. Esse fragmento de 1887 desenvolve essa tese da juventude de Nietzsche, colocando a verdade diante do problema dos valores e da vontade de poder.

Na sequência, o fragmento diz o seguinte: “Que uma quantia de *crenças* precisa existir, que possa ser *julgada*, que falte a dúvida em relação a todos os valores essenciais: - Esta é a pressuposição de todo o vivente e de sua vida” (FP/NF 9 [38], 1887, KSA 12.352).²⁶⁰ Aqui, novamente, Nietzsche relaciona vida com as crenças do pensamento lógico, pois as crenças necessárias para o pensamento são pressupostos para a própria vida, logo, Nietzsche retoma a tese de *Humano, demasiado humano* de que o pensamento e vida estão relacionados. É interessante observar o caráter organizacional do pensamento, pois ele é um meio para manter e organizar o caos, ou seja, o devir. Logo, como afirma Heidegger, a verdade não surge posteriormente da vida por um uso prático de maneira fortuita à vida, “mas a verdade já precisa ser para que o vivente possa viver e a vida em geral possa permanecer uma vida.”²⁶¹ Ora, se a verdade desse pensamento é um pressuposto, então a verdade já seria dada de imediato para o ser vivente? Não, não é a verdade que é um pressuposto, mas um pensamento lógico capaz de organizar a realidade e esse pensamento não precisa ser necessariamente uma verdade. É esse o sentido da continuação do fragmento: “portanto, que algo *precisa* ser tomado como verdade é necessário – *não* que algo *seja verdadeiro*..” (FP/NF 9 [38], 1887, KSA 12.352)²⁶². Assim, não é tanto a verdade que é buscada pelo pensamento, mas sim que algo seja tomado como verdade, mesmo não sendo. E é isso que, segundo a teoria dos erros fundamentais, o pensamento faz: ele toma algo como verdade, mas que não é de fato verdadeiro, logo, comete um erro. Isso aparecerá de maneira mais evidente no final desse fragmento:

“O mundo *verdadeiro e aparente*” – essa oposição é reconduzida por mim a *relações de valor*. Projetamos as *nossas* condições de conservação como *predicados do ser* em geral. Que para prosperarmos nós precisamos ser estáveis em nossa crença, disso fizemos o fato de que o mundo “verdadeiro”

²⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 30.

²⁶⁰ Tradução livre de: Daß eine Menge *Glauben* da sein muß, daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werthe fehlt:- das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens.

²⁶¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 416.

²⁶² Tradução livre de: Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist nothwendig; *nicht*, daß etwas *wahr ist*.

não é nenhum mundo mutável e em devir, mas sim um mundo que é *ente*. (FP/NF 9 [38], 1887, KSA 12.352-353)²⁶³

Assim, Nietzsche nos conduz da crença do pensamento lógico para a oposição clássica da tradição filosófica entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”. Em outras palavras, ele remete ao platonismo. Apesar de Platão não ter considerado a existência de dois mundos, é assim que a tradição filosófica o absorveu. Nietzsche quer reconduzir essa dualidade do platonismo para uma relação de valor, ou seja, analisar os valores presentes nessa oposição. E esses valores, por sua vez, são as condições de vida, ou seja, formam a essência da vida. Quando Nietzsche considera que vai reconduzir essa oposição entre aparência e verdade pela relação de valor, ele tem em vista questionar o valor dessa dualidade, em que medida elas são valores supremos e a transvaloração desses valores, logo relacionado com o erro de pensamento, na medida em que os supremos valores são uma ficção.

Por isso, logo em seguida, ele considera que projetamos nossa conservação como um predicado do ser, pois é preciso ser estável para prosperar, para ter êxito, para a vida se conservar e se elevar. Logo, o “mundo verdadeiro” não é mutável e nem está em devir, mas sempre é. Nas palavras de Heidegger: “A entidade do ente, isso significa: *presença constante*. O que é *dessa forma* é o verdadeiro, a ‘verdade’ junto à qual nos mantemos constantes e propriamente como junto ao que subsiste de maneira estável e que não-se-subtrai, como junto àquilo a partir de onde podemos alcançar um ponto de apoio.”²⁶⁴. O “mundo aparente”, por outro lado, é mutável e em devir, sem subsistência estável e, com ele, não seria possível instaurar uma forma de organização vital. Nesse sentido, a essência do ser e da verdade é tomada tal como a vida assegura a subsistência estável de si mesma, logo, a instauração de valores precisa ser fixa para assegurar a subsistência da vida. Por outro lado, o devir não pode ser inserido como verdade, ele é aparência, é ilusão.

No entanto, Nietzsche não considera que essa oposição entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro” seja, de fato, uma verdade, mas ela necessita ser tomada como verdade para a constituição da vida, porém, no fundo, é uma falsificação da realidade.

²⁶³ Tradução livre de: “die wahre und die scheinbare Welt”-dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Werthverhältnisse

Wir haben unseren Erhaltungs-Bedingungen projicirt als Prädikate des Seins überhaupt.

Dass wir unserem Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, dass die “wahre” Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine seiende ist.

²⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 421.

Como vimos, Nietzsche considera que a realidade está em pleno devir, e a crença num ser imutável é uma ilusão do nosso pensamento para conservar a vida. Num fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “contra o valor do que permanece eternamente igual (...) o valor do mais breve e mais efêmero (...)” (FP/NF 9 [26], 1887, KSA 12.348)²⁶⁵ Nietzsche realiza, com isso, uma transvaloração dos valores estabelecidos pelo pensamento metafísico tradicional através da oposição do “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”, pois se coloca mais valor ao devir e se opõe ao eterno e imutável.

Entretanto, esse erro não é necessário para a vida? Não é a crença lógica do ser um pressuposto para a conservação da vida? Nietzsche reconhece a utilidade dessa crença, mas ele se contrapõe a um critério de verdade com base nessa crença. Nietzsche afirma o seguinte, em um fragmento póstumo que se intitula como “origem do “mundo verdadeiro””:

O engano da filosofia repousa no fato de que, em vez de se ver na lógica e nas categorias da razão um meio de preparação do mundo para fins de utilidade (portanto princípio para uma *falsificação* útil), acreditou-se ter nelas o critério de verdade ou da *realidade*. O “critério de verdade” foi de fato meramente a *utilidade biológica de um sistema de falsificação de princípios*: e posto que uma espécie de animal não conhece nada mais importante do que se conservar, então poderia, de fato, falar-se aqui de “verdade”. A ingenuidade foi tomar-se a idiosincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como fio condutor sobre o “real” e “irreal”: em suma, absolutizar um condicionalismo. E veja isso agora: foi o próprio mundo que despencou, de uma só vez, cindido em um mundo verdadeiro e um “aparente”: e justamente o mundo no qual o homem havia inventado a razão, para habitá-lo e para nele instalar-se, justamente esse mundo tornou-se-lhe desacreditado. Em vez de usar as formas como pretexto para fazer o mundo manuseável e calculável para si, a louca perspicácia dos filósofos descobriu que nessas categorias estava dado o conceito daquele mundo, ao qual o outro mundo, este em que se vive, não corresponde... Os meios foram deturpados em medida de valor, e mesmo em condenação da intenção...(FP/NF, 14 [153] 1888, KSA 13.336)²⁶⁶

²⁶⁵ Tradução livre de: gegen den W e r t h des Ewig-Gleichbleibenden (...) der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten (...)

²⁶⁶ Tradução livre de: Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken (also „principiell“, zu einer nützlichen F ä l s c h u n g) man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der R e a l i t ä t zu haben glaubte. Das „Kriterium der Wahrheit“ war in der That bloß die b i o l o g i s c h e N ü t z l i c h k e i t eines solchen S y s t e m s p r i n c i p i e l l e r F ä l s c h u n g : und da eine Gattung Thier nichts Wichtigeres kennt als sich zu erhalten, so dürfte man in der That hier von „Wahrheit“ reden. Die Naivetät war nur die, die anthropocentrische Idiosynkrasie als M a ß d e r D i n g e , als Richtschnur über „real“ und „unreal“ zu nehmen: kurz, eine Bedingtheit zu verabsolutiren. Und siehe da, jetzt fiel mit Einem Mal die Welt auseinander in eine wahre Welt und eine „scheinbare“: und genau die Welt, in der der Mensch zu wohnen und sich einzurichten seine Vernunft erfunden hatte, genau dieselbe wurde ihm diskreditirt. Statt die Formen als Handhabe zu benutzen, sich die Welt handlich und berechenbar zu machen, kam der verrückte Scharfsinn der Philosophen dahinter, daß in diesen Kategorien der Begriff jener Welt gegeben ist, dem die andere Welt, die in der man lebt, nicht entspricht... Die Mittel wurden mißverstanden als Werthmaaß, selbst als Verurtheilung der Absicht...

Esse fragmento reconduz, novamente, à oposição entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”, numa nova esfera de valor. Nietzsche não nega a utilidade do pensamento lógico, pois o considera como uma “falsificação útil”, necessária para um fim biológico de conservar o ser vivo, mas ela não pode ser tomada como critério de verdade. Na medida em que o homem toma as categorias do pensamento como critério de verdade, então se tem a consideração sobre o real e irreal, ou seja, dividindo o mundo entre verdadeiro e aparente. E o mundo real em que vivemos e procuramos nos conservar, pelos erros do pensamento, passa a ser considerado como irreal, como desacreditado, como ilusão. A realidade, que está em pleno devir, é difamada pelo critério de verdade lógica que, como vimos, precisa estabelecer um ente fixo para se consolidar:

O princípio da não contradição deu o esquema: o mundo verdadeiro, para o qual se busca o caminho, não pode estar em contradição consigo, não pode mudar, não pode devir, não tem nenhuma origem e nenhum fim. Este é o maior erro que foi cometido, a fatalidade propriamente dita do erro sobre a Terra: acreditar-se ter um critério da realidade nas formas da razão, enquanto se as tinha para assenhorar-se da realidade, para *entender-se mal*, de uma forma astuta, a realidade... E, veja o que aconteceu: agora o mundo tornou-se falso, e exatamente em virtude das propriedades *que constituem sua realidade*: mudança, devir, multiplicidade, oposição, contradição, guerra. (FP/NF, 14 [153] 1888, KSA 13.337)²⁶⁷

Assim, como já observamos, o pensamento lógico (o princípio da não contradição) estabelece como “mundo verdadeiro” o que não muda, não entra em contradição, ou seja, precisa acreditar no ser, em um ente fixo, logo, está em oposição ao devir. Porém, esse é o maior erro que já se cometeu sobre a face da Terra, pois se considerou a realidade como algo falso em relação ao pensamento, ou, como foi dito em *Humano, demasiado humano*, considerou os erros fundamentais do pensamento como verdade essencial.

Consequentemente, a realidade, ou seja, o mundo em devir se tornou aparente, falso, ilusão, justamente por ter aquilo que constitui a sua própria realidade. Assim, temos três passos para a constituição da oposição do “mundo verdadeiro” e “mundo

²⁶⁷ Tradução livre de: Der Satz vom Widerspruch gab das Schema: die wahre Welt, zu der man den Weg sucht, kann nicht mit sich in Widerspruch sein, kann nicht wechseln, kann nicht werden, hat keinen Ursprung und kein Ende. Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängniß des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben, während man sie hatte, um Herr zu werden über die Realität, um auf eine kluge Weise die Realität miß zu verstehen ... Und siehe da: jetzt wurde die Welt falsch, und exakt der Eigenschaften wegen, die ihre Realität ausmachen, Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg

aparente”: primeiro se considera como algo fixo em si mesmo para conservar a vida; depois esse ente fixo não apenas é pensado como se torna um critério de verdade, ele estabelece o que é o “mundo verdadeiro”; por último, o mundo em que vivemos deixa de ser verdadeiro e passa a ser aparência, justamente por ter nele o que há de mais real, a saber, o devir. Diante disso, Nietzsche coloca quatro fatalidades:

1. Como livrar-se do mundo falso, do mundo meramente aparente? (-era o mundo real, o único); 2- como nós mesmos nos tornamos, o mais possível, a oposição ao caráter do mundo aparente? (conceito do ser perfeito como o de uma oposição a todo ser real, mais claramente, como *contradição em relação à vida...*) 3. Toda a direção dos valores estava no sentido da *difamação da vida*; 4. Criou-se uma confusão do dogmatismo ideal com o conhecimento em geral: de modo que o *partido contrário* sempre repudiava também a *ciência*.(FP/NF, 14 [153] 1888, KSA 13.337) ²⁶⁸

É necessário refletir sobre cada ponto: o primeiro ponto coloca uma consequência moral e epistemológica da dualidade dentre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”. Pois, como é possível se livrar do mundo aparente se ele na realidade é o único mundo? Nesse sentido, livrar-se do mundo aparente significa negar a própria realidade, negar o mundo como, de fato, é. Por isso, livrar-se da aparência não é apenas uma consequência do desenvolvimento do conhecimento lógico, mas também tem, como fundo, uma tendência moral de negar o mundo, pois busca a realidade fora do mundo. Trata-se de uma fuga metafísica, parecida com aquela que Nietzsche caracteriza Anaximandro, que fugiu do devir em direção a um ser indeterminado (*ἄπειρον*) e que, com base nisso, pode julgar o devir pelo ser, ou julgar o aparente pela verdade. O segundo ponto, ao considerar o mundo como uma dualidade entre verdadeiro e aparente, se contrapõe ao mundo aparente um ser perfeito, que entra em contradição com a própria vida. Ora, nisso, o pensamento que falsifica o mundo não apenas estabelece um critério de verdade, mas também se opõe a própria vida. Em outras palavras, cria-se um supremo valor que está para além da vida e busca moldar a vida que, por outro lado, tem uma realidade oposta a esse supremo valor. Como consequência disso, o terceiro ponto nos diz que esses valores se estabelecem como uma

²⁶⁸ Tradução livre de: 1) wie kommt man los von der falschen, der bloß scheinbaren Welt? (— es war die wirkliche, die einzige.

2) wie wird man selbst möglichst der Gegensatz zu dem Charakter der scheinbaren Welt? (Begriff des vollkommenen Wesens als eines Gegensatzes zu jedem realen Wesen, deutlicher als *W i d e r s p r u c h z u m L e b e n ...*

3) die ganze Richtung der Werthe war auf *V e r l e u m d u n g d e s L e b e n s* aus.

4) man schuf eine Verwechslung des Ideal-Dogmatismus mit der Erkenntniß überhaupt: so daß die *G e g e n p a r t e i* immer nun auch die *W i s s e n s c h a f t* perhorrescirte.

forma de difamação da vida, ou seja, estabelece-se uma mentira para a vida, na medida em que ela é vista como ilusão, como erro, pecado, injustiça ou um nada. Essa difamação não é apenas epistêmica, mas também moral, pois forma-se um ideal em contraposição à vida e nega a própria vida. Assim, essa oposição entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro” está ligada aos ideais ascéticos, pois visam negar o corpo e a vida. Quarto e último ponto: se confunde um dogmatismo ideal com o conhecimento em geral, e nisso se limita o próprio desenvolvimento da ciência, pois a meta do conhecimento passa a ser um suprassensível fora da vida e do devir, e não mais a pura realidade em devir.

É preciso frisar, então, que nessa visão crítica da dualidade entre aparência e verdade presente no platonismo, Nietzsche aponta não apenas um erro do pensamento, mas também um julgamento moral da vida. É como consequência dessa constatação que Nietzsche vai afirmar, no prólogo de *Além do bem e mal* que “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”²⁶⁹. Por isso, a inversão do platonismo acarreta, como consequência, uma filosofia anticristã. Em que sentido a inversão do platonismo leva ao anticristianismo e, por isso, é um problema moral? Para responder a essa questão, eu tomo, inicialmente, o fio condutor aqui proposto, a saber, a tese do fluxo universal de Heráclito. Em um fragmento póstumo de 1885, Nietzsche diz:

O que mais fundamentalmente nos separa de qualquer modo de pensar platônico ou leibniziano é isso: nós não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e a filosofia, na medida em que é ciência e não legislação, só significa para nós a mais ampla extensão do conceito de “história”. Partindo da etnologia e da história da linguagem consideramos todos os conceitos como o que vem a ser, muitos deles ainda em devir; de modo que os conceitos mais gerais, que são os mais falsos, têm que ser também os mais antigos: “ser”, “substância”, “incondicionado”, “igualdade”, “coisa”. (FP/NF 38 [14], 1885, KSA 11.613)²⁷⁰

Assim, Nietzsche se afasta nitidamente do platonismo por aderir à tese do fluxo universal e, por consequência, não acredita em nenhum conceito eterno, mas apenas em conceitos em puro devir, ou seja, numa base histórica. Até aqui, e também no desenvolvimento do fragmento não se encontra nenhuma novidade no pensamento de

²⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, prefácio, p. 8.

²⁷⁰ Tradução livre de: Was uns von allen Platonischen und Leibnitzischen Denkweisen am Gründlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine ewigen Begriffe, ewigen Werthe, ewigen Formen, ewigen Seelen; und Philosophie, soweit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs „Historie“. Von der Etymologie und der Geschichte der Sprache her nehmen wir alle Begriffe als g e w o r d e n , viele als noch werdend; und zwar so, daß die allgemeinsten Begriffe, als die f a l s c h e s t e n , auch die ältesten sein müssen. „Sein“, „Substanz“ und „Unbedingtes“, „Gleichheit“, „Ding“

Nietzsche além do que já refletimos: a crença em algo estável foi possível por meio da linguagem, que considerou algo semelhante como conhecível, logo, a verdade é uma ficção. No entanto, no final do fragmento Nietzsche observa que a crença numa inteligência pura, num espírito absoluto é uma mitologia “que Platão preparou para Europa de modo tal e que com o dogma fundamental do cristianismo ‘Deus é espírito’ ameaça de morte toda ciência do corpo (...)”²⁷¹(FP/NF 38 [14], 1885, KSA 11.615) Nesse ponto de vista, a crença em um Deus é, no fundo, a mesma crença em um “mundo verdadeiro” e oposto a um “mundo aparente”, ao corpo e à vida. Não é por acaso que, em *A genealogia da moral*, Nietzsche relaciona os ideais ascéticos com a filosofia: “O que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade (...)”²⁷².

Como observamos, essa relação entre moral e conhecimento já estava presente na análise de Nietzsche sobre a filosofia de Platão, na medida em que o que mobilizou a teoria do conhecimento de Platão, sobretudo a teoria das ideias, foi em vista da ética e da política.²⁷³ Num aforismo de *A gaia ciência*, do livro V, intitulado “*em que medida também nós ainda somos devotos*”, Nietzsche vai aprofundar essa relação entre conhecimento e moral, pois se a ciência ainda tem uma convicção de que há verdade, e mais ainda, de que essa verdade é necessária, e essa convicção é movida por um impulso de conhecimento que agora Nietzsche denomina, explicitamente, como vontade de verdade, ou seja, uma vontade de não querer mais se enganar. “Mas por que não enganar?”²⁷⁴, questiona Nietzsche. A ciência repousa sobre a crença de que a verdade é mais importante do que qualquer outra coisa. Porém, e se tanto verdade como inverdade fossem úteis? A verdade, aqui, não está sendo tratada como a tradição metafísica considerou, mas enquanto verdade ignorada pelo pensamento ocidental, e tanto essa verdade como também a inverdade (os erros fundamentais do pensamento) são úteis para a vida.

²⁷¹ Tradução livre de: welche Plato für Europa in verhängnißvoller Weise vorbereitet hat und die mit dem christlichen Grund-Dogma „Gott ist ein Geist“ alle Wissenschaft des Leibes und dadurch auch die Fortentwicklung des Leibes mit dem Tode bedrohte.

²⁷² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 97.

²⁷³ NIETZSCHE, F. Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/1872 – WS 1874/1875. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 9.

²⁷⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §344, p. 235.

Ora, a busca da verdade não é somente um impulso utilitário ou pragmático, mas esse impulso de verdade está vinculado à moral, na medida em que essa própria moral é pragmática: “Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ *não* significa ‘não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa- ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: - e com isso estamos no terreno da moral. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: ‘por que você não quer enganar?’, sobretudo quando parecesse – e parece!- que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento (...)”²⁷⁵. Podemos observar, com isso, uma relação entre a vontade de verdade e a teoria dos erros fundamentais do pensamento, pois, como vimos, os erros, a ilusão e aparência são necessários para a própria vida, logo, há um confronto entre verdade e inverdade, de tal forma que agora o que está em questão não é mais a busca pela verdade, mas sim o próprio valor da verdade. Assim, supondo que queremos a verdade, então, por que não também a inverdade? Nesse sentido, a própria vontade de verdade realiza um giro sobre si mesma e se questiona sobre “o problema do valor da verdade” que se apresenta diante de nós²⁷⁶. E esse problema da verdade, ou seja, da ciência, é também um problema sobre o valor da própria moral, na medida em que se afirma um outro mundo e nega esse mundo, nega a vida, o corpo e o devir:

“Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte – Assim, a questão “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*- que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira- se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?²⁷⁷

Sendo assim, a questão sobre o valor da verdade é, também, ao mesmo tempo, sobre a moral, pois ambas, moral e verdade, se fundam através da afirmação de um outro mundo e que ao, mesmo tempo, nega este mundo. A dualidade entre aparência e verdade contém, portanto, uma valorização de um outro mundo e a desvalorização do

²⁷⁵ Idem, p. 236.

²⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §1, p. 9.

²⁷⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §344, p. 236.

mundo presente, ou seja, do sensível, do corpo, do devir, da natureza e da história. A inversão do platonismo se relaciona com a crítica aos valores e, mais do que isso, com o que Nietzsche chama de transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller werthe*) e niilismo.

Niilismo e devir:

Há, portanto, uma relação entre a inversão do platonismo com o niilismo. E o que significa niilismo para Nietzsche? No começo do fragmento 9 [35] de 1887 (KSA: 12.350) há uma resposta sucinta de Nietzsche: “niilismo: falta a meta, falta a resposta para o ‘por que?’. O que significa niilismo? – *que os valores supremos se desvalorizam*”²⁷⁸ Heidegger reforça essa concepção de niilismo: “Com o termo niilismo, Nietzsche tem em vista o fato histórico, isto é, o acontecimento da desvalorização dos valores supremos, da aniquilação de todas as metas e da colisão de todos os juízos de valor.”²⁷⁹ E, então, podemos observar melhor o motivo pelo qual a inversão do platonismo é, ao mesmo tempo, a instauração de um pensamento anticristão: cristianismo e platonismo (e, por consequência, todo o pensamento ocidental) estão fundados num supremo valor de uma verdade divina. Porém, a própria ciência moderna também repousa sobre esse pressuposto, não apenas ela, como também o desenvolvimento da filosofia, as artes e a política moderna.

Niilismo é um movimento que ocorre no interior do impulso dessa moral cristã e dessa verdade platônica que, no seu desenvolvimento, pode se voltar contra si mesma, ou seja, que percebe esses supremos valores como um nada, ficando exposta pelo paradoxo da morte de Deus, como escreve Giacoia:

Por seu turno, o niilismo só se eleva à reflexão como experiência vivida no horizonte vazio deixado em aberto pela “morte de Deus cristão”. Este é o abismo em que se precipita inexoravelmente o mundo moderno. Fundamento último dos supremos valores da cultura, o ocaso do Deus cristão preludia o Nada, que se revela como o abismo sem fundo desses valores.²⁸⁰

Assim, a superação do niilismo pressupõe levar, até as últimas consequências, o próprio movimento niilista de instaurar os supremos valores até que se esgotem, esse movimento é expresso pela frase “a morte de Deus”. Dessa forma, a inversão do

²⁷⁸ Tradução livre de: N i h i l i s m : es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“ was bedeutet Nihilism? — d a ß d i e o b e r s t e n W e r t h e s i c h e n t w e r t h e n .

²⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 142.

²⁸⁰ GIACOIA, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas-SP, Editora Unicamp, 1997, p. 33.

platonismo se coloca diante da superação do niilismo, pois, como diz Heidegger, “a inversão do platonismo significa, inicialmente: abalo do primado do suprassensível como ideal.”²⁸¹. Como consequência disso, se o suprassensível é abalado, então o sensível não é mais interpretado pelos valores supremos, mas pela superação do niilismo não apenas instaura novos valores, mas um novo modo de valorizar. Por conta disso, ao considerar sua filosofia como uma superação do niilismo, Nietzsche compreende que “a oposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro se reduz à antítese entre ‘mundo’ e ‘nada’.” (FP/NF 14 [184], 1888, KSA 13.371)²⁸² Ou seja, o “mundo aparente” é o mundo real, o mundo em que vivemos; por outro lado, o “mundo verdadeiro” é um nada. Isso significa que o supremo valor estabelecido no “mundo verdadeiro” é rebaixado a um puro nada, a um “em vão”, a algo sem significado e, por isso, a inversão do platonismo se relaciona com um niilismo que reconhece os mais supremos valores como um nada.

No entanto, se retira Deus dos valores supremos, mas ainda mantém esse lugar do supremo valor, então o niilismo é incompleto, pois a posição de supremo valor em que se situava Deus agora pode ser colocada a lei moral, sociedade sem classe, a felicidade universal ou progresso, ou seja, outros supremos valores. Em todos esses casos se coloca um valor absoluto e supremo no lugar da contingência do devir e do passar. Assim, a morte de Deus e o niilismo não são apenas um acontecimento, “porque o niilismo é a lógica pensada até o fim de nossos grandes valores e ideais”²⁸³ (FP/NF 11 [411], 1887, KSA 13.190). Como afirma Heidegger: “com isso, o processo de desvalorização dos valores supremos até aqui não se mostra como um evento histórico entre muitos outros, mas como o acontecimento fundamental da história ocidental que é suportada e conduzida pela metafísica.”²⁸⁴ Logo, o niilismo é a própria lógica de estabelecer valores que em si mesma contém o seu destino como desvalorização, pois a moral foi um grande antídoto para o niilismo (FP/NF 5[71] 1886-1887 KSA 12.211), ou seja, sua forma de valorização se estabelece justamente para evitar o em vão, o sem sentido, a falta de unidade e de um mundo verdadeiro. No entanto, na força da moral se

²⁸¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 145.

²⁸² Tradução livre de: Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz „Welt“ und „Nichts“

²⁸³ Tradução livre de: weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist.

²⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 209.

estabelece a veracidade que se volta contra a própria moral (FP/NF 5[71] 1886-1887 KSA 12.211) e questiona o valor desses supremos valores.

O niilismo presente no platonismo está ligado à negação do sensível e do devir enquanto estatuto de verdade, e, como consequência, também à negação da própria vida em prol de um além, um ideal. Em um fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “A negação do mundo da lógica e a niilização se segue que nós precisamos opor ser e não-ser e o conceito de devir foi negado”. (FP/NF 9 [62], 1887, KSA 12.369)²⁸⁵ Aqui aparece uma relação com Parmênides interpretado por Nietzsche, que opõe ser e não-ser e nega o devir e, formando, com isso, o niilismo, uma forma de estabelecer supremos valores que estão para além da própria vida e devir. Na medida em que a lógica estabelece um valor supremo, para além da vida, e em prol de um bem absoluto, então se forma o niilismo por conta de negar a vida; e isso está presente, tanto filosoficamente no platonismo, como religiosamente no cristianismo.

No final de um fragmento, Nietzsche observa: “O espírito é apenas um meio e ferramenta a serviço da vida mais elevada e de elevação de vida: e ao tratar do que é o bem, tal como entendeu Platão (e mais depois o cristianismo), parece para mim até mesmo princípio perigoso para a vida, difamador para a vida, negador da vida.” (FP/NF 7 [9], 1886, KSA 12.297)²⁸⁶ Em outras palavras, na medida em que os princípios lógicos são colocados como critério de verdade e determinação de um bem, então se fundamenta uma negação da vida, ou seja, um niilismo.

Ser aparece então como um valor supremo colocado pela metafísica ao negar o devir. Essa posição do niilismo em relação ao devir aparece de maneira nítida no fragmento 11 [99] de 1887 e 1888 (KSA 13.46-49). Nele Nietzsche trata sobre três estados psicológicos do niilismo. Por psicologia não se deve entender aqui nem a doutrina da alma investigada pela metafísica e nem a psicologia como ciência que surgia na época de Nietzsche, mas sim, como se encontra no aforismo 23 de *Além do bem e mal*, como uma investigação da alma pelo desenvolvimento da vontade de poder, numa relação de força em que é possível ter novas hipóteses sobre a alma: “ ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade de sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos

²⁸⁵ Tradução livre de: Die logische Weltverneinung und Nihilisirung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen, und daß der Begriff „Werden“ geleugnet wird.

²⁸⁶ Tradução livre de: der Geist ist nur ein Mittel und Werkzeug im Dienste des höheren Lebens, der Erhöhung des Lebens: und was das Gute anbetrifft, so wie es Plato (und nach ihm das Christenthum) verstand, so scheint es mir sogar ein lebensgefährliches, lebenverleumdendes, lebenverneinendes Princip.

e afetos””.²⁸⁷ Por conta dessa relação da psicologia com a vontade de poder, Heidegger considera que aqui psicologia é “o questionamento *filosófico* acerca da essência do homem a partir da visualização essencial do homem com o ente na totalidade”.²⁸⁸

Retornando ao fragmento 11 [99] de 1887-1888 (KSA 13.46-49), o primeiro estado psicológico está em buscar em todo acontecimento um “sentido” que não há, e assim quem procura perde o ânimo. O niilismo é tomar consciência do seu desperdício de força, notando isso como algo em vão. Como sentido, Nietzsche coloca diversas possibilidades:

O “comprimento” de um cânon moral supremo em todo acontecer, a ordem moral do mundo; ou o incremento do amor e harmonia entre os entes; ou a aproximação a um estado universal de felicidade; ou mesmo o partir para um estado de nadificação universal – um fim é sempre um sentido. (FP/NF 11[99], 1887-1888, KSA 13.46)²⁸⁹

Nota-se aqui que o sentido pode ser diverso, tal como observamos que a posição do supremo valor ocupada por Deus pode ser também exercida por outros valores. Independente do que é representado como valor, a questão aqui é haver uma finalidade para alcançar alguma meta, mas Nietzsche adverte que “com o devir não se consegue *nada*, não se alcança *nada*...”²⁹⁰ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.46-47). Nesse primeiro estado psicológico do niilismo, Nietzsche trata de sentido, meta, ou, pela categoria metafísica de “fim” ou “finalidade”, e é justamente a descrença nessa finalidade que causa o niilismo: “Portanto, a dissolução de um suposto *fim do devir* como causa do niilismo”²⁹¹ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.47). Assim, para Nietzsche não há um fim no devir, e se vemos esse fim, isso ocorre justamente por uma busca de sentido no devir que é em vão.

O segundo estado psicológico do niilismo não é mais em relação ao “sentido” ou “finalidade” no devir, mas sim pela “unidade”, “sistematização” e “organização” do devir, a fim de dominar e organizar: “O niilismo como estado psicológico ingressa, *em segundo lugar*, quando convoca uma *totalidade*, uma *sistematização*, uma *organização*

²⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §12, p.19

²⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 43

²⁸⁹ Tradução livre de: die „Erfüllung“ eines sittlichen höchsten Kanons in allem Geschehen, die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehn auf einen allgemeinen Nichts-Zustand – ein Ziel ist immer noch ein Sinn.

²⁹⁰ Tradução livre de: daß mit dem Werden n i c h t s erzielt, n i c h t s erreicht wird...

²⁹¹ Tradução livre de: Also die Enttäuschung über einen angeblichen Z w e c k d e s W e r d e n s als Ursache des Nihilismus

em todo acontecimento e sob todo acontecimento”²⁹² (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.47) Busca-se, com isso, uma unidade na forma de monismo, e com isso o homem sente uma conexão e dependência com o todo infinito superior a ele, como se fosse uma divindade. Porém, não há essa unidade e esse universal, então o homem perde a crença no valor de que há um infinitamente valioso agindo.

Assim, no começo do terceiro estado psicológico, Nietzsche resume os dois últimos estados pela relação com o devir: no primeiro estado nada pode ser alcançado dentro do devir, não há nenhuma finalidade; já no segundo sob o devir “não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor”²⁹³ (FP/NF 11 [99] 1887-1888, KSA 13.47)

Esse terceiro estado psicológico do niilismo trata do movimento de consumação da categoria da metafísica que é também platonismo e cristianismo, a saber, a condenação do devir em prol de um mundo verdadeiro: “resta então, como *subterfúgio*, condenar todo esse mundo do devir como engano e inventar um mundo que se situa mais além desse mesmo como mundo verdadeiro.”²⁹⁴ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.47-48) Nota-se aqui, nitidamente, o platonismo, a metafísica, o cristianismo e todo destino do ocidente, logo essa é a forma de estabelecer os supremos valores, mas se nos dois primeiros estados psicológicos do niilismo se tem “finalidade” e “unidade”, agora se apresenta a concepção de “verdade” ou “mundo verdadeiro”. Esse “mundo verdadeiro” como valor supremo também é desvalorizado na medida em que “o homem se dá conta como esse mundo é construído somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso”²⁹⁵ (FP/NF 11 [99], 1887-1888 KSA 13.48).

Essa desvalorização do “mundo verdadeiro” é, com isso, o último estado do niilismo psicológico: “surge então a última forma de niilismo, que se deduz em si a

²⁹² Tradução livre de: Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt z w e i t e n s ein, wenn man eine G a n z h e i t , eine S y s t e m a t i s i r u n g , selbst eine O r g a n i s i r u n g in allem Geschehn und unter allem Geschehn angesetzt hat

²⁹³ Tradução livre de: unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf, wie in einem Element höchsten Werthes. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes.

²⁹⁴ Tradução livre de: so bleibt als A u s f l u c h t übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurtheilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als w a h r e Welt

²⁹⁵ Tradução livre de: Der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat.

*descrença em um mundo metafísico, - que veta a crença em um mundo verdadeiro.*²⁹⁶ (FP/NF 11 [99], 1887-1888 KSA 13.48). Como consequência dessa descrença no mundo verdadeiro metafísico se tem como realidade o puro devir sem fim, unidade e um mundo verdadeiro além dele.

Nota-se que no decorrer desses três estados psicológicos do niilismo há a referência aos supremos valores em relação ao devir que progressivamente se amplia na medida em que minimiza ou até nega o devir. No primeiro se busca uma finalidade, uma meta no devir, havendo ainda a mudança no mundo sensível, mas interpretada como meio para um fim. No segundo estado de niilismo o devir é organizado para formar uma unidade, uma totalidade acima dele e que ele deve se sujeitar à totalidade. Por último, com o valor do “mundo verdadeiro”, o devir não é mais nem meio e nem algo inferior à unidade, mas é uma ilusão, ele é condenado como engano.

Por outro lado, Nietzsche tem, como consequência da desvalorização da verdade como valor supremo, um niilismo que afirma o devir e veta qualquer escape para fora dele: “Desse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como *única* realidade, veta-se toda espécie de via de escape para o transmundo e para falsas divindades – mas *não se suporta este mundo, que já não se quer negar...*”²⁹⁷ (FP/NF 11 [99], 1887-1888 KSA 13.48) A superação do niilismo ou o niilismo clássico, completo e ativo afirma o devir sem nenhum valor supremo adicionado a ele, sem nenhuma via de escape para fora do devir que indique meta, unidade ou verdade. Por isso, ao negar o suprassensível da metafísica, e, com isso, a sua finalidade e unidade, então resta apenas a pura afirmação do devir sem sentido, unidade e verdade. Como afirma Heidegger: “quando o mundo verdadeiro *suprassensível* cai, o mundo do devir mostra-se muito mais como a ‘única realidade’, isto é, como o mundo propriamente dito e como o único mundo ‘verdadeiro’.”²⁹⁸

Essas são, portanto, as três formas do niilismo como estado psicológico. Como já afirmamos, trata-se de três posições psicológicas enquanto impulsos e afetos da vontade de poder em relação à realidade e ao devir, mas que ao estabelecer o valor se

²⁹⁶ Tradução livre de: so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den U n g l a u b e n a n e i n e m e t a p h y s i s c h e W e l t i n s i c h s c h l i e ß t, — w e l c h e s i c h d e n G l a u b e n a n e i n e w a h r e W e l t v e r b i e t e t.

²⁹⁷ Tradução livre de: Auf diesem Standpunkt giebt man die Realität des Werdens als e i n z i g e R e a l i t ä t z u, v e r b i e t e t s i c h j e d e A r t S c h l e i c h w e g e z u H i n t e r w e l t e n u n d f a l s c h e n G ö t t l i c h k e i t e n — a b e r e r t r ä g t d i e s e W e l t n i c h t, d i e m a n s c h o n n i c h t l e u g n e n w i l l ...

²⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 50.

tem uma falsidade em relação ao devir. Trata-se, segundo Heidegger, da proveniência não apenas sobre “lugar de onde ele vem”, mas o “como”, “o modo no qual o nihilismo vem a ser e é”²⁹⁹

No primeiro caso se considera um “sentido” ou “fim” do devir, no segundo trata da “unidade” e “universalidade” do devir, já o terceiro de um “mundo verdadeiro” para além do devir, porém todas essas formas de valorização são também formas de falsificar o devir, de criar valores que nega a realidade em fluxo. Como consequência, essas três categorias (“fim”, “unidade” e “verdade”) são desvalorizados e considerados como ilusões:

No fundo, o que aconteceu? O sentimento de *desvalorização* foi obtido quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “fim”, nem com o de “*unidade*”, nem com o de verdade. Com isso, não se obteve e nem alcançou nada; falta a unidade que se propaga na multiplicidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é *falso*... Não se tem simplesmente mais nenhum fundamento para convencer-se com um mundo verdadeiro³⁰⁰(FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.48)

Assim, ao negar as categorias que estão sobre o devir como valor supremo, então aparece a realidade como desprovida de valor, ou seja, os supremos valores que sustentavam a interpretação metafísica do mundo foram abalados, abandonados e desvalorizados. No final, Nietzsche afirma: “Em resumo: as categorias ‘fim’, ‘unidade’ e ‘ser’ com os quais nós introduzimos um valor para o mundo foram de nós extraídos – e então o mundo aparece sem valor”³⁰¹ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.48). Aqui Nietzsche substitui a última categoria de verdade pela de “ser”, pois ele relaciona a verdade metafísica com a concepção de um ser oposto e para além do devir como um supremo valor, tal como começou a ser pensado por Parmênides e se alastrou por toda história da metafísica.

Não se trata de uma mera decadência dos valores, mas é uma destruição dos valores realizada por nós, homens da história ocidental, ou seja, pelos homens

²⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 45.

³⁰⁰ Tradução livre de: — Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der *W e r t h l o s i g k e i t* wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff „*Z w e c k*“, noch mit dem Begriff „*E i n h e i t*“, noch mit dem Begriff „*W a h r h e i t*“ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht „wahr“, ist *f a l s c h* ..., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden...

³⁰¹ Tradução livre de: Kurz: die Kategorien „*Zweck*“, „*Einheit*“, „*Sein*“, mit denen wir der Welt einen *Werth* eingelegt haben, werden wieder von uns *h e r a u s g e z o g e n* — und nun sieht die Welt *w e r t h l o s* a u s ...

constituídos pelo platonismo e cristianismo. O homem ocidental utiliza as categorias “fim”, “unidade” e “ser”, e neles já está justamente o niilismo, como afirma Heidegger: “Niilismo não é, em primeiro lugar, o processo de desvalorização de todos os valores supremos, nem tampouco apenas a *retirada* desses valores. A inserção desses valores no mundo já é niilismo.”³⁰² Nesse sentido, o niilismo já está presente nessas três categorias e quando não as aplica mais para o todo, então se pode novamente revalorizar o todo. É sobre a descrença nessas categorias que Nietzsche aborda na segunda parte do fragmento 11 [99]:

Posto que reconhecemos até que ponto, com essas três categorias, o mundo não pode mais ser *interpretado* e que com essa compreensão, o mundo, para nós, começa a tornar-se sem valor: então devemos nos perguntar *de onde* provém a nossa crença nessas três categorias – tentemos, se isso não é possível, anular a crença nelas. Nós desvalorizamos essas três categorias, então o atestado de sua inaplicabilidade ao todo não é mais motivo para *desvalorizar o todo*.³⁰³ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.48-49)

Aqui Nietzsche questiona o valor das três categorias tratadas na primeira parte do fragmento, pois sua proveniência surge de uma forma de valor que desvaloriza o todo, ou seja, o mundo sensível e o devir, logo elas devem ser anuladas, canceladas, abolidas para que esse todo deixe de se desvalorizar e passe a ser valorizado numa nova forma de valorização.

Essas três categorias como formas de valores são ficções, e nota-se na sequência do fragmento uma relação com os erros do pensamento já analisados por nós, pois com essas categorias como ficção o seu valor é um nada, logo elas são a causa do niilismo: “Resultado: *a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo*. Nós medíamos o valor do mundo em categorias *que se refere a um mundo puramente fictício*.”³⁰⁴ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.49) Nesse sentido, podemos afirmar que a teoria dos erros iniciada em *Humano, demasiado humano* se interliga na filosofia tardia de Nietzsche com o niilismo, pois é justamente pelo pensamento criar categorias fictícias, ou seja, com base no erro, então por isso que elas próprias são a causa do niilismo, a base pelo

³⁰² HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 59.

³⁰³ Tradução livre de: *Gesetzt, wir haben erkannt, in wiefern mit diesen drei Kategorien die Welt nicht mehr ausgesetzt werden darf und daß nach dieser Einsicht die Welt für uns werthlos zu werden anfängt: so müssen wir fragen, woher unser Glaube an diese 3 Kategorien stammt — versuchen wir, ob es nicht möglich ist, ihnen den Glauben zu kündigen. Haben wir diese 3 Kategorien entwerthet, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, das All zu entwerthen..*

³⁰⁴ Tradução livre de: *Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, — wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen.*

qual o niilismo se desenvolve, e por isso se desvalorizam ao tomar o mundo em puro devir.

No final do fragmento 11[99], Nietzsche nota esse processo no qual as categorias eram valores e formas de avaliações, mas que se desvalorizam, pois foram criadas para o domínio do homem:

Resultado-conclusão: todos os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim, justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornaram inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a sustentação e o aumento de configurações humanas de domínio: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas. Trata-se sempre ainda da *ingenuidade hiperbólica* do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas.³⁰⁵ (FP/NF 11 [99], 1887-1888, KSA 13.49)

Na conclusão, Nietzsche considera que essas três categorias da razão (fim, unidade e verdade/ser) não são apenas ficções, mas também foram modos de falsificar e desvalorizar o mundo para poder dominá-lo. O niilismo, ou seja, a desvalorização dos modos de valorizar por essas categorias ocorre por meio do próprio modo em que elas são criadas pelo homem, pois o ser humano se coloca como centro do mundo e criou finalidade, unidade e verdade para ser senhor da natureza.

Portanto, a desvalorização dos valores do niilismo já está contida no próprio modo de instituir valores, mas o niilismo consumado, clássico e ativo leva até as últimas consequências essa falta de sentido dos valores e os destrói. Porém, essa destruição não é cega e deixa o mundo sem valor, Heidegger novamente notou isso muito bem ao dizer:

A destruição dos valores supremos até aqui não emerge de uma mera busca de uma destruição cega e de uma vã renovação. Ela emerge de uma penúria e de uma necessidade de dar ao mundo o sentido que não o degrada a uma mera passagem para um além. É preciso surgir um mundo que torne possível aquele homem que desdobra a sua essência a partir de sua própria plenitude valorativa. Para tanto, contudo, carece-se de uma transição, da travessia de uma conjuntura na qual o mundo parece desprovido de valor, mas que exige ao mesmo tempo um novo valor..³⁰⁶

Portanto, o mundo sensível e em devir, esse mundo, que foi pelos valores desvalorizados, deve agora tornar nele mesmo o único sentido, e, por isso, serem eles valorizados no lugar dos supremos valores para além do mundo. A posição de Nietzsche

³⁰⁵ Pequenas alterações da tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Maraes in: NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*, trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Maraes, Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

³⁰⁶ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 58-59.

não é considerar a existência sem nenhum valor, mas valorizar o que até o momento foi desvalorizado: a vida, o devir, o sensível. É isso que Nietzsche considerou como transvaloração de todos os valores que não é apenas colocar novos valores no lugar dos antigos, mas de uma nova forma de estabelecer valores, de valorização que valoriza esse mundo aqui que vivemos, que não precisa de uma outra realidade ou outro mundo para ser valorizado, mas afirma a vida tragicamente.

A inversão do platonismo é o aspecto metafísico dessa transvaloração, pois o platonismo foi justamente a forma de valorização vigente até hoje em que se formulam valores para além do mundo, logo inverter o platonismo significa mudar o modo de valorizar que nega a divisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente.

A supressão do “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”:

A concepção de que o platonismo é niilismo e uma negação da vida aparece nitidamente no capítulo *O problema de Sócrates* de *Crepúsculo dos ídolos*. Nesse capítulo, Nietzsche observa que, para Sócrates, a vida não vale nada, ela é uma doença, por isso Sócrates é um tipo de *decadence*. Nietzsche retorna à sua tese, presente em *O nascimento da tragédia*, de que Platão e Sócrates significaram um declínio da cultura grega antiga:

eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumento da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esse mais sábio dos homens, em alguma coisa coincidem fisiologicamente, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida.³⁰⁷

Em seguida, ele afirma que juízos acerca da vida não podem ser verdadeiros, mas sintomas que se formam mediante o valor que se tem diante da vida. Diante dos gregos, Sócrates era bizarro com sua fórmula razão=virtude=felicidade, e aqui Nietzsche retorna à sua tese, presente em *O nascimento da tragédia*, de que o racionalismo socrático inverte o mundo grego, pois com ele não é mais um impulso artístico inconsciente que é criativo, mas sim a razão, que até então era apenas crítica, e não criativa³⁰⁸. Nesse sentido, Giacoia afirma que “Platão constitui, para Nietzsche, na história da cultura ocidental, o primeiro epocal empreendimento de transvaloração de

³⁰⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 18.

³⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Sócrates e a tragédia*. In: *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventudes*. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Maria C. dos Santos de Souza, Martins Fontes, São Paulo, 2005, p.84.

todos os valores (...)”³⁰⁹. Essa transvaloração consiste justamente em se afastar dos impulsos artísticos irracionais para ter a razão como guia para a virtude e felicidade, e não o simples impulso do mais forte. Ora, a inversão do platonismo implica, portanto, uma reinversão da inversão realizada por Platão na Grécia antiga, ou seja, na medida em que é superação do niilismo, é também uma transvaloração de todos os valores que deixam de valorizar os supremos valores cristãos e platônicos para voltar a valorizar o que está no sensível, o corpo e o devir. Como afirma Giacoia novamente:

A tarefa epocal da consciência filosófica, que, na vida de Nietzsche, se transforma em corpo e sangue, consiste em reverter a inversão platônica, ou, dito numa fórmula: a transvaloração platônica da moral, levar à autosupressão a interpretação moralista da existência por dever de honestidade intelectual.³¹⁰

Sendo assim, a inversão do platonismo está atrelada ao projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores, e isso conduz a inverter o que foi invertido por Platão na Grécia antiga. O que implica isso? Ora, se antes de Platão havia os impulsos artísticos e o filósofo grego os suprimiu para afirmar a racionalidade em prol de uma verdade metafísica, por outro lado, Nietzsche suprime essa verdade metafísica e retorna aos impulsos artísticos; contra o niilismo, Nietzsche afirma a arte enquanto vida criativa.

Em outras palavras, a inversão do platonismo está relacionada com a visão dionisíaca do mundo. Como afirma Bremer: “inversão de todos os valores é a fórmula para a destruição do paganismo reconduzida a Platão através da moral tal como para a afirmação de Nietzsche sobre a supressão dessa moral e restauração do paganismo como um mundo dionisíaco.”³¹¹ O mesmo autor também afirma que Heráclito seria para Nietzsche um algarismo antiplatônico³¹², o que fortalece nossa posição de que a recepção da filosofia de Heráclito está relacionado com o que Nietzsche entendeu por filosofia dionisíaca.

Assim, notamos que o projeto inicial de Nietzsche em inverter o platonismo acarreta, como consequência, a formação de uma filosofia dionisíaca que suprime a verdade platônica, o qual se fez presente em praticamente todo pensamento ocidental.

³⁰⁹ GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005, p.27.

³¹⁰ Idem, p. 31-32.

³¹¹ BREMER, D.. “Platonisches, antiplatonisches”, in *Nietzsche-Studien*, no 08. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.39-103, 1978, p. 57: tradução livre de: Umwertung aller Werte ist die Formel für die auf Platon zurückgeführte Zerstörung des Heidentums durch die Moral wie für Nietzsches beanspruchte Aufhebung dieser Moral und Wiederherstellung des Heidnischen al seiner dionysuschen Welt.

³¹² Idem, p. 52, 62 e 98

Como ocorre a supressão dessa verdade platônica através da inversão do platonismo? Como isso leva à filosofia dionisíaca? Em que consiste essa filosofia dionisíaca? Para começar a responder essas indagações derradeiras sobre a inversão do platonismo, proponho analisar profundamente o pequeno capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, chamado *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*, pois nele notaremos a supressão da verdade platônica, a consumação da inversão do platonismo e também a indicação de uma filosofia dionisíaca. O próprio título do capítulo já indica a supressão da verdade, na medida em que anuncia demonstrar como “o mundo verdadeiro” se tornou fábula. Já o subtítulo diz: “História de um erro”, então ele pretende suprimir o “mundo verdadeiro” através da análise do desenvolvimento histórico da verdade como um erro, e nisso remete à tese dos erros fundamentais do pensamento. Assim, a análise se refere à história de como os erros fundamentais do pensamento se tornaram a verdade essencial da metafísica, no decorrer de sua história, ou seja, no niilismo e, por isso vinculado ao platonismo. Assim, o capítulo visa mostrar a história do platonismo e, como dentro dessa própria história, ou seja, dentro do próprio niilismo, está presente a sua superação.

O primeiro tópico desse capítulo trata justamente de Platão, ele diz: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso- ele vive nele, *ele* [sábio] *é ele* [o mundo verdadeiro].”³¹³. Aqui a frase se refere a Platão, e vincula explicitamente a busca pelo “mundo verdadeiro” com a moral, pois o homem virtuoso é o “mundo verdadeiro”. Nota-se que há uma identificação entre verdade e virtude moral, logo, a fundamentação de um “mundo verdadeiro” tem um impulso ético, tal como ocorre em Platão, ao formar a teoria das ideias para fundamentar um princípio epistêmico e ético-político em contraposição ao relativismo dos sofistas. Esse “mundo verdadeiro” pode ser alcançado, mas somente sob a condição de ser virtuoso, ou seja, agir segundo a determinação do suprassensível, das ideias. Entre parênteses, Nietzsche acrescenta: “(A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese “Eu, Platão, *sou* a verdade”)”³¹⁴. E aqui se tem a referência explícita a Platão: ele foi o começo dessa busca por uma verdade, mais ainda, ele coloca o paradigma da verdade no

³¹³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 31.

³¹⁴ Idem, *ibidem*..

pensamento ocidental. Como observa Heidegger³¹⁵, aqui ainda não se trata do platonismo, mas sim do próprio Platão.

O segundo tópico diz: “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’).”³¹⁶ Nota-se uma diferença entre a primeira etapa do pensamento da verdade para essa segunda etapa: a verdade não é alcançável para o sábio virtuoso, mas é prometida para esse sábio virtuoso, logo, inicia uma distância entre a verdade e o sábio virtuoso. Por que ocorre essa distância? A explicação está logo a seguir, entre parênteses: “(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais artilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher, torna-se cristã...*)”³¹⁷. O estabelecimento de uma verdade atrelada à moral dá um passo a mais, e então ela não se torna mais alcançável dentro do mundo sensível.

Como afirma Heidegger, se estabelece uma ruptura com o sensível³¹⁸, ou seja, não é possível um sábio sensível alcançar o suprassensível, pois o próprio sensível se tornou pecado. E aqui a história da verdade se entrelaça fortemente com o cristianismo, pois a distância entre verdade e sábio ocorre na medida em que o mundo em que as pessoas vivem, incluindo o sábio, é um mundo do erro, de pecado que deve pagar penitência, logo, o mundo verdadeiro está ainda mais além do mundo sensível. E nisso a criação platônica da verdade se entrelaça com o cristianismo.

A possibilidade de alcançar a verdade se torna ainda mais distante no terceiro momento dessa história da verdade, e no terceiro tópico, Nietzsche diz: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas já, enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.”³¹⁹ Assim, o “mundo verdadeiro” não só é inalcançável, mas também não é prometido, não é uma promessa para um além, porém é um pensamento que pode levar a um imperativo, a uma moral. Assim, o platonismo alcança a filosofia de Kant, e isso se torna nítido no parêntese a seguir: “(O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)”³²⁰. Desde *O nascimento da*

³¹⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 181.

³¹⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 31.

³¹⁷ Idem, *ibidem*..

³¹⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 182.

³¹⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 31.

³²⁰ Idem, *ibidem*..

tragédia, Nietzsche considera que, com Kant, se tem uma nova etapa do pensamento, na medida em que se limita o conhecimento. Porém, é preciso notar que esse limite do conhecimento não significa um fim do vínculo da verdade com a moral, pelo contrário, como afirma Heidegger “o suprassensível é, agora, um postulado da razão prática; mesmo fora de toda experimentabilidade e demonstrabilidade, ele é requerido como aquilo que necessariamente subsiste, a fim de salvar para a legalidade da razão um fundamento suficiente.”³²¹. Porém, quanto ao mundo cristão nada é alterado, a moral cristã é mantida, mesmo suprimindo a possibilidade de provar racionalmente a existência de Deus e outros entes suprassensíveis (alma, liberdade), pois, apesar de limitar o conhecimento à experiência, há ainda o pensamento de um ser perfeito, capaz de regular uma ação ética. Então, como afirma Heidegger, “o que se acha fora do conhecimento científico-natural não é negado em sua consistência, mas remetido ao indeterminado do incognoscível.”³²². Porém, esse incognoscível é ainda um postulado da razão prática, pois mesmo não sendo conhecido, ele deve ser pensado, para haver uma determinação moral e política. Por isso, Kant se mantém dentro da história do platonismo, pois mesmo sem Deus acessível ao conhecimento, a ideia de Deus subsiste como modelo de ação moral.

O quarto ponto mostra o começo do declínio do “mundo verdadeiro”. Ele afirma: “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...”³²³. O “mundo verdadeiro” não é apenas inalcançável, mas também não é nem salvador e nem obrigatório, pois como algo desconhecido poderia obrigar? Heidegger³²⁴ considera que se trata aqui do idealismo alemão em que o próprio sistema kantiano entra em colapso, pois não alcançar o “mundo verdadeiro” acarreta em ter uma proibição intelectual. Isso significa que a razão começa a dar seus últimos passos para suprimir o “mundo verdadeiro” e, com isso, o platonismo. Por essa razão, entre parênteses, ele afirma: “(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)”³²⁵. Aqui se tem a metáfora para um novo começo ainda obscuro, para a história do

³²¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 182-183.

³²² Idem, p. 183.

³²³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

³²⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 183

³²⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

pensamento, uma primeira desconfiança ao suprassensível que vai se transformar em supressão na próxima etapa.

A supressão completa do mundo verdadeiro aparece logo a seguir: “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada-, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la”³²⁶. Essa frase é semelhante àquela dita também por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* sobre a coisa em si: “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.”³²⁷ Assim, o suprassensível é suprimido. Ele não serve para mais nada, também não obriga a mais nada e, com isso, perde também sua função com a moral. Ao eliminar o mundo verdadeiro, elimina-se também os supremos valores, logo, também a desvalorização e negação da vida. Em um fragmento póstumo, Nietzsche diz: “É de cardeal importância que se elimine o *mundo verdadeiro*. Ele é o grande introdutor de dúvida e desvalorização do *mundo que nós somos*. Ele foi até agora o mais perigoso *atentado* contra a vida.”³²⁸ (FP/NF 14 [103], 1888, KSA 13.281). Por isso, o “mundo verdadeiro” deve ser eliminado, justamente por estar dentro do cerne do niilismo em negar a vida, negar o mundo como ele é; isso porque é colocado nesse “mundo verdadeiro” o mais alto valor que se contrapõe em relação ao *nosso* mundo, logo, desvaloriza o *nosso* mundo ao considerar que ele poderia ou até mesmo deveria ser de outra maneira e também considera o nosso mundo como falso, engano, ilusão. Essas teses da supressão do “mundo verdadeiro” aparecem sintetizadas no capítulo *A “razão” na filosofia de Crepúsculo dos ídolos*, em forma de três primeiras teses sobre o declínio da “razão” na filosofia:

primeira tese. As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade – uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda tese. As características dadas ao “ser verdadeiro” das coisas são as características do não-ser, do *nada-* construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ético-moral*.

Terceira tese. Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja

³²⁶ Idem, *ibidem*..

³²⁷ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, §16, p. 26.

³²⁸ Tradução livre de: Es ist von kardinaler Wichtigkeit, dass man die wahre Welt abschafft. Sie ist die grosse Anzweiflerin und Werhverminderung der Welt, die wir sind: Sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben.

poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”³²⁹.

Assim, nesse ponto da história da supressão da verdade, já estamos na inversão do platonismo, na medida em que se suprime o “mundo verdadeiro”, logo, também já está no interior da filosofia de Nietzsche. É isso que indica a frase entre parênteses: “(Dia claro; café da manhã, retorno do *bom sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)”³³⁰. Aqui nota-se referência à inversão do platonismo e a termos presentes em obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*. Portanto, Nietzsche coloca sua própria filosofia como um destino catastrófico do pensamento ocidental. Porém, Nietzsche não frisa, nessas palavras entre parênteses, o caráter destruidor, mas sim o aspecto criador, novo: “dia claro” e “café da manhã” são termos para o começo de uma nova aurora.

No entanto, há ainda um último tópico, e ele questiona o seguinte: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente talvez?...”³³¹ Com essa pergunta, é possível pensar uma resposta positiva. Nietzsche suprime o mundo verdadeiro e afirma o mundo aparente, é então consumada a inversão do platonismo, afinal, no fragmento póstumo sobre a inversão do platonismo, diz: “a vida em aparência como meta.”³³² (FP/NF, 7 [156], 1870, KSA 7.199); também no próprio *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche diz: “O mundo ‘aparente’ é o único”³³³. No entanto, não é isso que ocorre na sequência desse tópico de *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*. Nietzsche responde: “Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”³³⁴. Como compreender essa sentença? Como entender a supressão também do “mundo aparente”? Podemos encontrar uma resposta na última tese do capítulo A “razão” na filosofia, que diz:

Quarta tese. Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão de *décadence*- um sintoma da vida que *declina*...O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço.³³⁵

³²⁹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 29.

³³⁰ Idem, p. 32.

³³¹ Idem, *ibidem*..

³³² Tradução livre de: *Das Leben im Schein als Ziel*.

³³³ Idem, p. 26.

³³⁴ Idem, p. 32.

³³⁵ Idem, p. 29.

Nietzsche suprime o mundo aparente porque não há nenhum sentido em considerar esse mundo como aparente, uma vez que o “mundo verdadeiro” foi desvendado como falso e suprimido. Ou melhor: não há nenhum sentido em considerar o nosso mundo aqui presente como “aparente”, pois considerá-lo assim já é uma interpretação fornecida por meio do pressuposto do “mundo verdadeiro”, ou seja, pelo pensamento platônico-cristão. Por isso, a supressão do “mundo verdadeiro” suprime, ao mesmo tempo, o aparente, e o transforma numa formação perspectiva da realidade. Sendo assim, Nietzsche não compreende mais *este* mundo como aparência, mas como perspectivo, ou melhor, como afirma Haar³³⁶, se não há “aparência”, então isso quer dizer que há uma infinidade de perspectivas.

Assim, com a supressão do mundo aparente, a própria aparência se transforma em perspectivismo, ou seja, há infinitos sentidos e perspectivas formados no decorrer do devir e, com isso, Nietzsche inverte o platonismo de modo que não apenas mudam de lugar as posições entre aparência e verdade, mas, como diz Heidegger, dá um giro para fora de si e desemboca na transformação do homem³³⁷. Por isso, na sequência, Nietzsche faz referência ao seu pensamento que anuncia o além-do-homem por meio de Zaratustra: “(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *incipit Zaratustra* [começa Zaratustra].)”³³⁸. Com essas expressões, Nietzsche procurou mostrar que, com o último passo do platonismo, que suprime tanto o “mundo verdadeiro” como “mundo aparente”, se alcança a mais alta claridade sobre a realidade (o meio-dia). Tem-se o fim da determinação da verdade como um ser imóvel e suprassensível que ocorre quando considera os erros fundamentais do pensamento como verdade essencial (fim do longo erro) e, com isso, se tem o apogeu da humanidade, ou seja, o homem leva até as últimas consequências sua determinação dentro do platonismo e, com isso, o supera.

Essa transformação leva a um novo começo, uma nova era é anunciada por Zaratustra, por isso ele diz *incipit Zaratustra*. Essas palavras são uma referência ao *incipit tragoedia* [começa a tragédia], presente no aforismo 342 de *A gaia ciência*, e que anuncia Zaratustra quando ele abandona sua terra natal para iniciar o seu declínio. Ora, a troca de *incipit tragoedia* por *incipit Zaratustra* não é por acaso, mas direciona para o

³³⁶ HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993, p.89.

³³⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 185.

³³⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

fato de que esse novo horizonte, anunciado por Zaratustra, significa um retorno à era trágica. Assim, a supressão do platonismo (que ocorre pelo interior desse próprio platonismo) leva ao retorno do dionisíaco. Por isso, no final da quarta tese presente na última seção de *A “razão” na filosofia de Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma: “O artista trágico *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisíaco*...”³³⁹.

Portanto, a inversão do platonismo desemboca numa filosofia dionisíaca, no sentido de que o “mundo aparente” não é uma máscara que oculta uma verdade, pois “tudo que é profundo ama a máscara”³⁴⁰, e que, por detrás de uma máscara, há uma outra máscara, por detrás de uma caverna, uma caverna ainda mais profunda. É nesse sentido que Deleuze vai designar o antiplatonismo de Nietzsche como um simulacro que “nega tanto *o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*. Pelo menos das duas séries divergentes interiorizadas no simulacro, nenhuma pode ser designada como o original, nenhuma como a cópia.”³⁴¹ Não há, com isso, a lógica da representação, logo não há “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”, pois Nietzsche compreende a “aparência” não mais na perspectiva estreita do platonismo, mas sim do artista, e a tese do fluxo universal é a base para esse mundo com múltipla perspectiva. Isso aparece em um fragmento póstumo, onde Nietzsche afirma:

Que o *valor do mundo* jaz em nossa interpretação (- que talvez em algum lugar outras interpretações sejam possíveis, além das meramente humanas-); que as interpretações anteriores são estimadas perspectivas, em virtude do qual nos mantemos na vida, isto é, na vontade de poder, de crescimento de poder, que cada *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que cada fortalecimento alcançado e extensão de poder abre novas perspectivas e ordena acreditar num novo horizonte- isso decorre pelos meus escritos. O mundo que *nos diz respeito em alguma coisa* é falso, isto é, não é nenhum fato, mas sim uma invenção e redondeza sobre uma magra soma de observações; ele está “em fluxo”, como algo em devir, como uma falsidade que sempre de novo se desloca, que nunca se aproxima da “verdade”, pois – não há nenhuma “verdade”. (FP/NF 2 [108], 1885-1886, KSA 12.114)³⁴²

³³⁹ Idem, p. 29.

³⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §40, p. 42.

³⁴¹ DELEUZE, G. *Platão e o Simulacro*. In: *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas, Perspeciva, São Paulo, 2011, p. 267.

³⁴² Tradução livre de: Daß der *W e r t h* d e r *W e l t* in unserer Interpretation liegt (— daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche —) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede **E r h ö h u n g d e r M e n s c h e n** die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt — dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die u n s e t w a s a n g e h t, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen;

Nesse fragmento, Nietzsche apresenta o mundo como uma ampliação de perspectivas, levando o homem para um horizonte que está além das interpretações estreitas, isso significa, das representações realizadas pelo platonismo e niilismo. Como ocorre essa elevação? A resposta está na superação da verdade como uma correção da representação, ou seja, em uma superação da oposição entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro” - pois não há uma representação que garanta ser isso ou aquilo verdadeiro, dado que esse tipo de julgamento é falso. Assim, no lugar da divisão entre um “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”, Nietzsche coloca a posição do perspectivismo, ou seja, na multiplicidade, ampliação e elevação de perspectivas, pois o mundo está em pleno devir, logo, não há “verdade”. Novamente Nietzsche coloca entre aspas a palavra “verdade”, por considerá-la tal como o pensamento ocidental tradicionalmente a tratou.

Nota-se, com isso, que a adesão de Nietzsche ao fluxo universal e à negação da crença no ser não leva a uma ausência de conhecimento e linguagem, como ocorre com a versão do fluxo extremado de Crátilo. Em sentido estrito, o conhecimento, tal como foi fundamentado por Platão, e que precisa crer em um ser imóvel é suprimido; apesar de Nietzsche não aderir à tese do fluxo extremado, ele a toma para atacar o dogmatismo. Nesse sentido, a sua filosofia tem forte relação com o ceticismo³⁴³, por opor-se aos dogmas, ou seja, à crença numa verdade objetiva, conceitual e irrefutável. Nesse sentido, estou de acordo com Rogério Lopes, que relaciona Nietzsche com ceticismo de cunho fenomenista, Lopes afirma: “Nietzsche segue a tese metafísica de Heráclito ao identificar a realidade efetiva com o devir, mas acata simultaneamente a consequência epistêmica extraída por Crátilo e Platão, que negam que uma apreensão conceitual do devir seja possível”³⁴⁴ Nietzsche considera que um conhecimento conceitual e objetivo é impossível, logo as consequências do fluxo universal extremado de Crátilo é válida

sie ist „im Flusse“, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn — es giebt keine „Wahrheit“.

³⁴³ É interessante notar que dentro do ceticismo há o cético Enesidemo que considera o ceticismo como um caminho para o heraclitismo. Sobre isso, ver §210 de *Hipotiposes Pirrônicas*, I de Sexto Empírico que não apenas indica essa tese de Enesidemo, como também o critica, na medida em que considera a filosofia de Heráclito um dogmatismo que afirma coisas obscuras e que foi absolvido pelo estoicismo, que é para Sexto Empírico uma filosofia dogmática por exelência. Sobre esse tema recomendado a seguinte leitura: PÉREZ-JEAN, Brigitte *Dogmatisme et scepticisme: l'he'raclitisme d'Énésidème*, Presses Universitaires du Sptentrion, Paris, 2005.

³⁴⁴ LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* – Belo Horizonte-MG, 2008, Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em Faculdade de Filosofia e ciências Humanas (FAFICH), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008, p, 257. .

para a formação do conhecimento conceitual e objetivo, iniciado por Platão e por toda metafísica posterior, que Nietzsche denomina platonismo. Nesse sentido, Nietzsche faz uso de um Platão cético e cratiliano contra o Platão dogmático, que predominou na tradição filosófica. Por outro lado, o fluxo moderado de Heráclito é utilizado para poder compreender a realidade através do dionisíaco, da vontade de poder e do eterno retorno. Nesse sentido, Nietzsche tem em vista a construção de um novo conhecimento, que é trágico e artístico.

Nietzsche considera que é possível haver uma linguagem do devir; Zaratustra diz exatamente isso: “Aqui se abrem para mim as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar”³⁴⁵ Portanto, Nietzsche abre espaço para uma nova linguagem falada pelo vir-a-ser e, por isso, ele não toma como consequência uma impossibilidade da fala, mas sim uma conexão do *lóγo* tal como a pensa Heráclito. Essa linguagem do devir é compreendida por Nietzsche como perspectivismo, ou seja, como multiplicidade e plasticidade de perspectivas, na medida em que existe a possibilidade de poder, constantemente, transformar e criar uma nova realidade. Nesse sentido, o perspectivismo de Nietzsche está relacionado a uma justificação artística do mundo ao dionisíaco. A filosofia de Nietzsche é uma filosofia dionisíaca que retorna a era trágica dos gregos, e esse retorno concretiza uma afirmação do devir.

A filosofia dionisíaca como a afirmação do devir:

Podemos observar que o projeto nietzschiano de inversão do platonismo, presente no fragmento póstumo (FP/NF, 7 [156], 1870, KSA 7.199), chega, no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, a uma filosofia dionisíaca. No entanto, o que significa “filosofia dionisíaca” presente na seção 3 do capítulo *O nascimento da tragédia* de *Ecce homo*, no qual é referida a Heráclito e à tese do fluxo universal? Pelo que refletimos até agora, podemos responder que essa filosofia dionisíaca é decorrente de uma consequência do projeto filosófico de Nietzsche, consistente em inverter a filosofia platônica. Até o momento, analisamos o caráter crítico dessa absorção da tese do fluxo universal. No entanto, há também a construção de uma nova filosofia, de um novo pensamento. Essa filosofia retorna ao pensamento trágico dos gregos, e isso

³⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 176.

aparece na última fase do pensamento nietzschiano quando Nietzsche escreve para os filósofos do futuro.

Como já observado, a inversão do platonismo anuncia o começo de *Zaratustra* (*incipit Zaratustra*), o que acarreta, ao mesmo tempo, um começo da tragédia (*incipit tragoedia*). Com isso, o pensamento nietzschiano, que inverte o platonismo, seria o começo de uma filosofia trágica? Nietzsche anuncia uma filosofia dionisíaca através de *Zaratustra*? Em que medida a inversão do platonismo acarreta uma filosofia dionisíaca? Para começar a responder a essas questões é preciso notar que a inversão do platonismo, no desenvolvimento da filosofia de Nietzsche, forma uma continuidade na medida em que colocam contra o platonismo uma visão trágica da existência. Nietzsche tem consciência dessa continuidade de seu pensamento, apesar de passar por diferentes fases e concepções, e é nesse sentido que ele, através de *Zaratustra*, retorna ao seu conceito de trágico. Para Nietzsche, Dionísio antecipa *Zaratustra* e, por isso, ele diz em *Ecce homo*: “Toda a imagem do artista *ditirâmico* é a imagem do poeta *preexistente* do *Zaratustra* (...)”³⁴⁶ Dessa forma, *Assim falou Zaratustra* é um retorno poético ao trágico e ao dionisíaco, por isso, como afirma Groddeck³⁴⁷, Nietzsche aproxima *O nascimento da tragédia* de *Assim falou Zaratustra*.

Porém, esse retorno ao trágico acompanha, ao mesmo tempo, uma visão crítica em relação ao que ele pensou sobre o trágico em *O nascimento da tragédia*. É esse o teor do prefácio de 1886, intitulado *Uma tentativa de autocrítica* e também o capítulo *O nascimento da tragédia* de *Ecce homo*. É preciso, então, observar como essa noção de filosofia dionisíaca ou filosofia trágica remete a uma revisão crítica da sua metafísica do artista presente em *O nascimento da tragédia*. Nietzsche reconhece o limite desse livro, designando-o como impossível, problemático, mal escrito. Não por acaso, ele modifica o subtítulo do livro de *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* para um subtítulo *helenismo e pessimismo*. Em *Ecce homo*, Nietzsche explica essa mudança de nome justamente pelo distanciamento em relação a Wagner:

Por várias vezes encontrei o livro citado como *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*: só vieram ouvidos para uma nova fórmula da arte, do propósito, da tarefa de *Wagner* – por isso não atentaram para o que no fundo a obra encerrava de valioso. “Helenismo e pessimismo”: este teria

³⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 63.

³⁴⁷ GRODDECK, W.. “Die Geburt der Tragödie” in “Ecce Homo”: Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches ‘Ecce homo’”, in *Nietzsche-Studien*, no 13. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.325-331, 1984, p. 328.

tido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – como que o *superaram*...³⁴⁸

Com isso, Nietzsche retira de *O nascimento da tragédia* a função de apontar para um renascimento da tragédia pela música romântica de Wagner e, no lugar disso, aponta para a experiência que os gregos tiveram com o pessimismo - mais precisamente, como superaram o pessimismo pela tragédia. Assim, o problema do livro é colocado diante da pergunta: o que é o dionisíaco? Ou melhor, o que significou a experiência dionisíaca entre os gregos? Nietzsche adverte, na sua tentativa de autocrítica, que respondeu a essa pergunta por meio de “fórmulas schopenhauerianas e kantianas”³⁴⁹ ao mesmo tempo em que exprime uma valoração contrária a esses mesmos filósofos. Aqui, Nietzsche certamente se refere à distinção entre fenômeno e coisa em si, presente ainda na sua metafísica do artista e, por isso, avalia de maneira crítica a sua concepção de dionisíaco no seu primeiro livro.

Lebrun observa que Apolo desaparece dos escritos de Nietzsche, pois “a oposição Dionísio/Apolo era a base do plano de trabalho de Schopenhauer: vontade/aparência, coisa em si/ fenômeno.”³⁵⁰ Concordamos com Lebrun de que Nietzsche se afasta da dualidade entre fenômeno e coisa em si schopenhaueriana e kantiana, mas discordamos de que a dualidade entre apolíneo e dionisíaco, de *O nascimento da tragédia*, remete ao fenômeno e coisa em si, pois, como observamos, na metafísica do artista a coisa em si é o uno primordial (*Ur-Eine*), enquanto o dionisíaco é aparência do ser e o apolíneo é a aparência da aparência (FP/NF 7 [126] 1870,-1871, KSA 7.183-184).

Porém, por que Nietzsche deixa o apolíneo de lado e dá um destaque maior ao dionisíaco nos seus escritos de maturidade? A resposta breve a essa pergunta está no que Nietzsche denominou, nos últimos anos de sua produção intelectual, de fisiologia da arte, pois, ao retornar para o problema da arte, Nietzsche não a analisa mais como um problema metafísico, mas sim puramente físico, ou melhor, fisiológico. Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche já havia considerado apolíneo e dionisíaco como fenômenos fisiológicos do sonho e da embriaguez. Na maturidade, Nietzsche passa a

³⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 59.

³⁴⁹ NIETZSCHE, F. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 18.

³⁵⁰ LEBRUN, L. Quem era Dionísio? In: *A filosofia e sua história*. Trad.: Maria Heloísa Noronha Barros, São Paulo, CosacNaify, 2006, p. 361.

considerar como base fisiológica da arte apenas a embriaguez: “para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma precondição fisiológica: a *embriaguez*.”³⁵¹. Nesse sentido, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche retorna à dualidade entre apolíneo e dionisíaco como dois aspectos da embriaguez :

Que significam os conceitos opostos que introduzi na estética, *apolíneo* e *dionisíaco*, os dois entendidos como espécie de embriaguez? – A embriaguez apolínea mantém sobretudo o olhar excitado, de modo que ele adquire a força da visão. O pintor, o escultor, o poeta épico são visionários *par excellence*. Já no estado dionisíaco, todo o sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação.³⁵²

Portanto, não há mais um princípio metafísico (o uno-primordial) na base da dualidade entre apolíneo e dionisíaco, pois ambos são excitados pela embriaguez. Assim, o que distingue o apolíneo do dionisíaco é o grau da excitação da embriaguez: no apolíneo a embriaguez adquire força na visão, já no dionisíaco todo sistema afetivo é excitado. Ora, se o que muda é o grau da embriaguez e se o dionisíaco é o mais alto grau da excitação, então o dionisíaco tem uma primazia fisiológica diante do apolíneo, e, por isso, Nietzsche compreende que no próprio Dionísio está contido Apolo.

No entanto, nesse retorno fisiológico do dionisíaco, o que Nietzsche retoma da sua metafísica do artista? Na quinta seção da tentativa de autocrítica de *O nascimento da tragédia* aparece a resposta:

Já no prefácio a Richard Wagner é a arte – e não a moral – apresentada como a atividade propriamente *metafísica* do homem; no próprio livro retorna múltiplas vezes a sugestiva proposição de que a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético. (...) O mundo, em cada instante a *alcançada* redenção de deus, o mundo como o eternamente cambiante, eternamente nova visão do ser mais sofredor, mais antitético, mais contraditório, que só na *aparência* sabe redimir-se: toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica – 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.³⁵³

Com isso, um retorno ao dionisíaco significa tomar a contraposição entre uma *justificação estética da existência* e *justificação moral da existência* em um sentido puramente fisiológico e, por isso, não metafísico. Essa justificação estética da existência está presente no que Nietzsche considerou em *O nascimento da tragédia* como a

³⁵¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 67.

³⁵² Idem, p. 69.

³⁵³ NIETZSCHE, F. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 16.

experiência grega do dionisíaco, pois os gregos souberam, diante do pessimismo, superá-lo.

Em *Ecce homo*, Nietzsche reconhece a análise dessa psicologia do dionisíaco na arte grega como uma das suas novidades de *O nascimento da tragédia*. A segunda novidade, que não está separada da primeira, é a compreensão de Sócrates “como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!”³⁵⁴. Assim, se de um lado o dionisíaco é uma superação do pessimismo grego, por outro lado a racionalidade socrática leva a um otimismo teórico que conduz à morte da tragédia. Por isso, Deleuze está certo quando adverte que em *O nascimento da tragédia* “a verdadeira oposição não é a oposição totalmente dialética entre Dionísio e Apolo, mas aquela outra, mais profunda, entre Dionísio e Sócrates.”³⁵⁵ É Sócrates, e não Apolo, que se opõe ao trágico, pois com o socratismo não são mais os instintos que são produtivos, mas sim a razão, é ela que pode realizar os preceitos éticos e estéticos. Como analisamos, Sócrates é visto por Nietzsche como um decadente, pois com Sócrates e Platão começa um movimento de niilismo de negação da vida por acreditar ser possível conhecê-la e corrigi-la, ou seja, um niilismo otimista.

No entanto, quando Nietzsche retorna ao seu dionisíaco, há uma reformulação dessa oposição entre Dionísio e Sócrates, pois agora não é mais Sócrates o único fator de decadência, mas sim um novo elemento que Nietzsche não tratou em *O nascimento da tragédia*, a saber, o cristianismo. Esse silêncio sobre o cristianismo em *O nascimento da tragédia* é reconhecido por Nietzsche na sua autocrítica de 1886 quando ele diz: “talvez onde se possa medir melhor a profundidade desse pensamento *antimoral* seja no precavido e hostil silêncio com que no livro inteiro se trata o cristianismo”³⁵⁶; mas também em *Ecce homo*, quando ele diz: “Profundo e hostil silêncio sobre o cristianismo em todo o livro.”³⁵⁷

Como vimos, o cristianismo é, para Nietzsche, um platonismo para o povo, logo cristianismo não é uma outra oposição ao dionisíaco, mas é o prolongamento do

³⁵⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 60.

³⁵⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 23.

³⁵⁶ NIETZSCHE, F. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 17.

³⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 60.

platonismo, na medida em que ambos dividem a realidade em “dois mundos”, e valorizam o supracosmético em detrimento do “mundo sensível”, da vida e do devir. É nessa contraposição entre Dionísio e Cristo, no prefácio de 1886, de *O nascimento da tragédia*, que Nietzsche frisa a oposição entre uma justificação estética do mundo e uma justificação moral do mundo, reavaliando, então, o trágico em oposição ao Cristianismo, pois esse é a mais incondicional justificativa moral da existência:

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, reprova-a, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a *hostilidade à vida*, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro. O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza, e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoroso – a vida, opressa sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si. A moral mesma – como? A moral não seria uma “vontade de negação da vida”, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim? E, em consequência, o perigo dos perigos?... *Contra* a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contravaloração da vida, puramente artística, *anticristã*. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei de *dionisíaca*.³⁵⁸

Nota-se, com isso, que Nietzsche aprofunda a oposição entre Dionísio e Sócrates com a oposição Dionísio e Cristo, de tal forma que a doutrina anticristã é nomeada aqui por Nietzsche como dionisíaca. Se, com Dionísio, a existência se justifica esteticamente, formando uma afirmação divina de toda existência, com Cristo, por outro lado, a vida se justifica moralmente, negando a vida. Nisso está presente um niilismo no pensamento ocidental cristão e platônico, pelo qual os supremos valores estão para além, num

³⁵⁸ NIETZSCHE, F. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 17-18.

“mundo verdadeiro”, afastado da vida e do devir. Uma justificação estética da vida se contrapõe a esse niilismo cristão e, com isso, ao mesmo tempo, realiza uma transvaloração de todos os valores e retorna ao dionisíaco dos gregos, pois ele significa uma afirmação da vida.

Em *Ecce homo*, Nietzsche frisa que o cristianismo “não é apolíneo nem dionisíaco; *nega* todos os valores *estéticos*- os únicos valores que *O nascimento da tragédia* reconhece: o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da *afirmação*.”³⁵⁹. Assim, há, no pensamento nietzschiano, a contraposição entre negação da vida e a afirmação completa da vida, o dionisíaco, e esse último é a fórmula para a superação do niilismo. Nesse sentido, Nietzsche coloca Dionísio contra Cristo para um novo sentido da vida e do sofrimento, pois o primeiro afirma até os sofrimentos mais profundos da vida, enquanto o cristianismo nega a mais suprema felicidade na terra:

Dionísio contra o “crucificado”: aí tendes vós a oposição. *Não* é uma diferença no que toca ao martírio – o martírio tem um outro sentido. A vida mesma, na sua eterna fertilidade e retorno condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação... No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como o inocente” vale como objeção contra essa vida, como forma da sua condenação. – Adivinha-se: o problema é o sentido do sofrimento: se é um sentido cristão ou se é um sentido trágico. No primeiro caso ele deve ser o caminho que leva ao ser bem-aventurado, no último o ser *vale* como *bem-aventurado* o *bastante* para justifica inclusive um enorme sofrimento. O homem trágico afirma o mais áspero sofrimento: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para tanto. O cristão nega até a sorte mais feliz sobre a Terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante para sofrer de toda forma de vida... “Deus na cruz” é uma maldição sobre a vida, uma indicação para salvar-se dela. Dionísio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: nascerá de novo eternamente e regressará da destruição (FP/NF 14 [89], 1888, KSA 13.266-267)³⁶⁰

³⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 60.

³⁶⁰ Tradução livre de: Dionysos gegen den „Gekreuzigten“: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...

im anderen Fall gilt das Leiden, der „Gekreuzigte als der Unschuldige“, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen

Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu.

Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden...

„der Gott am Kreuz“ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen.

der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen.

Nesse fragmento póstumo de 1888, podemos observar que a oposição entre dionisíaco e cristianismo é a diferente perspectiva em relação ao sofrimento: no cristianismo, a dor vale como uma objeção contra a vida, como condenação e castigo. Já o dionisíaco afirma a dor, pois seu despedaçamento é uma promessa de vida, dado que a vida implica a dor.

Com isso, o dionisíaco aparece como a afirmação total da existência, até mesmo a dor é necessária para afirmar e santificar, pois ela é condição para o prazer: “da mesma forma, o prazer vale mais originalmente do que a dor: a dor é apenas condicionada como uma consequência da vontade de prazer (da vontade de devir, de crescer, de formar figuras e, por consequência, de dominação, de resistência, de guerra, de destruição).”³⁶¹(FP/NF 14 [24], 1888, KSA 13.229) Essa afirmação da existência é uma afirmação do devir, pois a vontade de aparência, devir e mudança é mais profunda e originária do que a vontade de verdade, de realidade e de ser (FP/NF 14 [24], 1888, KSA 13.229), por isso, é nítida a presença da tese do fluxo universal de Heráclito na afirmação dionisíaca de Nietzsche. A santificação da dor é consequência da afirmação do devir, pois ele implica a dor do nascimento e da morte, isso aparece nitidamente em *Crepúsculo dos ídolos*:

Todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento desperta os mais elevados e solenes sentimentos. Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as “dores da mulher no parto” santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a “dor da mulher que pare”... A palavra “Dionísio” significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo *grego*, o das dionisíacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como o caminho *sagrado*...³⁶²

Dionisíaco santifica até a suprema dor da existência, pois a própria existência implica como condição de si mesma a dor, dado que a existência está em devir, e por isso contém a dor do parto (do surgimento) e a dor do ocaso. Assim, para ter “um estado de afirmação da existência, no qual se inclui a dor, todo modo de dor é incluído como

³⁶¹Tradução livre de: Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz ist nur bedingt als eine Folge des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, folglich zur Überwältigung, zum Widerstand, zum Krieg, zur Zerstörung)

³⁶² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 106.

meio de intensificação eterna: o estado trágico dionisíaco”³⁶³ (FP/NF 14 [24], 1888, KSA 13.229). Nesse sentido, a afirmação da existência, em oposição ao cristianismo (e todo niilismo passivo), precisa afirmar até mesmo as dores mais terríveis, pois elas são até mesmo condições de existência, o meio pelo qual o devir se configura.

Assim, Nietzsche foi o primeiro a considerar o sentido do trágico como esse fenômeno dionisíaco de afirmação da existência. O filósofo alemão observa muito bem, na sua tentativa de autocrítica³⁶⁴, que essa sua noção de trágico se contrapunha já em relação à visão schopenhaueriana sobre o trágico. Para Schopenhauer, a tragédia evidencia o horror da existência e, ao mesmo tempo, a solução ética por meio da abdicção do gozo da vida. Com isso, Schopenhauer estabelece um pessimismo que nega a vida para superar a dor. A tragédia evidencia uma solução ética no pessimismo de Schopenhauer, a saber, a renúncia da vida, o filósofo pessimista afirma:

A Vontade, que vive em todos os indivíduos, entra em cena em *um* indivíduo de forma violenta, noutro mais fracamente; por meio da luz do conhecimento (...). Suas exteriorizações são assim amenizadas; por fim, é nos mostrado que, em indivíduos isolados, esse conhecimento, por intermédio do próprio sofrimento, pode ser liberado e incrementado de tal maneira que atinge um ponto em que ocorre uma súbita mudança de todo o modo de conhecimento, o todo do fenômeno não ilude mais e se vê através de sua forma – o *principium individuationis*. Teremos uma noção mais nítida e precisa de semelhante mudança no conhecimento justamente na Ética. Contudo, tenho aqui de antecipar que a elevação do conhecimento até o ponto onde se vê através do *principium individuationis* suprime o egoísmo do indivíduo, visto que este então reconhece sua essência íntima (...). ora, quando o egoísmo expira, os motivos, que antes movimentavam tão violentamente o indivíduo, perdem todo o poder sobre este, e, em vez de motivos, nasce (...) um *quietivo* de todo querer; este produz a resignação perfeita, ou seja, renuncia-se à Vontade de vida em geral, ela se extingue, não simplesmente a vida individual. Por conseguinte, o desenvolvimento da tragédia tomada em seu todo é sempre este: o caráter mais nobre, o herói, após longa luta e sofrimento, aos quais ele estava submetido na peça, agora atinge um ponto supremo de seu sofrimento, no qual bravamente renuncia aos fins que até então seguira de forma tão veemente, abdica para sempre de todos os prazeres da vida e sobrevive se querendo mais algo, ou, com frequência, põe fim à sua vida, seja por mãos próprias, seja por mãos alheias, sempre brava e alegremente.³⁶⁵

Por conta disso, a concepção trágica em Schopenhauer não é apenas estética, mas, sobretudo, ética. A tragédia não só mostra o sofrimento encarnado no herói

³⁶³Tradução livre de: Es wird ein höchster Zustand der Daseins-Bejahung concipirt, in dem sogar der Schmerz, jede Art von Schmerz als Mittel der Steigerung ewig einbegriffen ist: der t r a g i s c h - d i o n y s i s c h e Zustand.

³⁶⁴NIETZSCHE, F. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p.18.

³⁶⁵SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad.: Jair Barbosa, São Paulo, Editora UNESP, 2003, p.222-223.

trágico, atingindo a intuição de um pessimismo existencial (na medida em que a essência de todo ser vivo é dor e culpa), mas também mostra o quietivo na renúncia de todo o prazer da vida e da própria vida. Portanto, a tragédia está também atrelada a uma ética pessimista. Schopenhauer tem uma concepção moralista do mundo, segundo Nietzsche, semelhante ao de Anaximandro, pois, para ele, também, o surgimento é culpa, a existência é castigo e, por fim, o ocaso é a expiação da culpa. Por isso, para Nietzsche, Schopenhauer e Anaximandro são niilistas, e estão no mesmo movimento do cristianismo na medida em que tem uma justificação moral da existência que nega a vida como um todo, pois interpreta todo o ciclo do devir como uma injustiça que precisa ser espiada por uma justiça eterna.

Nietzsche, no prefácio de 1886 de *O nascimento da tragédia*, reconhece que, para Schopenhauer, a tragédia é compreendida como resignação, ou seja, como negação da vontade de viver. Nesse sentido, Nietzsche já se considera distante do seu antigo mestre desde *O nascimento da tragédia*, pois nessa obra a tragédia não é resignação, mas, pelo contrário, o seu espírito é dionisíaco, logo, é de afirmação da vida, da existência, da dor e do devir. Assim compreendeu Nietzsche a tragédia, e assim ele retoma o trágico enquanto afirmação dionisíaca da existência. Ele afirma em *Crepúsculo dos ídolos*:

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, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contrária* dele. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponto para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da paixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles – : mas para, além do pavor e da paixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*.³⁶⁶

Desse modo, Nietzsche inverte completamente o sentido do trágico de Schopenhauer, não é mais uma resignação ou negação da vontade de viver, e nem tem um sentido ético do mundo, mas, pelo contrário, o trágico em Nietzsche é uma afirmação dionisíaca do devir e da existência que se justifica eternamente por uma visão estética do mundo. Por isso, na continuação dessa seção de *Crepúsculo dos ídolos*,

³⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 106.

Nietzsche considera que, já na sua metafísica do trágico, haveria uma primeira transvaloração de todos os valores: “E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti- *O nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...”³⁶⁷. Nota-se aqui o atrelamento entre a filosofia de Nietzsche e o dionisíaco e, mais do que isso, aqui Nietzsche parece aproximar o dionisíaco à doutrina do eterno retorno, o que não é por acaso, pois, como já observamos, há uma relação fecunda entre Zaratustra, o anunciador do eterno retorno do mesmo e Dionísio.

Como observamos, a adesão de Nietzsche à tese do fluxo universal de Heráclito leva às consequências radicais do fluxo extremado de Crátilo, em relação à formação de um pensamento conceitual. Porém, Nietzsche se aproxima de um fluxo universal de Heráclito, pois há, ainda nesse fluxo, um conhecimento não conceitual e uma linguagem. O dionisíaco não é apenas uma recusa do niilismo, mas ele também o supera e forma uma base para a filosofia de Nietzsche. Em *Ecce homo*, podemos notar, de maneira nítida, essa afirmação da vida do dionisíaco com uma ciência e verdade: “Este último [a afirmação suprema], mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida é não apenas a mais elevada percepção, é também a *mais profunda*, a mais rigorosamente firmada e confirmada por ciência e verdade”³⁶⁸. Portanto, a afirmação dionisíaca da vida, da existência e do devir leva a um supremo conhecimento trágico que tem a força e a coragem para desvendar a mentira do niilismo e estabelecer uma inversão dos valores morais, transformando-os em estéticos. Nietzsche afirma, na sequência do texto: “O conhecimento, o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a *fuga* diante da realidade – o ‘ideal’. Não estão livres para conhecer: os *décadents necessitam* da mentira”³⁶⁹. Não é por acaso que Dionísio reaparece nos escritos de Nietzsche (mais especificamente, em *Além do bem e mal*) como um Deus filósofo, do qual Nietzsche se considera um discípulo que aprende muito através dele:

Nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse – eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dionísio: e talvez eu pudesse enfim, caros amigos, lhes dar de provar um pouco dessa filosofia, tanto quanto me é permitido? (...) Já o fato de Dionísio ser filósofo, e de também os deuses filosofarem, portanto, parece-

³⁶⁷ Idem, *ibidem*.

³⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 61.

³⁶⁹ Idem, *ibidem*.

me uma novidade um tanto insidiosa, que justamente entre filósofos despertaria suspeita – mas vocês, caros amigos, provavelmente lhe oporão menor resistência, a menos que ela chegue tarde e no momento inoportuno.³⁷⁰

Assim, se Nietzsche considera possível um conhecimento, uma filosofia dionisíaca, então ele considera possível uma linguagem capaz de expressar o devir? Retornando a questão inicial colocada por nós: há ainda uma ontologia com a afirmação dionisíaca do devir? Haveria, em Nietzsche, uma concepção de ser que não é oposto ao devir? Para refletir sobre isso proponho examinar o dionisíaco em contraposição ao romantismo. No prefácio de 1886, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já se questionava “como deveria ser composta uma música que não mais tivesse uma origem romântica, mas a música alemã – porém dionisíaca?...”³⁷¹. Na seção seguinte (7) da tentativa de autocrítica, Nietzsche se questiona se a sua obra (*O nascimento da tragédia*) não seria romântica, pois haveria nela o consolo metafísico³⁷². Assim, Nietzsche parece retomar ao seu dionisíaco de *O nascimento da tragédia*, se afastando do romantismo, então, a contraposição entre uma justificação moral da existência e uma justificação estética da existência se estabelece, por fim, na oposição entre dionisíaco e romantismo.

Essa oposição aparece de maneira nítida em um aforismo do livro V de *A gaia ciência*, ou seja, redigido em 1886 e, por isso, posterior a *Assim falou Zaratustra*. O aforismo se chama: *o que é romantismo?* O título engana, na medida em que leva a acreditar que Nietzsche tratará sobre uma definição do romantismo, mas ele não nomeia, nesse escrito, o romantismo de Novalis, Hugo, Keats, Musset, Schumann, Chopin, Schlegel, Schelling ou Schleiermacher. No lugar de tratar do romantismo em geral, Nietzsche nomeia apenas Wagner e Schopenhauer, por isso Stegmaier³⁷³ tem razão quando considera que, aqui, trata-se da experiência que Nietzsche teve com o romantismo, pois ele aborda aqueles que mais o impressionaram e influenciaram. Logo, o aforismo aborda sobre a libertação de Nietzsche do *seu* romantismo.

É justamente esse o caráter do começo do aforismo, quando considera que Nietzsche depositou, erradamente, esperanças no mundo moderno, ao compreender o pessimismo do século XIX como elevação de força, e também a música alemã, como

³⁷⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §295, p. 178.

³⁷¹ NIETZSCHE, F. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p.19.

³⁷² Idem, p. 20.

³⁷³ STEGMAIER, W.. “O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’ *A Gaia Ciência*.”, in *Estudos Nietzsche*, v.1, n. 1. Curitiba p. 35-60, jan./jun. 2010, p. 40.

potência dionisíaca: “Vê-se que então compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, o que constitui seu caráter peculiar – o seu *romantismo*. O que é romantismo?”³⁷⁴ Nota-se que, aqui, Nietzsche retoma de maneira crítica a sua aproximação em relação a Schopenhauer e Wagner durante a época de sua metafísica do artista. Assim, Nietzsche observa que toda filosofia e arte pressupõem dois tipos de sofrendores, que ele denomina como dionisíaco e romântico:

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofrendores. Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida* que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade desses últimos responde todo o romantismo nas artes e conhecimento, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim.³⁷⁵

Queremos destacar dois pontos nessa distinção entre romantismo e dionisíaco. Primeiramente, ambos são tipos de sofrendores que a filosofia e a arte pressupõem como estando “a serviço da vida que cresce e que luta”³⁷⁶, ou seja, ambos têm uma função fisiológica de fazer a vida se expandir e lutar. Porém, e essa é a nossa segunda observação, cada um desses tipos de sofrendores se distingue, de maneira semelhante de como Nietzsche contrapõe o cristianismo ao dionisíaco, pois o dionisíaco é um sofrendor por abundância de vida, já o romantismo é um sofrendor de empobrecimento de vida. Assim, de um lado se tem o dionisíaco como uma superação artística do niilismo incompleto, que permite ver o terrível e feio, sendo ele capaz de transformar essa visão em algo belo:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.³⁷⁷

Se, no dionisíaco, o terrível, o mau e feio são permitidos e transformados, do outro lado o romantismo necessita de um deus, um salvador, uma lógica para compreender a existência, e aqui Nietzsche liga o romantismo com Epicuro e cristianismo:

³⁷⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §370, p. 272.

³⁷⁵ Idem, p. 272-273.

³⁷⁶ Idem, 272.

³⁷⁷ Idem, p. 273.

Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e se possível, de um deus que é propriamente um deus para doente, um “salvador”; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança-, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas. De tal forma aprendi gradualmente a entender Epicuro, o oposto de um pessimista dionisíaco, assim como o “cristão”, que na realidade é somente uma espécie de epicúrio e, como este, essencialmente romântico.³⁷⁸

Assim, nota-se que o termo romântico não é apenas ao movimento artístico e filosófico do século XIX que o próprio Nietzsche aderiu, mas é caracterizado por Nietzsche como uma posição diante da existência e, por isso, inclui o cristão e Epicuro, dado que os dois são modos de ver a existência como necessitada de um salvador, de um meio de ter uma redenção para fugir do sofrimento.

Em um fragmento póstumo contemporâneo ao livro V, de *A gaia ciência*, Nietzsche faz uma divisão semelhante desse aforismo 370, considerando o romantismo como uma arte de consequência de insatisfação com o real e o ditirambo como a arte de gratidão de felicidade fruída (FP/NF 2 [114], 1885-1886, KSA 12.119). Esses dois são, com isso, duas posições diante da existência e do sofrimento, dois modos de sofrer e criar valores pela arte e filosofia.

Por Nietzsche observar que essas são duas necessidades que estão por trás do modo de pensar e valorar, então, diante dos valores artísticos, ele se questiona se “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”³⁷⁹. No entanto, Nietzsche coloca em destaque outra distinção, presente no pensamento ocidental e que nos é cara neste estudo, a saber, a distinção entre ser e devir. Nietzsche diz: “De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista – ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*.”³⁸⁰. Com essa distinção, o natural seria pensar que Nietzsche atribui ao dionisíaco o devir e ao romantismo o ser, afinal o devir é afirmar a realidade e o ser é a busca por um Deus fora da realidade. No entanto, não é isso que Nietzsche faz, pelo contrário, ele considera ambígua a ligação entre o dionisíaco e romantismo em relação ao anseio pelo devir e ser. Nesse sentido, ele apontará tanto um anseio do devir como um anseio do ser no dionisíaco:

O anseio por *destruição*, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, “*dionisíaco*”), mas também pode ser ódio do malgrado, desprovido, mal

³⁷⁸ Idem, *ibidem*.

³⁷⁹ Idem, *ibidem*.

³⁸⁰ Idem, *ibidem*.

favorecido, que destrói, *tem* que destruir, porque o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita – para compreender esse afeto, olhe-se de perto os nossos anarquistas.³⁸¹

Dentro dessa lógica, o anseio pelo devir tem uma dupla perspectiva: aquela da abundância de vida, ou seja, do dionisíaco; e aquela da fome, da negação da existência, nomeado, neste aforismo, de romantismo, mas, como já analisamos, engloba niilismo incompleto que no lugar de Deus como supremo valor coloca outro valor. Nietzsche dá, como exemplo desse anseio pelo devir do romantismo, os anarquistas, pois neles está um anseio pelo devir, mas não como abundância de vida, mas há um ressentimento diante da realidade, da existência e, por isso, se quer destruí-la. Os anarquistas e revolucionários não têm um supremo valor de Deus, mas com a morte de Deus se coloca no seu lugar a igualdade, o fim da sociedade de classe, a felicidade universal, logo ainda se mantém um valor supremo que em nome dele nega a existência.

A relação ao anseio de ser, de eternizar e fixar, também é vista por Nietzsche nessa dupla interpretação:

A vontade de *eternizar* requer igualmente uma interpretação dupla. Ela pode vir da gratidão e do amor: - uma arte com esta origem sempre será uma arte da apoteose, talvez ditirâmbica, como em Rubens, venturosamente irônica, como em Hafiz, límpida e amável, como em Goethe, vertendo uma homérica luz e glória sobre todas as coisas. Mas também pode ser a tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem mais pessoal, singular e estreito, à autêntica idiossincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação, e como que se vinga de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretear, a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura. Este último caso é o *pessimismo romântico* em sua mais expressiva forma, seja como filosofia schopenhaueriana da vontade, seja como música wagneriana: - o pessimismo romântico, o último *grande* acontecimento no destino de nossa cultura.³⁸²

Assim, o anseio pelo ser pode vir de uma gratidão e amor, como ocorre nas obras de arte de Rubens, Hafiz e Goethe, logo, tem um caráter de abundância de vida, de afirmação da vida, e não apenas de negação de vida, de decadência. Por outro lado, o anseio de ser pode ter o caráter de um sofredor por pobreza, que tem uma vingança contra a realidade de tudo aquilo que é, intitulado de pessimismo romântico e atribuído a Wagner e Schopenhauer. Ao final do aforismo, Nietzsche coloca entre parênteses a possibilidade de um outro pessimismo que está em contraposição ao pessimismo romântico, e nomeia de pessimismo clássico ou pessimismo dionisíaco:

Que ainda *possa* haver um pessimismo bastante diferente, clássico tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium e ipsissimum* [quintessência]: no entanto, a palavra “clássico” repugna a meus

³⁸¹ Idem, p. 273-274.

³⁸² Idem, p.274.

ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda e indistinta. A este pessimismo do futuro – pois ele virá! Já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo *dionisíaco*.³⁸³

Nota-se, no final desse aforismo, que Nietzsche relaciona o clássico com o dionisíaco, contrapondo ambos ao romantismo e, com isso, ele prevê um pessimismo dionisíaco no futuro. Essa contraposição entre clássico e romântico está presente nos fragmentos póstumos de Nietzsche, e, em um desses fragmentos, ele coloca a seguinte questão: “Se não está colocada em oculto a oposição entre ativo e reativo por de trás da oposição do clássico e romântico?”³⁸⁴ (FP/NF 9 [112], 1887, KSA 12.400). Essa pergunta pode valer também para a contraposição aqui tratada entre romantismo e dionisíaco: não estaria a oposição entre ativo e reativo por detrás da oposição entre romântico e dionisíaco? No fundo, o dionisíaco não seria aquele que tem uma posição afirmativa diante da realidade, sendo, por isso, ativo? Por outro lado, o romântico teria uma posição negativa diante da realidade, ou seja, é um reativo? Essa distinção entre ativo e reativo remete à obra *A genealogia da moral*, em que a moral nobre é considerada como ativa, já a moral do ressentimento é reativa, parte da pobreza do espírito. Acreditamos que a resposta para essa questão colocada por Nietzsche é afirmativa, pois o romântico é, para Nietzsche, aquele que levou até as últimas consequências o niilismo, a vontade de nada e, por isso, tem uma posição negativa diante da realidade; por outro lado, o ativo afirma até as dores mais pesadas. Ativo e reativo são dois tipos de valorização diante da vida, mas o mais curioso é notar que esses dois tipos estão ligados, ao mesmo tempo, pela ânsia do ser e do devir. Heidegger compreende, por meio de uma circunscrição dos estilos artísticos pelo diferencial entre ativo-reativo e ser-devir, o que Nietzsche chama de “o grande estilo”, e, com isso, considera a determinação fundamental do ser em Nietzsche como esses dois movimentos de ativo e reativo, havendo, então, uma unidade entre esses termos:

A essência propriamente dita da arte é predelineada no grande estilo. Em vista de sua própria unidade essencial, contudo, esse grande estilo aponta para uma unidade que se configura mais originariamente, para a unidade do ativo e do reativo, do ser e do devir. Nesse contexto, é preciso atentar para os significados que a primazia acentuada da diferenciação entre o ativo e o reativo ante aquela diferenciação entre ser e devir possui para a metafísica nietzschiana. Pois poder-se-ia subsumir formalmente a diferenciação entre ativo e reativo a um dos elementos da contradição presente na diferenciação subordinada entre ser e devir, a saber, ao devir. A junção própria ao grande estilo ativo, do ser e do devir em uma unidade originária precisa estar consumada na vontade de poder – se ela for pensada metafisicamente. No

³⁸³ Idem, *ibidem*.

³⁸⁴ Tradução livre de: Ob nicht der **Gegensatz des Aktiven und Reactiven** hinter jenem Gegensatz von **Classisch** und **Romantisch** verborgen liegt?...

entanto, a vontade de poder é como o eterno retorno. No eterno retorno, Nietzsche quer pensar conjuntamente ser e devir, ação e reação em uma unidade originária. Por meio daí se abre uma perspectiva sobre o horizonte metafísico no qual é preciso pensar o que Nietzsche denominou, em geral, o grande estilo e a arte.³⁸⁵

Heidegger, ao interpretar vontade de poder como arte, coloca, no grande estilo, uma unidade entre ativo e reativo, ser e devir. Não pensamos que Heidegger coloca como grande estilo apenas o dionisíaco, mas inclui também o romantismo como um movimento presente no grande estilo, pois ambos são modos de valoração artística, apesar de serem opostos um em relação ao outro. Para Heidegger, há uma unidade entre ser e devir, e isso para ele é evidente pelos conceitos nietzschianos de vontade de poder e eterno retorno do mesmo.

Não apenas Heidegger, mas também Deleuze compreende que, nesses conceitos nietzschianos, está a unidade entre ser e devir, ele diz: “Ora, este jogo do devir, é também o ser do devir que brinca consigo próprio: O Aiôn, diz Heráclito, é uma criança que brinca à patela. O ser do devir, o eterno retorno, é o segundo tempo do jogo, mas também o terceiro termo idêntico aos dois tempos e que é válido para o conjunto.”³⁸⁶

Nesse sentido, a absorção da tese do fluxo universal nega uma concepção de ser que foi pensada tradicionalmente pelo pensamento ocidental, mas, por outro lado, a afirmação do devir abre um espaço para uma nova concepção de ser, que não está em oposição ao devir. O pensamento dionisíaco é ativo, mesmo na ânsia pelo devir, como na ânsia pelo ser, logo o dionisíaco conduz ao pensamento de Zarathustra que anuncia a doutrina do eterno retorno e da vontade de poder.

Essa junção entre ser e devir parece estar presente num fragmento em que Nietzsche reflete sobre *O nascimento da tragédia*, no qual ele afirma: “O ‘ser’ como invenção do que padece em devir”³⁸⁷ (FP/NF 9 [112], 1885-1886, KSA 12.115). Em que consiste esse “ser” que é necessário inventar para poder padecer do devir? Em que consiste essa invenção? A chave para começarmos a compreender essas questões é a concepção nietzschiana de justificação estética da existência, pois ela consiste em uma afirmação dionisíaca da vida. E essa afirmação é, ao mesmo tempo, do devir e do ser, e, como consequência, a afirmação do eterno retorno do mesmo. Essa relação entre a

³⁸⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 124-125.

³⁸⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 40.

³⁸⁷ Tradução livre de: Das „Sein“ als die Erdichtung des am Werden Leidenden.

afirmação dionisíaca e o eterno retorno pode ser verificada em um fragmento póstumo, no qual Nietzsche considera a possibilidade do pessimismo dionisíaco:

Meu novo caminho para o "sim": Minha nova versão do pessimismo como um procurar voluntariamente pelos lados terríveis e questionáveis da existência (*Dasein*): com isso me tornou claro fenômenos aparentados do passado. "Quanto 'a verdade' suporta e ousa um espírito?" Questão de sua força. Um tal pessimismo poderia desembocar nessa forma de um dizer sim ao mundo como ele é: até o desejo do seu absoluto retorno e eternidade: com isso seria dado um novo ideal de filosofia e sensibilidade. (FP/NF 10 [3], 1887, KSA 12.455)³⁸⁸

Com esse fragmento, é possível notar uma relação fecunda entre a afirmação dionisíaca da existência com o eterno retorno do mesmo, pois a afirmação da existência implica afirmar o mundo como ele é, tanto nesse exato instante, como por toda eternidade. Em um outro fragmento, Nietzsche não só relaciona a afirmação dionisíaca ao eterno retorno, mas também a aproxima do *amor fati* e contrapõe com o niilismo:

Uma tal filosofia-experimental, como eu a vivo, antecipa a título da própria experiência o niilismo fundamental: sem o qual se diria que ela permanecesse de pé com um não, com uma negação, com uma vontade de não. Ela quer muito mais ao longo até o seu inverso- até um *dizer sim dionisíaco* do mundo, como ele é, sem desconto, exceção ou seleção- ela quer o ciclo eterno, - as mesmas coisas, as mesmas lógicas e ilógicas dos nós. O estado mais supremo que um filósofo pode alcançar: ter uma atitude dionisíaca com a existência (*Dasein*)-: minha fórmula para isso é o *amor fati* (FP/NF 16 [32], 1888, KSA 13.492)³⁸⁹

Nesse sentido, a afirmação dionisíaca da existência nos leva à doutrina do eterno retorno, e nela notamos, ao mesmo tempo, a afirmação do devir e do ser. Ora, o mesmo pode ser notado como o conceito da vontade de poder. Em um fragmento póstumo famoso, Nietzsche diz: "imprimir ao devir o caráter do ser: essa é a suprema vontade de poder"³⁹⁰ (FP/NF 7 [54], 1886-1887, KSA 12.312). Um pouco depois, nesse mesmo

³⁸⁸ Tradução livre de: Meine neue Fassung des Pessimismus als ein freiwilliges Aufsuchen der furchtbaren und fragwürdigen Seiten des Daseins: womit mir verwandte Erscheinungen der Vergangenheit deutlich wurden. „Wie viel ‚Wahrheit‘ erträgt und wagt ein Geist?“ Frage seiner Stärke. Ein solcher Pessimismus könnte mich in jene Form eines dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit: womit ein neues Ideal von Philosophie und Sensibilität gegeben wäre.

³⁸⁹ Tradução livre de: Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch — bis zu einem dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl — sie will den ewigen Kreislauf, — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen —: meine Formel dafür ist amor fati...

³⁹⁰ Tradução livre de: Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht.

fragmento póstumo, Nietzsche também diz: “*que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.*”³⁹¹ (FP 7 [54], 1886-1887, KSA 12.312)

Com isso, notamos que a filosofia dionisíaca, que Nietzsche atribui a Heráclito, não apenas inverte o platonismo por meio de uma afirmação do devir, mas também afirma o ser e o devir ao mesmo tempo, e isso é realizado por meio dos conceitos de vontade de poder e eterno retorno. Esses dois conceitos não estão distantes de Heráclito, pelo contrário, consideramos que Nietzsche realiza um diálogo com o filósofo de Éfeso também com esses dois conceitos e é isso que investigaremos a partir de agora. Em relação ao eterno retorno do mesmo à aproximação com Heráclito, é também evidenciada pelo próprio Nietzsche na seção 3, de *Ecce homo*, ao afirmar que a doutrina do eterno retorno “*poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito*”³⁹². Quanto ao conceito de vontade de poder, essa relação não é evidenciada por Nietzsche, e acredito que podemos notá-la por meio da concepção heráclítica de πόλεμος (combate) e δίκη (justiça).

³⁹¹ Tradução livre de: Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins

³⁹² NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 62.

Capítulo 2: Vontade de poder enquanto πόλεμος

Até o momento, desenvolvemos a recepção de Heráclito na filosofia nietzschiana por meio da tese do fluxo universal. Como observamos, a adesão de Nietzsche a essa tese não foi imediata, pois a metafísica de artista conservava uma dualidade entre ser e devir, na medida em que o ser (enquanto uno-primordial) necessitava da aparência, pois, como afirma a seção 5 de *O nascimento da tragédia*, somente enquanto fenômeno estético a existência se justifica eternamente.

Nesse contexto, como tratamos no primeiro capítulo, com a arte, mais especificamente, com a tragédia, a metafísica de artista indicava um consolo metafísico que “nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”³⁹³. Por isso, Nietzsche não aderiu, de imediato, à tese do fluxo universal. Em 1873, ao analisar os filósofos pré-socráticos, aos poucos, Nietzsche vai, ao mesmo tempo, abandonando a metafísica de artista, para aderir à tese do fluxo universal. Assim, é possível notar que esses dois movimentos estão em sintonia, pois a adesão ao fluxo universal implica em afastar-se de um ser imutável e eterno, objeto da metafísica. Por outro lado, essa aproximação em relação ao devir já estava presente desde o momento em que Nietzsche valorizava a arte em lugar da ciência. Mesmo na metafísica de artista há uma inversão do platonismo; mas com a adesão à tese do fluxo universal, essa inversão toma uma consistência mais radical e se volta contra a metafísica.

Em *Humano, demasiado humano*, esse combate contra a metafísica torna-se explícito em função do desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Com isso, a adesão ao fluxo universal é mais nítida, principalmente com a tese do erro do pensamento nos seres orgânicos, que afirma ser necessário pensar algo imóvel e eterno para estabelecer uma organização do ser vivo em um mundo em devir. Porém, essa fixação do pensamento é um erro diante da vida. Na derradeira fase do pensamento de Nietzsche, podemos notar que seu projeto filosófico de inversão do platonismo se consuma, não apenas através de uma crítica ao platonismo enquanto niilismo, mas também enquanto a formação de uma filosofia dionisíaca que afirma o devir.

A filosofia dionisíaca mantém um diálogo fecundo com Heráclito e sua tese do fluxo universal, pois, com ela Nietzsche afirma o devir e nega o ser, tal como tradicionalmente foi pensado, ou seja, enquanto imóvel. Porém, com a afirmação do

³⁹³ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 100.

devir, Nietzsche abre espaço para um novo pensamento do ser; o dionisíaco afirma, ao mesmo tempo, devir e ser. Não apenas Heidegger notou isso, como observamos, mas também Deleuze³⁹⁴ faz uma análise que considera essa aproximação entre Nietzsche e Heráclito como numa afirmação trágica do devir e do ser.

Essa concepção do ser atrelado ao devir pode ser mais esclarecida, no pensamento de Nietzsche, pelos conceitos de vontade de poder e eterno retorno. Heidegger indicou os como conceitos essenciais do pensamento de Nietzsche, interpretando-os em termos ontológicos. Para Heidegger, vontade de poder nomeia o ser do ente, o que o ente é na totalidade (*quididade*); por outro lado, eterno retorno nomeia o modo como o ente é na totalidade (*quodidade*). Nesse sentido, o pensamento de Nietzsche ainda estaria atrelado a uma metafísica, e, mais do que isso, seria uma consumação da metafísica. Assim, a adesão de Nietzsche à tese do fluxo universal significa que “ele pensa o pensamento de tal modo que acaba por retornar com sua metafísica ao começo da filosofia ocidental”³⁹⁵. Então, o acabamento da metafísica conduz para o retorno ao começo do pensamento ocidental, que pensou a realidade em pleno devir.

Para nós, a tese do fluxo universal conduz Nietzsche a pensar o ser como devir e ambos são fundamentais no seu pensamento da vontade de poder e do eterno retorno. Com isso, seria possível pensar uma ontologia que não é fundada numa essência imutável e imóvel, mas sim uma ontologia do devir, ou seja, um ser que muda constantemente, de tal forma que tudo que é fixo se constitui de modo temporário. Esse modo de ver um ser no devir está em oposição a quase toda a história da filosofia, tendo em vista que nela predomina a oposição entre ser e devir. Nesse sentido, vontade de poder e o eterno retorno podem ser pensados em proximidade com Heráclito, pois nos seus fragmentos é possível notar convergências com esses conceitos nietzschianos. Por conseguinte, a nossa interpretação entra em polêmica com Heidegger, na medida em que pretendemos interpretar vontade de poder como πόλεμος (combate ou guerra) e o eterno retorno do mesmo relacionado com πῦρ (fogo) e ἐκπύρωσις (conflagração cósmica).

Nessa empreitada de relacionar vontade de poder e eterno retorno com o pensamento primordial de Heráclito, debateremos não apenas com Heidegger, mas

³⁹⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 38-39.

³⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 20.

também com Hershbell e Nimis. Estes autores também relacionam a vontade de poder com Heráclito, mas chegam a uma conclusão diferente da que pretendemos apresentar, pois para eles “que todas as coisas sucedam com vontade de poder é uma espécie de ‘regularidade’, mas não no sentido de Heráclito”.³⁹⁶ Esta diferença entre a regularidade da vontade de poder e a cosmologia de Heráclito se constitui, para eles, pelo fato de Heráclito ter como lei a medida, a balança, enquanto, para Nietzsche, a lei é a autossuperação³⁹⁷.

Queremos demonstrar, no entanto, que a concepção de vontade de poder em Nietzsche aproxima-se da regularidade em Heráclito por meio da noção cosmológica de πόλεμος (combate ou guerra), pois vontade de poder é uma relação de força e domínio entre múltiplos aspectos e pontos de vista em permanente conflito. Paul van Tongeren³⁹⁸ e Wolfgang Müller-Lauter, como demonstraremos melhor mais adiante, já tinham observado esse caráter agnóstico da vontade de poder.

Quanto ao eterno retorno do mesmo, concordamos com Hershbell e Nimis em que a conflagração cósmica (ἐκπύρωσις) não leva, necessariamente, à conclusão do eterno retorno do mesmo³⁹⁹; mas nela encontram-se os pressupostos necessários para se chegar ao pensamento do eterno retorno, sendo até mesmo possível notar, em grande parte do estoicismo, como em Crisipo, uma noção de eterno retorno.

Nesse segundo capítulo trataremos da vontade de poder em sua relação com o devir; mostraremos em seguida que esta concepção de vontade de poder como devir está relacionada ao πόλεμος, pois toda relação de força se estabelece com um combate. No terceiro e último capítulo abordarei como Nietzsche reconhece em Heráclito um possível mestre do eterno retorno.

-Vontade de poder como ser e devir:

Iniciaremos refletindo sobre as questões: o que é vontade de poder? Como nela há ser e devir ao mesmo tempo? Quando Nietzsche constrói seu conceito de vontade de poder, ele o considera fundamentalmente como uma chave de interpretação global da

³⁹⁶ HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S.. “Nietzsche and Heraclitus”, in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.17-38, 1979, p. 29, Tradução livre de: That all things occur by the Will to Power is a sort of “regularity”, but not in Heraclitus’ sense.

³⁹⁷ Idem, p. 30.

³⁹⁸ TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012, p. 225

³⁹⁹ HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S.. “Nietzsche and Heraclitus”, in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.17-38, 1979, p. 35.

existência. É nesse sentido que o famoso aforismo 36 de *Além do bem e mal* parte de uma suposição, uma hipótese ou interpretação da realidade como vontade de poder que, no final, é considerada como caráter inteligível do mundo: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”⁴⁰⁰ Nietzsche coloca esse termo entre aspas, pois o sentido de caráter inteligível não é o mesmo que em Kant ou Schopenhauer, mas é antes uma analogia, uma consideração de que todo acontecimento no mundo pode ser interpretado como vontade de poder.

Entretanto, o que significa para Nietzsche o termo vontade de poder? Seria vontade de poder um princípio metafísico e ontológico? De fato, em muitas passagens é possível notar esse sentido para o termo. Muitas vezes Nietzsche considera vontade de poder como título de um livro que acabou sendo abandonado e substituído por outros projetos. Nos primeiros títulos para um livro, o termo tem como subtítulo “interpretação de todo acontecer”⁴⁰¹; depois o subtítulo é substituído por “ensaio (ou tentativa) de transvaloração de todos os valores”⁴⁰². Apesar disso, o livro *A vontade de poder* não foi publicado por Nietzsche. Como é sabido, Elizabeth Förster-Nietzsche e editores do *Nietzsche-Archiv* compilaram fragmentos póstumos, sem respeitar ordem cronológica original, e compuseram arbitrariamente um livro apócrifo intitulado *A vontade de poder*, apresentando-o como se fosse a obra que Nietzsche pretendia publicar. Atualmente, com a edição histórico-crítico-filológica dos escritos de Nietzsche por Giorgio Colli eazzino Montinari, fica desfeita esta versão, de que esse seria o livro que Nietzsche pretendia publicar, pois o filósofo alemão abandonou o projeto de publicação deste livro. Entretanto, não se pode negar que a intenção de editar um livro chamado *A vontade de poder* esteve muito presente nos planos autorais de Nietzsche, assim como deve-se reconhecer que a concepção de vontade de poder é de grande importância na filosofia de Nietzsche.

Porém, Nietzsche define univocamente o que ele entende por vontade de poder, e o termo aparece muito mais nos fragmentos póstumos do que em obras publicadas, em

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das letras, 2005, p. 40, §36.

⁴⁰¹ FP/NF 39 [1], 1885, KSA 11.619; FP/NF 40 [2], 1885, KSA 11.629; FP/NF 40 [50], 1885, KSA 11.653; FP/NF 1 [35], 1885-1886, KSA 12.19; FP/NF 1 [126], 1885-1886, KSA 12.40; FP/NF 2 [73], 1885-1886, KSA 12.94; FP/NF 2 [74], 1885-1886, KSA 12.95.

⁴⁰² FP/NF 2 [100], 1885-1886, KSA 12.109; FP/NF 5 [75], 1886-1887, KSA 12.218; FP/NF 9 [164], 1887, KSA 12.432; FP/NF 11 [411], 1887, KSA 13.190; Genealogia da moral, III, 27; FP/NF 14 [78], 1888, KSA 13.257; FP/NF 14 [136], 1888, KSA 13.320; FP/NF 14 [156], 1888, KSA 13.340; FP/NF 15 [100], 1888, KSA 13.466; FP/NF 16 [86], 1888, KSA 13.515; FP/NF 18 [17], 1888, KSA 13.537.

diferentes tipos de abordagens e temas, como vida, mundo, natureza, interpretação, ser orgânico, afeto, ser, devir, luta etc. Às vezes o termo aparece como central, mas também outras vezes como em segundo plano.

Essa relação da vontade de poder com diversos temas aparece em dois fragmentos póstumos, no fragmento (FP/NF 14[71], 1888, KSA 13.254), Nietzsche escreve:

Vontade de poder como “lei da natureza”
 Vontade de poder como vida
 Vontade de poder como arte.
 Vontade de poder como moral.
 Vontade de poder como política.
 Vontade de poder como ciência.
 Vontade de poder como religião”⁴⁰³

Em outro fragmento, ele também afirma essa diversidade (FP/NF14[72], 1888, KSA 13.254):

Vontade de poder
 Morfologia
 Vontade de poder como “natureza”
 como vida
 como sociedade.
 como vontade de verdade.
 como religião.
 como arte.
 como moral.
 como humanidade⁴⁰⁴

Nesse sentido, é compreensível a tendência a considerar a vontade de poder como um princípio que explica diversas esferas da existência. No entanto, Müller-Lauter destaca “ A partir desse apontamento [(FP/NF14[72], 1888, KSA 13.254)], deve ser tornado claro como (a) vontade de poder não pode ser entendida. Ela não é um

⁴⁰³ Tradução livre de: Wille zur Macht als „Naturgesetz“

Wille zur Macht als Leben
 Wille zue Macht als Kunst
 Wille zur Macht als Moral.
 Wille zur Macht als Politik.
 Wille zur Macht als Wissenschaft
 Wille zue Macht als Religion

⁴⁰⁴ Tradução livre de: Wille zur Macht

Morphologie
 Wille zur Macht als „Naturgesetz“
 als Leben
 als Gesellschaft
 als wille zur Wahrheit.
 als Religion
 als Kunst
 als Moral
 als Menschheit

fundamento do mundo, que produz vida, ou se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade”.⁴⁰⁵ De fato, se tomarmos vontade de poder como algo que fundamenta natureza, arte, humanidade, etc, ela passa a ser um princípio metafísico tradicional, um princípio unitário do qual derivam os múltiplos. Porém, o sentido é outro, segundo Müller-Lauter: pelo contrário tais configurações são em sua essência vontade de poder: “Tornar visível essa essência, nos ‘âmbitos’ de espécie diversa, é a tarefa de uma ‘morfologia’ da vontade de poder (...)”⁴⁰⁶

Portanto, a vontade de poder tem uma pluralidade de significados relacionando com uma diversidade de esferas. Não é, então, devaneio quando Heidegger considera vontade de poder como ser do ente; mas também não se pode reduzir vontade de poder apenas a este aspecto ontológico.

Vontade de poder tem um sentido ontológico, pois Nietzsche visa com este conceito interpretar todo acontecimento. Como citamos nos fragmentos FP/NF 14[71], 1888, KSA 13.254 e FP/NF14[72], 1888, KSA 13.254, Nietzsche propõe interpretar natureza, vida, sociedade, arte, política, moral, ciência e religião como vontade de poder; essas diversas esferas da existência mantêm relação com a vontade de poder, que é uma interpretação abrangente de todo o ser em suas diversas esferas.

À vista disso, propomos-nos aqui a interpretar alguns fragmentos póstumos que permitem compreender a vontade de poder como junção entre ser e devir. Essa relação da vontade de poder com a ontologia é mais notável nos fragmentos póstumos do que nas obras publicadas. Em um fragmento póstumo, Nietzsche apresenta também como suposição, com um “se”, a vontade de poder como ser: “Se a essência mais íntima do ser é vontade de poder (...)” (FP/NF 14 [80], 1888, KSA 13.260). Por meio de textos como estes, podemos indicar aspectos ontológicos na concepção de vontade de poder em Nietzsche.

Tais aspectos ontológicos estão mais fortemente presentes no fragmento FP/NF 7[54], 1886-1887, KSA 12.312-313, do qual já citamos uma pequena passagem, ao qual Heidegger recorre constantemente em sua interpretação da filosofia de Nietzsche. Como

⁴⁰⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Annablume, São Paulo, 1997, p. 86.

⁴⁰⁶ Idem, p. 86-87;

observou Müller-Lauter⁴⁰⁷, Heidegger cita e utiliza sempre a primeira e a terceira frase deste fragmento: “*Imprimir* ao devir o caráter do ser: essa é a suprema *vontade de poder*”⁴⁰⁸ (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312); e “*Que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.*”⁴⁰⁹, (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312). Heidegger, porém, desconsidera a segunda frase: “*Dupla falsificação* a partir dos sentidos e a partir do espírito para obter o mundo do ente, do permanente, do equivalente, etc.”⁴¹⁰ (FP/NF7[54], 1886, KSA 12.312).

Assim, Müller-Lauter considera que Heidegger deixa de lado a dupla falsificação ao imprimir o ser no devir. Trataremos aqui não apenas dessa frase desconsiderada por Heidegger, mas do fragmento póstumo como um todo, recorrendo também a outros fragmentos, que podem esclarecer melhor as palavras de Nietzsche mesmo sendo anteriores cronologicamente ao fragmento mencionado – como os de 1883 e 1881, que fornecem subsídios importantes para a compreensão do fragmento de 1886-7.

De que trata nessa dupla falsificação? Trata-se do modo perspectivo, que toma a realidade em devir, pois para que possa haver um ente, é preciso que algo seja permanentemente dado, tanto para os sentidos como para a mente ou espírito. Em outro fragmento póstumo, Nietzsche afirma que “o homem é uma criatura que *constrói formas*. O homem acredita no ‘ser’ e nas coisas, porque é uma criatura que constrói ritmo e formas” (FP/NF 24 [14], 1883, KSA 10.651)⁴¹¹ Assim, a vontade de poder confere o caráter do ser ao devir, na medida em que estabelece formas e ritmos o homem necessita dar uma forma ao devir, e por isso imprime no devir o caráter do ser. Essa é a lógica dos valores que Nietzsche destaca na sequência do fragmento: “dos valores que são adicionados para o ente provém a condenação e insatisfação no devir:

⁴⁰⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen III.> Heidegger und Nietzsche*. Berlin; New York, De Gruyter, 2000, p. 150-151.

⁴⁰⁸ Tradução livre de: Dem Werden den Charakter des Seins a u f z u p r ä g e n — das ist der höchste W i l l e z u r M a c h t .

⁴⁰⁹ Tradução livre de: Daß A l l e s w i e d e r k e h r t , ist die extremste A n n ä h e r u n g e i n e r W e l t d e s W e r d e n s a n d i e d e s S e i n s : G i p f e l d e r B e t r a c h t u n g

⁴¹⁰ Tradução livre de: Z w i e f a c h e F ä l s c h u n g , von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw.

⁴¹¹ Tradução livre de: Der Mensch ist ein f o r m e n b i l d e n d e s Geschöpf. Der Mensch glaubt an „Sein“ und an Dinge, weil er ein formen- und rhythmusbildendes Geschöpf ist.

depois foi inventado um tal mundo do ser” (FP/NF7[54], 1886, KSA 12.312)⁴¹² Assim, Nietzsche toma ser e devir por meio da perspectiva dos valores, ou seja, o ser é um valor atribuído para além do devir, e na medida em que esse valor desvaloriza o devir, ele permite a formação de um “mundo do ser”, que é, em contrapartida, positivamente valorizado. Nietzsche considera o devir como a única realidade, por isso ele nota toda a determinação do ente como uma metamorfose: “As metamorfoses do ente (corpo, Deus, ideia, leis da natureza, fórmula, etc)”⁴¹³ (FP/NF 7[54], 1886-1887, KSA 12.312). Como observamos, aqui Nietzsche considera as categorias como os valores supremos estabelecidos para além do devir. Nessa passagem, Nietzsche mostra as diferentes formas de categorias ao fixar algo fora do devir, chamado aqui de ente.

Nietzsche considera esses entes (corpo, Deus, ideia, leis da natureza, fórmula, etc) em suas diferentes formas como valores que estão para além do devir. O filósofo considera possível haver uma nova forma de valoração, que não mais postula um ente para além do devir, mas afirma o devir ou a aparência; é disso que trata a frase seguinte: “‘o ente’ como aparência; inversão dos valores: a aparência era o que concedia valor (*Werthverleihende*)”⁴¹⁴ (FP/NF 7[54], 1886-1887, KSA 12.312) A inversão dos valores consiste em conferir valor ao devir e à aparência, em detrimento do ente, fixo: e essa nova forma de valorização ocorre por meio da vontade de poder e do eterno retorno, mencionados no início do fragmento. Em outro fragmento póstumo (FP/NF 11[330], 1881, KSA 9.569-570), Nietzsche trata da relação entre ser e pensar. Ele escreve: “portanto, o Ser o único que nos é assegurado é mutável, não idêntico a si mesmo, tem relações”⁴¹⁵ (FP/NF 11[330], 1881, KSA 9.570). Por outro lado, o pensamento interpreta mal a raiz do ser, pois toma uma substância, um igual a si mesmo, “porque é impossível o conhecimento do que é todo fluir”⁴¹⁶ (FP/NF 11[330] 1881, KSA 9.570)

⁴¹² Tradução livre de: Von den Werthen aus, die dem Seienden beigelegt werden, stammt die Verurtheilung und Unzufriedenheit im werdenden: nachdem eine solche Welt des Seins erst erfunden war.

⁴¹³ Tradução livre de: Die Metamorphosen des Seienden (Körper, Gott, Ideen, Naturgesetze, Formeln usw.)

⁴¹⁴ Tradução livre de: „Das Seiende“ als Schein; Umkehrung der Werthe: der Schein war das *Werthverleihende* —

⁴¹⁵ Tradução livre de: das *Sein* also, welches uns einzig verbürgt ist, ist *w e c h s e l n d , n i c h t - m i t - s i c h i d e n t i s c h*, hat *B e z i e h u n g e n*

⁴¹⁶ Tradução livre de: weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist

Assim, se o ser é devir, então o pensamento, ao fixar algo, já é uma falsificação, pois no puro devir não pode haver conhecimento, como Nietzsche repete logo a seguir também no fragmento FP/NF 7[54] 1886-1887, KSA 12.312-313: “O conhecimento em si impossível no devir; como então é possível conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de engano”.⁴¹⁷ (FP/NF 7[54] 1886-1887, KSA 12.313). Aqui Nietzsche não apenas considera que o conhecimento, no fluxo universal, é impossível, mas coloca a possibilidade de conhecimento em relação ao “erro”, “vontade de poder” e “vontade de engano”. O que significa isso? Como já observamos, para Nietzsche o erro do pensamento considera algo fixo fora do devir; nisso é possível notar uma relação do erro do pensamento com a vontade de poder, que, no fundo, é uma vontade de se enganar. Como vontade de poder é uma vontade de engano? Para responder isso precisamos aprofundar ainda mais o que é vontade de poder, explorando o que desenvolvemos. No começo do fragmento, Nietzsche afirma que imprimir ao devir o caráter do ser é a mais elevada vontade de poder. Assim, a vontade de poder conecta ser e devir, ou seja, busca estabelecer uma linguagem no devir, por isso ela se engana, e é uma vontade de se enganar. Com o conceito de vontade de poder, Nietzsche pretende justamente estabelecer um caráter ontológico ao devir; logo está no devir; e na medida em que é uma relação de força com o devir. Vontade de poder é ser e devir ao mesmo tempo, porque a vontade de poder imprime o ser no devir - e isso pode ter um duplo sentido: em primeiro lugar, a vontade de poder é uma suposição de que é possível expressar linguisticamente o devir; com o que a vontade de poder constitui-se como hipótese capaz de explicar a realidade mutante; em segundo lugar, a vontade de poder imprime o caráter do ser no devir na medida em que coloca todo o valor que havia no ser para o devir, mas coloca o valor, que até então estava apenas no ser transcendente, na pluralidade do devir.

Nas frases seguintes Nietzsche considera de um lado a realidade em devir e do outro a vontade de superar o devir pela arte, tal como já notamos em relação à *Gaia ciência* 370, cujo conteúdo se repete nesse fragmento póstumo; o que faz sentido, tendo em vista que ambos os textos fazem parte do último período da filosofia de Nietzsche: “Devir como inventar, querer, auto-negação, superar-a-si-mesmo: nenhum sujeito, mas

⁴¹⁷ Tradução livre de: Erkenntniß an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntniß möglich? Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung.

sim um criador fazer e estabelecer, sem ‘causas e efeitos’”⁴¹⁸ (FP/NF 7[54] 1886-1887, KSA 12.313). Essa é a realidade como devir, relacionado com querer, inventar, auto-negar e superar-a-si-mesmo, e, por isso, com a vontade de poder. Porém, por outro lado, há na mesma vontade de poder a tendência de superar o devir, e isso Nietzsche faz recorrendo à arte: “Arte como vontade de superação do devir, como ‘eternizar’, mas míope, de acordo com a perspectiva: de certo modo repetindo em pequeno a tendência do todo.”⁴¹⁹ (FP/NF 7[54] 1886-1887, KSA 12.313). A arte é tomada também como uma vontade, mas não em devir, pelo contrário, como tendência de superar o devir, de “eternizar”. Porém, de um “eternizar” (entre aspas), pois não se trata de eternizar como algo fora do devir e do tempo, tal como o fez a metafísica. Em seguida, Nietzsche considera que é míope, pois não segue a realidade em devir, mas é uma perspectiva, uma interpretação que repete em miniatura a tendência do todo.

Esse todo é designado por Nietzsche como vida e por diversos momentos ele relaciona vida com vontade de poder. Isso aparece na sequência do fragmento: “O que toda vida mostra *há* de ser considerado como fórmula reduzida para a tendência geral: por isso uma nova fixação do conceito de ‘vida’, como vontade de poder” (FP/NF 7[54] 1886-1887, KSA 12.313)⁴²⁰ Assim, quando Nietzsche pretende tratar do todo, ele toma como medida a vida que, por outro lado, é interpretada como vontade de poder. A vida certamente está em devir, mas precisa se estabelecer no devir, fixar-se, e isso ocorre pela concepção de vontade de poder através da luta. A vontade de poder encerra um caráter antagônico, e por isso de conflito. Como desenvolveremos melhor adiante, Nietzsche sofreu profunda influência de Wilhelm Roux em sua concepção de vontade de poder e vida, e compreendeu que, assim como Heráclito, deve-se considerar as formas estáveis da natureza como resultado de uma luta entre opostos.

Por considerar a vida como combate, Nietzsche substituiu a concepção de causalidade pela de luta dos opostos no devir, razão pela qual ele afirma num fragmento: “Em vez de ‘causa e efeito’ a luta de uns com os outros dos que devêm, frequentemente com absorção do opositor; nenhum número constante no que devêm”

⁴¹⁸ Tradução livre de: Werden als Erfinden Wollen Selbstverneinen, Sich-selbst-Überwinden: kein Subjekt, sondern ein Thun, Setzen, schöpferisch, keine „Ursachen und Wirkungen“.

⁴¹⁹ Tradução livre de: Kunst als Wille zur Überwindung des Werdens, als „Verewigen“, aber kurzsichtig, je nach der Perspektive: gleichsam im Kleinen die Tendenz des Ganzen wiederholend

⁴²⁰ Tradução livre de: Was a l l e s L e b e n zeigt, als verkleinerte Formel für die gesammte Tendenz zu betrachten: deshalb eine neue Fixierung des Begriffs „Leben“, als Wille zur Macht

(FP/NF 7[54] 1886-1887, KSA 12.313)⁴²¹ Portanto, a vontade de poder como ser e devir está conectada com uma concepção de mundo como puro combate entre os opostos, e nisso notamos uma relação fecunda entre Nietzsche e Heráclito. Em um outro fragmento póstumo, 9[91], 1887, KSA 12.383-387 Nietzsche torna mais explícita essa interpretação do devir como luta: “todo acontecer, todo movimento, todo devir como uma relação de grau e força, como uma luta” (FP/NF 9[91], 1887, KSA 12,385)⁴²²

No final do fragmento 7[54] dentre 1886 e 1887, Nietzsche contrapõe essa nova interpretação do mundo como vontade de poder com os antigos ideais. Ele considera toda interpretação do acontecer de modo a se contradizer com a vida, tanto o mecanicismo como o idealismo da humanidade, como sem sentido, e por isso, implicando numa ausência de valor, num niilismo.

Num outro fragmento póstumo, Nietzsche considera que “o devir deve ser explicado sem recorrer a intenções finais: o devir deve parecer justificado a todo momento” (FP/NF 11[72], 1887-1888, KSA 13.34)⁴²³. Portanto, “ em geral não se deve admitir nenhum ente, porque então o devir perde seu valor e aparece sem sentido e supérfluo.”⁴²⁴ A determinação de um ente fora do devir implica a sua desvalorização e também detração do mundo. Com isso, Nietzsche anuncia 3 proposições sobre o devir: “1) o devir não tem nenhum estado que seja sua meta, não desemboca em um ‘ser’”⁴²⁵ (FP/NF 11[72], 1887-1888, KSA 13.35), com o que Nietzsche recusa considerar uma teleologia do devir em direção a um ser supremo; não há uma meta no devir, mas apenas seu puro fluir. “2) O devir não é *nenhum estado aparente*, talvez o mundo enquanto *ente* é uma aparência” (FP/NF 11[72], 1887-1888, KSA 13.35). Assim, o devir perde seu caráter de aparência, não é algo supérfluo, pelo contrário o ente se torna uma aparência. Por último, Nietzsche afirma: “3) O devir tem o mesmo valor em todo momento: a soma de seus valores se mantém igual, expressando de outro modo, *ele não tem nenhum valor*, pois falta algo pelo qual seria medido, e em relação a que a palavra

⁴²¹ Tradução livre de: Anstatt „Ursache und Wirkung“ der Kampf der Werdenden mit einander, oft mit Einschluß des Gegners; keine constante Zahl der Werdenden.

⁴²² Tradução livre de: Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf ...

⁴²³ Tradução livre de: das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick

⁴²⁴ Tradução livre de: man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen, — weil dann das Werden seinen Werth verliert und geradezu als sinnlos und überflüssig erscheint.

⁴²⁵ Tradução livre de: 1) das Werden hat keinen Zielzustand, mündet nicht in ein „Sein“.

valor teria sentido.”⁴²⁶ (FP/NF 11[72], 1887-1888, KSA 13.35-36) Com isso, o devir por si mesmo não tem valor e nem sentido, pois seu valor e sentido são realizados por nós que estabelecemos medidas. Aqui, a contraposição entre ser e devir mostra também a necessidade de junção entre ambos, pois não haveria um novo princípio de valor com a vontade de poder, mas sim uma completa desvalorização. Por conta disso, é necessário haver a vontade de poder como o que estabelece valor para o devir, mas que isso não seja realizado segundo a mesma lógica da valorização anterior. Assim, vontade de poder como ser significa uma forma de atribuir valor ao que por si mesmo não tem valor, a saber, ao devir.

Vontade de poder como instauração de valores no devir:

Como já destacamos, anteriormente, Nietzsche concebeu o projeto de um livro que, em algumas de suas anotações, foi intitulado “A Vontade de poder” tendo como subtítulo com várias modificações “transvaloração de todos os valores”. Pretendemos demonstrar que há, em tais anotações, uma relação entre vontade de poder e transvaloração de todos os valores, na medida em que, com a transvaloração de todos os valores, estes não apenas são desvalorizados, mas a transvaloração de todos os valores leva também a uma nova forma de estabelecer valores - e o princípio dessa nova valorização é a vontade de poder, pois ela institui os valores não num “além”, mas no próprio devir, enquanto vida.

Num desses planos para o livro intitulado *A vontade de poder*, num item numerado como II, Nietzsche considera: “O novo princípio de valor. Morfologia da ‘vontade de poder’” (FP/NF 14 [136]), 1888, KSA 13,320)⁴²⁷ Nesse sentido, vontade de poder é um novo princípio de valor, ela é uma forma de interpretar. Como a vontade de poder é interpretação? No fragmento 2[148] 1885-6, KSA 12.139-140, Nietzsche caracteriza de modo nítido a vontade de poder como interpretação. Ele diz:

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão, trata-se de uma interpretação: a vontade de poder delimita, determina graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder não poderiam ainda sentir-se como tais: tem que haver aí um algo que quer crescer, que interprete, tendo em vista o seu valor, todo outro algo que quer crescer. Nisso são iguais – Em verdade a interpretação é ela mesma um meio para assenhorar-se de algo (O processo

⁴²⁶ Tradução livre de: 3) das Werden ist werthgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Werthes bleibt sich gleich: anders ausgedrückt: es hat gar keinen Werth, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre, und in Bezug worauf das Wort „Werth“ Sinn hät<te>.

⁴²⁷ Tradução livre de: Das neue Princip des Werths. Morphologie des „Willens zur Macht“

orgânico pressupõe um permanente interpretar). (FP/NF 2[148] 1885-6, KSA 12.139-140)⁴²⁸

Assim, Nietzsche entende o interpretar não apenas como um ato da mente humana, mas, além disso, é o próprio processo da vontade de poder, um meio de domínio, para fazer-se senhor, estando presente como pressuposto no ser orgânico. Esse processo de interpretação, por meio de um conflito entre interpretações, quer incrementar o seu valor, ou seja, há uma contraposição de interpretações que quer determinar o valor. Como a interpretação (que é uma vontade de poder) determina o valor? Isso o começo do fragmento responde: “a vontade de poder delimita, determina graus, diferencia poder” Nesse sentido, valor é uma forma de domínio da vontade de poder, que ocorre ao se interpretar, em contraposição a outro ponto de vista, que também interpreta; logo, toda interpretação pressupõe uma constante luta pela determinação, num grande leque de interpretação possível.

Assim, para haver o ente, é preciso haver também um ponto de vista do valor, no qual se tem a conservação do que há no devir. Isso aparece de modo nítido no fragmento 11 [73], 1887-1888, KSA 13.36-37, nele se afirma “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação e incremento* com referência à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir.” (FP/NF11 [73], 1887-1888, KSA 13.36)⁴²⁹ Aqui aparece novamente a tese do fluxo universal, mostrando que é pelo valor que se conserva e incrementa algo de duração no devir, como é o caso da vida. Nesse sentido, vida e, como consequência, vontade de poder são modos de criar valores de conservação e crescimento dentro do devir. Heidegger considera que aqui “Para Nietzsche, esse título [do devir] esmaecido conserva o conteúdo preenchido que se desvelou com a essência da vontade de poder”⁴³⁰ A vontade de poder se compreende, portanto, por meio do devir, mas “devir não significa o fluir indeterminado de uma mudança desprovida de caráter de estatuto arbitrariamente

⁴²⁸ Tradução livre de: Der Wille zur Macht interpretirt: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. Darin gleich — — In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretiren voraus.

⁴²⁹ Tradução livre de: Der Gesichtspunkt des „Werths“ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens

⁴³⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 203.

presentes. O devir também não designa, porém, ‘desenvolvimento em direção a uma meta’”⁴³¹. Heidegger também considera que a tese do fluxo universal não é extremada, mas ela conserva uma relação de poder: “Devir é superelevação potencializante dos respectivos estágios do poder. Na linguagem de Nietzsche, devir visa à mobilidade vigente de si mesma da vontade de poder enquanto o caráter fundamental do ente”⁴³². É por considerar a vontade de poder como dentro do devir que se estabelece a junção entre ser e devir. “Por isso, todo ser é ‘devir’. A ampla visualização do devir é a visão prévia e transversal da potencialização da vontade de poder que acontece com o único intuito de que ela ‘seja’ enquanto tal.”⁴³³ Por isso, imprimir o caráter do ser no devir é justamente essa interpretação da vontade de poder imanente ao devir.

Não há uma unidade indestrutível, por isso em *Além do bem e mal*, aforismo 12, Nietzsche elogia Boscovich, por ter derrubado a crença em algo firme, ao refutar o átomo. Em 11 [73] 1887-8 isso aparece também, ao afirmar que “não há unidades últimas duradouras, átomos, mônadas: também aqui o ente é antes *introduzido* por nós (por motivos práticos, utilmente perspectivados)”⁴³⁴ Günter Abel ao notar a crítica de Nietzsche ao átomo, ele destaca:

Assim, a posição heraclitiana do contínuo fluxo de todas as coisas, que em certa medida, renova-se no seio mesmo das ciências exatas, tem, conseqüências também sobretudo em união com a doutrina da vontade de poder de Nietzsche, uma posição perante as leis naturais de conservação, estabelecidas pelas ciência.⁴³⁵

Nesse sentido, a posição de que não há átomo, nem nada duradouro na realidade, é conseqüência da recepção por Nietzsche da tese do fluxo universal de Heráclito, em união com a concepção de vontade de poder. Assim, se a unidade é temporária e colocada por nós, ela é, portanto, uma ficção, uma criação, mas que está dentro de uma relação de domínio, ou seja, vontade de poder: “ ‘Configuração de domínio’; a esfera dos dominadores continuamente crescendo, ou à mercê do favor e desfavor das

⁴³¹ Idem, p. 203-204.

⁴³² Idem, p. 204

⁴³³ Idem, *ibidem*.

⁴³⁴ Tradução livre de: — : es gibt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist „das Seiende“ erst von uns hineingelegt, (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)

⁴³⁵ ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 88, tradução livre de: Die sich so gewissermassen im Schosse der exakten Wissenschaften selbst erneuernde Heraklitesche Position des fortwährenden Flusses aller Dinge hat, zumal in Verbindung mit Nietzsches Willen-zur-Macht-Lehre, Konsequenzen auch für die Einstellung gegenüber den von der Wissenschaft aufgestellten Erhaltungs- und Naturgesetzen.

circunstancias (da alimentação -), periodicamente decrescendo e crescendo”⁴³⁶ (FP/NF 11 [73], 1887-1888, KSA 13.36). O valor está nessa configuração de domínio, no crescimento e decrescimento: “-‘valor’ é essencialmente o ponto de vista para o aumento ou diminuição do centro de domínio (‘multiplicidade’ em qualquer caso, mas a ‘unidade’ não se encontra de forma alguma no devir).” (FP/NF 11 [73], 1887-1888, KSA 13.36)⁴³⁷ Assim, o valor está no centro de força, que se encontra de alguma forma no devir; logo, os centros de forças do devir estão justamente no valor produzido pela vontade de poder que interpreta: “Um *quantum de poder*, um devir, na medida em que nada aí tem o caráter do ser;” (FP/NF 11 [73], 1887-1888, KSA 13.36)⁴³⁸. Nesse sentido, o valor é condição de estabilização, mas sempre temporária e situada num campo de relação de força. Com isso, a estabilização de poder e resistência (domínio e sujeição) têm apenas uma duração relativa no interior do devir.

Porém, o devir não pode ser expresso pela linguagem: “Os meios de expressão da língua são inutilizáveis para exprimir o devir” (FP/NF 11 [73], 1887-1888, KSA 13.36)⁴³⁹. Aqui retomamos ao debate sobre a relação do devir com a linguagem, tratado no primeiro capítulo, pois nessa frase Nietzsche parece estar de acordo com Crátilo que nega qualquer expressão para o fluxo universal. Porém, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma “todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar”.⁴⁴⁰ Podemos entender essa oposição do pensamento de Nietzsche quando considerarmos que o devir não é apreendido pela linguagem conceitual tradicional; porém com Zaratustra o devir quer aprender a falar, e isso significa primeiro que ele não tem fala, e depois que, com Zaratustra, abre-se a oportunidade para o devir tornar-se palavra. Trata-se, portanto, de uma experimentação de Zaratustra que Nietzsche também busca pela vontade de poder e eterno retorno. A linguagem da lógica e da metafísica não pode expressar o devir porque é essencialmente predicativa. Em virtude disso, ela pressupõe necessariamente a

⁴³⁶ Tradução livre de: — „Herrschafts-Gebilde“; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder periodisch abnehmend, zunehmend; oder, unter der Gunst und Ungunst der Umstände (der Ernährung —)

⁴³⁷ Tradução livre de: — „Werth“ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren („Vielheiten“ jedenfalls, aber die „Einheit“ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden)

⁴³⁸ Tradução livre de: — e i n Q u a n t u m M a c h t , ein Werden, insofern nichts darin den Charakter des „Seins“ hat

⁴³⁹ Tradução livre de: — die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken

⁴⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 176

substância como sujeito ou substrato da predicação, isto é, dos atributos; com isso, introduz o ser (substância) no vir-a-ser, a partir da distinção entre essência e acidentes.

Por último, Nietzsche considera que “não há nenhuma vontade, mas pontuações de vontades que constantemente aumentam ou perdem seu poder” (FP/NF 11 [73], 1887-1888, KSA 13.36-37)⁴⁴¹; ou seja, a vontade de poder se configura no devir de maneira relativa. Nietzsche se distancia de uma interpretação substancial de vontade, não há uma vontade substantiva, que busca poder, há pontuações de vontades de poder, que aumentam ou diminuem o seu poder.

Essa relação entre vontade de poder, valor e devir aparece também em outros fragmentos, como o 2[108], 1886, no qual ele diz:

Que o *valor do mundo* reside em nossa interpretação (que talvez em alguma parte seja possível outras interpretações, diferentes das meras humanas) que as interpretações até agora são estimações perspectiva em virtude do qual nos mantemos em vida, isso quer dizer, na vontade de poder, de crescimento, que toda elevação do homem leva consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda fortificação e ampliação alcançada abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isso decorre em meus escritos. O mundo que diz respeito sobre algo a nos é falso, isso quer dizer, não é um fato, mas uma invenção e uma curva sob uma magra suma de observações. Ele está em “fluxo”, como algo em devir, como uma falsidade que sempre desloca o novo, que não se aproxima de nenhuma verdade, pois não há “verdade”. (FP/NF 2[108], 1886, KSA 12.114)⁴⁴²

Com isso, o valor faz parte da interpretação do mundo que nos mantém em vida, tal como já destacamos em outra passagem, mas o novo aqui é justamente explicitar essa vida como vontade de poder, ou seja, como crescimento e elevação de forças. Nesse sentido, a vontade de poder é uma elevação de perspectivas na medida em que ela constitui uma nova forma de estabelecer valores. Essa é a primeira parte do fragmento que considera o valor do mundo pela vontade de poder, já na segunda parte ele trata justamente do mundo como algo falso, por isso ele é uma invenção. A criação de valores são invenções da vontade de poder por conta desse mundo não ter uma “verdade” em si, pois ele está no fluxo do devir.

⁴⁴¹Tradução livre de: *e s g i e b t k e i n e n W i l l e n* : es gibt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren

⁴⁴²Tradução livre de: *Daß der W e r t h d e r W e l t* in unserer Interpretation liegt (— daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche —) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten, daß jede *E r h ö h u n g d e r M e n s c h e n* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt — dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die u n s e t w a s a n g e h t , ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist „im Flusse“, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn — es giebt keine „Wahrheit“.

Nesse sentido, a vontade de poder, como criação de valores, e o mundo em devir se relacionam na medida em que valores são formados na ampliação da perspectiva de poder que está em aberto no mundo em devir que não tem uma verdade. O caráter plástico da vontade de poder ocorre por meio da relatividade de não haver um mundo de verdade puramente fixo, mas apenas em devir. Por conta disso, a vontade de poder é um novo princípio de valor, pois com ela os valores não estão fora ou contra a vida, mas na própria vida.

No fragmento póstumo 2[190] 1885-6, Nietzsche se pergunta: qual o valor de nossas estimativas de valor, de nossas tábulas de valor? O que se produz a partir do domínio delas? Para quem? Em relação a que? E ele responde: “para a vida. Porém, o que é a vida? Aqui é necessário, portanto, uma nova versão mais determinada do conceito de ‘vida’: minha fórmula para isso diz: a vida é vontade de poder” (FP/NF 2[190], 1885-1886, KSA 12.161)⁴⁴³. Não é a primeira e nem a última vez que Nietzsche relaciona vida com vontade de poder. Como já destacamos no fragmento 11 [73] 1887-1888, KSA 13.36-37, o ponto de vista do valor é o de condições de conservação e incremento da duração da vida do devir. Por isso, Nietzsche afirma também em outro fragmento póstumo: “que todos os ‘fins’, ‘metas’, ‘sentido’ são apenas modo de expressão e metamorfose de uma vontade que é inerente a todo acontecer, a vontade de poder; que tem fins, metas, intenções, que quer seja em geral como querer-se-tornar-mais-forte, querer crescer, e também querer os meios para isso” (FP/NF 11[96] 1887-1888, KSA 13.44)⁴⁴⁴. Portanto, Nietzsche não fica num niilismo sem nenhum sentido e valor, pois a própria vontade de poder é um modo de valorizar: “O valorizar mesmo é apenas essa vontade de poder” (FP/NF 11[96] 1887-1888, KSA 13.45)⁴⁴⁵. Nisso, Nietzsche recusa uma crítica ao ser por meio desses valores: “Uma crítica do ser a partir de qualquer um desses valores para fora é algo de contrasentido e um mal entendido” (FP/NF 11[96] 1887-1888, KSA 13.45)⁴⁴⁶. Nietzsche sabe que considerar um princípio de valor no devir é, de certa forma, afirmar um ser, por isso a

⁴⁴³ Tradução livre de: für das Leben. Aber w a s i s t L e b e n ? Hier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs „Leben“ noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht.

⁴⁴⁴ Tradução livre de: daß alle „Zwecke“, „Ziele“, „Sinne“ nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens sind, der allem Geschehen inhärrirt, der Wille zur Macht; daß Zwecke, Ziele, Absichten haben, w o l l e n überhaupt soviel ist wie Stärker-werden-wollen, wachsen wollen, und d a z u auch die M i t t e l wollen;

⁴⁴⁵ Tradução livre de: das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht

⁴⁴⁶ eine Kritik des Seins aus irgend einem dieser Werthe heraus ist etwas Widersinniges und Mißverständliches

vontade de poder tem seu aspecto ontológico: no devir há uma relação de força e de poder.

Vontade de poder e vida

Nietzsche relaciona constantemente vontade de poder com vida e, como destacamos, vontade de poder é um novo princípio de valor, e, como valor esse princípio trata das condições de conservação e incremento com referência a relativa duração da vida dentro do devir. Como já observamos, ser consiste numa relação de força no devir que Nietzsche chamou de vontade de poder, no qual se tem um ente temporário de relação entre domínios. Com isso, o sentido ontológico da vontade de poder está em ter força para manter e crescer um ente no interior do devir, por isso a vida se relaciona com um aspecto ontológico da vontade de poder. Tentarei mostrar isso abordando brevemente a maneira como vontade de poder e vida estão interligadas entre si.

Em uma das primeiras anotações da concepção de vontade de poder, ela aparece como se contrapondo ao conceito schopenhaueriano de vontade de vida: “Vontade de vida? Eu encontrei no seu lugar sempre vontade de poder”⁴⁴⁷ (FP/NF 5 [1], 1882-1883, KSA 10.187)⁴⁴⁸. Nessa passagem, Nietzsche parece substituir o conceito de Schopenhauer de vontade de vida para vontade de poder, porém não é uma mera substituição, pois vontade de poder não é só vida. Em um fragmento, bem posterior a esse, Nietzsche afirma que “trata-se menos da vontade de vida, pois vida é um caso particular da vontade de poder”⁴⁴⁹ (FP/NF 14[121], 1888, KSA 13.301). Entretanto, se vontade de poder não se restringe à vida, o contrário não ocorre: toda vida é vontade de poder. Zaratustra diz em *Da superação de si mesmo*: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser

⁴⁴⁷ Tradução livre de: Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.

⁴⁴⁸ É interessante notar que para Schopenhauer também vontade (*Wille*) e vontade de vida (*Wille zum Leben*) tem uma junção muito forte, pois a Vontade como essência metafísica do mundo tem no fenômeno o seu espelho, e ao entrar no mundo como representação se desenvolver como um querer vida. Por isso Schopenhauer afirma que “como a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizermos ‘a Vontade de vida’”. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo, tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 357-358, l 324.

⁴⁴⁹ Tradução livre de: Es handelt sich noch weniger um einen „Willen z u m L e b e n “: denn das Leben ist bloß ein E i n z e l f a l l des Willens zur Macht

senhor”⁴⁵⁰. Portanto, a vontade de poder abrange toda a vida, mas não se restringe apenas a vida. Em um fragmento póstumo, Nietzsche diz “que a vontade de poder é a que guia também o mundo inorgânico, ou mais bem, que não há nenhum mundo inorgânico” (FP/NF 34 [247], 1885, KSA 11.504) ⁴⁵¹

A própria concepção de vida é modificada com a alteração de “vontade de vida” de Schopenhauer para “vontade de poder” em Nietzsche. Vida não é apenas uma autoconservação, como pensou Schopenhauer quando considerou vontade de vida como impulso de conservação do ser vivo pela alimentação e reprodução, para Nietzsche isso é um aspecto secundário da vida, como ele afirma no famoso aforismo 13 de *Além do bem e mal*:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso-⁴⁵²

A vida é “dar vazão”, ou seja, ela é expansão, crescimento, aumento de poder, por isso é, por si mesma, vontade de poder. Nessa passagem, Nietzsche se afasta não apenas dos fisiólogos, do darwinismo, Schopenhauer, etc, mas também da sua própria concepção em *Humano, demasiado humano* influenciado por Paul Rée, pois nesse período Nietzsche considera a autoconservação como princípio cardinal para compreender a constituição do ser vivo.

Com a concepção de vida como vontade de poder, Nietzsche também se afasta do darwinismo em relação à adaptação, em um fragmento póstumo ele afirma: “a vida não é adaptação de condição interna para externa, mas sim vontade de poder que submete e incorpora a si cada vez mais ‘exterior’.”⁴⁵³ (FP/NF 7 [9], 1886-1887, KSA 12.295). Com isso, vida não é adaptação do interior para o exterior, mas é uma relação de domínio com o exterior, ou seja, submeter o exterior para o interior. No aforismo 259 de *Além do bem e mal*, Nietzsche deixa bem claro o sentido do submeter e incorporar presente nesse fragmento póstumo anterior:

⁴⁵⁰ NIETZSCHE, F.. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 109.

⁴⁵¹ Tradução livre de: daß der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt giebt.

⁴⁵² NIETZSCHE, F.. *Além do bem e mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 19.

⁴⁵³ Tradução livre de: das Leben ist n i c h t Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr „Äußeres“ sich unterwirft und einverleibt

Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã-, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder.⁴⁵⁴

A vida como vontade de poder é exploração, opressão, dureza, etc, e negar isso é negar a própria vida. Assim, no lugar de uma relação de adaptação do interior para o exterior, Nietzsche entende por vontade de poder uma relação de força de domínio que busca crescer diante da existência, se expandir e dominar.

No aforismo 349 de *A gaia ciência*, Nietzsche questiona a autoconservação como o instinto fundamental: “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação.”⁴⁵⁵ Para Nietzsche, filósofos, como Spinoza, e também a ciência natural, que no século XIX estavam bem influenciados pelo darwinismo, tinham que considerar como decisivo o instinto de autoconservação por conta do seu estado de indigência. Porém, a natureza não tem esse aspecto de pobreza, e, com isso, Nietzsche considera que “(,,) um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo.”⁴⁵⁶ A natureza é, como ficará mais explícito na sequência do aforismo, vontade de poder, por isso não é autoconservação, mas expansão, crescimento. “A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida.”⁴⁵⁷

A vida é, com isso, uma luta, não para se conservar, mas para se expandir, crescer, por isso, ela é vontade de poder, e aqui tocamos na relação da concepção de

⁴⁵⁴ NIETZSCHE, F.. *Além do bem e mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 155.

⁴⁵⁵ NIETZSCHE, F.. *Gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 243.

⁴⁵⁶ Idem, p. 243-244.

⁴⁵⁷ Idem, p. 244.

vontade de poder, enquanto vida, com outro aspecto do pensamento de Heráclito; a saber, a luta, o combate. Em um fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “haveria de definir vida como uma forma duradoura do *processo de estabilizações de força (Kraftfeststellungen)*, no qual os diversos combatentes crescem por sua parte de modo desigual.” (FP/NF 36 [22], 1885, KSA 11.560)⁴⁵⁸. Nesses processos de forças há diversos combatentes, e no obedecer há também resistência: “Em que medida também no obedecer há um opor resistência; a força própria não se dá por vencida do todo”⁴⁵⁹. Assim, a relação de domínio não é de puro querer mais poder, mas é uma relação de mando e obediência que faz por si mesmo um jogo de luta: “ ‘obedecer’ e ‘mandar’ são formas de jogos de lutas”⁴⁶⁰ (FP/NF 36 [22], 1885, KSA 11.561). Nota-se, com isso, que na concepção nietzschiana de vontade de poder está presente de maneira forte o conceito de luta - e é aqui que notamos a importância do conceito de πόλεμος presente na filosofia de Heráclito. Para deixar isso claro, passarei agora a considerar a concepção de πόλεμος em Heráclito, como Nietzsche interpretou esse aspecto do pensamento de Heráclito, e como, enfim, o absorveu no conceito de vontade de poder.

O πόλεμος de Heráclito:

A palavra πόλεμος tem vários significados como guerra, combate, luta, conflito, e é de onde deriva a palavra “polêmica”. Ela aparece em dois fragmentos de Heráclito DK B53 e DK B80, a fonte do primeiro é Hipólito em *Refutações*, IX, 9 e 10 e a do segundo é de Orígenes em *Contra Celso*, VI, 42. O DK B53 afirma: “Combate é o pai de todos, é o rei de todos; e ele indicou uns deuses e outros homens, uns fez escravo, e outros livres.”⁴⁶¹; já DK B80 afirma: “E é necessário saber que o combate é comum, e que a justiça é discórdia, e que tudo vem a ser segundo a discórdia e a necessidade.”⁴⁶² Em ambas as ocorrências πόλεμος tem uma centralidade e importância, e com ele se relaciona a formulação da doutrina da oposição, assim como também a do fluxo

⁴⁵⁸ Tradução livre de: Leben wäre zu definieren als eine dauernde Form von P r o z e ß der K r a f t f e s t s t e l l u n g e n , wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen.

⁴⁵⁹ Tradução livre de: In wie fern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben.

⁴⁶⁰ Tradução livre de: „Gehorchen“ wie „Befehlen“ sind Formen des Kampfspiels.

⁴⁶¹ Tradução livre: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

⁴⁶² Tradução livre de: εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμος ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεῶν.

universal. Além disso, o caráter agonístico é reforçado pela palavra ἔρις no fragmento DK B80, que quer dizer discórdia ou conflito.

No começo do fragmento DK B80 Heráclito parece consumir sua teoria dos opostos presentes em outros fragmentos (DK B8, B10, B26, B51, B67, B88, B111) ao afirmar que o combate é comum. Se tudo é composto pelos opostos, então esses estão juntos como uma batalha. No fragmento DK B8 afirma: “A oposição é convergente e dos divergentes surgem a mais bela harmonia e tudo segundo a discórdia (ἔρις).”⁴⁶³ Já o fragmento DK B51 afirma: “Não compreendem de que modo o divergente consigo mesmo concorda: harmonia das direções opostas como o arco e a lira.”⁴⁶⁴ Ou seja, há uma concordância entre os divergentes da mesma forma que ocorre uma harmonia pela tensão entre os movimentos opostos, seja com o arco que com movimento opostos cria uma harmonia para atirar a flecha, seja com a lira, que com a mesma tensão das cordas possibilita uma harmonia musical.

Nos fragmentos DK B8 e DK B51 se tem a ideia de uma harmonia por meio da tensão ou discórdia. Essa é a ideia passada também pelo fragmento DK B80, pois se πόλεμος é ζυγόν, isso significa que é comum a todos a luta entre os opostos, então essa oração pretende deixar claro que πόλεμος tem um sentido de universal. Tudo se forma numa relação de poder em que há o conflito entre os opostos, a guerra está sempre presente, pois não se tem algo fixo no devir que garante uma constância eterna das coisas.

Isso vem a se confirmar ainda mais na sequência do fragmento, mas com a palavra ἔρις (discórdia) que aparece afirmar de modo polêmico que “a justiça é discórdia”, pois na tradição grega do pensamento moral, representada por Hesíodo e Sólon, conflito e violência estão justamente em oposição à noção de justiça. Em Heráclito é justamente o oposto, a justiça está numa relação de conflito, o motivo para isso parece ser o fato dele considerar a justiça de maneira cosmológica, e não apenas no sentido social, ou seja, a δίκη significa uma normatização do cosmo, uma ordem no devir. Isso parece se confirmar no final do fragmento quando ele diz “que tudo vem a ser segundo a discórdia e a necessidade”. Nesse sentido, o fragmento direciona a discórdia como o meio pelo qual tudo surge e desaparece, ou seja, do devir.

⁴⁶³ Tradução livre de: Η. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν καὶ πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι.

⁴⁶⁴ Tradução livre de: καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως ὀ ξυνηῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Como destacou Kahn⁴⁶⁵, se referindo a Vlastos, Heráclito toma duas ideias fundamentais de Anaximandro: a de que há conflito entre os elementos e de que, apesar disso, há uma justiça, mas se, para Anaximandro, o conflito é a injustiça que precisa ser redimida pelo tempo formando com isso a justiça, em Heráclito, pelo contrário, justamente por haver conflito que se pode afirmar a existência de justiça. Kirk, Raven e Schofield também notaram essa contraposição entre Anaximandro e Heráclito ao afirmarem:

Deve tratar-se de uma correção deliberada da máxima de Anaximandro, segundo a qual as coisas pagam retribuição umas às outras pela *injustiça* dos seus abusos alternados nos processos da mudança natural. Heráclito mostra que, se a discórdia – isto é, a ação e reação entre substâncias contrárias – viesse a cessar, então o vencedor de cada competição entre extremos estabeleceria um domínio permanente, e o mundo como tal seria destruído.-
466

Sem a luta e o conflito, ou seja, o πόλεμος, o próprio mundo como ele é conhecido por nós não seria possível. É apenas pela luta que se estabelece e sustenta a realidade do devir. Portanto, o fragmento afirma que a guerra é comum não apenas entre os homens, mas também para todas as coisas. Assim, o πόλεμος não pode ser uma injustiça, mas pelo contrário, ele é o que se tem de comum e forma a justiça.

Já no fragmento DK B53 o πόλεμος ganha uma centralidade ainda maior do que no DK B80, pois nele se afirma que o combate é o pai e o rei de todos. Como observou Kahn, há um paradoxo de a guerra ser o pai de todos, uma vez que por ela mesma é pura destruição, mas “a resolução de ambos os enigmas deve ser achada na ambiguidade entre guerra no sentido literal e o uso heraclitiano do termo para indicar um princípio universal de oposição”⁴⁶⁷. O fragmento tem, portanto, um sentido cosmológico e não um sentido literal e social, pois o “pai e rei de todos” ecoa a fórmula homérica definindo Zeus como “pai dos homens e dos deuses”, apesar de não ser apenas um mero substituto de Zeus, mas algo ainda acima de Zeus. A guerra é descrita como supremo Deus. Nesse sentido, esse fragmento está conectado com o DK B80 que, como acabamos de analisar, considera o πόλεμος como algo comum e universal.

⁴⁶⁵ KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009, p. 318-319.

⁴⁶⁶ KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História crítica com seleção de textos*, Trad.: Carlos Alberto L. Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 201.

⁴⁶⁷ KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009, p. 321

Quanto à segunda parte do fragmento DK B53, ele indicou uns deuses e outros homens, uns fez escravo, e outros livres. Kirk⁴⁶⁸ nota que se pode facilmente entender que a guerra faz de alguém homem livre e de outros escravos, tendo em vista que na época os derrotados eram capturados e se tornavam escravos, já os vitoriosos ficam como homens livres. Porém, o que significa o fato da guerra transformar deuses e homens? Seguindo Gigon, Kirk⁴⁶⁹ observa que a guerra transforma os mortos em deuses, pois morreram heroicamente, e os vivos se tornam homens que podem ser livres ou escravos. Aqui a guerra tem forte concentração no destino do gênero humano, ela estabelece ordem hierárquica e o destino dos homens.

Nesse sentido, πόλεμος é compreendido por Heráclito não literalmente como uma guerra ou combate, sendo interpretado como um princípio cosmológico e ontológico. Os opostos estão em guerra entre si, e é justamente esse conflito que estabelece a ordem cosmológica, tal como também é a guerra que determina a qual estamento o guerreiro vai pertencer; se vai ser herói, ao ser morto em batalha, ou se vai ser escravo, por ter sido derrotado; ou homem livre, se vencedor. Também na ordem das coisas ocorre do mesmo modo: o πόλεμος estabelece a ordem cósmica para o domínio dos opostos, que nunca será o mesmo, pois a todo o momento o escravo pode se rebelar e se tornar senhor, ou seja, um dos opostos pode vir a predominar sobre o que era até então era dominante. Assim, a relação de poder tem sempre como base o πόλεμος, ou seja, a base pela qual se define a ordem hierárquica e desigual do universo ocorre por meio da luta. Sem a guerra não há nem homens livres e nem escravos.

Nietzsche teve um intenso contato com essa concepção de πόλεμος de Heráclito, tanto nas suas preleções como no livro não publicado *A filosofia na era trágica dos gregos*. Como já destacamos, ao tratar da vontade de poder, Nietzsche escreve: “ ‘obedecer’ e ‘mandar’ são formas de jogos de lutas”⁴⁷⁰(FP/NF 36[22], 1885, KSA 11.561). Com isso, ele tinha consciência de que numa relação de poder a luta estará sempre presente, e a paz é uma aparência. Até que ponto Nietzsche absorve essa concepção de πόλεμος no seu conceito importante de vontade de poder? Isso que passaremos a examinar, iniciando pela interpretação por Nietzsche do πόλεμος de Heráclito, e depois retornando ao conceito de vontade de poder.

⁴⁶⁸ KIRK, G. S. *Heraclitus the cosmic fragments*. Cambridge, New York, 1954, p. 246-247.

⁴⁶⁹ Idem, p. 247.

⁴⁷⁰ Tradução livre de: „Gehorchen“ wie „Befehlen“ sind Formen des Kampfspiels.

A interpretação de Nietzsche sobre o caráter agonístico de Heráclito

Nietzsche reconhece muito bem o caráter agonístico não apenas em Heráclito, mas também nos gregos em geral. No texto *A disputa de Homero*, presente em *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche cita e traduz uma passagem de *Trabalhos e dias* de Hesíodo em que identifica e diferencia duas deusas Eris (Ἔρις) :

“Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como algo bem melhor. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor.”⁴⁷¹

Nietzsche argumenta contra a interpretação moderna, que considera esses versos como não autênticos, por associarem a boa Eris com rancor e inveja; mas Aristóteles e os gregos em geral não perceberam nenhuma contradição na referência, contida nesses versos, à boa Eris, ainda que apontem para uma Eris como má, e depois enaltecem uma outra como boa: “aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*.”⁴⁷² Diferente do nosso tempo, o grego não vê a inveja como defeito, mas como qualidade. O grego tem como característica a disputa e Nietzsche nota isso em Xenófanos de Colofon em relação a Homero; em Platão, em sua disputa contra os sofistas e artistas; no ostracismo dos efésios, ao banir Hermodoro, pois “elimina-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente”⁴⁷³. Há sempre vários gênios que se estimulam na disputa. Assim, nas disputas os gregos buscavam honrar a sua cidade natal nos jogos olímpicos; na educação, os jovens eram instruídos para disputar entre si, assim como seus educadores disputavam entre si, bem como os sofistas, os artistas musicais e os dramaturgos.

Em razão disso, em *Os filósofos pré-platônicos*, quando Nietzsche interpreta Heráclito, ele coloca o πόλεμος como o seu terceiro conceito principal⁴⁷⁴. E ao referir-se

⁴⁷¹ NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 7 Letras, Rio de Janeiro, 2007, p. 69

⁴⁷² Idem, p. 70.

⁴⁷³ Idem, p. 72.

⁴⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 272.

ao fragmento DK B80, Nietzsche considera como uma das maiores ideias: “uma ideia que foi retirada do mais profundo fundamento da essência grega. Isso é a boa Éris de Hesíodo, tornada o princípio do mundo.”⁴⁷⁵ A δίκη como ἔρις - esta é a ideia grega que parte da boa Éris, que foi analisada em *A disputa de Homero*. Ela estimula a disputa e não leva à completa aniquilação daqueles que disputam entre si. Nietzsche nota também em *A filosofia na era trágica dos gregos* que aqui “trata-se da boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio cosmológico (...)”⁴⁷⁶. Assim, Heráclito transferiu a disputa da luta social dos gregos para o que há de mais universal: a engrenagem do cosmo. A vitória de um não destrói completamente seu oponente, já que a destruição também faria cessar a luta, dando ensejo ao predomínio nefasto da má Eris.

O πόλεμος como legalidade do devir aparece de maneira ainda mais nítida em *A filosofia na era trágica dos gregos*, considerando todo o vir-a-ser como algo que surge da guerra entre opostos:

Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna.⁴⁷⁷

Nessa passagem, pode-se notar cinco aspectos importantes na interpretação de Heráclito por Nietzsche: primeiramente, o devir surge da guerra dos opostos, então o devir não é um simples fluxo sem nenhuma unidade, ele tem sim sua unidade, mas ela é formada pelo πόλεμος, ou seja, pela luta constante entre os opostos. Em segundo lugar, a determinação e a unidade do devir exprime uma predominância do combatente vitorioso, mas não é uma determinação absoluta, senão que completamente relativa, pois a luta permanece presente, mesmo com o predomínio de um dos opostos. Em terceiro lugar, a luta continua eternamente, ela não cessa, pois o predomínio de um dos opostos é temporário, e mesmo com ele, há ainda uma luta que se impõe na resistência. Em quarto lugar, Nietzsche faz referência ao fragmento DK B80, que considera que tudo se dá segundo o conflito; logo, πόλεμος é universal, está presente em tudo. Por último, é desse conflito que surge a justiça eterna; há uma clara referência novamente ao DK B80 no qual justiça (δίκη) é discórdia (ἔρις). O que significa que a justiça é discórdia? Para Nietzsche, isso parece significar que é na própria luta entre os opostos

⁴⁷⁵ Idem, *Ibidem*.

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 60

⁴⁷⁷ . Idem, *Ibidem*

que se forma a legalidade e a justiça: não há um juiz neutro e exterior ao conflito para julgar, mas os próprios lutadores são os juízes:

Enquanto a imaginação de Heráclito mensurava o universo incansavelmente movido, a “efetividade”, com o olho do feliz espectador que vê inumeráveis pares combaterem numa alegre competição sob a égide de rígidos árbitros, adveio-lhe um pressentimento mais elevado; ele já não podia tomar os pares beligerantes e os juízes como coisas separadas entre si, haja vista que os próprios juízes pareciam lutar e os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos – e já que, no fundo, percebeu apenas uma justiça eternamente dominante, ele ousou exclamar: “O próprio conflito do múltiplo é a única justiça” E, em geral: o um é o múltiplo (...)”⁴⁷⁸

Não há nenhum ser fora do devir para poder julgar a luta entre os opostos. Por isso, a justiça ocorre no e pelo próprio conflito, pela boa discórdia (ἔρις) que estimula a disputa entre os opostos e mantém o devir continuamente numa alternância de predomínio de um com o outro, pois até mesmo num momento estável, a luta está presente de maneira latente.

Para ilustrar como o πόλεμος está eternamente presente no devir, Nietzsche se utiliza de uma passagem de *O mundo como vontade e representação* que trata da constante alteração na natureza, causada pela eterna disputa por matéria, na qual se engajam todos os indivíduos. Esse combate inexorável reflete a discórdia interna da vontade que, ao objetivar-se na multiplicidade da realidade empírica, crava incessantemente os dentes na sua própria carne:

Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade entra em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia. Esse conflito pode ser observado em toda natureza. (...) Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. (...) Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne (...)”⁴⁷⁹

Notamos novamente como Nietzsche percebe em fragmentos de Heráclito aspectos da filosofia schopenhaueriana da vontade; não só na concepção de devir como pura sucessão de tempo, mas também no próprio πόλεμος. Entretanto, aqui Nietzsche faz uma ressalva importante: em Schopenhauer, o conflito na natureza é um tanto diferente do πόλεμος de Heráclito, “na medida que, para o primeiro, a luta é uma prova da cisão interna da vontade de vida, um devorar-se-a-si-mesmo desse impulso opressivo

⁴⁷⁸ Idem, p. 62.

⁴⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005, p. 211.

e sombrio, um fenômeno horrível, que de maneira alguma traz felicidade.”⁴⁸⁰ É justamente nesse ponto que a filosofia de Heráclito se distancia de Schopenhauer: para este, a luta é resultado de uma dilaceração inerente à natureza metafísica da vontade; para Heráclito, segundo a interpretação de Nietzsche, no lugar disso, a própria luta é a instância geradora da unidade.

Com isso, nota-se que Nietzsche viu em Heráclito uma fonte para afirmar ainda mais a luta no interior da efetividade. Portanto, a luta, assim como a transitoriedade e o sofrimento, não constituem uma objeção contra a existência, tal como ocorre com Schopenhauer. Essa interpretação será de suma importância para poder formar uma concepção cosmológica em constante luta também no conceito de vontade de poder. Com a interpretação por Nietzsche de Heráclito, podemos notar, primeiramente, que o πόλεμος é universal, está sempre presente e é comum; o devir contém a constante luta entre esses opostos e a justiça (δίκη) é discórdia (ἔρις), não há um juiz que julga os lutadores, mas é a própria luta que configura a justiça. Além disso, também não há uma unidade totalizadora que resgate os combatentes: não há nada fora do fluxo do devir, a partir e em referência ao qual este possa ser julgado.

A guerra na filosofia de Nietzsche:

Não somente por influência de Heráclito, mas com outras fontes também como Roux, Nietzsche valoriza a guerra e a luta em sua filosofia, principalmente nas obras mais tardias. Em *Assim falou Zaratustra*, obra considerada por muitos como a principal, o tema da guerra e da luta é abordado diversas vezes e em um dos discursos da primeira parte do livro ela aparece como tema em destaque cujo título é *Da guerra e o povo guerreiro*.

O começo do discurso, Nietzsche direciona aos seus melhores inimigos que Zaratustra ama profundamente, e afirma duas vezes a eles “Então deixai que vos diga a verdade!”⁴⁸¹ E a sequência do discurso parece descrever o que significa guerra e sua relação com o seu inimigo. Primeiramente afirma a presença de ódio e inveja no coração dos inimigos, os guerreiros como companheiros e precursores da santidade do conhecimento.

⁴⁸⁰ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 61.

⁴⁸¹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 46.

Zaratustra destaca a necessidade de ter inimigos e guerra: “Vosso inimigo deveis procurar, vossa guerra deveis conduzir, por vossos pensamentos! (...) Deveis amar a paz como meio para novas guerras. E a paz breve, mais que a longa”⁴⁸² É o conflito que nos deixa mais forte e, por isso, a luta é mais aconselhável do que o trabalho. E não é a causa da guerra que a deixa santificada, pelo contrário: “Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa. A guerra e a coragem fizeram mais coisas grandes do que o amor ao próximo.”⁴⁸³ Nessa afirmação, Nietzsche tem diante de si uma transvaloração dos valores e considera a guerra e a coragem como valores maiores do que o amor ao próximo cristão, pois é da guerra e da coragem que se produz as grandes coisas, tal como em Heráclito o πόλεμος é o pai e o rei de todos.

No final do discurso fica mais clara a relação de força presente no que Nietzsche entende por guerra. Zaratustra diz: “Rebelião – esta é a nobreza do escravo”⁴⁸⁴. O que significa essa frase enigmática? Que a relação de poder ocorre apenas com a resistência, e exercer essa resistência constitui a nobreza de quem é dominado. Nesse primeiro sentido dá a entender de que um escravo pode suprimir a relação de mando e obediência, mas na sequência Zaratustra diz algo contrário: “Que a vossa nobreza seja obediência! Que até o vosso mandar seja um obedecer!”⁴⁸⁵. Nietzsche não pretende acabar com a relação de mando e obediência, mas até mesmo fortalecer o obedecer, sendo ele a nobreza e está presente até mesmo no nosso mandar. Isso se relaciona com a vontade de poder, pois a ordenação cosmológica está em mandar e obedecer. Por isso, na sequência, Zaratustra diz: “Para um bom guerreiro ‘tu deves’ soa mais agradável do que ‘eu quero’. E tudo de que gostais, deixai que primeiro vos seja ordenado”⁴⁸⁶ Aqui há uma referência ao primeiro discurso de Zaratustra: *Das três metamorfoses*, em que o camelo se transforma em leão e o leão em criança. A metamorfose do camelo para leão representa a passagem do espírito que carrega o peso e a dificuldade do “tu deves” para o ímpeto “eu quero” da liberdade e ser senhor. Assim, um guerreiro está no espírito do camelo que deve obedecer ao “tu deves” no lugar do “eu quero” do leão. Por que o guerreiro está no estado do camelo? Não se trata de uma irrefletida obediência de disciplina militar ou dos costumes, mas é no sentido de uma força maior que manda

⁴⁸² Idem, p. 47.

⁴⁸³ Idem, ibidem

⁴⁸⁴ Idem, ibidem

⁴⁸⁵ Idem, ibidem

⁴⁸⁶ Idem, p. 47-48.

nele. Que força maior é essa? No final do discurso *Da guerra e o povo guerreiro* há uma indicação de resposta para essa pergunta:

Que o vosso amor à vida seja amor à vossa mais alta esperança: e vossa mais alta esperança seja o mais alto pensamento da vida.
O vosso mais alto pensamento, porém, deveis deixar que eu o ordene a vós – e ele diz: o homem é algo que deve ser superado.
Vivei, então, vossa vida de obediência e de guerra! Que importa viver muito tempo? Que guerreiro quer ser poupado?
Eu não vos poupo, eu vos amo profundamente, meus irmãos na guerra! - ⁴⁸⁷

O guerreiro está no estado de camelo em que deve obedecer ao “tu deves”, pois ele guerreia por uma meta de superar o homem e ir além do homem, e isso exige um estado de guerra contra os antigos e supremos valores. Isso não quer dizer que a guerra é um meio para superar o homem, que se deve realizar grandes guerras para poder destruir os supremos valores do homem. Como está nesse mesmo discurso, “Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa”⁴⁸⁸ Logo, não é a causa de superação do homem que santifica a guerra, mas ela própria tem o seu valor como superação do homem, a guerra já é por si mesma uma superação. Nietzsche exalta o homem guerreiro, pois é a guerra e não a paz que nos torna mais forte e apto para superar o homem.

Portanto, assim como em Heráclito, na filosofia de Nietzsche a guerra tem sua importância como superação, ou melhor, como autossuperação, logo essa convergência entre Heráclito e Nietzsche não exclui a autossuperação do homem, mas a inclui por meio do que ambos entenderam por guerra ou πόλεμος, pois para ambos se trata de uma forma de ordenação do mundo. Assim, quando Herbell e Nimis consideram que a vontade de poder é uma regularidade num sentido diferente de Heráclito⁴⁸⁹, pois Heráclito tem como lei a medida e Nietzsche a autossuperação, eles não consideram a concepção de πόλεμος como presente na concepção da vontade de poder, apesar deles considerarem que “o processo de superação tem como sua base a luta e a oposição”⁴⁹⁰. A guerra e a luta estão presentes na própria vontade de poder e a legalidade de Heráclito pressupõe também o πόλεμος, pois é o meio pelo qual o devir se manifesta, logo há uma relação entre πόλεμος e vontade de poder que os autores não deixaram em evidência, e é

⁴⁸⁷ Idem, p. 48..

⁴⁸⁸ Idem, p. 47.

⁴⁸⁹ HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S.. “Nietzsche and Heraclitus”, in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.17-38, 1979, p. 29, tradução livre de: That all things occur by the Will to Power is a sort of “regularity”, but not in Heraclitus’ sense.

⁴⁹⁰ Idem, p. 25. tradução livre de: The process of overcoming has as its basis *strife* and *opposition*.

isso que pretendo realizar a seguir: como a luta e guerra estão presentes na vontade de poder.

O πόλεμος na função do ser orgânico como vontade de poder:

Nietzsche deu grande importância para a fisiologia, medicina, as ciências naturais, e isso se mostra no grande número de textos de ciências natural adquiridos ou tomados de empréstimos por ele. Por conta disso, é bem notável nos fragmentos póstumos de Nietzsche uma relação entre vontade de poder e o ser orgânico. Em três fragmentos póstumos (FP/NF 26 [273], 1884, KSA 11.221; FP/NF 35 [15], 1885, KSA 11.513 e FP/NF 1 [30], 1885-1886, KSA 12.17) Nietzsche considera a vontade de poder como função do ser orgânico, deixando, portanto, clara a importância do ser orgânico para compreender a vontade de poder.

Até o momento, analisamos a vontade de poder com relação ao ser e devir, mas agora destacamos a relação da vontade de poder com o ser orgânico. Isso é compreensível pelo fato de Nietzsche não ter uma ontologia separada do ser orgânico, pois relaciona ao ser orgânico a estabilidade de algo no interior do devir. Porém, o que significa a vontade de poder como função do ser orgânico? O início da resposta a essa pergunta pode estar na frase “governar e obedecer como expressão da vontade de poder no orgânico.”⁴⁹¹ (FP/NF 39 [13], 1885, KSA 11.623). Nietzsche vê na natureza orgânica uma relação de dominação, mas essa relação de dominação não ocorre apenas como um puro mandar e obedecer - como pode parecer nessa citação -, mas é também resistência e luta. Em outro fragmento póstumo, este aspecto torna-se mais nítido:

O ser humano não busca o prazer e *não* evita o desprazer: entende-se que célebre preconceito eu contradigo com isso: prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos de acompanhamento, - o que o ser humano quer, o que cada parte minúscula de um organismo quer, é um *plus* de poder. Ao esforçar-se por consegui-lo, produzem-se tanto o prazer como o desprazer; a partir dessa vontade o organismo busca resistência, necessita de algo que contraponha. O desprazer, enquanto impedimento da vontade de poder, é, pois, um *faktum* normal, o ingrediente normal de todo acontecer orgânico, o ser humano não se desvia dele, pelo contrário, necessita dele constantemente: toda vitória, todo sentimento de prazer, todo acontecer pressupõe uma resistência superada⁴⁹² (FP/NF 14 [174], 1888, KSA 13.360)

⁴⁹¹ Tradução livre de: Regieren und Gehorchen als Ausdruck des Willens zur Macht, im Organischen.

⁴⁹² Tradução livre de: Der Mensch sucht nicht die Lust und vermeidet nicht die Unlust: man versteht, welchem berühmten Vorurtheile ich hiermit widerspreche. Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleiterscheinung, — was der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegensetzt. Die Unlust, als Hemmung seines Willens zur Macht, ist also ein normales Faktum, das normale Ingredienz jedes organischen Geschehens,

Ao considerar que o ser humano e o ser orgânico não buscam prazer e nem evitam o desprazer, Nietzsche coloca como princípio cardinal do organismo a vontade de poder, ou seja, busca por mais poder, uma busca que necessita da resistência, sendo, esta por isso, um fato normal da dinâmica da vontade de poder.

Nesse mesmo fragmento (FP/NF 14 [174], 1888, KSA 13.360), Nietzsche toma como exemplo a nutrição primitiva do protoplasma que estende seus pseudópodos para buscar algo que resiste, não por fome, mas pela vontade de poder; logo, mesmo a nutrição é um fenômeno de acompanhamento do tornar-se mais forte, que encontra, como consequência, uma resistência que estabelece uma luta.

A luta (ou o *πόλεμος*) tem uma grande importância na dinâmica da vontade de poder presente na relação de dominação, essa luta não é pelo espaço ou pelo alimento, mas pela própria luta, como afirma o seguinte fragmento póstumo:

Quando dois seres orgânicos colidem, quando só há luta pela vida ou pela alimentação: como? É necessário que haja a luta pela luta: e *dominar* é suportar o contrapeso da força mais fraca, portanto um modo de *continuação* da luta. *Obedecer* também é uma *luta*: enquanto ainda *ficar* força para resistir (FP/NF 26 [276], 1884, KSA 11.222)⁴⁹³

Nessa passagem fica ainda mais claro que a relação de dominação (mando e obediência) se estabelece por meio da luta e da resistência, como afirma Frezzatti: “A dominação (e a submissão) é um aspecto do impulso vital: a relação entre o dominador (o que comanda) e o dominado (o que resiste) é a própria luta e, portanto, a busca por dominação prevalece sobre a conservação.”⁴⁹⁴

Não podemos deixar de lado o fato dessa importância da luta do ser orgânico ser não apenas uma influência de Heráclito, mas também de biólogos do século XIX que Nietzsche entrou em contato entre 1881 e 1883. Entre esses biólogos destaco Wilhelm Roux, pois para ele a luta também ocorre na própria constituição do organismo.

Nietzsche adquiriu e leu o livro *A luta das partes no organismo (Der Kampf der Theile im Organismus)* de Roux, e foi influenciado por ele, mas também tinha sua visão crítica em relação ao autor. Focaremos aqui mais a influência, pois o tema que mais nos

der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nöthig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus.

⁴⁹³ Tradução livre de: Wenn zwei organische Wesen zusammenstoßen, wenn es nur Kampf gebe um das Leben oder die Ernährung: wie? Es muß den Kampf um des Kampfes willen geben: und Herrschen ist das Gegengewicht der schwächeren Kraft ertragen, also eine Art Fortsetzung des Kampfs. Gehorchen ebenso ein Kampf: so viel Kraft eben zum Widerstehen bleibt.

⁴⁹⁴ FREZZATTI Junior, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª edição ampliada, São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 73.

interessa no momento é mostrar o πόλεμος na vontade de poder, e acreditamos que isso fica mais evidente notando a luta nos seres orgânicos como função de mando e obediência da vontade de poder.

Para Roux o organismo é resultado da luta entre suas próprias moléculas, células, tecidos e órgãos. Há três momentos em que ocorre a luta entre as partes do organismo. No primeiro momento, a luta das moléculas orgânicas pelo espaço: o líquido nutritivo exterior à célula favorece mais a assimilação de determinadas moléculas. Como o espaço molecular é limitado, então se produz entre as células uma competição no qual a que tem maior número de moléculas definirá o tipo da célula. Num segundo momento se tem a luta entre células no qual, da mesma forma que as moléculas, ocorrem reações aos fatores externos e as moléculas ocupam um espaço limitado do organismo. As células que se nutrem mais rápidos são as que se tornam predominantes. Pela reprodução das células, acentua-se a diferenciação em nível superior, ou seja, a dos tecidos. No terceiro momento, a luta dá-se entre os tecidos e os órgãos, segundo a mesma lógica das células; mas há limites colocados pelo organismo, pois uma predominância muito forte de certos tecidos ou órgãos pode ser nociva ao organismo como um todo; assim, a luta só prossegue na medida em que contribui para o uso econômico do alimento e do espaço.

Assim, diferentemente de Darwin, que pressupõe os organismos dados para a luta pela vida, Roux explica a gênese do organismo pela luta das partes que o compõem. Só pode haver luta entre os seres vivos se cada um deles conservar sua luta interior por espaço e nutrição, luta presente nas células, nos tecidos e nos órgãos. Essa explicação da gênese do organismo pela luta converge com Heráclito, e o próprio Roux era consciente desta convergência, uma vez que cita o fragmento DK B53: “ ‘A briga é o pai das coisas’, diz Heráclito (...)”⁴⁹⁵, destacando também outros autores como Empédocles, Darwin e Wallace para os quais também a luta é fundamental.

Assim, a concepção de que a formação do organismo ocorre por meio da luta tem como precursor Heráclito. Nietzsche dá uma grande importância a Roux justamente por poder, através dele, retomar o πόλεμος como função do ser orgânico enquanto vontade de poder. Müller-Lauter destaca que “o entendimento por Nietzsche do

⁴⁹⁵ ROUX, Wilhelm. *Der Kampf der Theile im Organismus: ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre.*, Hanse, Leipzig, 1881, p. 65: „Der Streit ist der Vater der Dinge“, sagt Heraklit (...)“.

organismo como uma multiplicidade de vontades de poder em luta uma com as outras foi preparado pela sua leitura de Roux.”⁴⁹⁶

Portanto, o que predomina na natureza não é uma legalidade pacífica, mas sim uma constante luta que, como já destacamos, implica uma relação de dominação de forças com vontades de poder. Isso fica bem nítido no seguinte fragmento póstumo:

A legalidade da natureza é uma falsa interpretação humanitária. Trata-se de uma constatação absoluta da relação de poder, de toda brutalidade, sem a suavização que a vida orgânica traz consigo, a antecipação do futuro, cuidado, astúcia e esperteza, em resumo, o espírito. A absoluta instantaneidade da vontade de poder governa; no homem (e já na célula) essa constatação é um processo que desloca-se continuamente com o crescimento de todos participantes – uma luta, supondo que se entenda essa palavra um sentido amplo e profundo como para entender também a relação do que domina com o dominado como combate, e da relação do que obedece com o que domina como resistência. (FP/NF 40 [55] de 1885, KSA 11.655)⁴⁹⁷

Nesse sentido, Nietzsche se afasta do mecanicismo de Roux, pois não é de uma relação mecânica entre as partes do organismo, de uma busca por alimento, que se constitui a luta; a luta constitui-se por si mesma como relação de dominação, de mando e obediência entre vontades de poder: “a progressão do orgânico *não está* ligada à nutrição, mas ao poder de comandar e controlar: a nutrição é *somente* um resultado.”⁴⁹⁸ (FP/NF 26 [272], 1884, KSA 11.221). De modo semelhante, Nietzsche também afirma: “A alimentação, só uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de poder”⁴⁹⁹ (FP/NF 2[76], 1885-6, KSA 12.96) Assim, a alimentação tem sua importância para fortalecer o ser orgânico, e não para o conservar, como afirma Meca: “O impulso básico da vida não é conservar uma unidade ou uma identidade estável alguma vez conseguida, mas sim nutrir-se, crescer e exceder em cada momento o já alcançado,

⁴⁹⁶ MÜLLER-LAUTER, W. Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhem Roux auf Friedrich Nietzsche. In: Über Werden und Wille zur Macht, Nietzsche-Interpretationen I, Walter de Gruyter, Berlin e New York, 1999, p. 102., tradução livre de: „(...) dass Nietzsche Verständnis des Organismus als einer Vielheit von miteinander kämpfenden Willen zur Macht durch seine Roux-Lektüre vorbereitet worden ist.

⁴⁹⁷ Tradução livre de: Die G e s e t z m ä ß i g k e i t d e r N a t u r ist eine falsche humanitäre Auslegung. Es handelt sich um eine absolute Feststellung der Machtverhältnisse, um die ganze Brutalität, ohne die Milderung, welche im organischen Leben das Vorausnehmen der Zukunft, die Vorsicht und List und Klugheit, kurz der Geist mit sich bringt. Die absolute Augenblicklichkeit des Willens zur Macht regirt; im Menschen (und schon in der Zelle) ist diese Feststellung ein Prozeß, der bei dem Wachsthum aller Beteiligten sich fortwährend verschiebt — ein Kampf, vorausgesetzt, daß man dies Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältniß des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältniß des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen.

⁴⁹⁸ Tradução livre de: die Fortentwicklung des Organischen ist n i c h t an die Ernährung angeknüpft, sondern an das Befehlen und Beherrschen-können

⁴⁹⁹ Tradução livre de: Ernährung nur eine Consequenz der unersättlichen Aneignung, des Willens zur Macht.

esforçando-se para tornar-se cada vez mais forte e ser mais, apropriando-se de tudo aquilo que lhe puder fazer crescer”⁵⁰⁰

Nesse sentido, a vontade de poder visa conservar a própria luta, e não a constituição do ser orgânico: “ nesse ponto, em virtude do ser orgânico, não se quer conservar o ser, mas sim a própria luta.(...) O que chamamos de ‘consciência’ e ‘espírito’ é apenas meio e instrumento, mediante se quer conservar não um sujeito, mas sim uma luta”⁵⁰¹ (FP/NF 1[124], 1885-1886, KSA 12.40). Portanto, a busca por se tornar mais forte da vontade de poder tem como pressuposto a luta não por conservação, mas por mais poder, por isso, luta por si mesmo.

No entanto, a vontade de poder deve ser vista como uma multiplicidade, ou seja, não é apenas uma luta por dominação, mas também há uma resistência contra a dominação. Nietzsche destaca isso em dois fragmentos póstumos, um ele relaciona com a incorporação do protoplasma e afirma logo no começo: “A vontade de poder só pode se manifestar diante de resistência; ela busca, portanto, por aquilo que resiste a ela.”⁵⁰² (FP/NF 9 [151],1887, KSA 12.424). Em um outro fragmento póstumo, Nietzsche relaciona essa necessidade de resistência com o desprazer:

O desprazer é um sentimento com inibição, mas dado que o poder só pode ser consciente com inibições, então o desprazer é um ingrediente necessário de toda atividade (toda atividade está direcionada contra algo que deve ser superado). A vontade de poder, portanto, anseia por resistências, por desprazer. No fundo há em todo organismo vivo uma vontade de sofrimento (contra “felicidade” como “meta”).⁵⁰³ (FP/NF 26[275], 1884, KSA 11.222)

Assim, a vontade de poder busca o que lhe dá desprazer, o que faz resistência contra sua força. Isso implica que o sofrimento não pode ser uma objeção contra a existência, como pensou Schopenhauer. A dor não é motivo para a negação da vida, antes, o contrário é verdadeiro: a afirmação da vida inclui necessariamente a afirmação da dor. O que é poderoso ama ser desafiado e por sua força contra uma resistência, já o dominado sempre terá poder para resistir, como já citamos, Zaratustra fala: “Rebelião –

⁵⁰⁰ MECA, Diego Sánchez, “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”, in *Cadernos Nietzsche*, no 28, p.13-47, 2011, p. 20.

⁵⁰¹Tradução livre de: Insofern, vermöge eines organischen Wesens, sich nicht ein Wesen, sondern der Kampf selber erhalten will (...). Das, was wir „Bewusstsein“ und „Geist“ nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge <dessen> nicht ein Subjekt, sondern ein Kampf sich erhalten will.

⁵⁰² Tradução livre de: Der Wille zur Macht kann sich nur an W i d e r s t ä n d e n äußern; er **sucht also** nach dem, was ihm widersteht

⁵⁰³Tradução livre de: Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein **n o t h w e n d i g e s I n g r e d i e n s a l l e r T h ä t i g k e i t** (alle Thätigkeit ist gegen etwas gerichtet, das überwunden werden soll) Der Wille zur Macht **s t r e b t** also nach Widerständen, nach Unlust. Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens (gegen „Glück“ als „Ziel“)

esta é a nobreza do escravo”⁵⁰⁴. A vontade de poder não é uma coisa, uma *res* ou substância, mas é uma relação de poder que visa acumular domínio para ser mais forte e isso implica que haja resistência, por isso ela é múltipla, e não una.

E o desprazer não torna o poder mais fraco, pelo contrário, num fragmentos póstumo de anos posterior (1887) Nietzsche retomará esse tema do desprazer e resistência da vontade de poder como o que a faz ela ser reforçada:

Conforme as resistências que uma força para se tornar senhor sobre elas, assim precisa crescer a medida do fracasso e a fatalidade que com ele se provocam: e na medida em que toda força só pode descarregar diante de resistência, é necessário em toda ação o *ingrediente do desprazer*. Esse desprazer atua apenas como estímulo da vida: e fortalece a vontade de poder (FP/NF 11[77], 1887-1888, KSA 13.38)⁵⁰⁵

Com isso, notamos que a resistência diante da vontade de poder fortalece, e por isso faz parte da sua própria dinâmica, logo a luta é central para a compreensão da vontade de poder, pois somente com conflito se tem a busca por mais poder. Se a vontade de poder está em tudo, então tudo também é luta, tal como pensou Heráclito. E, com isso, deve-se notar uma influência do filósofo grego em Nietzsche, tal como observou Paul van Tongeren: “O fato de que tudo é vontade de poder traz consigo a noção de que, nessa perspectiva, tudo é compreendido a partir de tal combate. No mesmo contexto desse tema do combate, novamente se mostra a influência de Heráclito.”⁵⁰⁶

Mostramos aqui como a vontade de poder é função do ser orgânico pela luta, como já destacamos, a vontade de poder não está apenas no ser orgânico, mas também no inorgânico, como mostramos isso no fragmento póstumo (FP/NF 34 [247], 1885, KSA 11.504). A vontade de poder está no mundo em sua totalidade, e numa dinâmica de força que o aproxima de Heráclito por conta da luta. Pretendemos demonstrar essa totalidade da luta que inclui o inorgânico para depois de verificar essa aproximação entre Nietzsche e Heráclito notar aspectos ontológicos que o aproxima mais do pensador grego e se afasta da interpretação de Heidegger sobre a vontade de poder como ser do ente.

⁵⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 47.

⁵⁰⁵ Tradução livre de: Je nach den Widerständen, die eine Kraft aufsucht, um über sie Herr zu werden, muß das Maaß des hiermit herausgeforderten Mißlingens und Verhängnisses wachsen: und insofern jede Kraft sich nur an Widerstehendem auslassen kann, ist nothwendig in jeder Aktion eine *I n g r e d i e n z* v o n *U n l u s t*. Nur wirkt diese Unlust als Reiz des Lebens: und stärkt den *W i l l e n* z u r *M a c h t*!

⁵⁰⁶ TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012, p. 225

Vontade de poder no inorgânico:

Notamos, até o momento, a presença da vontade de poder no ser orgânico enquanto luta. Entretanto, ela também estaria presente no inorgânico? Em 1882, no aforismo 109 de *A gaia ciência*, Nietzsche considera uma predominância do inorgânico sobre o orgânico: “A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico.”⁵⁰⁷ Por conta disso, Nietzsche parece rejeitar a possibilidade de interpretar o mundo como ser vivo:

Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna.⁵⁰⁸

O ser orgânico está na superfície do que ocorre na totalidade do mundo, por isso o universo não pode ser considerado como um ser vivo, pois o ser orgânico constitui uma exceção, e não a regra: “o caráter geral do mundo, no entanto é o caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos.”⁵⁰⁹ A interpretação do universo como ordem, divisão, forma e beleza faz parte de antropomorfismo estético, ou seja, uma interpretação humana que coloca as nossas características no universo, não apenas como homem, mas como ser vivo. No entanto, o estar vivo é apenas uma variedade rara do estar morto: “Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara.”⁵¹⁰

Porém, com o predomínio do inorgânico como seria possível, para Nietzsche, sustentar um conceito como o de vontade de poder? Não seria a vontade de poder um antropomorfismo estético? Scarlett Marton considera haver uma mudança no entendimento a respeito da relação entre orgânico e inorgânico no terceiro período de

⁵⁰⁷ NIETZSCHE, F.. *Gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 136.

⁵⁰⁸ Idem, p. 135

⁵⁰⁹ Idem, p. 136.

⁵¹⁰ Idem, *ibidem*..

pensamento de Nietzsche⁵¹¹, período em que o filósofo formula seu conceito de vontade de poder. Com esse conceito, Nietzsche expressa uma nova visão sobre o inorgânico e sua relação com o orgânico. Pretendemos demonstrar aqui como a vontade de poder encontra-se também no inorgânico, e nele também como πόλεμος como relação de força.

No famoso aforismo 36 de *Além do bem e mal*, no qual Nietzsche trata da vontade de poder, é colocado como suposição interpretar o mundo como um ser vivo, indo com isso em oposição ao aforismo 109 de *A gaia ciência* que acabamos de citar, ele diz:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos –pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si - : não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação”(no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, com autoregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como *forma prévia* da vida?⁵¹²

Nesse aforismo é colocada como suposição a possibilidade de entender a realidade como desejo e paixão e, portanto, todo o mundo é visto como uma “forma prévia de vida”; é como se no inorgânico já atuasse a dinâmica da vontade de poder presente no ser orgânico. Isso aparece de modo explícito no fragmento póstumo que, ao tratar da geração como vontade de poder, afirma “ela deve estar, portanto, presente na *matéria inorgânica* apropriada”⁵¹³ (FP/NF 26[274],1884, KSA 11.221) Porém, como estaria constituída a vontade de poder na matéria inorgânica? Acreditamos que isso pode ser explicado na medida em que Nietzsche compreende a vontade de poder como força. E isso aparece de maneira nítida tanto no fragmento póstumo 38 [12], 1885 KSA 11.610-611 como no final do aforismo 36 de *Além do bem e mal*. Nesse aforismo notamos o seguinte:

⁵¹¹ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990, p. 51

⁵¹² NIETZSCHE, F. *Além do bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das letras, 2005, p. 39- 40, §36.

⁵¹³ Tradução livre de: Zurückführung der Generation auf den Willen zur Macht (! er muß also auch in der angeeigneten **unorganischen** **Materie** vorhanden sein!)

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *eficiente*, se acreditamos na causalidade da vontade como única. “Vontade”, é claro, só pode fazer efeito sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo-): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeito”, vontade faz efeito sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, é justamente forçada vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema-, então se obteria o direito de definir *toda* força efetiva, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais -
514

De modo mais sintético, Nietzsche diz no fragmento póstumo FP/NF 36 [31], 1885, KSA 11.563 ser necessário adicionar ao conceito de força um mundo interno, que ele denomina como vontade de poder. Nesse sentido, a vontade de poder como força eficiente (*wirkend*) abrange tanto o reino orgânico como também o inorgânico. Em um fragmento póstumo já abordado, Nietzsche diz que “a união entre o inorgânico e orgânico deve residir na força de repulsão que exerce cada átomo de força”⁵¹⁵ (FP/NF 36 [22], 1885, KSA 11.560); num outro fragmento, ele considera a força no inorgânico da seguinte forma: “também no reino do inorgânico entra em consideração para um átomo de força a sua vizinhança: as forças se equilibram a certa distância.”⁵¹⁶ (FP/NF 36 [20], 1885, KSA 11.560).

A força é sempre efetiva, de tal forma que não há um sujeito ou um substrato que realiza a força, que a torna efetiva; a própria força é relação de efetividade, pois para nós é como efeito que ela aparece. Em um fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “Já se constatou jamais uma força? Não, mas efeitos, traduzido em uma linguagem completamente diferente.”⁵¹⁷ (FP/NF 2 [159], 1885-1886, KSA 12.143)

Por isso, a força da vontade de poder é sempre efetiva, e não um sujeito ou uma substância. Eliminando essas ficções da linguagem, tem-se um *quantum* de força dinâmica numa relação de tensão outro *quantum* também dinâmico, que produz efeito

⁵¹⁴ NIETZSCHE, F. *Além do bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das letras, 2005, p. 40, §36. Ligeira modificação na tradução.

⁵¹⁵ Tradução livre de: Die Verbindung des Unorganischen und Organischen muß in der abstoßenden Kraft liegen, welche jedes Kraftatom ausübt.

⁵¹⁶ Tradução livre de: Auch im Reiche des Unorganischen kommt für ein Kraftatom nur seine Nachbarschaft in Betracht: die Kräfte in der Ferne gleichen sich aus.

⁵¹⁷ Tradução livre de: Ist jemals schon eine Kraft constatirt? Nein, sondern Wirkungen, übersetzt in eine völlig fremde Sprache.

sentido por nós. É por conta disso que Nietzsche afirma: “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual somente resulta um devir, um produzir efeito”⁵¹⁸ (FP/NF 14[79],1888, KSA 13.259) Como compreender essa frase tendo em vista o fragmento póstumo 7[54] dentre 1886 e 1887 (KSA 12.312-313) que afirma “*Imprimir* ao devir o caráter do ser: essa é a suprema *vontade de poder*”⁵¹⁹? Nietzsche teria mudado sua concepção de vontade de poder, dela retirando seu caráter ontológico? Acredito que não, pois do nosso ponto de vista ambos os fragmentos estão em sintonia na medida em que, de fato, ser e devir, como tradicionalmente se dividiu no decorrer da história da filosofia, não são parâmetros para a vontade de poder; é apenas imprimindo e dissolvendo o ser no devir que se tem a vontade de poder como força eficiente, como aquilo que se efetiva no devir em uma relação de força e poder que a cada momento se configura de modo diferente. Em suma, no fragmento de 1888, Nietzsche se refere à divisão tradicional de ser e devir, já em 1886 e 1887 Nietzsche se refere a uma nova concepção de ontologia que se afirma pelo devir, e não em negá-lo, o que podemos chamar de uma ontologia do devir.

A dinâmica da vontade de poder, enquanto ser e devir no inorgânico, também é de relação de combate, luta ou πόλεμος. Isso aparece de maneira clara no fragmento póstumo 9[91] de 1887 (KSA 12.106) já citado: “todo acontecer, todo movimento, todo devir como uma relação de grau e força, como uma luta”⁵²⁰ Não existe uma força, mas uma multiplicidade de forças que colidem, pois só tem sentido haver força se ela está num jogo de tensão com outra(s) força(s) oposta(s). Por isso, Müller-Lauter afirma: “A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras”⁵²¹ Essas forças em combates estão tanto no reino inorgânico como no orgânico, por isso, estão em tudo o que existe. A vontade de poder é um ser em devir, pois ela está em todo acontecer e esse acontecer não é determinado por uma substância ou um sujeito, mas numa relação de conflito entre forças efetivas.

Nesse sentido, o πόλεμος é um caráter essencial da vontade de poder tanto no orgânico como no inorgânico. Esse é um aspecto da vontade de poder que pode nos dar

⁵¹⁸ Tradução livre de: der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *P a t h o s* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt...

⁵¹⁹ Tradução livre de: Dem Werden den Charakter des Seins a u f z u p r ä g e n — das ist der höchste *W i l l e z u r M a c h t*.

⁵²⁰ Tradução livre de: Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *K a m p f* ...

⁵²¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Annablume, São Paulo, 1997, p. 74.

uma nova visão ontológica dela diferente de Heidegger que relacionou esse conceito com a substância e sujeito ao denominar vontade de poder como ser do ente. Para deixar isso claro, analisarei agora a interpretação ontológica que Heidegger faz da concepção de vontade de poder.

Vontade de poder como ser do ente:

Como destacamos na introdução, Heidegger não considera metafísica como uma disciplina da filosofia entre outras, mas a considera antes como a posição do ser-aí do homem que pensa a totalidade do ente, deixando assim de pensar o ser. É nesse sentido que Heidegger interpreta Nietzsche como estando situado no interior da história da metafísica, mais precisamente, como o acabamento da metafísica. Por meio disso, o termo vontade de poder é tomado como um princípio ôntico e metafísico, a saber, como ser do ente. Se considerarmos que há uma ontologia em Nietzsche, então é fundamental desenvolver aqui a concepção ontológica de Heidegger sobre a vontade de poder.

Vontade como conceito metafísico não é novidade para a filosofia - Heidegger reconhece isso, apontando essa concepção como já presente em Schopenhauer, Schelling, Hegel e Leibniz com a teoria do *appetitus* e *perceptio*. Ele não pode dizer que a doutrina nietzschiana de vontade de poder é dependente desses pensadores, apesar de não ser arbitrária na história da metafísica ocidental⁵²². Porém, Nietzsche representaria a consumação da metafísica, e por isso vontade de poder como ser do ente contém uma importância fundamental.

Para Heidegger, se vontade de poder é ser do ente, então vontade não é um ente particular, não é uma mera faculdade psíquica - o querer não é desejo, mas é “a decisão do comandar-se que em si mesma já é uma execução desse comando.”⁵²³. Assim, o querer mesmo é um assenhorar-se, e por isso querer é já por si mesmo poder. “Vontade é poder e poder é vontade.”⁵²⁴. Assim, o poder não é um complemento da vontade, mas é uma elucidação da própria vontade, pois querer é sempre para além de si, e, com isso, há o dominar, tornar-se senhor. Na vontade - como querer ser mais - reside a elevação, pois apenas assim ela pode por-se acima da própria altura a cada vez conquistada.

Com isso, Heidegger atribuiu à vontade de poder um caráter ôntico: “Vontade de poder não é nunca a vontade de uma entidade singular, real. Ela diz respeito ao ser e

⁵²² HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 34.

⁵²³ Idem, p. 38.

⁵²⁴ Idem, p. 39.

à essência do ente, é esse ente mesmo. Daí podemos dizer: vontade de poder é sempre vontade essencial⁵²⁵, por isso ela diz-se do ente como tal, e é metafísica. Heidegger utiliza-se da famosa passagem de *Assim falou Zaratustra (Da superação de si)* que diz: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor⁵²⁶” E relaciona com um fragmento póstumo que diz: “O ‘ser’ – nós não temos nenhuma outra representação do que ‘vida’. Como pode, portanto, algo morto ‘ser’⁵²⁷ (FP/NF 2[172], 1885-1886, KSA 12.153) E, com isso, interliga ser com vida⁵²⁸; por isso, tanto o senhor como o servo querem comandar, pois a vontade de poder é uma condição da vida, por conta disso o servo também comanda. Assim, poder não é a meta que a vontade quer atingir, mas a vontade é vontade de poder e poder é vontade de poder. Todo vivente é vontade de poder, pois ele quer crescer, e toda conservação de poder já é decadência, mas, ao mesmo tempo, por meio dela se pode ter a elevação do poder que já é, ao mesmo tempo, conservação de poder.

O ente na totalidade é vida, e vida é vontade de poder, com o que tem-se o acabamento da metafísica, pois pensar o ente na totalidade como φύσις significa retornar ao começo do pensamento ocidental. A palavra φύσις não deve ser compreendida no sentido moderno de física ou natureza, mas sim como Heidegger considera que os gregos a pensaram como o “surgir no sentido de provir do que se acha escondido, velado, encapsulado⁵²⁹”. Assim, a φύσις é o que se encontra desvelada, e foi nesse sentido que os primeiros filósofos - como Heráclito - construíram o seu pensamento. O retorno do pensamento de Nietzsche à φύσις não significa apenas que ele pensa com os pré-socráticos, mas sim que, com a supressão do suprassensível, não se tem como princípio ontológico nada que esteja no “além” da φύσις, e isso é pensado por Nietzsche através da concepção de vontade de poder.

Para Heidegger, o pensamento de Nietzsche representa o acabamento da metafísica; por isso, ele retorna à φύσις, mas ao mesmo tempo, Heidegger relaciona o conceito de vontade de poder com a técnica. Como compreender que Nietzsche tenha contemplado em seu pensamento ao mesmo tempo φύσις e técnica? Para entender isso,

⁵²⁵ Idem, p. 56.

⁵²⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 109.

⁵²⁷ Tradução livre de: Das „Sein“ — wir haben keine andere Vorstellung davon als „I e b e n“. — Wie kann also etwas Todtes „sein“?

⁵²⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 201.

⁵²⁹ HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schubacj, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998, p. 101

analisaremos primeiramente como Heidegger interpreta o problema da verdade em Nietzsche; em seguida, caracterizaremos como a vontade de poder é entendida também como cálculo, e relacionada com à dominação técnica na modernidade enquanto acabamento da metafísica.

Em *Vontade de poder como conhecimento*, Heidegger cita um fragmento póstumo em que diz: “*Nós* criamos o mundo que tem valor! Reconhecendo isso, reconhecemos também que a veneração da verdade já é a *consequência* de uma ilusão (...)” (FP/NF 25 [505], 1884, KSA 11.146)⁵³⁰. Através dele, Heidegger considera que, para Nietzsche, a verdade é uma ilusão, e que ela não pode ter um valor supremo; assim, a arte teria mais valor que a verdade, pois a arte garantiria a vida em sua vitalidade. Assim, Heidegger relaciona essa proposição de Nietzsche com o fragmento DK B28 de Heráclito, e também com a φύσις, na medida em que trata do que vem à tona, toma presença. Assim, “para Heráclito, conhecer significa: a fixação do que se mostra, a guarda da visão como o ‘aspecto’ que algo oferece (...)”⁵³¹. Nietzsche e Heráclito pensariam, pois, o mesmo, considerando também que estão distantes pelo abismo da história do pensamento ocidental.

Heidegger prossegue seu questionamento sobre a verdade e cita outro fragmento póstumo que trata do tema: “*Verdade é o tipo de erro sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver*” (FP/NF 34 [253], 1885, KSA 11.506)⁵³². E o filósofo da Floresta Negra passa a investigar como a verdade em Nietzsche pode ser considerada enquanto ilusão e erro. Para isso, ele cita outro fragmento póstumo de 1887 que já tratamos no primeiro capítulo:

A avaliação: ‘eu acredito que isso e aquilo sejam assim’ enquanto a essência da verdade. Nas avaliações expressam-se *condições de conservação e de crescimento*. Todos os nossos *órgãos e sentidos do conhecimento* só se desenvolvem com referência às condições de conservação e crescimento. A *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, e assim o *apreço pela lógica* só provam, conforme a experiência, que elas são úteis para a vida: *não* a sua “verdade”.

Que uma porção de *crenças* tenha que existir; que se possa ser *julgada*, que *falte* a dúvida em relação a todos os valores essenciais -: isso é pressuposição de todo vivente e de sua vida. Portanto, que algo *tenha* de ser considerado verdadeiro, isso é necessário – *não* que algo *seja verdadeiro*.

“O mundo *verdadeiro* e o *aparente*” – essa oposição é reconduzida por mim a *relações de valor*. Projetamos as *nossas* condições de conservação como

⁵³⁰ Tradução livre de: Wir haben die Welt, welche Werth hat, geschaffen! Dies erkennend erkennen wir auch, daß die Verehrung der Wahrheit schon die Folge einer Illusion ist

⁵³¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 393.

⁵³² Tradução livre de: Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.

predicados do ser em geral. Que, para prosperar, tenhamos que ter crenças estáveis, disso fizemos o fato de que o mundo “verdadeiro” não é nenhum mundo mutável e submetido ao devir, mas, antes, um mundo *que é*. (FP/NF 9 [38], 1887, KSA 12.352-353)⁵³³

Nesse fragmento notamos algo já abordado: a verdade enquanto utilidade para o ser orgânico; a verdade como crença; como mundo verdadeiro e aparente; como relações de valor; como crença em algo estável não mutável, não submetido ao devir. Heidegger se propõe examinar o fragmento como o “centro da interpretação nietzschiana do conhecimento como vontade de poder”⁵³⁴. Para ele, trata-se da determinação essencial da verdade – e o termo frequentemente aparece entre aspas, pois é como a história do pensamento ocidental a tomou, a saber, como representação: “A verdade diz: a adequação da representação ao *que* o ente é e ao modo *como* ele é.”⁵³⁵ Segundo Heidegger, Nietzsche considera essa verdade como um tipo de avaliação que tem o caráter de crença, ou seja, algo que vem ao encontro da representação de tal e tal forma, e não como uma concordância com uma doutrina. No entanto, a essência da verdade como avaliação conduz para outra direção: a avaliação expressa conservação e crescimento o que é para Nietzsche condição para a vida.

Para Heidegger, a metafísica ocidental pensa o ente na totalidade como aspecto da razão, ou seja, como categoria. Porém, Nietzsche considera a história da metafísica como uma “confiança na razão” e, por outro lado, o conhecimento da razão só demonstra que é útil para a vida, ou seja, pertence a condições de vida. A utilidade consistente no “fato de o conhecimento científico e de o pensamento racional

⁵³³ Tradução livre de: die *W e r t h s c h ä t z u n g* „ich glaube, daß das und das so ist“ als **Wesen** der „*W a h r h e i t*“

in der *W e r t h s c h ä t z u n g* drücken sich *E r h a l t u n g s -* und *W a c h s t h u m s -* *B e d i n g u n g e n* aus

alle unsere *E r k e n n t n i ß o r g a n e* und *-* *S i n n e* sind nur entwickelt in Hinsicht auf *E r h a l t u n g s -* und *W a c h s t h u m s -* *B e d i n g u n g e n*.

das *V e r t r a u e n* zur *V e r n u n f t* und ihren *K a t e g o r i e n*, zur *D i a l e k t i k*, also die *W e r t h s c h ä t z u n g* der *L o g i k* beweist nur die durch *E r f a h r u n g* bewiesene *N ü t z l i c h k e i t* derselben für das *L e b e n*: *n i c h t* deren „*W a h r h e i t*“.

Daß eine Menge *G l a u b e n* da sein muß, daß *g e u r t h e i l t* werden darf, daß der *Z w e i f e l* in Hinsicht auf alle wesentlichen *W e r t h e* *f e h l t*: —

das ist Voraussetzung alles *L e b e n d i g e n* und seines *L e b e n s*. Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig; *n i c h t*, daß etwas *w a h r* ist.

„die *w a h r e* und die *s c h e i n b a r e* *W e l t*“ — dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf *W e r t h v e r h ä l t n i s s e*

wir haben *u n s e r e* *E r h a l t u n g s -* *B e d i n g u n g e n* projicirt als *P r ä d i k a t e* des *S e i n s* überhaupt daß wir in unserem *G l a u b e n* stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die „wahre“ *W e l t* keine wandelbare und werdende, sondern eine *s e i e n d e* ist.

⁵³⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 397.

⁵³⁵ Idem, p. 398.

estabelecerem e terem estabelecido algo, a saber, a natureza, como *sendo* em um sentido que *assegura* de antemão a dominação técnica moderna”⁵³⁶

Heidegger retoma ao fragmento 9 [38], de 1887 (KSA 12.352-353) e considera que tomar por verdadeiro - ou seja apreender, tomar e manter como ente - não é uma manifestação arbitrária da vida, mas um pressuposto de todo ser vivo: “a verdade já precisa ser para que o vivente possa viver e a vida em geral possa permanecer uma vida”⁵³⁷. No entanto, Nietzsche afirma que algo precisar ser tomado por verdadeiro; que isso é necessário, e não que isso seja verdade. Com isso, a essência da verdade se encontra abalada e não apenas uma verdade qualquer. É esse o significado do final desse fragmento, que considera que a separação metafísica entre dois mundos como colocada numa relação de valor. Para Heidegger, isso significa que o ente tomado como fixo tem, na metafísica, mais valor do que o aparente, que se altera constantemente, pois a vida, ao instaurar valor, estabelece algo fixo e constante: “A essência da verdade reside originariamente em um tal tomar-por-fixo-e-seguro; esse tomar-por, entretanto, não é nenhuma ação arbitrária, mas o comportamento necessário para o asseguramento da subsistência estável da própria vida.”⁵³⁸

No entanto, como já destacamos no primeiro capítulo, para Nietzsche o mundo está em constante devir. Heidegger sabe que se o mundo deve ser um mundo precívél e em constante mutação, então a verdade como fixo e constante seria inadequada, uma distorção. “O verdadeiro como o correto não se conformaria ao devir.”⁵³⁹; logo, a verdade seria erro e ilusão. Porém, o que significa conhecimento para Nietzsche? Heidegger busca uma resposta a essa pergunta na seguinte passagem do fragmento póstumo: “não ‘conhecer’, mas esquematizar – impor ao caos o tanto de regularidade e forma que satisfaça a nossa necessidade prática.” (FP/NF 14 [152], 1888, KSA 13.333)⁵⁴⁰

Para Heidegger, caos não é uma desordem e confusão, mas é um corpo, um “estado velado da riqueza indômita do devir e do fluxo do mundo na totalidade.”⁵⁴¹ Todo ser vivo é penetrado pelo caos, então a vitalidade da vida como fluxo de pulsões empurra o vivente para o interior de sua própria corrente. Se vida é o ser, então o que

⁵³⁶ Idem, p. 414.

⁵³⁷ Idem, p. 416.

⁵³⁸ Idem, p. 424-425.

⁵³⁹ Idem, p. 425.

⁵⁴⁰ Tradução livre de: nicht „erkennen“, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genug thut

⁵⁴¹ Idem, p. 440.

está em questão ao vivente, é o ímpeto que não impele ao sucumbir, ao afluxo, mas se retém nele. Logo, impor regularidade e forma ao caos para uma necessidade prática não significa uma atividade de metas e fins, mas “*práxis como ocorrência vital é, em si, asseguramento da subsistência constante.*”⁵⁴² Esse asseguramento só é possível quando torna algo constante e fixo, e é com isso que se forma um horizonte constante de perspectiva. Assim, o devir e o constante precisam ser pensados em sua copertinência, pois horizonte e esquema possuem seu fundamento na essência da ocorrência vital. Para Heidegger, esse carecimento prático é a razão que desdobra seu conceito de acordo com o asseguramento da subsistência constante, logo conhecer não é reproduzir, copiar, mas sim colocar na constância e esquematizar.

Heidegger vai interpretar essa fixação como um acordo em que os homens têm entre si “a concordância sobre algo como o *mesmo*”⁵⁴³ e o cálculo que tem “a tarefa de fixar e transformar o afluxo pulsional e o que se transforma em coisas que podem ser calculadas”⁵⁴⁴. Através do cálculo e do acordo, Heidegger diz que se tem a formação da razão em Nietzsche que consiste em perdurar coisas fixas na presença, o que na tradição significa representar o ente.

Essa interpretação de Heidegger na década de 30, presente no volume I de seu livro sobre Nietzsche, é a base para considerar - na década de 40 em *Nietzsche II*, e em *Holzwege* a vontade de poder como cálculo e domínio incondicional da Terra e, ao mesmo tempo, um princípio metafísico no acabamento da metafísica. Faremos uso do início de *Nietzsche II* para expor o raciocínio de Heidegger.

No começo de *Nietzsche II*, Heidegger considera que, ao abolir o suprassensível como mundo verdadeiro, a filosofia de Nietzsche é a consumação da metafísica ocidental, mas a vontade de poder é uma interpretação da entidade do ente na totalidade como vontade, tal como ocorre com Schelling e Hegel em que saber e vontade constituem essência da razão. Se pensar metafísica como a determinação da entidade do ente, então vontade de poder tem um caráter metafísico, mas como uma posição final da metafísica. Nietzsche rejeita a metafísica, mas ele a considera como divisão de dois mundos. Esse não é o modo como Heidegger entende a metafísica, pois para ele a metafísica é o pensamento sobre a totalidade do ente.

⁵⁴² Idem, p. 445.

⁵⁴³ Idem, p. 449.

⁵⁴⁴ Idem, p. 450.

Nesse sentido, pensar a vontade de poder como ser significa “conceber o ser como a liberação do poder em sua essência, de tal modo que o poder, vigorando incondicionalmente, estabelece o ente como o objetivamente efetivo no primado exclusivo contra o ser e faz com que o ser caia em esquecimento”.⁵⁴⁵ Heidegger pensa vontade de poder em relação essencial com o eterno retorno do mesmo, pois projeta o ente na entidade tendo em vista na constância e presença. Assim, a vontade de poder é compreendida como a transformação do devir em algo constante, e, por isso, entende vontade de poder no termo metafísico de *quiddidade*, ou seja, diz o que o ente é. Então, para Heidegger, se de um lado a vontade de poder representa o ser do ente como fim da metafísica na medida em que decompõe a oposição entre ser e devir, por outro lado o devir torna o constante como presença incondicionada, transformando o caos em uma constância.

Nesse sentido, Nietzsche está inserido dentro da história da metafísica que desde os gregos pensa o ser do ente. No começo da metafísica, o ser é pensado como φύσις (que Heidegger traduz por emergência⁵⁴⁶) e ἀλήθεια (desvelamento), de tal forma que o ente se mostra como presença do emergir e do desvelamento. A metafísica faz a distinção entre *essentia* e *existentia*, ou seja, o-que-é e o-fato-de-ser. Heidegger afirma “A distinção entre o-que-é e o fato-de-ser não contém apenas uma peça doutrinária do pensamento metafísico. Ela aponta para um acontecimento apropriativo na história do ser”⁵⁴⁷. Ou seja, não se trata de mera expressão de conceitos filosóficos, mas sim que o ser se mostra e se dá no horizonte da história.

Platão pensou como entidade (οὐσία) a ἰδέα, logo como unidade, mas “permanece determinado como o uno unificante a partir da φύσις e do λόγος, isto é, a partir do deixar emergir reunidor”⁵⁴⁸. Já em Aristóteles, a presença é pensada como ἐνέργεια, e nesse sentido presença é uma realidade efetiva, mas não se trata de simplesmente tirar a ideia do suprassensível e colocar no ente real como “forma” ou “energia”, pois “a ἐνέργεια assume o primeiro plano, sem jamais reprimir a ἰδέα como traço fundamental do ser”⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 3.

⁵⁴⁶ Idem, p. 310.

⁵⁴⁷ Idem, ibidem.

⁵⁴⁸ Idem, p. 314.

⁵⁴⁹ Idem, p. 316.

No seu decorrer, a metafísica abandona o seu começo, mas leva ainda pensamento platônico-aristotélico, pois conservam os conceitos fundamentais da metafísica. O conceito platônico de ἰδέα se transforma em ideia e representação, já o conceito aristotélico de ἐνέργεια torna-se *actualitas*. A mudança da ἐνέργεια para *actualitas* e ὑποκείμενον para *subiectum* obscurece a essência do ser como era nos gregos.

Na filosofia moderna, iniciada por Descartes, a verdade do ser do ente não é mais uma ἀλήθεια e passa a ser a certeza da representação correta de um objeto para um sujeito, ou seja, verdade como correspondência. Isso, de tal modo que “no começo da metafísica moderna, a tradicional questão diretriz da metafísica, a questão ‘o que é o ente?’, transforma-se na pergunta pelo método, sobre o caminho no qual algo não condicionadamente certo e seguro é buscado pelo próprio homem (...)”⁵⁵⁰ Assim, a verdade é transformada em certeza.

Em Leibniz, o ser do ente é a mônada que ele pensa enquanto unidade como copertinência entre realidade efetiva e representação. Assim, “em seu *esse* (ser), todo *subiectum* é determinado pela *vis* (*perceptio* – *appetitus*). Toda substância é mônada.”⁵⁵¹ Porém, o ente efetivamente real mantém aquele traço da distinção da *actualitas* como *causalitas*. A história moderna da metafísica exprime a essência do ser não apenas como representação, mas também como *appetitus*. Como afirma Heidegger: “Desde o começo pleno da metafísica moderna, ser é *vontade*, isto é, *exigentia essentia*. ‘A vontade’ guarda uma essência multifacetada de si. Ela é a vontade de razão ou a vontade do espírito, ela é a vontade do amor ou a vontade de poder”⁵⁵². Assim, reconhecemos vontade e representação como capacidade humana, logo há um antropomorfismo do ser. É nesse aspecto do ser do ente como vontade que Heidegger indica a vontade de poder como uma continuação da história da metafísica, mas ao mesmo tempo como seu acabamento.

Por conta disso, Heidegger nota que essa mudança instaura o predomínio da entidade como maleabilidade para estar disponível ao cálculo e técnica: “A entidade como maleabilidade permanece sob o domínio do ser que se entregou à constituição de si mesmo por meio do cálculo e à factibilidade do ente que lhe é próprio por meio do

⁵⁵⁰ Idem, p. 105

⁵⁵¹ Idem, p. 341.

⁵⁵² Idem, p. 349

planejamento e do arranjo incondicional.”⁵⁵³ O ser nessa configuração é maquinação que é o predomínio de segurança e certeza inquestionáveis, logo onde se tem ausência de sentido assume como retenção de poder a maquinação em que todo o sentido do ser é substituído por metas (valores) da máquina. Heidegger interpreta o acabamento da metafísica como o domínio técnico do homem sobre a Terra:

Essas visões de mundo impelem toda calculabilidade do representar e do produzir ao extremo porque emergem, segundo a sua essência, de uma auto-instauração colocada sobre si mesma do homem no ente e do domínio incondicionado do homem sobre todos os meios de poder sobre a face da Terra e sobre a própria Terra ⁵⁵⁴

Nesse sentido, a metafísica da vontade de poder é caracterizada como cálculo que coloca o homem como domínio incondicionado da Terra, pois o calcular instaura os valores que são avaliáveis pelo número e medida espacial.

Nisso, Heidegger nota que na ausência do sentido consumada se preenche a essência da modernidade, tendo como duas determinações essenciais da história: o homem enquanto *subiectum* se instaura e assegura como centro do ente na totalidade e a entidade do ente na totalidade ser representado como o que é passível de ser produzido e explicado. Assim, com a consumação da modernidade a história se entrega para a essência da técnica.

Portanto, Heidegger compreende vontade de poder como essência incondicionada que quer a si mesma, e, por isso, como uma continuidade da subjetividade moderna que se consuma nela. Nietzsche está ainda na base da filosofia de Descartes, pois “Nietzsche faz o *ego cogito* remontar a um *ego volo*, e interpreta o *vele* como querer no sentido da vontade de poder, que ele pensa como o caráter fundamental do ente na totalidade”⁵⁵⁵, logo o caráter fundamental do pensamento de Nietzsche como vontade de poder só é possível pela metafísica fundamental de Descartes. Isso é desconhecido por Nietzsche, e justamente, por isso, ele está no estágio da consumação da metafísica. No pensamento nietzschiano a contestação da subjetividade é compatível com a assunção incondicionada da subjetividade no sentido metafísica do *subiectum*. A base para Nietzsche não é o eu, mas o corpo vital, logo “o fato de Nietzsche colocar o corpo vital no lugar da alma e da consciência não altera nada quanto à posição metafísica fundamental”⁵⁵⁶. Para Heidegger, se considerar o mundo como desejo e

⁵⁵³ Idem, p. 13.

⁵⁵⁴ Idem, ibidem.

⁵⁵⁵ Idem, p.135-136.

⁵⁵⁶ Idem, p. 139.

paixão tal como Nietzsche propôs no aforismo 36 de *Além do bem e mal*, então se reconhece que a metafísica de Nietzsche é a consumação da metafísica de Descartes, com a diferença que transporta a representação (*perceptivo*) para os impulsos (*appetitus*) pensados como vontade de poder.

Com essa relação entre a filosofia de Nietzsche com Descartes, um no começo e outro no final da metafísica moderna, Heidegger interpreta a filosofia de Nietzsche como a consumação da metafísica da subjetividade e a vontade de poder como o princípio metafísico que, ao instaurar novos valores, estabelece um domínio sobre o ente. O além-do-homem é pensado por Heidegger da década de 40 como o homem cuja realidade efetiva é determinada pela vontade de poder, tomando então para si a responsabilidade de ter domínio sobre a terra.

Obviamente essa interpretação de Heidegger sobre vontade de poder e do Nietzsche em geral gerou bastante polêmica e crítica. Abordarei agora essas críticas focando a importância do πόλεμος na vontade de poder, aspecto que Heidegger não trata em seus escritos. Isso pode gerar outra concepção ontológica da vontade de poder em Nietzsche.

Os limites da interpretação ontológica de Heidegger sobre Nietzsche:

Diante dessa interpretação de Nietzsche por Heidegger e também da recepção do πόλεμος de Heráclito na concepção de vontade de poder, colocamos as seguintes perguntas: é a filosofia de Nietzsche uma metafísica? A vontade de poder é um ser do ente tal, como o compreendeu Heidegger? Haveria outra concepção ontológica na vontade de poder de Nietzsche?

Sobre a primeira pergunta, se há uma metafísica na filosofia de Nietzsche, é necessário definir o que se entende por metafísica. Se considerarmos a metafísica como a divisão entre dois mundos (o verdadeiro e o aparente), com certeza Nietzsche não é um metafísico. Porém, como afirma Müller-Lauter, se entendermos “metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então temos que, segundo minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico”⁵⁵⁷. Ou seja; se considerarmos metafísica de modo abrangente, como Heidegger a compreendeu, enquanto a determinação que o ser-aí faz da totalidade do ente, então Nietzsche estaria ainda no interior da metafísica, mas no seu acabamento.

⁵⁵⁷ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia, São Paulo, Annablume, 1997, p. 72, nota 34.

No entanto, com o acabamento da metafísica não ocorre apenas o seu esgotamento, na medida em que inverte o platonismo, mas ocorre algo a mais: “a destruição da metafísica a partir dela própria”⁵⁵⁸.

Nesse sentido, a metafísica de Nietzsche critica e destrói a própria metafísica, razão pela qual haveria, com o filósofo do eterno retorno, o paradoxo de um pensador antimetafísico dentro da história da metafísica, pois todo “anti” é ainda envolvido com aquilo contra o que se põe. Por isso, tendo a concordar novamente com Müller-Lauter⁵⁵⁹: deve-se considerar Nietzsche tanto como incorporado à tradição metafísica como também como o que aponta para o que está avançando no decorrer da modernidade. Ao ser um acabamento da metafísica, o filósofo alemão não apenas destrói o antigo, mas também abre espaço para um novo começo.

Então, a vontade de poder deve ser compreendida como ser do ente tal como definiu Heidegger? Tomando o aforismo 36 de *Além do bem e mal*, podemos nos sentir inclinados a considerar que a vontade de poder seria uma totalidade do mundo, portanto, o ser do ente. Entretanto, queremos destacar aqui um fragmento póstumo contemporâneo ao aforismo já referido, que também trata do mundo, e é considerado preparatório ao aforismo citado. Trata-se do fragmento que diz:

E vocês sabem o que é para mim o mundo? Devo mostrá-lo para vocês em meu espelho? Esse mundo: uma enormidade de força, sem começo, sem fim, uma sólida e de ferro grandeza de força, o qual não se torna nem maior e nem menor, que não se gasta, mas apenas se altera, como todo imutavelmente grande, um governo do lar sem despesa e prejuízo, mas da mesma forma sem crescimento, sem rendimento, abrangente do “nada” como seu limite, nada que se desvanece, dissipa, nada infinitamente extenso, mas sim uma força determinada introduzida em um espaço determinado, e não para um espaço que estaria em qualquer lugar “vazio”, muito mais como força em toda parte, enquanto jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e “múltiplo”, acumulando-se aqui e, ao mesmo tempo, se reduzindo lá, um mar de forças que se atacam a si mesmos e se agitam, mudando-se eternamente, refluindo eternamente, com enormes anos de retorno, com fluxo e refluxo de suas configurações, passando do mais simples ao mais variado, do mais quieto, mais rígido e mais frio ao mais ardente, mais selvagem, mais em-si-mesmo-contraditório, e então novamente retornando do abundante ao simples, do jogo das contradições até o prazer na harmonia, afirmando-se a si mesmo inclusive nessa igualdade de trajetória e anos, abençoando-se a si mesmo como aquele que tem que regressar eternamente, como um devir que não conhece saciedade, desgosto, cansaço algum -: esse é o meu mundo *dionisíaco* do eterno criar-se-a-si-mesmo, do eterno-destruir-se-a-si-mesmo, o mundo de mistério da dupla voluptuosidade, esse além do bem e mal, sem meta, a não ser que a meta consista na felicidade do círculo, sem vontade, a não ser que um anel tenha boa vontade consigo, - quer um nome para esse mundo? Uma *solução* para todos seus enigmas? Uma *luz* também para vocês,

⁵⁵⁸ Idem, p. 52.

⁵⁵⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen III.: Heidegger und Nietzsche..* Berlin; New York, De Gruyter, 2000, p. 80.

os mais escondidos, mais fortes, mais arrojados, mais sombrios? – Esse mundo é vontade de poder – e nada mais! E também vocês mesmos são essa vontade de poder – e nada mais!⁵⁶⁰ (FP/NF 38 [12], 1885, KSA 11.610-611)

No primeiro momento esse fragmento parece estar em concordância com que vontade de poder seja o ente na totalidade, tendo em vista que o mundo é vontade de poder, e nada mais. No entanto, podemos notar que, diferentemente do aforismo 36 de *Além do bem e mal*, a centralidade da caracterização do mundo como vontade de poder não se dá a partir de desejos, paixões e impulsos, mas sim de força. Uma força enorme que não começa e nem termina, que nem aumenta e nem diminui, mas apenas se altera. Sem despesa, mas também sem rendimento, porém que está em um espaço determinado, “enquanto jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e ‘múltiplo’” (FP/NF 38 [12], 1885, KSA 11.610). A força não é uma grandeza única, mas ela se altera constantemente, ela é “um mar de forças que se atacam a si mesmos e se agitam, mudando-se eternamente” (FP/NF 38 [12], 1885, KSA 11.610); logo, essa grandeza única da força se altera por meio de conflito entre forças. Essa força está em constante devir, justamente por conta do conflito entre forças, e nesse devir ela reflui e retorna eternamente, logo ela tem relação com o eterno retorno. Esse devir da força não tem nenhum sossego ou descanso, ele constantemente se cria a si mesmo e se destrói, por isso é o mundo dionisíaco. Assim, notamos que essa força, caracterizada como um mundo enquanto vontade de poder, é também, ao mesmo tempo, eterno retorno e o devir dionisíaco. Assim, a compreensão de força une os três aspectos (vontade de poder,

⁵⁶⁰Tradução livre de: Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner **Gestaltungen**, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine **d i o n y s i s c h e** Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen **N a m e n** für diese Welt? Eine **L ö s u n g** für alle ihre Räthsel? ein **L i c h t** auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? — **D i e s e W e l t i s t d e r W i l l e z u r M a c h t — u n d n i c h t s a u ß e r d e m !** Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!

eterno retorno e dionisíaco) na filosofia de Nietzsche, que estamos interligando com Heráclito.

No entanto, essa força em devir não apenas evidencia uma junção entre vontade de poder, eterno retorno e dionisíaco, mas também mostra que seu movimento ocorre pelo conflito. A força só se estabiliza enquanto contraposição a outra força; por isso, como já destacamos, a vontade de poder é uma multiplicidade de forças que estão umas contra as outras. Assim, não se sustenta a afirmação de Heidegger de que vontade de poder é um sujeito incondicional uno. Como afirma Müller-Lauter, cada uma das forças assume a cada vez o domínio no interior do conjunto da multiplicidade, ela visa impor como norma a todos os impulsos restantes, “o domínio só pode ser conquistado e defendido na luta”⁵⁶¹

Nesse sentido, vontade de poder não significa transformar o devir em algo constante, como pensa Heidegger, mas, pelo contrário, é pela luta das forças do devir que se constitui algo constante e se realizam simplificações falsificadoras. A unidade da organização só se forma e transforma através da oposição dos múltiplos em luta entre si. Assim, deve-se opor à tese de Heidegger - de que vontade de poder é vontade de essência, ou seja, de tornar algo fixo – que a vontade de poder não existe isolada, mas apenas na multiplicidade de vontades que se contrapõem umas as outras. Se o ser vivo necessita de uma constância para poder se conservar e crescer, ele consegue por meio da luta interna dos próprios seres orgânicos, tal como já demonstramos.

Nesse sentido, vontade de poder é uno e múltiplo ao mesmo tempo, como afirma novamente Müller-Lauter: “o mundo é um e múltiplo. O mundo é a vontade de poder. Pode-se suspeitar, de acordo com isso, que também a vontade de poder é um e múltiplo”.⁵⁶² No entanto, o uno não é como a teologia e metafísica fundamentaram, o que o Nietzsche recusava, mas é uma organização, logo “a multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade.”⁵⁶³

Sendo assim, há uma ontologia na vontade de poder, pois trata do todo do mundo; mas essa ontologia não tem uma *quididade*, como pensa Heidegger; pois se fosse assim teria que admitir a vontade de poder como ser que fixa um ente e, com isso, comete um erro. Na realidade, a vontade de poder se constitui como força e estabelece

⁵⁶¹ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi, São Paulo, Editora Unifesp, 2009, p. 51.

⁵⁶² MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia, São Paulo, Annablume, 1997, p. 73.

⁵⁶³ Idem, p. 74.

uma unidade ao múltiplo na medida em que está em luta. Portanto, notamos na vontade de poder uma aproximação ontológica maior com o πόλεμος de Heráclito do que com o ser do ente de Heidegger.

A constância e a estabilidade da vontade de poder parecem semelhantes ao modo como Nietzsche interpretou o devir do Heráclito enquanto uma justiça eterna em *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna.⁵⁶⁴

Com a vontade de poder, formulada por Nietzsche anos depois, tem-se uma concepção do devir semelhante ao de Heráclito; ou seja, ele surge da guerra dos opostos, e uma qualidade determinada, que apareça como duradoura, é apenas a prevalência momentânea de um dos combatentes. Imprimir o ser ao devir não significa que a vontade de poder fixa um ente no devir, mas significa: o que aparece como ente é resultado de uma luta imanente ao próprio devir, que tem a aparência de ser fixo, mas é apenas o predomínio (temporário) de um dos combatentes. Aquilo o que o último Nietzsche chamou de vontade de poder, Heráclito chamou de justiça eterna, ela ocorre por meio do conflito, tal como Nietzsche interpreta também em *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Enquanto a imaginação de Heráclito mensurava o universo incansavelmente movido, a “efetividade”, com o olho do feliz espectador que vê inumeráveis pares combaterem numa alegre competição sob a égide de rígidos árbitros, adveio-lhe um pressentimento mais elevado; ele já não podia tomar os pares beligerantes e os juízes como coisas separadas entre si, haja vista que os próprios juízes pareciam lutar e os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos – e já que, no fundo, percebeu apenas uma justiça eternamente dominante, ele ousou exclamar: “O próprio conflito do múltiplo é a única justiça” E, em geral: o um é o múltiplo (...).⁵⁶⁵

Nietzsche compreende que a δίκη de Heráclito não é uma justiça, no sentido jurídico e social, mas é uma instauração da ordem no devir que se estabelece precisamente por meio da luta entre os múltiplos. Assim como a vontade de poder, a justiça de Heráclito se configura pelo conflito do múltiplo, por isso o uno é múltiplo, pois toda unidade se estabelece por uma organização de uma multiplicidade em conflito. Não se trata de simplesmente considerar a justiça de Heráclito aos olhos de Nietzsche

⁵⁶⁴ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 60.

⁵⁶⁵ Idem, p. 62.

como o que ele vai compreender como vontade de poder anos mais tarde, mas de mostrar que o filósofo alemão viu nessa concepção de justiça uma explicação da ordem e unidade do devir, que por si mesmo é caótico, através de uma gênese na luta entre os opostos, e não como uma abstração do múltiplo no uno, tal como foi pensado no decorrer da história da metafísica.

Com isso, não tem sentido considerar vontade de poder como cálculo incondicional que visa dominar a natureza. Nietzsche tem uma concepção do lógico como um erro útil e fundamental para a conservação do ser orgânico, cuja origem é ilógica. No aforismo 111 de *A gaia ciência*, Nietzsche faz a genealogia da lógica notando que no meio das necessidades naturais dos animais aquele que considera o semelhante como igual tinha mais chance de sobrevivência em relação à alimentação e aos animais hostis, mas foi essa tendência ilógica de considerar o semelhante como igual que criou todo fundamento para a lógica. Da mesma forma, o conceito de substância foi fundamental para a lógica, apesar de não ter nada de real, dado que o mutável era desconsiderado nos sentidos. Assim, a origem da lógica surge de erros diante da realidade (considerar o semelhante como igual e considerar uma substância imutável), mas essa origem não é ilógica apenas por conta desses erros, ela tem sua origem na luta entre impulsos:

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo.⁵⁶⁶

Portanto, a luta entre impulsos precede o pensamento lógico, logo não se trata de uma abstração que é apenas um erro em relação à realidade em devir, mas o próprio pensamento lógico tem como pressuposto uma luta entre impulsos. É o πόλεμος que tem uma base para o desenvolvimento do processo lógico, pois é o resultado da luta que tem o domínio de um dos combatentes que fixa um ente e considera algo semelhante como igual. Assim, vontade de poder não é um sujeito incondicional que calcula, mas é uma multiplicidade de impulsos de domínio que se define apenas com o fim de uma luta incessante por mais poder. Como afirma Müller-Lauter⁵⁶⁷, enquanto Heidegger entende a vontade de poder como essência metafísica que instala maquinalmente a

⁵⁶⁶ NIETZSCHE, F.. *Gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 139-140.

⁵⁶⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen III.> Heidegger und Nietzsche..* Berlin; New York, De Gruyter, 2000, p. 106.

regulamentação do mundo, Nietzsche se esquivou disso através de uma interpretação do mundo no sentido de luta entre as vontades de poder quantitativamente distintas. Nietzsche não se utiliza de uma ordem maquinal para explicar a vontade de poder, mas sim como uma multiplicidade de luta.

Por fim, nos questionamos: há uma ontologia em Nietzsche diferente dessa interpretada por Heidegger? A nossa posição é de que há uma ontologia nietzschiana que se afasta tanto da ontologia tradicional como de uma interpretação ôntica da vontade de poder – feita por Heidegger. Trata-se de uma ontologia que aborda mais o devir do ser do que um ser fixo, imutável e imóvel, pois o devir só pode ser compreendido como uma luta incessante em relação de força da multiplicidade da vontade de poder.

Outros autores também consideram a existência de uma ontologia em Nietzsche, por exemplo, Stegmaier considera a crítica de Nietzsche à ontologia de Parmênides e de Kant, mas que haveria em Nietzsche a experiência ontológica (*der ontologischen Erfahrung*) que considera o fluxo universal no mundo. O ser é considerado como vida e vida é vontade de poder, mas essa ontologia não situa o ser contra o devir, mas é o devir do ser fixo: “Porém essa ontologia estabelece o ser não mais contra o devir, mas sim como devir do ser, como sempre nova fixação e superação do ser da ‘ontologia moral’.”⁵⁶⁸

Também Jean Granier, em seu livro *O problema da verdade na filosofia de Nietzsche*, considera três sentidos na concepção de verdade por Nietzsche: o primeiro é a pseudo-verdade da metafísica que representa o ser moral e o erro diante da vida; o segundo é a verdade pragmática, que Nietzsche chama de erro-útil; o terceiro é o plano da verdade que se define como jogo da arte e da verdade, em que o fundamento é a duplicidade do ser⁵⁶⁹.

Nessa terceira verdade situa-se uma concepção ontológica em Nietzsche, que Granier chamou de duplicidade do ser. Pois o ser necessita de uma máscara de não-verdade para manifestar aquilo que ele é em verdade. Assim, o ser não mostra de imediato uma presença hierárquica, como ocorre com a metafísica, mas é “a capacidade

⁵⁶⁸ Tradução livre de: „Diese Ontologie aber legt das Sein nicht mehr gegen das Werden, sondern als Werden des Seins fest, als immer neue Fixierung und Überwindung des Seins der , moralischen Ontologie“ STEGMAIER, Werrner. “Ontologie und Nietzsche”. In SIMON, Josef (Hrsg.) *Nietzsche und die philosophische Tradition I*. Würzburg. Königshausen und Neumann, 1985, p. 59.

⁵⁶⁹ GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 30.

de manter em luta eterna entre a verdade e a ilusão”⁵⁷⁰. Como consequência disso, a essência da verdade não é o idêntico a si mesmo, mas o combate. Portanto, também Granier reconhece a importância do πόλεμος na ontologia de Nietzsche: “O ser como πόλεμος determina a estrutura do conhecimento e obriga a vontade de verdade a se ligar com a vontade de não-verdade.”⁵⁷¹ Assim, a luta não tem uma concepção apenas biológica e sociológica, mas sim ontológica: “*ele define a essência mesma do ser como πόλεμος que regula o processo de interpretação*”⁵⁷² Nesse sentido, a vontade de poder como ser enquanto πόλεμος designa o conhecimento como interpretação, pois o ser tem em si o conflito da verdade e não-verdade.

Em muitos aspectos acompanho essa concepção ontológica que Granier designa como sendo a de Nietzsche, principalmente quando ele considera o ser da vontade de poder como πόλεμος. É por meio da luta que há uma interpretação, ou seja, se determina um ser mutável e provisório, mas não é pela luta entre verdade e não-verdade que isso se dá, mas sim no impulso de querer ter mais poder, de se expandir e dominar da vontade de poder que na multiplicidade forma uma unidade. Imprimir o ser no devir significa justamente isso: o ser segue a ordem da relação de poder em conflito do devir. Esse é o ápice da vontade de poder, pois ela é justamente essa plasticidade que há na realidade, como relação de forças, que define a existência.

⁵⁷⁰ Idem, p. 534.

⁵⁷¹ Idem, ibidem..

⁵⁷² Idem, p. 535.

Capítulo 3: eterno retorno e conflagração cósmica

Desenvolvemos até o momento a recepção no pensamento de Nietzsche da tese do fluxo universal e do πόλεμος de Heráclito. Nesse sentido, mostramos no primeiro capítulo que a adesão ao fluxo universal não foi imediata, mas paulatina. Com o contato com Heráclito entre 1869 e 1873, Nietzsche foi aderindo cada vez mais essa tese. Em *Humano, demasiado humano*, adesão torna-se explícita em sua posição antimetafísica e com sua proposta de uma filosofia histórica e fisiológica. Com uma radicalização cada vez mais forte da inversão do platonismo, aumenta a adesão à tese do fluxo universal de Heráclito, cujo ápice está no que Nietzsche define em sua última fase como filosofia dionisíaca que afirma o devir: o surgir e o perecer.

No entanto, essa afirmação do devir nega um conhecimento representacional e conceitual, mas, por outro lado, abre espaço para compreender o mundo como vontade de poder, logo haveria uma ordem na relação de força presente no devir. Como mostramos no capítulo 2, Nietzsche toma vontade de poder como um conceito ontológico de forças em conflito, e, por isso, diferente de uma ontologia ligada a um *quididade* - tal como a interpretou Heidegger -, mas mais ligada ao πόλεμος de Heráclito - pois vontade de poder se configura apenas na medida em que está numa relação de força unicamente no interior da qual os opostos estão presentes enquanto combate.

Dedicaremos o último capítulo a observar se há uma concepção ontológica no eterno retorno, e como ela ainda faz parte de uma recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche. Porém, diferentemente da vontade de poder, que muitas passagens relacionam com uma concepção de ser, são relativamente poucos os fragmentos póstumos nos quais Nietzsche trata do eterno retorno. Dentre eles, um dos mais destacados é o seguinte “*Que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.*”⁵⁷³ (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312). Nós tomaremos agora sob a perspectiva do eterno retorno, e não da vontade de poder.

Nesse texto, a recepção de Heráclito, isso fica evidenciada pela referência ao devir. Mas a relação do filósofo grego com o tema do eterno retorno é nítida em *Ecce homo* na já citada seção 3 do capítulo *O nascimento da tragédia*, na qual Nietzsche afirma ter procurado nos filósofos antes de Sócrates uma filosofia dionisíaca - e expressa uma dúvida quanto a Heráclito “em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar.”⁵⁷⁴ Essa dúvida que Nietzsche coloca no início da passagem mencionada parece ficar cada vez mais distante no decorrer da seção, pela afirmação de aproximações com o fluxo universal e a guerra, até que no final Nietzsche afirma:

A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais.⁵⁷⁵

É claro que a aproximação de Nietzsche com Heráclito fica cada vez mais nítida em textos como esse, mas também não podemos afirmar que o filósofo alemão considera Heráclito como o doutrinador do eterno retorno - pois ele afirma que em Heráclito *poderia* (*könnte*), trata-se de uma possibilidade. Essa possibilidade é vista por meio da concepção de conflagração cósmica (ἐκπύρωσις) nitidamente presente entre os estoicos, mas não tão certa em Heráclito. Por isso, não é nosso objetivo aqui apontar como o eterno retorno encontra-se nos fragmentos de Heráclito, nem verificar se a interpretação de Nietzsche está correta ou não, mas notar como há em Heráclito, para Nietzsche, uma recepção na doutrina do eterno retorno. Não que Nietzsche tenha tomado a concepção do eterno retorno do pensador grego, mas que recebeu influência

⁵⁷³ Tradução livre de: Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung

⁵⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.

62

⁵⁷⁵ Idem, *ibidem*.

dele na concepção de ser e devir, que abriu um caminho para a formulação de um pensamento nietzschiano do eterno retorno, presente desde 1881.

Em uma anotação de 1882, Nietzsche afirma: “Eu ensino à vocês a redenção do eterno fluxo: o rio flui de volta sempre uma vez mais em si, e sempre novamente vocês entraram no mesmo rio, como os mesmos.” (FP/NF 5 [1]-160, 1882, KSA 10.205)⁵⁷⁶. Nesse fragmento póstumo, há uma clara alusão ao fragmento DK B91 de Heráclito, de que “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”⁵⁷⁷. Estaria Nietzsche em oposição à tese do fluxo universal ao afirmar que tudo retorna, pois com ela se entraria infinitas vezes no mesmo rio⁵⁷⁸? Ora, não seria Heráclito um possível doutrinador do eterno retorno, tal como Nietzsche indica anos depois em *Ecce homo*? Heidegger se viu diante desse dilema se haveria uma oposição entre o fluxo universal e o eterno retorno, mas ele bem nota que não se trata de um abandono do devir em direção a um ser fixo, ele afirma: “Isso não significa alijamento do devir e cristalização, mas sim libertação ante ‘o mero assim por diante’ sem fim. O devir é mantido enquanto devir, e, no entanto, insere-se constância no *devir*; o que, entendido em termos gregos, equivale ao ser.”⁵⁷⁹ Por esse ponto de vista, Nietzsche não toma a tese do fluxo universal apenas no sentido extremista como pensou Crátilo no qual não se poderia nem apontar para algo, mas um fluxo moderado em que há uma constância, há um ser que se repete eternamente no devir.

Nesse último capítulo procuraremos mostrar, em primeiro lugar, como Nietzsche viu que Heráclito poderia ensinar o eterno retorno, logo passaremos sobre a questão da conflagração cósmica (ἐκπύρωσις), pois ela parece ser a chave para essa questão principalmente pela interpretação nietzschiana faz dela sobre o pensador grego. Em segundo lugar, mostraremos como há essa junção entre ser e devir no eterno retorno,

⁵⁷⁶ Tradução livre de: 160. Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen

⁵⁷⁷ Tradução livre de: ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι

⁵⁷⁸ É justamente nessa contraposição entre o fluxo universal e eterno retorno que para um dos primeiros leitores de Nietzsche, Alfred Baeumler, o filósofo alemão foi um discípulo de Heráclito e sua doutrina do devir, presente na vontade de poder, mas que ao desenvolver o pensamento do eterno retorno se tem uma passagem do devir para o ser, logo haveria uma contradição em que ou somente a vontade de poder é válida (o devir) ou o eterno retorno (o ser). (, p. 80.) O autor considera que o eterno retorno pertence ao Nietzsche religioso, e não deve o considerar nos estudos filosóficos sobre Nietzsche. Muitos como Heidegger e Müller-Lauter criticaram essa interpretação de que o eterno retorno estaria a parte da filosofia de Nietzsche, e muito pelo contrário, ela estaria essencialmente unida com seu pensamento. É digno de nota que a interpretação de Baemler caiu em descredito por aliar a filosofia de Nietzsche com o nazismo.

⁵⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, p. 316.

mostrando que Nietzsche não se afasta de Heráclito, mas, pelo contrário, há nele uma recepção do seu pensamento.

Heráclito e a conflagração cósmica:

Apesar de até o século XIX ser de concordância de quase todos de que haveria uma conflagração cósmica (ἐκπύρωσις) em Heráclito, isso não fica tão evidente e nítido nos fragmentos, estando mais presente em relatos e doxografias. Entre os fragmentos organizados por Dils e Kranz o termo aparece somente no fragmento DK B65 e apenas no discurso indireto: “carência e satisfação: segundo ele [Heráclito] carência é reordenação cósmica e satisfação é conflagração”⁵⁸⁰. Segundo a tese da conflagração cósmica, o mundo se destruiria periodicamente pelo fogo e ressurgiria também novamente pelo fogo.

Principalmente a partir do final do século XIX e começo do século XX, a noção de que haveria uma conflagração cósmica em Heráclito ganha alguns opositores, gerando alguns debates. Assim, por exemplo, John Burnet nega que haveria uma conflagração cósmica em Heráclito, argumentando primeiramente que “ela é incompatível com a ideia central do seu sistema”⁵⁸¹, se referindo à unidade entre os opostos. Em segundo lugar, a tese da conflagração cósmica anularia a contraposição entre Heráclito e Empédocles feito por Platão no *Sofista* (242d) em que Heráclito diz ser o Uno sempre múltiplo e o Múltiplo sempre uno, enquanto Empédocles diz o todo ser alternadamente múltiplo e uno. Para Burnet, quem atribuiu a conflagração cósmica ao Heráclito foram os estoicos e os apologistas cristãos, sendo que até mesmo entre os estoicos já haveria o debate se em Heráclito haveria essa doutrina.

Karl Reinhardt inaugurou os estudos modernos dos pré-socráticos através do exame cuidadoso de suas palavras, e não pela assunção de interpretações posteriores como Aristóteles e Teofrasto. Com isso, Reinhardt considera que a conflagração cósmica foi derivada de interpretações estoicas e cristãs⁵⁸². Também Kirk e Raven argumentam de forma parecida com Burnet de que não há conflagração cósmica em

⁵⁸⁰ Tradução livre de: καλεῖ δὲ χρησιμοσύνην καὶ κόρον. χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ’ αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

⁵⁸¹ BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*, Trad.: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 170.

⁵⁸² REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 163-164.

Heráclito, e que ela é uma ideia estoica.⁵⁸³ Com o argumento de que o fogo está em todo devir e não apenas no fim e o no começo, também Axelos não atribui uma conflagração cósmica em Heráclito⁵⁸⁴, ele afirma: “O fogo no mundo fica eternamente fogo no mundo, e o universo engloba todo devir, sem nunca cessar de ser.”⁵⁸⁵

Por outro lado, outros intérpretes entenderam que haveria uma ἐκπύρωσις, se apoiando principalmente nos fragmentos que abordam o fogo. Desse modo, Mondolfo contra-argumenta com base no estoico Marco Aurelio de que nada impede falar de transformação ainda admitindo que o universo seja regido por revoluções periódicas, assim há relatos de outros estoicos de que haveria a conflagração em Heráclito⁵⁸⁶. Além disso, ele se baseia no fragmento DK B30 que diz: “Esse cosmo, o mesmo de todos, nenhum dos deuses e dos homens o fez, mas sempre foi, é e será o fogo que vive eternamente, acendendo-se em medida e apagando-se em medida.”⁵⁸⁷, e considera que o fogo está no cosmo não como fogo visível, pois é de modo invisível no cosmo inteiro⁵⁸⁸. E com base no fragmento DK B90: “tudo se troca por fogo e o fogo se troca por tudo, tal como por ouro as mercadorias e por mercadorias o ouro”⁵⁸⁹, Mondolfo segue Ramnoux de que haveria uma analogia entre a circulação das mercadorias com a circulação do fogo. Para Mondolfo, Heráclito está em relação como a tradição grega de circularidade, estando presente não apenas entre pré-socráticos como Anaximandro, Empédocles e os atomistas, mas também em Platão (*Timeu*, 22 e *Crítias*, 109), em Aristóteles (*De caelo*, 290 b, *Meteor.* 339 b, *Metafísica*, 1074 a, entre outras passagens) e os epicuristas.⁵⁹⁰

Mondolfo também alude ao *Crátilo* 412 de Platão que identifica o fogo de Heráclito como princípio de justiça, assim como os textos de Clemente que são fontes para o fragmento DK B16 e o de Hipólito que são fontes para fragmento DK B66, permitindo então “atribuir ao fogo uma função de administrador universal da

⁵⁸³ KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História crítica com seleção de textos*, Trad.: Carlos Alberto L. Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 207-208.

⁵⁸⁴ AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1962 p. 104-105.

⁵⁸⁵ Idem, p. 105.

⁵⁸⁶ MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacion*. Siglo XXI: México, 2007, p. 244.

⁵⁸⁷ Tradução livre de: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

⁵⁸⁸ Idem, p. 245.

⁵⁸⁹ Tradução livre de: πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

⁵⁹⁰ Idem, p. 247.

justiça.”⁵⁹¹. Logo, Mondolfo se opõe ao Kirk: a conflagração não faz cessar a guerra (o πόλεμος), mas haveria uma junção entre ambos, dado que o fogo é a unidade das tensões opostas, razão pela qual gera o cosmo. Mondolfo também utiliza o fragmento já citado DK B30, para considerar o fogo não como o gerador, mas por meio das três conjugações do verbo ser no passado, presente e futuro, pois o cosmo não significa a ordem atual, mas a totalidade da existência. E, além disso, o termo “medida” (μέτρα) está presente no DK B30 como no DK B94, logo a “medida temporal não pode significar mais que a alternar-se periódico do tempo fatalmente predeterminado (...)”⁵⁹². Além disso, Mondolfo segue Gigon de que o verbo ser no passado, presente e futuro pretende demonstrar uma relação temporal, relacionado com a eternidade (ἀεί). O círculo por apoiar em oposições (dia e noite; verão e inverno; etc) não se contradiz com a mutação do devir, mas pertence a própria mutação. Assim, os fragmentos que são colocados contra a conflagração são desprovidos de validade, e por isso o fogo-δικε que tudo vigia e castiga, não apenas os homens (DK B28), mas também o Sol (DK B 94).

Outro autor que também defende uma conflagração cósmica em Heráclito é Charles Kahn. Para ele, Teofrasto e os estoicos entenderam Heráclito corretamente nesse ponto⁵⁹³. Tomando também o fragmento DK B30, Kahn destaca a parte do “aceso com medida e com medida apagado”, e considera que “os estoicos não falsificaram o pensamento de Heráclito; eles distorceram a sua especulação cósmica apenas ao transformar o que originalmente era uma visão sutil e poética do processo cósmico numa rígida ortodoxia”⁵⁹⁴. Nesse sentido, a ἐκπύρωσις é decisiva para o entendimento de Heráclito, dado que sem ela não se tem uma visão completa e nem simétrica, pois o padrão de natureza é o mesmo tanto para o microcosmo como para o macrocosmo. O fogo acendendo e apagando significa, ao mesmo tempo, um ciclo do Sol de solstício a solstício, como também o ciclo de mudança natural que o ser humano está inserido.

Ao analisar o fragmento DK B90, Kahn considera que Heráclito está dialogando com a cosmologia jônica e Anaxímenes, mas a substituição do ar pelo fogo modifica essa teoria, pois o fogo representa um processo de destruição, e só nesse sentido pode imaginar todas as coisas se tornando fogo. Por isso, Kahn aceita a posição dos estoicos de que o fogo pressagiam algum tipo de conflagração e que a eternidade do cosmo

⁵⁹¹ Idem, p. 248.

⁵⁹² Idem, p. 250.

⁵⁹³ KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009, p. 186.

⁵⁹⁴ Idem, p. 187-188.

consiste nas fases iguais, “na repetição eterna das ‘inversões’ cósmicas entre os opostos, seja enquanto oscilações entre fogo e água, catástrofes polares de Grande Verão e Grande Inverno, ou entre o próprio fogo e a ordem do mundo, como acontece com o grande ciclo dos estoicos”.⁵⁹⁵ O pensador de Éfesio estava satisfeito em sugerir o fogo como uma posição dominante tanto no fim como no princípio, tendo em vista que os dois se coincidem (DK B103).

Tendo em vista que a sua interpretação dos fragmentos sobre o fogo diverge das correntes dominantes dos estudos de Heráclito, Kahn examina três interpretações mais influentes⁵⁹⁶: Zeller, Burnet e Reinhardt para mostrar os pressupostos que elas estão baseadas, em particular o entendimento da ordem cósmica de Heráclito como estrutura sincrônica (simultânea) ao invés de diacrônica (periódica). Essa análise de Kahn é importante para nós, pois mostra a conflagração cósmica relacionada mais com o tempo e o devir. Porém, não nos deteremos em toda análise que Kahn faz desses autores, mas apenas a alguns pontos que convém para uma interpretação de conflagração cósmica como sucessão de períodos cíclicos.

Em relação a Burnet, apesar da visão iluminadora do simbolismo do fogo e do rio como padrão estruturante de mudança no lugar de uma unidade metafísica, Kahn diverge sobre o significado da destruição periódica do mundo pelo fogo, pois ela não seria, como pensa Burnet, um “montante agregado de cada forma de matéria no longo prazo”⁵⁹⁷, mas “as medidas representam uma simetria ou igualdade mantida por uma recorrência periódica. O que nos leva a concluir que a dimensão temporal não é negligenciável (...), mas *essencial*.”⁵⁹⁸ E Kahn se baseia em alguns textos e testemunhos que se refere à medida dentro do tempo como os ciclos e estações do fragmento DK B100, a referência ao grande ano da doxografia DK A13 e DK A5, a extinção e renovação do Sol a cada dia DK B6 e outras passagens. Kahn também destaca uma ideia de sucessão em oposição à simultaneidade quando no fragmento DK B67 se identifica a divindade com “dia e a noite, inverno e o verão, a guerra e a paz, a saciedade e fome”, além do fragmento DK B103, como já mostramos, considera que o princípio e o fim são comuns em um círculo, o que se confirma no fragmento DK B36 para o qual a morte da alma é água, a da água é terra, a da terra surge a água, e da água, a alma novamente, fechando com isso um ciclo entre os elementos. Por isso, é central nos fragmentos a

⁵⁹⁵ Idem, p. 206.

⁵⁹⁶ Idem, p. 209-224.

⁵⁹⁷ Idem, p. 214.

⁵⁹⁸ Idem, p. 215

noção de periodicidade, medida e igualdade preservada ao longo do tempo, seja um dia, o tempo de uma vida ou um grande ano do devir. Isso não exclui a unidade ou harmonia dos opostos nos estados ou processos de momento único, como é o caso do fragmento DK B51 que mostra a tensão entre o arco e os braços do arqueiro que estão distendidos em direções opostas no instante de máxima tensão. Para Kahn, a unidade entre os opostos não é redutível ao tema da periodicidade ou recorrência, mas essa redução é bem possível na doutrina da medida, tal como já foi explicitado.

Assim, se para Burnet a conflagração cósmica e ciclos em Heráclito está em contradição com a ideia central de seu sistema sobre a unidade subjacente dos opostos em guerra, sendo essa unidade apenas sincrônica. Por outro lado, Kahn destaca mais o aspecto diacrônico, sendo DK B51 (que trata do arco) é apenas um caso particular da unidade dos opostos que é sincrônico, ou seja, a conflagração cósmica é mais no sentido de uma sucessão temporal, do que uma oposição que se apresenta ao mesmo tempo.

Já em relação a Reinhardt, Kahn observa que as questões específicas de medida é muito parecida com a de Burnet, de tal modo que Reinhardt ignora a periodicidade no pensamento de Heráclito e interpreta o termo “medida” como exclusivamente em termos de proporção relativa à massa cósmica no momento presente. Para Kahn, o pensamento de Heráclito pode ser tanto simultâneo como um processo no tempo com a expressão mais sistemática de ciclos:

Concordando, como faço, em tantos pontos com Zeller, Burnet e Reinhardt, me sinto inclinado a também concordar com a opinião de que a concepção heraclitiana da estrutura universal das coisas pode ser ilustrada por fenômenos instantâneos ou sumultâneos, como se dá na imagem da tensão do arco retesado, ou por processos que se desenrolam ao longo do tempo e que não são necessariamente cíclicos ou periódicos, como o fluir das águas em um rio ou a afinação e manuseio de uma lira. Mas eu insisto em que a expressão mais sistemática da estrutura cósmica nos fragmentos se refere a processos de caráter cíclico, como o padrão que unifica o dia e a noite, por exemplo. E não vejo razão para que Heráclito não tenha conseguido encontrar esse mesmo padrão de simetria e equilíbrio na doutrina milésia da formação do mundo, contanto que ela seja complementada por um processo inverso de retorno ao ponto de partida. A unidade entre o fogo primordial e o mundo diferenciado é simplesmente a unidade entre dia e noite escrita nas maiores letras possíveis, como ocorre com a união de verão e inverno no interior da estrutura rítmica de um Grande Ano.⁵⁹⁹

Como já destacamos, esse debate é mais recente e o propósito de fomentá-lo aqui é justamente de mostrar o quanto é controversa a afirmação de uma conflagração cósmica em Heráclito. No entanto, o mais relevante para nós é como Nietzsche tratou essa questão, principalmente no período em que realizava seus estudos sobre os

⁵⁹⁹ Idem, p. 223.

filósofos pré-platônicos. O filósofo alemão, diferente da filologia mais atual, não desconsidera os relatos dos estóicos; ele afirma, na passagem de *Ecce homo* já citada, que o estoicismo “herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais”.⁶⁰⁰ Assim, Nietzsche considerou os relatos de uma periódica destruição do mundo e seu ressurgimento como verdadeiro não apenas em Heráclito, mas também em Anaximandro. Entretanto, o termo ἐκπύρωσις, não estaria ainda na filosofia de Heráclito:

Uma terceira concordância notável com Anaximandro repousa na suposição de periódicas derrocadas do mundo. O mundo presente se dissolveria em fogo, e do incêndio cósmico nasceria um novo mundo: os estoicos nomeiam a destruição do mundo de ἐκπύρωσις [conflagração], Heráclito ainda não⁶⁰¹

Nesse sentido, Nietzsche não adere à atribuição de Hipólito, que é fonte para o fragmento DK B65, segundo o qual Heráclito teria afirmado “segundo ele [Heráclito] carência é reordenação cósmica e satisfação é conflagração”⁶⁰². Entretanto, a ideia de uma destruição periódica do mundo e o seu ressurgimento já estaria em Heráclito. Nesse sentido, é preciso examina em pofundidade o que Nietzsche entendeu por essa destruição periódica, e também seu debate com os estudiosos do seu tempo.

-A destruição periódica do mundo em Heráclito segundo Nietzsche:

Nietzsche trata sobre a conflagração cósmica e do fogo tanto em *A filosofia na era trágica dos gregos* como também na preleção *Os filósofos pré-platônicos*. Nesse último, ele estabelece até mesmo um diálogo com comentadores, e cita fragmentos e suas fontes. Abordaremos brevemente como Nietzsche compreende o fogo e principalmente a destruição periódica do cosmo em Heráclito.

Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche questiona: não haveria uma nova dualidade do mundo, a saber: de um lado, as muitas realidades em constante devir; do outro lado, os homens que veem apenas a poeira da luta olímpica? Não haveria outro

⁶⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 62

⁶⁰¹ NIETZSCHE, F., *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995 p. 275-276. Tradução livre da seguinte passagem: “Eine drittemerkwürdige übereinstimmung mit A. mander liegt in der Annahme von periodischen Weltuntergängen. Die gegenwärtige Welt werde sich in Feuer auflösen, aus dem Weltbrand eine neue Welt hervorgehen: die Weltzerstörung nennen die Stoiker ἐκπύρωσις, noch nicht Heraclit.

⁶⁰² Tradução livre de: καλεῖ δὲ χρησιμοσύνην καὶ κόρον. χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ’ αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

mundo, não da unidade, mas de multiplicidades eternas e essenciais?⁶⁰³ Nietzsche considerou que Heráclito escapa de tais aporias ao intuir que o mundo é um jogo (*Spiel*) de Zeus; ou, do ponto de vista físico, o mundo é o fogo, “sendo que apenas nesse sentido o um é simultaneamente o múltiplo.”⁶⁰⁴ A multiplicidade enquanto unidade ocorre com o fogo, e apenas com esse elemento o processo do devir contém a unidade junto com a multiplicidade, destruição e criação.

Nietzsche observa que o fogo, em Heráclito, não é a chama visível aos nossos olhos, mas antes é o calor presente nos vapores secos e no sopro⁶⁰⁵. Ele utiliza o fragmento DK B36 para considerar a alma como respiração quente e, com isso, percebe o ciclo de transformação: quente, úmido e seco (terra): “Transformação do fogo: primeiro mar, e do mar metade terra e metade incandescência”⁶⁰⁶. Nietzsche observa nesse fragmento a mesma lógica presente nos jônicos em relação à transmutação entre quente, úmido e sólido; depois que o fogo se torna água do mar, ocorre um movimento ascendente que retorna ao fogo e outro descendente que se transforma em terra:

Acerca desse fogo enuncia, então, a mesma coisa que Tales e Anaximandro haviam enunciado acerca da água, que ele perfaz o caminho do vir-a-ser em inúmeras transmutações, e, em especial, nos três principais estados, como algo quente, úmido e sólido. Pois, ao ascender, torna-se fogo; ou, de modo mais preciso, como Heráclito parece ter se expressado: do mar ascendem apenas os vapores puros, que servem de alimento ao fogo celestial dos astros, da terra elevam-se apenas os vapores obscuros, nebulosos, dos quais o úmido retira seu alimento. Os vapores puros são a transição do mar ao fogo, e os impuros a transição da terra à água. Assim seguem continuamente os dois caminhos de transmutação do fogo, para cima e para baixo, de lá para cá, lado a lado, do fogo à água, desta última à terra, e da terra novamente à água, e da água ao fogo.⁶⁰⁷

Nietzsche observa nesse ciclo do fogo uma transferência de calor para outros elementos, transferência pela qual é formada a ordem cósmica. Entretanto, diferentemente dos jônicos, para Heráclito o frio é eliminado do processo físico, e não é assimilado à água. Os vapores com maior grau de calor ascendem para o fogo original, já os vapores de menor grau de calor descendem para a terra.

⁶⁰³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 62-63.

⁶⁰⁴ Idem, p. 63.

⁶⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band*. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 274.

⁶⁰⁶ Tradução livre de: πυρὸς τροπαί, πρῶτον θάλασσα. Θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ

⁶⁰⁷ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 64.

Apesar de diferentes concepções do ciclo cosmológico, Nietzsche destaca como importante aspecto de convergência entre Heráclito e Anaximandro a tese da periódica destruição cósmica. Como já mostramos, trata-se de uma tese que até hoje fomenta polêmicas entre os intérpretes de Heráclito, sobre se ela procede do próprio filósofo grego ou de uma interpretação do mesmo pelos estoicos. Para Nietzsche, essa tese é heraclitiana, apesar de Heráclito não utilizar a palavra ἐκπύρωσις, e nisso ele vê um difícil problema, mas de suma importância.

A tese consiste em afirmar que, através do incêndio cósmico, denominado pelos estoicos de conflagração (ἐκπύρωσις), ocorre periodicamente um ocaso do mundo seguido da emersão de outro mundo renovado, de tal forma que a cada “grande ano” ocorre uma reviravolta cósmica. Para Nietzsche, essa teoria já estava presente em Anaximandro, que considerava uma gradual secagem do mar pelo aumento ígneo; assim também “Heráclito considerava um período cósmico, no qual a multiplicidade das coisas aspira a unidade do fogo primordial”⁶⁰⁸. Na doxografia extraída de Diógenes Laércio (DK 22 A 1) encontra-se a base para a concepção de que tudo nasce do fogo e depois, é consumido novamente por ele; na gênese estão a guerra e a discórdia, já no ocaso da conflagração estão a paz e a concórdia. Assim, é como se todos os entes necessitassem periodicamente retornar à unidade primordial do fogo, para depois voltar à multiplicidade do devir afastada do fogo.

Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche cita⁶⁰⁹ o fragmento DK B66: “todas as coisas o fogo, sobrevindo, separa e empolgará”⁶¹⁰ como uma prova de que o fogo periodicamente destrói as coisas e o mesmo fogo as faz ressurgir. O filósofo alemão considera a posição dos que eram contrários à tese de periódica destruição do mundo como Schleiermacher e Lassalle, mas para ele depois do aparecimento dos livros 9 e 10 de Hipólito⁶¹¹, que contêm grande parte dos fragmentos sobre o fogo, Nietzsche não tem dúvidas de que há uma destruição e ressurgimento do mundo pelo fogo no pensamento de Heráclito.

Nietzsche remete ao fragmento DK B65, que já analisamos, no qual se lê: “carência e satisfação: segundo ele [Heráclito] carência é reordenação cósmica e

⁶⁰⁸ Tradução livre de: Heraclit die Weltperiode, in welcher die Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers hinstrebt. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 276.

⁶⁰⁹ Idem, ibidem.

⁶¹⁰ Tradução livre de: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται

⁶¹¹ Idem, ibidem.

satisfação é conflagração”⁶¹². Aqui, os dois opostos χρησιμοσύνη (carência) e κόρος (satisfação) são utilizados para compreender o processo de conflagração como um estado de satisfação e a posterior reorganização cósmica, como uma carência. Nietzsche vai compreender a conflagração heraclitiana por meio desses termos:

Heráclito considerava o período cósmico, no qual a multiplicidade das coisas aspira a unidade do fogo primordial, como um estado sedento de “escassez” χρησιμοσύνη; por outro lado, o período do mundo que se extinguiu no fogo primordial é considerado como estado de satisfação κόρος.⁶¹³

Assim, o construir do fogo seria carência e o destruir seria satisfação. Em seguida, Nietzsche verifica a interpretação ética de Bernays⁶¹⁴ de que o estado de satisfação gera uma ὕβρις (desmesura ou, como Nietzsche traduz, sacrilégio: *Frevel*), e com isso haveria uma divisão entre um fogo eterno e, por outro lado, um mundo gerado. Nessa interpretação de Bernays, a injustiça é transferida para o núcleo de tudo e o “processo cósmico é um imenso ato de punição, vigência da δίκη [justiça] e com isso a purificação (κάθαρσις) do fogo”⁶¹⁵. O fogo se torna um juiz cósmico que purifica os que são impuros, num processo cósmico que se altera entre purificação e satisfação, e depois uma nova impureza forma outra ὕβρις (sacrilégio) que necessita de nova purificação. É contra essa interpretação de Bernays, analisada em *Os filósofos pré-platônicos*, que Nietzsche questiona se haveria uma ὕβρις (sacrilégio) no pensamento heraclitiano. E, com isso, não seria o orgulhoso Heráclito na realidade um deplorador do processo cósmico, que castiga constantemente o devir? Nietzsche questiona:

Não é agora todo o processo do mundo um ato punitivo da *hybris*? A multiplicidade, o resultado de uma transgressão? A transformação do puro no impuro, consequência da injustiça? Não fica agora a culpa deslocada para o cerne das coisas, aliviando, com isso, o mundo do vir a ser e dos indivíduos, mas ao mesmo tempo condenando-os a suportar suas consequências sempre outra vez?⁶¹⁶

Nessa passagem, Nietzsche parece estabelecer perguntas com base na interpretação do Bernays sobre a conflagração cósmica enquanto ὕβρις. Ora, se a ὕβρις

⁶¹² Tradução livre de: καλεῖ δὲ χρησιμοσύνην καὶ κόρον. χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ’ αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

⁶¹³ Tradução livre de: Heraclit die Weltperiode, in welcher die Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers hinstrebt, als einen Zustand begehrender “Dürftigkeit” auffasste χρησιμοσύνη, dagegen die Periode der in das Urfeuer eingegangenen Welt als Satttheit κόρος. Idem, p. 276.

⁶¹⁴ BERNAYS, J. *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur Philosophischen und Religionsgeschichtlichen Litteratur.* . Hanse (1869), p.13.

⁶¹⁵ Tradução livre de: Der Weltprozess ist ein ungeheurer Bestrafungsakt, Walten der δίκη und damit Reinigung κάθαρσις des Feuers. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen.* In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Hereausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Wlater de Guyter, 1995,, p. 276.

⁶¹⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos.* Trad. Gabriel Valladão, Porto Alegre, RS; L&PM, 2011, p. 67.

é a impureza presente nesse processo cósmico, então Heráclito não veria o processo cosmológico como Anaximandro viu, ou seja, como um pessimista que vê o surgimento como crime e o ocaso como expiação desse crime? Não seria, portanto, Heráclito um pessimista como Anaximandro?

Diante dessa interpretação da conflagração cósmica e sua relação com ὕβρις, Nietzsche questiona se, para Heráclito, “há, neste mundo, culpa, injustiça, contradição e sofrimento?” Em suma, ele questiona se, diante do constante destruir do mundo, não haveria, tal como ocorre em Anaximandro e Schopenhauer, a pressuposição moral de um tribunal cósmico? Nietzsche adverte que é aqui que “se compreende ou desconhece o seu mestre”⁶¹⁷, pois Heráclito não é um pessimista e nisso o filósofo alemão se afasta da interpretação por Bernays da conflagração heraclitiana, pois a conflagração não é uma punição da impureza que deve retornar ao ser puro.

Entretanto, Nietzsche analisa com cuidado essas questões, e a sua resposta tem como fonte o fragmento DK B102 que diz: “Para o deus todas as coisas são belas, boas e justas, mas os homens tomam umas coisas [como] injustas e umas coisas [como] justas.”⁶¹⁸. Em outras palavras, para o homem a injustiça pode ocorrer, pois ele não vê a totalidade, e nesse seu apego à particularidade, jaz a injustiça. Entretanto, essa é uma visão limitada “que vê as coisas separadas umas das outras e não em conjunto”⁶¹⁹. Para a visão divina, que contempla o todo, e não o particular, a multiplicidade em conflito, como totalidade, é bela, boa e justa; um sábio é justamente aquele que consegue ver por essa óptica: “para ele [o divino], tudo o que está em conflito converge numa harmonia, certamente invisível ao olho humano comum, mas compreensível àquele que, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo.”⁶²⁰ Portanto, a tese da conflagração cósmica não pode ser interpretada como injustiça, culpa ou ὕβρις, pois tudo isso existe apenas para quem tem a visão limitada e não para quem tem a visão divina da totalidade do mundo. O mundo não é um tribunal do fogo, nele não se encena o julgamento final, mas, como afirma Axelos, “a justiça do fogo, longe de ser uma prova da conflagração

⁶¹⁷ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 66.

⁶¹⁸ Tradução livre de: τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια.

⁶¹⁹ Idem, *Ibidem*.

⁶²⁰ Idem, *Ibidem*.

final onde o mundo será julgado e aniquilado pelo fogo, é, ao contrário, uma prova da eternidade do universo.”⁶²¹

Quem tem um olhar ígneo não percebe nenhuma gota de injustiça, e até mesmo a impureza do fogo é superada. O olhar sobre a totalidade do mundo, nota que o devir não produz injustiça, como preponderância de uma parte separada do todo, pois na totalidade, o mundo é unidade e harmonia dos opostos. Ora, mas então, como compreender a conflagração cósmica? Por que periodicamente ocorre o ocaso do mundo, para renascer entre chamas um novo mundo? E é justamente nesse ponto que Nietzsche distingue quem seguiu corretamente Heráclito como mestre ou não. Qualquer consideração do ocaso como punição e surgimento como culpa está em distorção com o que o filósofo de Éfeso pensou. A conflagração cósmica só pode ser adequadamente entendida considerando o olhar heraclítico sobre o tempo. E, para destacar esse aspecto, Nietzsche recorre ao fragmento DK B52, que trata o tempo enquanto um lúdico jogo⁶²² infantil.

Em Heráclito, o tempo é figurado como αἰὼν⁶²³, ou seja, uma eternidade vital, que “é a criança brincando, jogando gamão: o reino da criança” (DK B52)⁶²⁴. Sobre esse fragmento, podemos destacar pelo menos dois elementos relevantes para o pensamento nietzschiano: em primeiro lugar, tempo em Heráclito não é χρόνος, ou seja, não é o tempo cronológico, como sucessão linear de instantes. Diferente disso, αἰὼν é um tempo indefinido, é um tempo vital, que está ligado ao καιρός⁶²⁵, ou seja, o tempo presente vivificado, que concentra em si todos instantes temporais, de tal forma que não há um antes e um depois, mas sim a concentração de uma eternidade vital. Portanto, Nietzsche atribui grande importância ao fato de que Heráclito pensa o tempo como αἰὼν, e não

⁶²¹ AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être em devenir de la totalité*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, p. 120, tradução livre : La justice du feu, loin d'être une preuve de la conflagration final où le Monde serait jugé et annihilé par le feu, est au contraire une preuve de l'éternité de l'Univers.

⁶²² É importante destacar que tanto o verbo *spielen* e o substantivo *Spiel* do alemão como o verbo παίζω do grego tem um significado ambíguo de “brincar” e “jogar”. Eu optei por deixar essa ambiguidade presente quando tratamos desses termos e traduzir pelo contexto alguns dos dois significados.

⁶²³ A respeito do significado dessa palavra, vale a pena reproduzir aqui a nota de José Cavalcante na edição dos pensadores dedicada aos pré-socráticos: “No grego *Aiôn*, um nome próprio, de uma 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.”, p. 90, nota 16.

⁶²⁴ Tradução livre de: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης.

⁶²⁵ Sobre a distinção entre καιρός e Cronos: AGAMBEN, G. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, Editora UFMG, Belo Horizonte-MG, 2005.

como χρόνος, não o pensa como determinado e medido cronologicamente, mas sim um tempo livre de medida, que expressa num instante a eternidade vital.

Em segundo lugar, e retomando agora a problemática da tese da conflagração, o ocaso e ressurgimento do mundo não podem ser vistos, em Heráclito, como uma condenação, como os pratos de uma balança nos quais são sopesados culpa e dor; no lugar disso, a conflagração é interpretada como destruição e construção numa inocente brincadeira de criança. É com essa interpretação que Nietzsche se posiciona contra Bernays, e não considera a transformação impura do fogo em terra e em água como uma ὕβρις, e nem a purificação no retorno ao fogo primordial é justiça que expia o sacrilégio. Para Nietzsche, na periódica destruição cósmica há, por certo, uma carência (χρησιμοσύνη) e satisfação (κόρος), mas não é o impulso punitivo que está presente aí, e sim um impulso fundamental lúdico e inocente - trata-se da necessidade de brincar, e não de punir. É apenas uma brincadeira de criança. E, caso insistamos em perguntar: por que há terra e água, segundo Nietzsche, Heráclito responderia assim: “trata-se de uma brincadeira, não o considereis de modo tão patético, e, antes de tudo, não o considereis moralmente.”⁶²⁶

Isso não quer dizer que nessa brincadeira de criança cosmológica não exista justiça e nem combate. A justiça está presente, entretanto não se trata mais de uma justiça punitiva, mas sim de uma justiça imanente e lúdica. Justiça e combate estão no acender e apagar do fogo e na brincadeira de criança, pois no fundo, tudo isso é que jaz a legalidade, a unidade do múltiplo. Aparição do fogo na multiplicidade do devir só é possível na medida em que o surgimento e o ocaso não instituem uma instância de julgamento, cuja sentença é uma punição, mas apenas realizam a brincadeira inocente da criança. Portanto, não há mais injustiça no surgimento dos entes, nem expiação em seu ocaso, mas antes, tudo é justo conforme um combate (πόλεμος) que é a brincadeira, o jogo da criança:

Nem mesmo uma gota de ἀδικία [injustiça] deve permanecer no mundo. O fogo sempiterno, o αἰὼν [eternidade vital], brinca, constrói e destrói. O Πόλεμος [combate] daquele afrontamento das diferentes qualidades, conduzido pela Δίκη [justiça], deve ser compreendido apenas como fenômeno artístico. Isso é uma contemplação puramente estética do mundo. Tanto a tendência moral do todo como a teleologia estão excluídas: pois a criança cósmica não age segundo finalidades, mas sim segundo uma δίκη [justiça] imanente.⁶²⁷

⁶²⁶ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 69 ligeira modificação na tradução.

⁶²⁷ Tradução livre de: Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰὼν, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος jenes Gegeneinander der verschiedenen

Podemos perceber que Nietzsche utiliza o fragmento DK B52 para interpretar uma visão artística do mundo heraclítico, em oposição a uma visão cósmica moralista de Schopenhauer e Anaximandro. Como defende Günter Wohlfart, em seu livro dedicado sobre a recepção do fragmento DK B52 na filosofia de Nietzsche, essa visão estética do fragmento DK B52 se deve muito ao conceito de jogo presente nas teorias estéticas da época de Nietzsche, principalmente por Wagner.⁶²⁸

Consequentemente, para Nietzsche, essa cosmologia é amoral, assim como não teleológica; mesmo assim, no entanto, há nela uma justiça que não é condenação do devir, mas, pelo contrário, ela liberta todo o devir da culpa, e estabelece nisso a redenção na beleza. O nascer e perecer, por toda eternidade do tempo vital, são como uma criança que brinca e ao brincar, constrói e destrói, sem nenhuma imputação moral, sem uma finalidade e na pura inocência do devir:

Neste mundo, um devir e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas a brincadeira do artista e da criança. E assim como brincam a criança e o artista, brinca também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência –e, essa brincadeira, o *Aiōn* joga consigo próprio. Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos em tempos, dá início à brincadeira de novo.⁶²⁹

A criança quando brinca, constrói e destrói castelos de areia, faz a própria regra do jogo ao brincar e, acima de tudo, ela cria e destrói mundos em pura inocência. O mesmo ocorre com o princípio do mundo: o fogo está em constante conflito (πόλεμος), cria e destrói o devir, mas é justamente nesse movimento que está a justiça e a legalidade do mundo. Nietzsche destaca o fragmento DK B52 para compreender o devir em Heráclito não como uma condenação da existência, mas sim como uma afirmação do construir e destruir, e sem nenhuma instância que possa condenar o ato da criança, porque no fundo, só há ser com o devir. A criança cósmica impera e nesse reino não há imputação moral, mas sim eterna criação lúdica: “Não é o ímpeto criminoso, mas o

Eigenschaften, geleitet von der Δίκη ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebenso sehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten Δίκη. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 278.

⁶²⁸ WOHLFART, Günter. “Also sprach Herakleitos” *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsche Heraklit-Rezeption*, Freiburg (Breisgau: München: Alber, 1991, p. 308.

⁶²⁹ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 67.

impulso lúdico, sempre a despertar uma vez mais, que exorta outros mundos à vida”⁶³⁰. É através dessa brincadeira da criança cósmica que, segundo Nietzsche, Heráclito compreendeu a legalidade do mundo, pois é nesse impulso criativo e lúdico que ocorre a conexão da multiplicidade em uma unidade, mais precisamente, o brincar molda uma unidade a partir da pluralidade: “Assim que constrói, porém, conecta, une e forma com regularidade e de acordo com ordenações internas.”⁶³¹

Consequentemente, a contemplação cosmológica de Heráclito é estética e não moral, pois para Nietzsche, a criatividade e a imaginação do brincar da criança tem o mesmo sentido da atividade do artista ao criar a obra de arte: “Podemos tornar clara para nós essa intuição apenas na atividade do artista, a imanente δίκη [justiça] e γνώμη [conhecimento], o πόλεμος [combate] como o âmbito dessas últimas e novamente a totalidade como brincadeira; o artista criador que contempla e domina o todo e, por sua vez, é idêntico com a sua obra.”⁶³² O artista, tal como a criança que brinca, também modela e transforma a realidade no processo de criação, por isso essa criança cósmica representa no fundo, uma consideração estética do mundo:

Apenas o homem estético contempla o mundo dessa maneira, aquele que descobriu com o artista e com o surgimento da obra de arte como o conflito da multiplicidade ainda pode trazer, em si, lei e direito, como o artista, contemplativamente, põe-se a operar sobre a obra de arte, enfim, como necessidade e brincadeira, conflito e harmonia, devem ermanar-se com vistas à produção da obra de arte.⁶³³

Essa contemplação estética do mundo não contém imperativos éticos e também não está baseada na liberdade entendida como livre-arbítrio; pois aqui “o homem é, até sua última fibra, necessidade e ‘não livre’ do começo ao fim.”⁶³⁴ Podemos, com isso, perceber uma contraposição entre uma justificação moral do mundo e uma justificação artística do mundo. A ordem moral renega o devir como ruptura sacrílega de uma unidade primordial, pelo que se condena e responsabiliza moralmente a multiplicidade; já a perspectiva estética sobre o mundo acolhe e afirma o devir, justamente no seio do qual pode emergir a unidade do múltiplo, através do combate (πόλεμος).

⁶³⁰ Idem, *Ibidem*.

⁶³¹ Idem, *Ibidem*.

⁶³² Tradução livre de: Wir können uns nur na der Thätigkeit des Künstlers diese Anschauung deutlich machen, die imanente δίκη und γνώμη, den πόλεμος als deren Bereich und wieder das Ganze als Spiel, über allem anschauend waltend der schöpferische Künstler, der wiederum identisch ist mit seinem Werk. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 279.

⁶³³ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 67.

⁶³⁴ Idem, p. 68.

Assim, Nietzsche conclui que Heráclito contempla o mundo tal como o artista contempla a sua obra de arte: “Heráclito descreve somente o mundo existente e adquire, nele, a satisfação contemplativa com a qual o artista contempla sua obra que vem a ser.”⁶³⁵ E, justamente por isso, Heráclito não é um obscuro, sombrio e pessimista, mas também não é otimista: “No fundo, ele é o contrário do pessimista. Por outro lado, ele não é nenhum otimista: pois ele não nega o sofrimento e a desrazão: a guerra se mostra para ele como o eterno processo do mundo”⁶³⁶. Poderíamos adicionar aqui que ele não é nem pessimista, e nem otimista, mas, como um artista, Heráclito é visto por Nietzsche como um filósofo trágico, dionisiaco.

É com essa visão artística e da inocência da brincadeira de criança que Nietzsche interpreta a conflagração cósmica, se afastando ao mesmo tempo de uma visão moralista de Bernays. Nietzsche conclui o seguinte sobre a conflagração no final da preleção *Os filósofos pré-platônicos*:

Portanto, como devemos avaliar a doutrina do ἐκτύρωσις [conflagração]? Heráclito aderiu à percepção de Anaximandro de que a terra se torna mais seca: um ocaso através do fogo é iminente. Ao brincar aquela criança cósmica constrói e destrói constantemente, mas de tempos em tempos ela começa a brincadeira desde o início: um instante da satisfação, em seguida nova carência: o constante [ato de] construir e destruir é um χρησιμοσύνη [uma carência]; tal como para o artista o criar é uma carência, a παιδιὰ [brincadeira] é uma carência. De tempos em tempos advém uma fartura, então não há nada senão o fogo, isto é, tudo é devorado por ele. Não é a ὕβρις [desmesura], mas sim o impulso de brincar que, despertando novamente, impele agora de novo para a διακόσμησις [ordem do universo]. A antipatia contra toda observação teleológica do mundo atinge, aqui, o seu ápice: a criança descarta o brinquedo: porém, tão logo ela brinca, ela procede com a eterna finalidade e ordem. – Necessidade e jogo: guerra e justiça.⁶³⁷

Assim, Nietzsche compreende a conflagração por meio do fragmento DK B52, que trata do tempo eterno como uma criança que ao brincar constrói e destrói o mundo. Então, ele entende que o impulso da conflagração não é uma justiça punitiva, não é um

⁶³⁵ Idem, p. 69.

⁶³⁶ Tradução livre de: Im Grunde ist er der Gegensatz des Pessimisten. Andererseits ist er kein Optimist: denn er leugnet nicht das Leiden und die Unvernunft hinweg: der Kieg zeigt sich ihm als der ewige Prozess der Welt. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 281-282.

⁶³⁷ Tradução livre de: “Wie also haben wir die Lehre von der ἐκτύρωσις zu beurtheilen? H. Schloss sich der Wahrnehmung Ana.’s an, dass die Erde trockner werde: ein Augenblick der Sättigung, dann neues Bedürfniss: das fortwährende Bauen u. Zertrümmern ist eine χρησιμοσύνη, wie dem Künstler das Schaffen ein Bedürfniss ist, die παιδιὰ ist ein Bedürfniss. Von Zeit zu Zeit tritt eine Überstättigung ein: dann giebt es nichts als Feuer d. H. Alles wird von ihm verschlungen. Nicht ὕβρις, sondern der neuerwachende Spieltrieb treibt jetzt wieder zur διακόσμησις. Hier erreicht die Abneigung gegen jede teleologische Weltbetrachtung ihre Spitze: das Kind wirft das Spielzeug weg: sobald es aber spielt, verfährt es mit ewiger Zweckmässigkeit u. Ordnung. – Nothwendigkeit u. Spiel: Krieg und Gerechtigkeit. Idem, p. 280.

juízo final, mas um ímpeto de brincar eternamente, logo ele se afasta de uma interpretação moral para se aproximar de uma interpretação estética e lúdica da conflagração cósmica.

Sobre o eterno retorno, podemos observar que nessa interpretação de Nietzsche sobre a conflagração cósmica não há uma constatação de que o mundo retorna periodicamente para repetir o que ocorreu exatamente igual. Como consequência, nós não podemos afirmar que Nietzsche retira a ideia do eterno retorno da conflagração cósmica de Heráclito, mas essa interpretação do ciclo cósmico carrega consigo uma visão não moral do universo, e no seu lugar tem uma visão de uma eternidade que brinca com o mundo, relacionando ela com a arte. Nesse ponto, há semelhanças entre o eterno retorno e a conflagração cósmica e, por isso, a doutrina do eterno retorno poderia ter sido ensinado por Heráclito. No entanto, vale repetir que em *Ecce homo* Nietzsche considera que se encontram traços do eterno retorno no estoicismo⁶³⁸. Acredito que seja o caso de investigar no estoicismo como foi recepcionada a tese da conflagração cósmica e se a tese do eterno retorno se encontra entre eles.

O eterno retorno no estoicismo:

Não tomamos como objetivo aqui fazer uma exposição sobre toda a filosofia do Pórtico e nem pretendemos fazer uma longa comparação de diferenças e semelhanças entre Nietzsche e a stoá, mas o foco principal é notar no estoicismo a conflagração cósmica (ἐκπύρωσις) e como nele se tem traços do eterno retorno que Nietzsche indica em *Ecce homo*. Como já salientamos, em Heráclito há um debate se essa tese estaria presente, mas no estoicismo a tese é mais clara, então é importante mostrar o que se trata essa tese no estoicismo. Também não é nosso objetivo tratar de todos os períodos do estoicismo, tendo em vista que a escola se estendeu por mais de 500 anos, além de haverem divergências sobre a conflagração cósmica entre os representantes da escola, mas focaremos mais nos primeiros estoicos como Zenão, Cleantes e Crisipo, o que nos coloca a dificuldade de não ter as obras deles conservadas, mas apenas citações e doxografias que foram pouco organizadas.

Segundo Diôgenes Laértios, “os estoicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica”⁶³⁹ Essas partes da filosofia não estão separadas uma da outra, mas

⁶³⁸ Idem, *ibidem*.

⁶³⁹ DIÔGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury, Brasília, Editória Universidade de Brasília, 1988, VII (39) p. 190.

estão numa junção: “os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física”⁶⁴⁰ É difícil tratar de uma parte separada da outra, mas também seria abrangente e superficial tratar de todo o pensamento estoico, por isso o focarei mais na parte física, mas abordarei também um pouco das questões éticas.

Os estoicos, influenciados por Heráclito, também pensam o cosmo como fluxo uno-múltiplo. Esse mundo é uma unidade perfeita, divina, viva, que cria a si mesmo, governado por um λόγος que está presente em todos os lugares. Crísipos, Apolôdoros e Poseidônios “sustentam que o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente”⁶⁴¹ O argumento para que o mundo seja considerado como um ser vivo é que “o ser vivo é superior ao ser sem vida; nada é superior ao cosmos; logo o cosmos é um ser vivo”⁶⁴²

Esse cosmo como ser vivo contém dois princípios: um ativo e outro passivo. “O princípio passivo é a essência sem qualidade – matéria -; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria.”⁶⁴³ Trata-se, portanto, de uma cosmologia monista e panteísta, em que a natureza é um *continuum* dinâmico, racional e fatalista através do πνεῦμα, que pode ser traduzido nesse contexto como “sopro divino” ou “espírito divino”. Há um panteísmo entre os estoicos, no sentido do πνεῦμα estar em tudo, mas, como salienta Frede, “esse tipo de panteísmo não deve ser confundido com o pansiquismo: o *pneûma* divino não está presente em todos os lugares da mesma forma e não confere consciência e razão a todas as coisas. Há uma *scala naturae* no estoicismo”⁶⁴⁴ Assim, em entidades sem vida o πνεῦμα constitui propriedades físicas, nas plantas o πνεῦμα faz elas se sustentarem a si mesmas, nos animais confere percepção e mobilidade, já no homem o πνεῦμα não só constitui a vida, tal como faz nas plantas e animais, mas também abre a possibilidade do homem ser governado pelo πνεῦμα mais puro, que é a razão.

No estoicismo há uma diferença entre princípio e elemento: “os princípios não foram gerados e são incorruptíveis, enquanto os elementos se corrompem quando ocorre

⁶⁴⁰ Idem, ibidem VII (40).

⁶⁴¹ Idem, p. 213, VII (142)

⁶⁴² Idem, ibidem, VII (143).

⁶⁴³ Idem, p. 212, VII (134)

⁶⁴⁴ FREDE, Dorothea. Determinismo estóico. In. INWOOD. Brad (org). *Os Estóicos* São Paulo: Odysseus, 2006, p. 206.

a conflagração do cosmos.”⁶⁴⁵ Portanto, na conflagração cósmica nem matéria (princípio passivo) e nem Deus (princípio ativo) são destruídos, mas apenas os elementos que foram gerados⁶⁴⁶ por Deus se corrompem: fogo, água, ar e terra. Ainda segundo Diôgenes Laértios, esses quatro elementos juntos constituem a matéria: “o fogo é o elemento quente, a água é o úmido, o ar é o frio e a terra é o seco.”⁶⁴⁷ No lugar mais alto está o fogo no éter onde constitui as estrelas fixas, depois os planetas ao qual segue o ar e a água e no lugar mais baixo está a terra.

Os estoicos têm uma significação tríplice do cosmo: o primeiro é Deus, segundo as estrelas e por último o restante das partes⁶⁴⁸. Deus tem uma qualidade idêntica a toda substância do cosmos, “ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do cosmos, e por seu turno a gera de si.”⁶⁴⁹ Há nessa passagem de Diôgenes Laértios, que trata sobre o cosmo e sua relação de Deus, uma clara explicação de como ocorreria a conflagração cósmica: Deus absorve com tempo predeterminado a substância do cosmo, e depois disso gera novamente essa substância.

Esse cosmo é ordenado pela razão e providência⁶⁵⁰, fazendo com que se penetre uma mente em todas as partes do cosmos, sendo que em algumas penetra mais em outras penetra menos⁶⁵¹. Além disso, em umas penetra como coesão (como os ossos e nervos) e outras como inteligência (a alma)⁶⁵²

O cosmo dos estoicos é, em termos espaciais, uma unidade limitada e esférica, sendo compatível com o movimento, estando fora do cosmo o puro vazio infinito e incorpóreo, sendo que no próprio cosmo não existe o vazio, “sendo ele uma unidade compacta”⁶⁵³, logo é um contínuo corpóreo, levando a conclusão que cada coisa é parte do todo cósmico. Além disso, há uma sintonia entre o celeste e o terrestre.

Já em relação ao tempo, Diôgenes Laértios relata que “o tempo também é incorpóreo, sendo a medida do movimento. O tempo passado e o futuro são infinitos, e

⁶⁴⁵ DIÔGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury, Brasília, Editória Universidade de Brasília, 1988, VII (134) p. 212.

⁶⁴⁶ Idem, *ibidem*, VII (136): ‘O próprio Deus criou em primeiro lugar os quatro elementos – fogo, água, ar e terra.

⁶⁴⁷ Idem, *ibidem*, VII (137)

⁶⁴⁸ Idem, *ibidem*, VII (137-138)

⁶⁴⁹ Idem, *ibidem*, VII (137)

⁶⁵⁰ Idem, *ibidem*, VII (138)

⁶⁵¹ Idem, p. 213, VII (138)

⁶⁵² Idem, *ibidem*, VII (139)

⁶⁵³ Idem, *ibidem*, VII (140)

o presente é finito”⁶⁵⁴ Entretanto, Simplício nota uma divergência sobre o tempo entre os primeiros estoicos: “entre os estoicos, Zenão disse que o tempo é a dimensão de todo movimento sem outra qualificação, mas Crisipo disse que essa é a dimensão do tempo do mundo”⁶⁵⁵

João Evangelista Tude de Melo Neto, na sua tese de doutorado, considera que Crisipo tem uma noção de tempo finito e ao mesmo tempo eterno, pois com a conflagração cósmica o tempo cessaria, mas o tempo sempre recomeçaria a cada nova série de reconstrução do mundo formando a cada período um grande ano do devir, logo o tempo seria eterno pela repetição da conflagração, mas finito em relação a cada intervalo da conflagração. Já se tomarmos partido de Zenão, então se pode concluir uma eternidade temporal que engloba a marcação finita do tempo de cada ciclo cósmico contido na eternidade do número infinito das conflagrações. Assim,

se levarmos em conta qualquer das duas posições, estamos mais uma vez, próximos da cosmologia nietzschiana, pois ou o tempo retornaria infinitas vezes, ou duraria infinitamente. Em resumo, ‘espaço finito e tempo eterno’, essa concepção cósmica seria comum aos estoicos e a Nietzsche⁶⁵⁶

Concordo com essa convergência entre a stoá e Nietzsche, mas ainda há outro aspecto necessário, para poder-se afirmar a hipótese de um eterno retorno na conflagração cósmica do estoicismo. Por enquanto, o que notamos é uma criação e destruição dos elementos que pelos princípios (ativos, Deus e passivo, matéria) se juntam e se destroem por uma periodicidade.

A garantia de que a periódica conflagração cósmica gera um eterno retorno de tudo que já existiu e vai existir se sustenta no estoicismo pela concepção que tratamos brevemente de providência (*πρόνοια*), que não é uma providência de um Deus pessoal, pois como já notamos, os estoicos eram panteístas e não tinham a noção de Deus como forma humana que interfere no todo para seguir um plano préestabelecido. Diferente disso, a stoá considera que o princípio ativo (*λόγος* ou Deus) ordena o mundo e nessa organização tudo procede segundo um encadeamento ordenado de causas, de tal forma que todas as partes do cosmo estariam interligadas.

Diôgenes de Laértios faz um relato sobre o destino entre os estoicos:

⁶⁵⁴ Idem, *ibidem*, VII (140)

⁶⁵⁵ SIMPLÍCIO, *Sur les Catégories d’Aristote* 350, 15-16 (extrait partiel de SVF II, 510), In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. Tradução Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 315.

⁶⁵⁶ MELO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*- São Paulo, 2013, Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), 2013, p.69-70

Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino dizem Crísipos em sua obra *Do Destino*, Poseidônios no segundo livro de sua obra *Do destino*, e Zênon e Bôetos no primeiro livro da obra *Do destino*. O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmo. Mais ainda: os estoicos dizem que a adivinhação em todas as suas formas é um fato real e substancial, se há realmente uma providência e provam que ela é de fato uma ciência diante da evidência de certos resultados (...)⁶⁵⁷

A relação entre a conflagração cósmica e o destino fica ainda mais evidente numa doxografia de Aétius que diz:

Os estoicos declaram que Deus é inteligente, fogo artesão que procede metodicamente a produção do mundo, abrangendo todos os princípios seminais segundo a qual toda coisa se produz segundo o destino, sopro que percorre o mundo todo inteiro, e que toma diferentes nomeações segundo as variações da matéria através daquele ele desenvolve.⁶⁵⁸

O intervalo de uma conflagração cósmica para outra é chamado de o grande ano que, como afirma Costa Matos, “segundo o testemunho de Crisipo, o mundo arde quando não resta mais água sobre a terra, o que ocorre a cada 365 vezes 18.000 anos.”⁶⁵⁹ Essa referência ao grande ano já aparece em Platão (*Timeu*, 39d) e tem o significado de que os astros retomam a mesma posição conforme um grande período determinado, no caso do estoicismo, 365 vezes 18.000 anos. Em uma doxografia o grande ano aparece como um caráter de repetição:

A razão comum tendo progredido até este ponto, ou seja, a natureza comum tendo crescido e aumentado, finalmente dissipa todas as coisas e as reabsorve em si mesma, até que ela esteja presente na totalidade da substância. Ela retorna ao que é chamada de a primeira razão, e àquela ressurreição que produz o grande ano, segundo o qual a autorealização é seu próprio retorno. Tendo assim criado o mundo da mesma maneira, ele realiza novamente, de acordo com a razão, a mesma organização das coisas, os retornos periódicos desse tipo sendo efetuados eternamente sem qualquer interrupção..⁶⁶⁰

Nesse sentido, cada grande ano representa a totalidade da existência do cosmo que se repete eternamente, e isso de acordo com a razão ou λόγος, havendo uma autorealização do seu próprio retorno.

Em outra anotação sobre o eterno retorno, entre os estoicos, a repetição de cada grande ano não significa que retorna a vida individual, mas que outro indivíduo surge

⁶⁵⁷ DIÓGENES LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1988, VII (149) p. 215.

⁶⁵⁸ AÉTIUS I, 7, 33 (extrait partiel de SVF II, 1027), In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. Tradução Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 253-254.

⁶⁵⁹ MATOS, A. S. de Moura C. A *Phýsis* como fundamento do sistema filosófico estoico. In: KRITERION. Belo Horizonte, no 121, Jun./2010, p. 173-193, p. 187.

⁶⁶⁰ EUSÈBE, *Préparation évangélique* XV, 19, 1-2 (extrait partiel de SVF II, 599), In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. Tradução Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 327.

no outro grande ano sendo exatamente idêntico ao outro anterior. É o que nos relata Orígenes:

Todos retornarão, de período em período, sem nenhuma diferença em relação aos períodos anteriores, de tal sorte que não é Sócrates que voltará, mas alguém que não apresenta nenhuma diferença em relação a Sócrates; sua mulher não apresentará nenhuma diferença em relação a Xantipa; seus acusadores nenhuma diferença em relação a Ânito e Meleto.⁶⁶¹

Nessa passagem, é possível compreender que nos estoicos há um retorno mais cosmológico do que individual, pois o indivíduo não retorna, mas surge um outro indivíduo idêntico a ele mesmo que não tem nenhuma diferença ao qual se pode apontar. É um retorno do mesmo, no sentido de que tudo retorna sem apresentar nenhuma diferença com a conflagração anterior, porém, não é Sócrates que voltará, mas outra pessoa que será igual a Sócrates. Essa versão do eterno retorno nos estoicos é paradoxal, pois ao mesmo tempo afirma a igualdade e a repetição, mas, por outro lado, afirma que se trata de outra pessoa que retorna de modo idêntico. Porém, esse paradoxo parece mais em Orígenes. Em outras versões, há uma clara alusão de que o retorno é do mesmo, e não de outro idêntico nos mínimos detalhes.

Ildelfonse nota que o eterno retorno da conflagração cósmica já aparece em Crisipo, mas como repetição do mesmo indivíduo: “O devir do mundo poderia envolver seu retorno ao mesmo estado. ‘Nada há evidentemente de impossível, diz Crisipo, que, depois da nossa morte, após muitos períodos do tempo decorridos, sejamos restabelecidos na mesma forma que possuímos agora’⁶⁶². Essa concepção de repetição do ciclo da conflagração cósmica em Crisipo aparece também no relato de Alexandre de Afrodisia que diz:

Eles [os estoicos] são do ponto de vista que depois da conflagração todas as coisas se reproduzem no mundo, numericamente idênticos, de modo que mesmo o indivíduo qualificado particularmente existe e figura idêntico nesse novo mundo como no precedente. É isso que Crisipo diz em seu tratado de diversos livros *Do mundo* (...) ..⁶⁶³

⁶⁶¹ ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 68, V, 20 (extrait partiel de SVF II, 626), In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. Tradução Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 329. Tradução do francês de João Evangelista Tude de Melo Neto in: MELO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*- São Paulo, 2013, Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), 2013, p.81.

⁶⁶² ILDEFONSE, F. *Os estoicos I*. tradução: Mauro Pinheiro, São Paulo, Estação Liberdade, 2007, p. 61-62.

⁶⁶³ Alexandre d' Aphorodise, *Sur les Analytiques premiers d' Aristote* 180, 33-36; 181, 25-31 (extrait partiel de SVF II, 624), In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. Tradução Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 328.

Além desses relatos sobre Crisipo, Nemésio trata sobre o eterno retorno na conflagração cósmica que se assemelha com as palavras do demônio do famoso aforisma 341 de *A gaia ciência*. Ele diz :

Os estoicos dizem que, quando os planetas retornam ao mesmo signo [zodiacal], no que diz respeito à longitude e à latitude em que cada um estava no princípio quando o cosmo começou a se formar, nesses períodos de tempo advém uma conflagração e uma destruição de todas as coisas existentes; e novamente o cosmo se refaz do princípio; e quando os astros se movem de novo da mesma maneira, cada evento acontecido no período anterior se realizará outra vez sem nenhuma diferença e existirão de novo Sócrates e Platão e cada um dos homens com seus mesmos amigos e cidadãos; e as mesmas coisas serão acreditadas e as mesmas coisas serão tratadas, e toda cidade, vila e campo voltarão. O retorno de todas as coisas se produzirá não uma só, mas muitas vezes; antes, ao infinito e sem fim as mesmas coisas voltarão [...] Nada acontecerá de estranho ao que antes aconteceu, mas tudo voltará do mesmo modo, invariavelmente, até nos mínimos detalhes.⁶⁶⁴

Nota-se nessa passagem que aqui trata de um retorno do indivíduo (Sócrates e Platão retornaram) e de todas as coisas do universo como cidade, vila e campo. E esse retorno ocorrerá não apenas uma vez, mas infinitas vezes, tudo do mesmo modo e sequência “até nos mínimos detalhes”.

Entretanto, apesar dessas semelhanças entre o eterno retorno de Nietzsche e do estoicismo, é preciso notar também as diferenças. Para o estoicismo, o eterno retorno da conflagração cósmica ocorre por pressupor uma providência (*πρόνοια*) do Deus - *λόγος*, de tal forma que as relações causais tendem a seguir essa providência da razão. Uma consequência ética sobre isso é o supremo fim de Zenão em “viver de acordo com a natureza”⁶⁶⁵. Como já salientamos, há uma diferença de como a razão se manifesta no cosmo e nos seres racionais. Nos seres racionais, ela tem a possibilidade de agir conforme a natureza: “e já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza. Enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoada do impulso”⁶⁶⁶. Na alma humana há não apenas razão, mas também paixões, e “a própria paixão, segundo Zenão, é um movimento da alma, irracional e contrário à natureza

⁶⁶⁴ NÉMÉSIUS 309, 5-311, 2 (extrait partiel de SVF II, 625), In. LONG, A; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. Tradução Jacques Brunschwig e Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 325-326. Tradução do francês de João Evangelista Tude de Melo Neto in: MELO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*- São Paulo, 2013, Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), 2013, p.80-81.

⁶⁶⁵ DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury, Brasília, Editória Universidade de Brasília, 1988, VII (87) p. 201

⁶⁶⁶ Idem, *ibidem*, VII (86)

(...)”.⁶⁶⁷ Essas paixões podem confundir os impulsos, e a razão pode controlar esses impulsos não segundo a paixão que ocorre entre os seres humanos. Nesse sentido, para os estoicos os sábios não são abalados pela paixão⁶⁶⁸ e, por seguir a razão, só o sábio é livre.⁶⁶⁹

Para Nietzsche, o eterno retorno não ocorre por conta de uma razão (λόγος) divina que fornece providência, mas, como deixaremos mais claro adiante, o número de força que constitui o cosmo é finito durante um tempo que é infinito. Há uma rígida necessidade no desencadeamento das forças. Entretanto, como afirmam Melo e Gonçalves, “o filósofo do martelo rejeita frontalmente a noção de *telos*, *racionalidade* ou *intencionalidade* no processo circular do todo”⁶⁷⁰, como pode-se notar no fragmento póstumo 11 [157] de 1881, KSA 9.502): “Guardemo-nos de atribuir a esse movimento circular qualquer *aspiração*, uma meta (...)”⁶⁷¹

Além disso, Nietzsche critica no aforismo 9 de *Além de bem e mal* o preceito estoico de viver conforme a natureza, pois ele tem uma concepção de natureza diferente e até mesmo oposta ao estoicismo: “Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder (...)”⁶⁷² Para Nietzsche, a natureza é a desmedida, indiferente, sem intenção, por isso é oposta ao que o estoicismo propõe. Na continuação, Nietzsche faz uma inversão à ordem das consecuições da doutrina estoica:

Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos!. Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza ‘conforme a Stoa’, e gostariam de toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! Com todo o seu amor à verdade, vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo *falso*, ou seja, estoico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa – e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tiranizar a si mesmos – estoicismo é tirania consigo-, também a natureza se deixa tiranizar: pois o estoico não é *parte* da natureza?⁶⁷³

⁶⁶⁷ Idem, p. 206, VII (110)

⁶⁶⁸ Idem, p.208, VII (117)

⁶⁶⁹ Idem, p. 209, VII (121)

⁶⁷⁰ MELO, João Evangelista Tude de. e GONÇALVES Luis Felipe Xavier, *A relação entre a cosmologia nietzschiana e a filosofia da natureza dos estoicos*. In: Ágata filosófica. Universidade católica de Pernambuco, Ano 17 ,no 1, Jul-Dez./2017, p. 31-54, p. 49.

⁶⁷¹ Tradução livre de: Hüten wir uns, diesem Kreislaufe irgend ein S t r e b e n , ein Ziel beizulegen

⁶⁷² NIETZSCHE, F. *Além do bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das letras, 2005, p. 14, §9.

⁶⁷³ Idem, p. 14-15.

Em resumo: o estoicismo coloca na natureza o seu ideal moral, por isso não se trata do sábio estoico viver conforme a natureza, mas sim de ter a natureza conforme a filosofia do Pórtico definiu.

Portanto, a concepção de eterno retorno já estava presente na Stoá, mas foi pensado de maneira diferente em relação a Nietzsche tanto com os argumentos que sustentam o eterno retorno como também a consequência que se toma em relação ao fato de tudo retornar eternamente. No lugar de uma ataraxia e ausência de paixões, Nietzsche considera que se deve querer eternamente o mesmo, um *amor fati*, como ele expõe em *A gaia ciência*:

Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! ⁶⁷⁴

Nesse sentido, os estoicos e Nietzsche se afastam, apesar de haverem semelhanças como o eterno retorno, tal como expusemos aqui. De qualquer forma, ficou claro o nosso primeiro ponto de investigação, a saber, de que há traços do eterno retorno no estoicismo, tal como Nietzsche indicou em *Ecce homo*, na seção 3 do capítulo *O nascimento da tragédia*, o que abriria a possibilidade de Heráclito ensinar o eterno retorno.

Nietzsche e o eterno retorno em alguns fragmentos póstumos:

Apesar de Nietzsche reconhecer traços do eterno retorno nos estóicos e de considerar que Heráclito poderia ensinar essa doutrina, o pensamento do eterno retorno surge em seus escritos em Agosto de 1881, quando Nietzsche lançou sobre uma página a frase “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Assim, o filósofo narra o surgimento do eterno retorno como uma espécie de intuição súbita: “Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente

⁶⁷⁴ NIETZSCHE, F.. *Gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 187-188, §276.

bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento.”⁶⁷⁵

Como afirma Klossowski: “uma dupla preocupação parece perturbar Nietzsche, desde a experiência de Sils-Maria.”⁶⁷⁶ Trata-se da “verificação científica do fato vivido [que] vai, ao mesmo tempo tranquilizá-lo sobre a sua lucidez e permitir uma formulação inteligível e coercitiva, tanto para os outros como para ele mesmo.”⁶⁷⁷ É nesse sentido que no ano de 1881, para fundamentar cientificamente o eterno retorno, ele concebeu o plano de estudar matemática e física por dez anos. Esse plano não foi executado, mas a tentativa de ver na física do seu tempo o eterno retorno ficou registrada em fragmentos inéditos da época, principalmente o caderno MIII1 – da edição Colli e Montinari. Por outro lado, nas obras publicadas esse caráter científico não aparece, sendo o eterno retorno formulado de modo mais poético, como hipótese, experimento ou enigma.

Nosso objetivo aqui não é mostrar essas argumentações científicas de Nietzsche, mas considerá-las como modo ensejo para demonstrar a relação do eterno retorno com Heráclito, não apenas com a conflagração cósmica, mas também com a questão do fluxo universal, tendo em vista questões ontológicas: “Eu ensino a vocês a redenção do eterno fluxo: o rio flui de volta sempre uma vez mais em si, e sempre novamente vocês entraram no mesmo rio, como os mesmos.”⁶⁷⁸ (FP/NF 5 [1]-160, 1882, KSA 10.205).

No fragmento póstumo de 1881, 11[148] o argumeto reúne o eterno retorno com a teoria das forças que não sofrem diminuição e nem chegam a um equilíbrio. Se o tempo é infinito e as forças são finitas, então o curso do tempo não pode ser uma variação contínua de estados novos, ele é o eterno retorno do mesmo, o instante presente já foi uma vez, e retornará sempre eternamente:

O mundo de forças não sofre nenhuma diminuição, pois caso contrário, no tempo infinito, ele teria enfraquecido e perecido. O mundo de forças não sofre nenhum estado de imobilidade, pois caso contrário ele já teria sido alcançado e o relógio da existência teria parado. Portanto, o mundo de forças nunca chega a um equilíbrio, ele nunca tem um instante de calma, sua força e seu movimento têm o mesmo tamanho por todo o tempo. Também qualquer que seja o estado ao qual somente este mundo *pode* chegar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim, pois, com este instante: ele existiu uma vez e muitas vezes, e retornará da mesma forma, todas as forças distribuídas de tal modo exatamente como agora; e do mesmo

⁶⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.79.

⁶⁷⁶ KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução: Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro, Pazulin, 2000, p. 115.

⁶⁷⁷ Idem, *ibidem*.

⁶⁷⁸ Tradução livre de: 160. Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen.

modo dá-se também com o instante que gerou aquele, e com aquele que a criança do instante atual. Oh homem! Tua vida inteira será sempre novamente revirada, como uma ampulheta, e sempre de novo escoará. – Entrementes, um grande minuto de tempo, até todas as condições a partir das quais nasceste reúnem-se de novo no ciclo do mundo. Então tu encontrarás de novo cada dor e cada prazer, cada amigo e inimigo, cada esperança e cada erro, e cada folha de grama, cada raio de Sol, e toda conexão de todas as coisas. Este anel, no qual tu és um grão, brilha sempre de novo. E, em geral, em todo anel da existência humana há sempre uma hora na qual, primeiramente para um, em seguida para muitos, depois para todos emerge o pensamento mais poderoso, aquele do eterno retorno de todas as coisas – este é, a cada vez, para a humanidade, a hora do *meio dia*.⁶⁷⁹(FP/NF 11[148], 1881, KSA 9.498)

Nietzsche considera que as forças não diminuem, pois, caso isso ocorresse, então teríamos um equilíbrio e uma calma, que já teria sido alcançada. O mundo de força não chega a um equilíbrio, a força e seu movimento têm o mesmo tamanho o tempo todo. Ora, se o tempo é infinito, então o estado da força do instante atual teria que ter já ocorrido, do mesmo modo como voltará a ocorrer, e assim eternamente. Em outras palavras, uma força finita que não se altera, levaria, em um tempo infinito, a um eterno retorno de todas as configurações de força, isto é, de todas as coisas.

Não é o caso de fazer uma análise lógica desse argumento físico exposto por Nietzsche, tal como fez Danto⁶⁸⁰, queremos antes mostrar como nessa argumentação o devir é posto em relação à tese do eterno retorno. E isso fica mais evidente nos fragmentos de anos posteriores, como o 36 [15] de 1885:

Se o mundo tivesse uma meta, esta teria de ter sido alcançada. Houvesse para ele um estado final não intencionado, então ele, do mesmo modo, teria de ter sido alcançado. Fosse ele capaz de persistir e se tornar rígido, de um “Ser”, tivesse ele, ainda que apenas num instante, em todo o devir, esta capacidade de “Ser”, então, há muito tempo, seria o fim de todo o devir, portanto também de todo o pensar, de todo “espírito”. O fato do “espírito”, *como um devir*, demonstra que o mundo não tem nenhuma meta, nenhum estado final e

⁶⁷⁹ Tradução livre de: Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung: denn sonst wäre sie in der uendlichen Zeit schwach geworden und zu Grunde gegangen. Die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand: denn sonst wäre er erreicht worden, und die Uhr des Daseins stünde still. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe, ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jede Zeit. Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen k a n n , sie muß ihn erreicht haben und nicht einmal, sondern unzählige Male. So diesen Augenblick: er war schon einmal da und viele Male und wird ebenso wiederkehren, alle Kräfte genau so vertheilt, wie jetzt: und ebenso steht es mit dem Augenblick, der diesen gebar und mit dem, welcher das Kind des jetzigen ist. Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrthum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge. Dieser Ring, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder. Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt giebt <es> immer eine Stunde, wo erst Einem, dann Vielen, dann Allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des M i t t a g s .

⁶⁸⁰ DANTO, Arthur C. *Nietzsche as philosopher*. Columbia University Press, New York, 1980, p. 206-208.

é incapaz de Ser. Porém, o antigo hábito de pensar em metas e estado final em todo acontecer, e, ao pensar o mundo, pensar num Deus criador e dirigente, é tão forte que o pensador tem dificuldade em não pensar, de novo, a falta de meta do mundo como propósito. E este *insight* – que, portanto, o mundo *escaparia* propositadamente de uma meta, e até mesmo saberia evitar artificialmente o ingresso num movimento circular – teriam de ter ocorrido a todos os que quisessem conferir ao mundo a faculdade de uma *eterna novidade*; isto é, atribuir a uma força finita, determinada, invariavelmente igual em grandeza, como é o “mundo” – a capacidade miraculosa *da infinita* reconfiguração de suas formas e estados.⁶⁸¹(FP/NF 36 [15], 1885, KSA 11.556)

No começo desse fragmento, Nietzsche coloca explicitamente que se o mundo tivesse uma meta, ela já teria sido alcançada; ou seja, se fosse possível atingir o permanente, rígido, em termo metafísico, alcançar um “ser” (e aqui, Nietzsche coloca entre aspas, pois é o ser imutável do platonismo), então isso implicaria ter acabado com o devir. Nesse sentido, o devir é afirmado e o “ser” como fixo e rígido é o absurdo. Portanto, a força que há no mundo não leva a um estado final, a uma meta, mas está num constante devir. É interessante notar também nesse aforismo a relação que Nietzsche faz entre devir e espírito (o pensar), estando, portanto em sintonia com Hegel e sua *Fenomenologia do espírito*. Entretanto, diferente de Hegel, para Nietzsche a visão do mundo como meta e finalidade é ainda uma interpretação divina do mundo, e no lugar disso, o filósofo de *Zarathustra* afirma o eterno retorno: “no lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno”⁶⁸² (FP/NF 9 [8], 1887, KSA 12.342-343).

É interessante notar que o tema do eterno retorno deixa de aparecer com tanta frequência nos últimos anos de vida lúcida de Nietzsche, mas isso não significa que o eterno retorno desaparece depois de 1886, como pensa Nuno Nabais⁶⁸³. Para mostrar isso, consideramos aqui de um fragmento póstumo mais tardio (1888), em que o eterno

⁶⁸¹ Tradução livre de: Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein. Gäbe es für sie einen unbeabsichtigten Endzustand, so müßte er ebenfalls erreicht sein. Wäre sie überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens, eines „Seins“ fähig, hätte sie nur Einen Augenblick in allem ihrem Werden diese Fähigkeit des „Seins“, so wäre es wiederum mit allem Werden längst zu Ende, also auch mit allem Denken, mit allem „Geiste“. Die Thatsache des „Geistes“ als e i n e s W e r d e n s beweist, daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist. Die alte Gewohnheit aber, bei allem Geschehen an Ziele und bei der Welt an einen lenkenden schöpferischen Gott zu denken, ist so mächtig, daß der Denker Mühe hat, sich selber die Ziellosigkeit der Welt nicht wieder als Absicht zu denken. Auf diesen Einfall — daß also die Welt absichtlich einem Ziele a u s w e i c h e und sogar das Hineingerathen in einen Kreislauf künstlich zu verhüten wisse — müssen alle die verfallen, welche der Welt das Vermögen zur e w i g e n N e u h e i t aufdekretiren möchten, das heißt einer endlichen, bestimmten, unveränderlich gleich großen Kraft, wie es „die Welt“ ist — die Wunder-Fähigkeit zur u n e n d l i c h e n Neugestaltung ihrer Formen und Lagen.

⁶⁸² Tradução livre de: An Stelle von Metaphysik und Religion d i e e w i g e W i e d e r k u n f t s l e h r e

⁶⁸³ NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1997, p. 225.

retorno é também tratado em 5 tópicos. No primeiro tópico, Nietzsche afirma: “1) O mundo perdura; ele não é nada que vem-a-ser, nada que decorre. Ou melhor: vem-a-ser, decorre, mas nunca começou a devir e nem cessou de decorrer – se conserva em ambos... Ele vive de si mesmo: seus excrementos são seu alimento...”⁶⁸⁴ (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.374). Nota-se, então, que Nietzsche aborda novamente o devir como algo eterno que não começa e nem acaba. No segundo tópico, Nietzsche se opõe a concepção de um mundo criado, sendo essa concepção uma superstição que não explica nada. Entre esse segundo tópico e o terceiro, Nietzsche escreve “eterno retorno” e depois “filosofia”, isso significa que o argumento do mundo trata agora de argumentos mais filosóficos sobre o eterno retorno. No terceiro tópico, ele trata do tempo infinito tanto para trás como para frente, tanto para o passado como para o futuro, mas não é um *progressus* infinito. No quarto tópico, Nietzsche confessa que: “Eu me deparei sobre esse pensamento com os pensadores antigos” (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.375)⁶⁸⁵, mas sempre determinado com segundas intenções diferentes, geralmente teológica. Ele diz:

Se o mundo pudesse em geral se solidificar-se, secar, murchar, se tornar nada, se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se ele tivesse em geral uma meta qualquer que incluísse em si a duração, a imutabilidade, o de-uma-vez-por-todas (sucinto, dito de modo metafísico: se o devir *pudesse* desembocar no ser ou no nada), então esse estado precisa ser alcançado. Porém, ele não é alcançado, do que se segue....Essa é a única certeza que mantemos nas mãos para se servir como correção contra uma grande quantidade na possível hipótese do mundo. (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.375)⁶⁸⁶

Queremos destacar aqui o aspecto “metafísico” que Nietzsche coloca nessa tese, a saber, “se o devir pudesse desembocar no nada ou no ser”. A tese de que o devir poderia alcançar um ser ou um nada é descartada, pois isso já teria acontecido, logo o devir se estende infinitamente na tese cosmológica do eterno retorno.

No quinto tópico, Nietzsche trata de determinada quantidade de força e determinado número de centro de força, de onde se tem um número calculável “no grande jogo de dados da sua existência. Em um tempo infinito, toda possível

⁶⁸⁴ Tradução livre de: 1) Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen — sie e r h ä l t sich in Beidem... Sie lebt von sich selber: ihre Excremente sind ihre Nahrung...

⁶⁸⁵ Ich bin auf diesen Gedanken bei früheren Denkern gestoßen

⁶⁸⁶ Wenn die Welt überhaupt erstarren, vertrocknen, absterben, N i c h t s werden könnte, oder wenn sie einen Gleichgewichtszustand erreichen könnte, oder wenn sie überhaupt irgend ein Ziel hätte, das die Dauer, die Unveränderlichkeit, das Ein-für-alle-Mal in sich schlösse (kurz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden k ö n n t e) so müßte dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht: woraus folgt... Das ist unsere einzige Gewißheit, die wir in den Händen halten, um als Korrektiv gegen eine große Menge an sich möglicher Welt-Hypothesen zu dienen.

combinação seria alcançada uma vez em algum momento; mais ainda, ela seria alcançada infinitas vezes” (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.376)⁶⁸⁷ Assim, em um tempo infinito toda combinação é possível de ser alcançada infinitas vezes. Na sequência, Nietzsche considera que de cada combinação determina a sucessão inteira da mesma série, logo tudo se repete como um ciclo: “o mundo como ciclo que já se repetiu infinitamente e que joga seu jogo *in infinitum*.” (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.376)⁶⁸⁸

Dadas essas considerações do eterno retorno em alguns fragmentos póstumos de 1881 até 1888, queremos retomar aqui à interpretação de Nietzsche sobre a periódica destruição cósmica de Heráclito em 1872. Nietzsche compreende a conflagração por meio do fragmento DK B52 que diz αἰὼν, ou seja, uma eternidade vital, “é a criança brincando, jogando gamão: o reino da criança”⁶⁸⁹. Tendemos a concordar com Wohlfart quando afirma que o jogo da vida do eterno retorno tem sua base no jogo do αἰὼν de Heráclito.⁶⁹⁰ Isso significa que o devir eterno não é um puro fluxo indeterminado, mas há nele um jogo de força que, como já destacamos, é uma concepção de ser pela vontade de poder e é justamente essa concepção de jogo de força que também dá um caráter ontológico para o eterno retorno. O que retorna é um jogo de força que implica sempre em se repetir eternamente na sequência da série dos jogos. Nietzsche interpreta o fragmento DK B52 de Heráclito como uma inocência do devir que se constrói e destrói periodicamente. Também no eterno retorno, Nietzsche considera um jogo de força que se repete em uma pura inocência do devir. A substituição do caráter moral do mundo para um caráter lúdico e estético ocorre pelo eterno retorno assim como Nietzsche entendeu a conflagração cósmica em Heráclito. Essa transformação da visão do mundo de ético para estético significa que o ser do devir não está fora do devir para julgá-lo, medi-lo, imputá-lo ou ser uma relação de força que gera o devir (esse seria o caráter moral do mundo presente em toda metafísica), pelo contrário, o ser como jogo de forças se molda e se forma dentro do próprio devir na relação de força, se modificando por meio de uma força plástica em que se forma a unidade pela multiplicidade.

⁶⁸⁷ Tradução livre de: im großen Würfelspiel ihres Daseins (...) In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwamm einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein.

⁶⁸⁸ Tradução livre de: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.

⁶⁸⁹ Tradução livre de: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης.

⁶⁹⁰ WOHLFART, Günter. “Also sprach Herakleitos” *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsche Heraklit-Rezeption*, Freiburg (Breisgau: München: Alber, 1991, p. 312

Nietzsche e o eterno retorno em algumas passagens das obras publicadas:

Na obra publicada por Nietzsche, o eterno retorno aparece, pela primeira vez, no aforismo 341 de *A gaia ciência* intitulado *o mais pesado dos pesos*. Trata-se do penúltimo aforismo antes do final dessa obra em sua primeira edição⁶⁹¹. O título do livro tem como mote, segundo Heidegger, uma sabedoria alegre ou um feliz conhecimento; trata-se de uma filosofia cuja doutrina fundamental é o eterno retorno do mesmo⁶⁹². Portanto, o aforismo 341 é o arauto de um pensamento que contém o peso mais pesado. Em que sentido um pensamento tem um peso? O peso impede o movimento vacilante, atrai toda a força para si, as reúne e dá determinação, dá força para mantermos ereto. Porém, o peso leva também ao risco de nos levar para baixo e permanecer embaixo, logo ele é também um obstáculo e, por isso, precisa ser superado.

O aforismo começa convidando o leitor a realizar uma suposição, uma hipótese fabulosa que se inicia nos seguintes termos: “E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse.”⁶⁹³ O pensamento não surge a partir de um homem, mas sim de um demônio, e nem surge para um homem qualquer, como um negociante esquecido de si mesmo, mas sim de alguém na “mais solitária solidão”. Aqui solidão não é puramente um isolar-se, se afastar de toda sociedade, mas como afirma Heidegger, trata-se de “quando se encontra nas relações essenciais de sua existência histórica em meio ao ente na totalidade”⁶⁹⁴. Esse homem (do aforismo em questão) se encontra em si e para si mesmo e, por isso, está aberto para ouvir a revelação do demônio. E esse não é um homem qualquer, mas o aforismo designa como “você”, ou seja, mais do que uma simples hipótese, o aforismo propõe realizar um experimento sobre si mesmo. O demônio tem um sentido além do vinculado ao cristianismo, ou seja, não é apenas um espírito ruim e maldichoado, mas tem também o sentido que os gregos davam a palavra demônio, a saber, como um δαιμον que significa espírito que está entre os homens e os deuses.

⁶⁹¹ Inicialmente *Gaia ciência* é composta por quatro livros, apenas depois em 1886 Nietzsche adiciona o quinto livro, portanto esse aforismo está entre os últimos da obra.

⁶⁹² HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marcos Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 210.

⁶⁹³ NIETZSCHE, *Gaia ciência*. In: *Obras incompletas (coleção os pensadores)*, editora nova cultura, 2005, p. 193.

⁶⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marcos Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 213.

E o que diz o demônio? Trata-se do eterno retorno, ou melhor, da suposição do eterno retorno tanto da sua vida, como de cada pequeno elemento e grande elemento:

“Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terá de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!”⁶⁹⁵

Assim, o demônio afirma a eterna repetição da vida, que será vivida repetidamente e exatamente da mesma forma, cada suspiro, pensamento, e tudo que é grande e pequeno retornarão inúmeras vezes. No final, a fala do demônio mostra que a repetição da vida individual é uma consequência da repetição da existência: “A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” Há, portanto, uma repetição cosmológica de tudo aquilo que existe e que, como consequência, a vida individual (a poeirinha da poeira cósmica) repetirá também. Portanto, o tempo em devir é uma ampulheta que gira eternamente.

Nietzsche coloca duas possibilidades de reação do indivíduo diante do eterno retorno: uma é o “ranger os dentes e amaldiçoarias o demônio que falasse assim”⁶⁹⁶; trata-se de uma não aceitação da vida como ela é, ver a eterna repetição como um constante sofrimento sem sentido. A outra reação é ter um instante descomunal e dizer “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!”⁶⁹⁷ Trata-se de reconhecer a eterna repetição da vida como algo divino, e não apenas suportar essa vida, mas amar e a querer eternamente. Diante da eterna repetição, Nietzsche coloca a seguinte questão: “quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”, e essa pergunta “pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir!”⁶⁹⁸. Portanto, a hipótese da eterna repetição da existência é o peso mais pesado sobre nossa ação, pois todo agir tem o peso da eternidade.

Podemos observar aqui que o tempo é tomado como uma repetição dos acontecimentos (“cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar”) e também como um movimento circular (“E tudo na mesma ordem e sequência”). Entretanto, o aforismo

⁶⁹⁵ NIETZSCHE, *Gaia ciência*. In: Obras incompletas (Coleção, Os pensadores), editora nova cultura, 2005, p. 193

⁶⁹⁶ Idem, *ibidem*.

⁶⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁶⁹⁸ Idem, *ibidem*.

trata mais do aspecto psicológico do eterno retorno do que o problema temporal. Afinal, o que o eterno retorno pode acarretar em nós? Constituiria motivo de júbilo ou seria motivo de desespero? Aqui, o tempo e o devir, como uma eterna repetição, têm como consequência um peso sobre o agir humano. Para Heidegger, isso significa que “o pensamento do eterno retorno deve ser um ‘peso’, isto é, deve ser determinante para o encontrar-se conjuntamente em meio ao ente na totalidade”⁶⁹⁹. Ou seja, trata-se mais de mostrar como uma vida individual se encontra ajustada ou não com o tempo, sem buscar um além-do-mundo que possa redimir o tempo que flui.

O aforismo posterior a esse, e o último do livro IV de *A gaia ciência*, que, conforme já afirmado acima, no plano inicial de 1882 seria o último livro, se chama *Incipit tragoedia*, que significa “inicie a tragédia” (A tragédia começa), e nele encontra-se um texto quase idêntico ao começo do prólogo de *Assim falou Zaratustra*. Se Zaratustra é o mestre do eterno retorno, então podemos observar uma relação entre o aforismo 341 e 342, de tal forma que a anunciação do eterno retorno aparece junto com o começo da tragédia de Zaratustra. Nesse sentido, a concepção fundamental de *Assim falou Zaratustra* é o pensamento do eterno retorno, e é justamente nessa obra que estão presentes outras passagens fundamentais que tratam do eterno retorno.

Portanto, em *Assim falou Zaratustra* ocorre a segunda comunicação do eterno retorno, e Zaratustra não é apenas um pensador, mas também um herói trágico. A figura de Zaratustra é a figura daquele homem da solitária solidão do final do livro IV de *A gaia ciência*, passagem que apresenta a possibilidade de se estar bem com a vida e afirmá-la em sua dor extrema e na sua alegria radiante. A comunicação do peso mais pesado exige a criação do pensador desse pensamento, e esse pensador é Zaratustra. Porém, por que Zaratustra? E quem é Zaratustra? Sobre essas duas perguntas, Nietzsche responde em *Por que sou um destino* de *Ecce homo*:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver a luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marcos Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 210, 2011.

⁷⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.103

Zaratustra é uma figura mitológica dos persas que viu a luta entre o bem e o mal como um princípio do cosmos, por ser o primeiro a interpretar o mundo como uma moral, então ele deve ser também o primeiro a reconhecer a moral como um erro em relação à interpretação do mundo. Isso significa que, por meio de Zaratustra, a moral deve se auto-superar (*Selbstüberwindung*): “Compreendem-me...A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra.”⁷⁰¹

Günter Wohlfart observa que “Zaratustra de Nietzsche – como Heráclito de Nietzsche – é um anti-Zoroastro. (...) Heráclito de Nietzsche (como Anti-Zoroastro) e Zaratustra de Nietzsche (como anti-Zoroastro) correspondem um ao outro.”⁷⁰² De fato, tanto Zaratustra como Heráclito de Nietzsche formam uma representação não moral do mundo, basta lembrar, como destacamos no primeiro capítulo, que em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche contrapõe uma visão moral do mundo de Anaximandro com uma figura de Heráclito que supera a moral por meio da arte, ou seja, não há um ser fora do devir para julgar, mas os juízes julgam a si mesmos dentro do próprio jogo. Para Nietzsche, é o jogo da criança de Heráclito que explica o periódico surgir e desaparecer do mundo em chamadas que os estoicos denominaram como conflagração cósmica. Por isso Heráclito, tal como Zaratustra, poderia ensinar o eterno retorno, pois esse pensamento é formado como um modo de mudar a criação de valores, de tal forma que valoriza a vida, no lugar de julgá-la moralmente.

Retornando ao eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*, seu anúncio ocorre apenas no livro III da referida obra, em que Nietzsche narra o retorno de Zaratustra das ilhas bem-aventuradas: ele deixa, então, pela última vez os discípulos, e inicia a viagem de volta para a solidão da sua caverna. O discurso “Da visão e enigma” narra o início da viagem em um navio em que Zaratustra fica frio, surdo e mudo de tristeza por três dias, até que por fim ele fala sobre o enigma que ele viu. Segundo Heidegger, o enigma oculta e se torna manifesto quando é decifrado. “A decifração desse enigma exige uma exposição ao aberto do que está em geral velado, ao inexplorado e intransitado, ao

⁷⁰¹ Idem, p. 104.

⁷⁰² WOHLFART, Günter. “Also sprach Herakleitos” *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsche Heraklit-Rezeption*, Freiburg (Breisgau: München: Alber, 1991, p. 317: Tradução livre de: Nietzsches Zarathustra ist – wie Nietzsches Heraklit – ein Anti-Zoroaster. (...) Nietzsches Heraklit (als Anti-Zoroaster) und Nietzsches Zarathustra (als Anti-Zoroaster) entsprechen einander.

desvelamento (αλήθεια) desse maximamente velado, à verdade.”⁷⁰³ O enigma é algo ocultado que ao ser decifrado se desvela.

Esse enigma é narrado para os marinheiros do navio. E o que diz o enigma? Trata-se de uma caminhada que Zaratustra fez no qual buscava o alto, mas um anão (com seu espírito de gravidade, um demônio e arqui-inimigo), lhe pingava chumbo aos ouvidos e puxava-o para baixo, para o abismo, enquanto ele subia. Então, com uma coragem – que mata o desânimo, a vertigem diante do abismo, a compaixão e mata até mesmo a própria morte ao dizer “Isso era vida? Muito bem! Mais uma vez!”⁷⁰⁴-, com essa coragem Zaratustra diz “Alto lá, anão! Eu, ou tu! Mas eu sou mais forte de nós dois-: tu não conheces meu pensamento abismal!”⁷⁰⁵

Assim, o anão pula do ombro de Zaratustra, e ambos se viram diante de um portal. Esse portal é descrito por Zaratustra como duas ruas, um lado está indo para trás com uma eternidade, e outro lado está indo para frente com outra eternidade. E essas duas ruas “não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente:- é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima ‘Instante’” O portal faz a imagem do tempo que corre para trás e para frente eternamente. O tempo é visto por instantes, por agoras, do qual o caminho leva a um ainda-não-agora (futuro) e o outro leva a um não-mais-agora (passado), a visão do anão sobre Zaratustra é uma imagem sensível do tempo e eternidade, logo o eterno retorno é articulado ao tempo e à eternidade.

O portal do instante é o enigma que se concretiza nas seguintes palavras de Zaratustra: “Mas, se alguém seguisse por um deles – sempre mais adiante e mais longe: acredita, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?”⁷⁰⁶ E o anão responde: “ ‘Tudo que é reto mente’, murmurou desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo’”⁷⁰⁷. Assim, a afirmação da circularidade do tempo é a primeira resposta dada ao enigma. O que nos parece ser duas ruas que seguem justamente uma para fora da outra é, na verdade, apenas o trecho inicialmente visível de um grande círculo. Entretanto, Zaratustra não afirma que o anão solucionou o enigma, pelo contrário, ele se irrita e considera superficial e leviana a resposta do anão.

⁷⁰³ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marcos Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 224.

⁷⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.150.

⁷⁰⁵ Idem, *ibidem*.

⁷⁰⁶ Idem, *ibidem*.

⁷⁰⁷ Idem, *ibidem*.

Zaratustra desloca a questão dos caminhos do portal, do passado e do futuro, para mostrar a importância do instante no tempo cíclico:

Olha (...) esse instante! Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz para trás: atrás de nós há uma eternidade. Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que pode ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez? E se, tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também esse portal não deve já –ter estado aí? E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo todas as coisas por vir? *Portanto--*, também a si mesmo? Pois o que pode andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* –tem de andar ainda alguma vez!- E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal sussurrando um para outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós? - e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? -⁷⁰⁸

Portanto, se o anão compreende bem o caráter cíclico do tempo, por outro lado, sua compreensão é ainda insuficiente, pois não considera o instante. Afirmar apenas o aspecto circular do tempo é ficar ainda na superfície, caso não se reconheça também que nesse ciclo do devir temporal o instante se repete eternamente. Aqui há uma mudança em relação à tradição metafísica e o cristianismo, pois o devir não está separado do ser numa relação de dependência e subordinação. A metafísica e o cristianismo têm uma concepção de tempo linear numa sucessão entre passado, presente e futuro e, separada dele, há uma eternidade atemporal, o ser eterno. Com isso, o devir é desvalorizado como uma efemeridade sensível e, por outro lado, a eternidade contém a essência do mundo. Com o eterno retorno o tempo é circular, ao invés de ser linear, e nele o instante se repete eternamente. Ao conceber o instante como sendo, ao mesmo tempo, perecível e eterno, Nietzsche se afasta da dicotomia metafísica que tem uma oposição entre as coisas sensíveis-perecíveis e a eternidade.

Retornando ao capítulo “Da visão e do enigma” de *Assim falou Zaratustra*, a fala de Zaratustra é interrompida pelo uivo de um cão quando imediatamente sumiram o anão, o portal e a aranha, e Zaratustra se encontrava ermo ao luar, então ele viu um jovem pastor se contorcendo, sufocando, com o rosto deformado: uma negra e pesada serpente lhe saía da boca. Zaratustra tentou puxar a serpente e retirá-la, mas em vão, isso significa que apenas aquele que sofre tal situação de sofrimento (ter a serpente sufocando é uma ilustração de todos os momentos de dor, sofrimento e dificuldade que passamos) pode apenas por si mesmo o superar, então ele grita para que morda e cospe a cabeça. E é exatamente o que faz o pastor: morde e cospe para bem longe a cabeça da serpente; e o pastor se transformou em um salto: “Não mais pastor, não mais um

⁷⁰⁸ Idem, 150-151.

homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais, na terra, um homem riu como ele ria.”⁷⁰⁹. Como compreender essa visão? Quem é o pastor? O que é a serpente? O texto de “O convalescente” permite esclarecer essas questões, nele Zaratustra afirma: “e como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe.”⁷¹⁰ Trata-se, portanto, de uma antevisão que Zaratustra teve de si mesmo. A serpente é uma referência ao fastio, à náusea, a serpente encarna o niilismo, ou seja, como tratamos no primeiro capítulo, trata-se da falta de sentido na medida em que os valores se desvalorizaram. Como afirma Roberto Machado: “A postura de Nietzsche é clara a esse respeito: enquanto se sentir nojo, náusea, fastio, se é niilista (...) Além disso, a referência às palavras do adivinho, o profeta, o anunciador do grande cansaço, ‘tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca’ (...) remete diretamente ao niilismo passivo.”⁷¹¹

Assim, o eterno retorno pode se tornar um pensamento pesado e negro, mas quem tiver força e coragem de assumir o pensamento abissal, a vida se torna uma leveza do riso. No fundo, trata-se da maneira como se lida com o tempo: uma atitude é a vingança temporal de querer para trás, a náusea do niilismo passivo; a outra atitude é de querer eternamente o instante, sua intensidade e plenitude, sendo uma forma de ultrapassar a vontade de nada.

Portanto, a eternidade é duplamente importante no eterno retorno. Em primeiro lugar, no sentido cosmológico ela exprime a negação em relação à eternidade concebida separada e além do tempo. Busca-se, portanto, ultrapassar as oposições metafísicas de valores, afirmando a dignidade do tempo e não o separando o tempo em fluxo de devir com a eternidade. Como Nietzsche escreveu quando lhe veio o pensamento do eterno retorno em 1881: “Imprimamos a *nossa* vida a imagem da eternidade! Esse pensamento contém mais do que todas as religiões que desprezam esta vida como fugidia e que nos ensinaram a elevar nossos olhares em direção a uma incerta *outra* vida.”⁷¹² (FP/NF 11[159], 1881, KSA 9.503). Em segundo lugar, no sentido ético ela significa, para Nietzsche, querer a eternização do instante vivido, a afirmação do seu eterno retorno, ao

⁷⁰⁹ Idem, p. 152.

⁷¹⁰ Idem, p. 209.

⁷¹¹ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 128-129.

⁷¹² Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unsee Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Laben als ein flüchtiges verachten und nach ainem unbestimmten *andere* Leben hinblicken.

afirmar: “O que quiseres, queira-o de tal modo que também queira o seu eterno retorno.”⁷¹³

A segunda aparição do eterno retorno no *Zaratustra* se encontra no capítulo “O convaléscente” que narra quando Zaratustra retornou para sua caverna, e lá ficou deitado como um morto sem beber e comer. Depois de sete dias os animais de Zaratustra querem falar com ele sobre o pensamento mais pesado: o eterno retorno. Os dois animais (serpente e águia) abrem um diálogo, dizendo que o mundo espera por ele como um jardim, onde todas as coisas iram brilhar sobre uma nova luz. Zaratustra ouve com prazer esse discurso e o mundo se mostra para ele como um jardim. E cada som e palavra são para Zaratustra arco-íris e ponte. E, então, os animais anunciam o eterno retorno:

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.⁷¹⁴

Como se pode observar, aqui está novamente considerando o tempo como cíclico: um ciclo eterno da roda do ser, pois tudo aquilo que é retorna eternamente. Nisso a canção dos animais não muda muito em relação ao que disse o anão: o tempo como um anel que gira eternamente. No entanto, Nietzsche relaciona aqui o eterno retorno com uma noção do ser, ele diz “roda do ser”, “o ano do ser”, “casa do ser”, “anel do ser” e que “em cada instante começa o ser”. Isso mostra que há uma concepção ontológica no eterno retorno, ou seja, o ser em sua totalidade é reconstruído eternamente na medida em que tudo retorna, logo se trata de um ser que está em constante devir.

Depois disso, Zaratustra relembra da visão de que a serpente entrou em sua garganta, mas se diz cansado do morder e cuspir, posteriormente ele revela o que o sufocava: o grande fastio pelo homem, o qual diz que “Tudo é igual, nada vale a pena, o

⁷¹³ Com base nessas diferentes formas de abordar o eterno retorno, gerou-se um debate se o eterno retorno é uma tese cosmológica, que se forma cientificamente argumentos sobre a repetição do ciclo do mundo, ou se é uma tese ética, que, da mesma forma que o imperativo categórico trata da orientação da ação por meio da máxima: “deve-se agir como se seguisse uma lei universal”, mas no lugar desse imperativo categórico seria “vive de tal forma que devas querer viver outra vez a mesma vida”. Scarlett Marton sintetizou esse debate em um artigo e tomou a posição de que o eterno retorno deve ser compreendido como “um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo.” MARTON, Scarlett, *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discursos Editorial e Editora Barcarolla, 2009, p. 118.

⁷¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011., p. 208-209.

saber sufoca.”⁷¹⁵. Trata-se da ideia de que o pequeno homem também retorna e essa é a tristeza que afetava Zaratustra. O consolo e cura de Zaratustra foi cantar, pois a música é a afirmação da vida e faz Zaratustra superar aquilo que o sufoca. E nisso os animais reconhecem o destino de Zaratustra: “eis que és o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu destino!”⁷¹⁶ E assim, os animais falam novamente do eterno retorno:

Vê, sabemos o que ensinas: que todas as coisas eternamente retornam, e nós mesmos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas. Ensinas que há um grande ano do vir-a-ser, uma monstruosidade do grande ano: tal como uma ampulheta, ele tem de virar sempre de novo, a fim de novamente escorrer e transcorrer. (...) Eu retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma vida nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante: - retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também menores, para novamente ensinar o eterno retorno de todas as coisas, - para novamente enunciar a palavra do grande meio-dia da terra e dos homens, para novamente anunciar aos homens o além-do-homem.⁷¹⁷

Nessa passagem o eterno retorno é anunciado não apenas como um movimento circular do tempo, mas também é repetição de tudo que é, onde tudo retorna novamente, não para uma vida melhor ou semelhante, mas para a exata vida igual. Nessa passagem, Nietzsche faz uma referência ao grande ano do vir-a-ser dos estoicos, reconhecendo nesse termo uma forma de anunciar o eterno retorno.

Há, portanto, uma fatalidade sobre tudo o que ocorre na existência e sobre nossa ação, pois, por exemplo, Zaratustra vai ensinar o eterno retorno eternamente, assim como vai eternamente enunciar aos homens o além-do-homem. Portanto, Zaratustra se torna o que é pelo fato de afirmar o eterno retorno, pois ele reconhece o seu destino de ser o mestre do eterno retorno. Nesse sentido, o eterno retorno está ligado com o *amor fati*, ou seja, amar o destino e a fatalidade, uma afirmação de tudo aquilo que é: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário. Menos ainda ocultá-lo (...), mas amá-lo”⁷¹⁸. Por isso, ao final do discurso, Zaratustra não fala, mas fica “deitado imóvel, de olhos fechados como alguém que dorme, embora não dormisse: pois conversava com sua alma”⁷¹⁹, Zaratustra

⁷¹⁵ Idem., p. 210.

⁷¹⁶ Idem, p. 211.

⁷¹⁷ Idem, p. 211.-212. Ligeira mudança na tradução.

⁷¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.49.

⁷¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011., p. 212.

conversa com sua própria alma, porque encontrou seu destino e se tornou o que é: Zaratustra o mestre do eterno retorno.

Como conclusão, podemos afirmar que a doutrina do eterno retorno modifica em dois sentidos a representação tradicional do tempo. Em primeiro lugar, o tempo é circular, e não é linear, trata-se, portanto, de um anel que gira eternamente. Em segundo lugar, o instante se repete eternamente, de tal forma que tudo ocorrerá exatamente da mesma maneira e, com isso, o instante tem o caráter de eternidade, e não de algo fluxo que simplesmente passa; Heidegger interpretou nisso “que a eternidade *esteja* no instante, que o instante não seja o agora fugaz, que não seja um momento apenas escorregando e passando ao largo de um certo espectador, mas sim a colisão de futuro e passado. Nessa colisão, o instante vem até si mesmo. Ele determina como tudo retorna”⁷²⁰.

É nesse sentido que o instante ganha um estatuto de ser e devir, pois ele não é um mero passar, não é um simples fluir tal como as águas do rio que passa sem parar, mas é também uma eternidade, ou melhor, algo que retorna eternamente. Esse é o sentido das frases: “Eu ensino a vocês a redenção do eterno fluxo: o rio flui de volta sempre uma vez mais em si, e sempre novamente vocês entraram no mesmo rio, como os mesmos.”⁷²¹ (FP/NF 5 [1]-160, 1882, KSA 10.205). Não se trata de uma negação do fluir, mas é uma afirmação do fluir que retorna eternamente, dando a esse fluir o valor da eternidade. Guy Planty-Bonjour considera que na reflexão final de Nietzsche sobre temporalidade vai para além da eternidade e do tempo através do eterno retorno quando se concilia “devir e ser”⁷²²

Outro fragmento póstumo de quatro anos posterior, e já abordado aqui diversas vezes, tem a mesma ideia de que ser e devir estão em junção, ele afirma: “*Que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.*”⁷²³, (7[54], 1886, KSA 12.312). Isso pelo fato de que na história da metafísica (que para Nietzsche é a história do platonismo e, em última instância, também do cristianismo, já que

⁷²⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marcos Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 241.

⁷²¹ Tradução livre de: 160. Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen.

⁷²² PLANTY-BONJOUR, Guy. „Temps et eternite selon Nietzsche”, in CESANA, Andreas, RUBITSCHON, Olga (ed.). *Phiosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmay*. Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser, 1985, p. 223.

⁷²³ Tradução livre de: Daß Al l e s w i e d e r k e h r t , i s t d i e e x t r e m s t e A n n ä h e r u n g e i n e r W e l t d e s W e r d e n s a n d i e d e s S e i n s : G i p f e l d e r B e t r a c h t u n g

cristianismo é platonismo para o povo) se tem a grande separação entre o que é transitório, perene e mutável com o permanente, aparência com a essência, sensível com o inteligível, múltiplo com o uno, devir com o ser. Nessa divisão resumida no fragmento póstumo como a do mundo do ser e a do mundo do devir, se tem um modo de valorizar o mundo do ser como um supremo valor que justifica e torna possível o devir, o múltiplo e etc. Ora, como já notamos no primeiro capítulo e também no segundo, Nietzsche propõe uma transvaloração de todos os valores, ou seja, não se trata de apenas inverter os valores até hoje estabelecidos, mas sim de estabelecer uma nova forma de instaurar os valores. Com o eterno retorno o fluir ganha o estatuto de uma nova eternidade, no sentido de que o instante efêmero é, ao mesmo tempo, uma repetição eterna, logo o instante é valorizado como uma eternidade.

Em *Nietzsche, filósofo, psicólogo e anticristo*, Walter Kaufmann afirma que Nietzsche acreditava “não apenas que sua doutrina era um ponto de encontro entre ciência e filosofia – ele pensou também ter sido bem-sucedido na criação de uma síntese das filosofias de Heráclito e Parmênides, das figuras dinâmicas e estáticas do mundo, de ser e devir”.⁷²⁴ Estou de acordo de que há uma síntese entre ser e devir, mas seria no mínimo paradoxal afirmar que se trata do fluxo universal de Heráclito e o ser imóvel de Parmênides. Afinal, como pode um fluxo do devir ter ao mesmo tempo o estatuto do ser imóvel? Penso que esse é o enigma que Zaratustra quer mostrar para o anão quando eles estão diante do portal escrito “instante”, pois o instante não é apenas um fluir efêmero que simplesmente passa, mas ele se repete eternamente, ou seja, é eterno também. Nietzsche deu uma resposta a esse enigma? Ou ele simplesmente queria apresentar o enigma? Para nos o mais relevante é notar que, ao afirmar o eterno retorno de todas as coisas, então a dicotomia entre ser e devir se desmancha e no seu lugar se estabelece um ser que está na relação de força dentro do devir, por isso se aproxima ao máximo ser e devir. Nesse sentido, nos distanciamos de Kaufmann, pois consideramos que a ontologia em Nietzsche não trata de um ser imóvel, mas sim em relação de força com o devir. Nesse sentido, o filósofo alemão adere à tese do fluxo universal de Heráclito não apenas na vontade de poder, como vimos no segundo capítulo, mas também no eterno retorno. Nessa recepção da filosofia de Heráclito há um estatuto ontológico, e

⁷²⁴ KAUFMANN, Walter, *Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist*. New York, Princeton University Press, 1960, p. 283: Nietzsche believed not only that his doctrine was a meeting place of science and philosophy – he also thought he had succeeded in creating a synthesis of the philosophies of Heraclitus and Parmenides, of the dynamic and the static world-pictures, or being and becoming.

acreditamos que isso ficará mais claro se aprofundarmos na interpretação ontológica que Heidegger faz do eterno retorno de Nietzsche.

Deixamos de lado, propositalmente, uma outra interpretação ontológica do eterno retorno realizada pelo filósofo Gilles Deleuze. No entanto, consideramos necessário considerar aqui de maneira breve alguns aspectos da interpretação deleuziana sobre o eterno retorno, dado que ela não deixa de ter sua importância. Primeiramente, Deleuze se recusa a compreender o eterno retorno como do mesmo, mas sim como um eterno retorno do diferente:

O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é de modo algum um pensamento do idêntico, mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que reclama fora da ciência um princípio novo. Esse princípio é o da reprodução do diverso enquanto tal, o da repetição da diferença.: o contrário da “adiaforia”. E, com efeito, não compreendemos o eterno retorno enquanto o concebemos como uma consequência ou uma aplicação da identidade. Não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opusermos de uma certa maneira à identidade. O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado de equilíbrio nem a permanência do idêntico. No eterno retorno, não é o mesmo ou o uno que regressam, mas o eterno retorno é ele próprio o uno que se diz apenas do diverso e do que difere⁷²⁵.

Para Deleuze, a força reativa do homem pequeno não deve retornar. Citando passagens de *Assim falou Zaratustra* sobre o eterno retorno, Deleuze considera que a força reativa do homem pequeno e mesquinho é a serpente, cuja cabeça deve ser cortada, pois “o eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo não faz apenas do pensamento do eterno retorno qualquer coisa insuportável; faz do eterno retorno em si mesmo qualquer coisa impossível (...)”⁷²⁶ Nesse sentido, o homem reativo é a serpente que sufoca a ideia do eterno retorno, fazendo dele algo impossível. Ora, Deleuze se pergunta: “como é que o eterno retorno, ser do devir, se poderia afirmar um devir niilista?”⁷²⁷ Assim, para Deleuze afirmar o eterno retorno significa ter como necessidade “cortar e esmagar a cabeça da serpente”⁷²⁸, isso significa cortar e esmagar também a força reativa do homem pequeno, logo seria o eterno retorno do diferente, e não do mesmo. Ora, nossa posição quanto ao eterno retorno como diferente ou o mesmo é contrária ao de Deleuze, pois, primeiramente consideramos problemática a diferenciação entre força ativa e força reativa como duas qualidades diferentes e opostas, de tal forma que deve-se ser ativo e excluir o reativo do eterno retorno, pois força reativa é uma contradição na própria concepção de força para Nietzsche. Além

⁷²⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães, Porto, Rés-Editora, 2001, p. 72.

⁷²⁶ Idem, p.99.

⁷²⁷ Idem, ibidem.

⁷²⁸ Idem, ibidem.

disso, quando analisamos a interpretação de Nietzsche sobre o eterno retorno é notável que Nietzsche considera tudo retornando igualmente, da mesma forma. Geralmente, costuma-se atribuir a Heidegger a responsabilidade de ressaltar o termo “mesmo” (*Gleiche*) no eterno retorno. Porém, na primeira formulação do eterno retorno no fragmento póstumo 11 [141] de 1881 KSA 9.494 o termo aparece como eterno retorno do mesmo, o mesmo ocorrendo em outras, apesar de poucas, passagens dos escritos de Nietzsche. Também é preciso considerar que, já antes de Heidegger, outro interprete considerava o eterno retorno como o mesmo, o que mais se destaca é Löwith cujo livro escrito na década de 30 contém o termo “o mesmo” do eterno retorno⁷²⁹.

Em segundo lugar, Deleuze considera que há um ser do devir, mas o ser está no retorno: “Qual é o ser do que devem, do que não começa nem acaba de devir? *Retornar, o ser do que devem.*”⁷³⁰. Ora, o que pretendo demonstrar mais adiante é que o ser do devir do eterno retorno é a eternidade, e não o retorno. O retorno está no ser, pois ele implica a eternidade, e essa eternidade contém o devir que retorna, logo é apenas com a eternidade que se pode pensar ser no retorno. Assim, a esse respeito, aproximamo-nos mais da interpretação de Heidegger, apesar de nossas críticas a ela, como será demonstrado no desenvolver deste capítulo.

- A interpretação por Heidegger do eterno retorno como *quodidade*.

Como já destacamos, Heidegger interpreta a filosofia de Nietzsche não apenas com aspectos ontológicos, mas também metafísicos, e, por metafísica, Heidegger não entende no sentido de ter uma divisão entre o aparente e o verdadeiro, mas sim por pensar o ser do ente e a entidade do ente na sua totalidade. O fato de Nietzsche rejeitar a metafísica não é o suficiente para não pensar metafisicamente, pois ele se encontra ainda dentro da história da metafísica ao determinar o ser do ente, como afirma Heidegger: “Se pensarmos a partir do projeto diretriz da entidade do ente, o projeto que sustenta e ultrapassa de modo inicial toda a história da metafísica, então reconheceremos o elemento metafisicamente necessário e definitivo da doutrina do eterno retorno do mesmo”⁷³¹. No entanto, por abolir o suprassensível como o

⁷²⁹ LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986

⁷³⁰ Idem, p. 74.

⁷³¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marcos Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 2.

verdadeiro, então a filosofia de Nietzsche não é uma metafísica qualquer, mas se estabelece como um acabamento da metafísica ocidental.

Para Heidegger, a vontade de poder e o eterno retorno estão conectados dentro da metafísica de Nietzsche, pois ambos pensam no acabamento da metafísica e fundamenta a era da ausência de sentido consumada, preenchendo com isso a essência da modernidade.

Heidegger interpreta o eterno retorno de Nietzsche como a verdade do ente na totalidade ou determinação do ente na totalidade⁷³², e ontologicamente vontade de poder e eterno retorno estão interligados: “o ente, que possui *enquanto tal* o caráter fundamental da vontade de poder, não pode ser na totalidade senão eterno retorno do mesmo. E inversamente: o ente, que é *na totalidade* eterno retorno do mesmo, precisa possuir *enquanto ente* o caráter fundamental da vontade de poder”⁷³³. Assim a entidade do ente (vontade de poder) e a integridade do ente (eterno retorno) requisitam um ao outro para ter a unidade da verdade do ente.

Se o ser do ente é a vontade de poder, sendo um devir eterno sem meta e exclui o progresso até uma meta, logo o eterno devir da vontade de poder tem suas configurações possíveis limitadas, “então o ente enquanto vontade de poder na totalidade precisa deixar o mesmo retornar, e o retorno do mesmo precisa ser um retorno eterno.”⁷³⁴ O eterno retorno é o modo como o devir se torna presente enquanto tal, mas esse apresentar-se se dá pela constância (movimentos circulares). A vontade de poder designa *aquilo que* o ente enquanto tal é, já o eterno retorno diz o modo *como* o ente com essa constituição é.

Nesse sentido, assim como a vontade de poder, o eterno retorno tem a junção entre ser e devir, no sentido do “retorno” é uma duração do devir e o “eterno” é a constância dessa transformação em algo permanente:

O “retorno” pensa a transformação do que vem a ser em algo permanente para o asseguramento do *devir* do que vem a ser na *duração de seu devir*. O “eterno” pensa a transformação dessa constância em algo permanente no sentido da circulação que volta a si e segue em direção a si. No entanto, o devir não é progressivamente outro múltiplo que se altera infinitamente. O que vem a ser é o próprio mesmo, isto é, o um e o mesmo (o idêntico) na respectiva diversidade do outro. No mesmo é pensada a presença deveniente do uno idêntico. A ideia nietzschiana pensa a transformação constante do que vem a ser em algo permanente em meio à presença uno do repetir-se do idêntico.⁷³⁵

⁷³² Idem, p. 215.

⁷³³ Idem, ibidem

⁷³⁴ Idem, p. 217.

⁷³⁵ Idem, p. 4.

Nesse sentido, o eterno retorno assegura o devir em uma constância na medida em que tudo repete eternamente, dado que o que vem a ser é o mesmo, o idêntico. Por isso, o devir não é mero processo infinito sem parar, um puro fluir, mas é uma constância que se repete. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche é um acabamento da metafísica que retorna ao começo da filosofia:

O pensamento do retorno não é heraclítico no sentido habitual e filosófico-historiográfico. Todavia, ele pensa – de um modo que se tornou entrementes completamente não grego- a essência da entidade outrora projetada (a essência da constância do apresentar). Ele a pensa em seu acabamento irremediável e em si mesmo enrolado. O começo é, assim levado ao acabamento de seu fim.⁷³⁶

Heidegger não considera a aproximação de Nietzsche com Heráclito por meio de uma análise histórica e filosófica, mas sim na medida em que Nietzsche pensa (de modo não grego) a entidade outrora projetada, ou seja, a constância do apresentar. Assim, “a história da verdade do ser termina quando a sua essência inicial é perdida. Essa perda é previamente preparada pelo repentino colapso da ἀλήθεια não fundada”⁷³⁷, mas ao mesmo tempo alcança a reconquista da unidade essencial da φύσις em sua linha originária, pois ela tinha sido antes dividida entre “ser” e “devir”, depois em mundo aparente e mundo verdadeiro. No entanto, a filosofia nietzschiana não é a superação da metafísica, mas é a adoção extrema do seu projeto diretriz e, por isso, ela é também diferente das doutrinas antigas.

Para Heidegger, a filosofia de Nietzsche está no curso histórico do pensamento ocidental e é confirmada pela maquinação esquecida do ser, do abandono do ser. Nesse sentido, vontade de poder e eterno retorno dizem o mesmo, pois ambos colocam o ente no aberto da constância e da presença:

A vontade de poder é agora compreensível como transformação da sobrelevação em algo constante, isto é, como a transformação do devir em algo constante, e, com isso, como determinação modificada do projeto diretriz metafísico. O eterno retorno do mesmo desdobra e sustém, por assim dizer, a sua essência como a transformação maximamente constante em algo permanente do devir daquilo que é constante.⁷³⁸

Nesse sentido, segundo Heidegger, vontade de poder e eterno retorno são concebidos como determinação fundamental do ente na totalidade, sendo vontade de poder a *quididade* (o que é, essência) e o eterno retorno a *quodidade* (ou seja, retomando e ressignificando o termo dos medievais e considerando metafisicamente

⁷³⁶ Idem, p. 4-5

⁷³⁷ Idem, p. 5.

⁷³⁸ Idem, p. 4-5

como o fato de que a coisa “seja”, em outras palavras, a existência do ente), distinção essa que existe desde Platão.

A vontade de poder diz o que o ente é. O eterno retorno do mesmo denomina o *como*, no qual o ente que possui um tal caráter de *quid* é, o fato de que é. De modo que o eterno retorno constitui a transformação da presença em algo constante, logo ele é *quod*. Nesse sentido, a vontade de poder e o eterno retorno são as últimas palavras da metafísica, na medida em que se retorna ao que é primeiro, ou seja, a φύσις que “começa, uma vez que se decompõe na oposição aparente entre devir e ser”⁷³⁹ Para Heidegger, Hegel realiza o primeiro passo para a superação dessa oposição entre ser e devir partindo do suprassensível (o absoluto), já Nietzsche transpõe o devir para o interior do vivente enquanto caos corporizado. É nessa superação entre ser e devir que se tem a consumação da metafísica:

Essa supressão da oposição entre ser e devir por meio da sua inversão constitui a consumação propriamente dita. Pois agora não há mais nenhuma saída nem para a separação, nem para uma fusão mais apropriada. Isso se torna manifesto no fato de o “devir” pretender assumir o primado ante o ser, apesar de o predomínio do devir não levar a termo senão a confirmação extrema do poder inabalado do ser no sentido da transformação do apresentar-se em algo constante (asseguramento); pois a interpretação do ente e de sua entidade como devir torna o devir constante como presença incondicionada. A fim de salvar o seu predomínio, o próprio devir se coloca sob o poder da transformação do apresentar-se em algo constante..^{740c}

Nesse sentido, a supressão da diferença entre ser e devir para Heidegger acarreta a uma constância do devir. É nessa concessão de poder ao devir que se retorna à essência inicial da φύσις, pois, como já destacamos, ela é o emergir de algo por si mesmo, contendo ao mesmo tempo ser e devir.

Heidegger vê nessa supressão da diferença entre ser e devir uma mudança no sentido da verdade, pois agora ela é justa “no sentido de amalgamento imperativo do comandar-se com o ímpeto de sua sobre-elevação.”⁷⁴¹, logo se tem um afastamento da essência da verdade, e, com isso, se tem uma ausência de sentido. Heidegger retoma a *Ser e tempo* em que o sentido é a clareira do ser que se abre e se funda no projetar. Ora, onde se pergunta pela verdade do ente, então a meditação sobre a verdade do ser permanece fora. Assim, Heidegger nota uma mudança da verdade de adaequation para a certeza em que se tem o asseguramento do ente em sua factibilidade passível de ser constituída, havendo com isso uma maleabilidade: “A entidade como maleabilidade

⁷³⁹ Idem, p. 10.

⁷⁴⁰ Idem, p. 11

⁷⁴¹ Idem, ibidem.

permanece sob o domínio do ser que se entregou à constituição de si mesmo por meio do cálculo e à factibilidade do ente que lhe é próprio por meio do planejamento e do arranjo incondicionados.”⁷⁴²

O predomínio do ser nessa configuração é denominado de *maquinação* que tem total poder sobre os “projetos”, pois ela é o predomínio de segurança e certeza do asseguramento. A maquinação pode se tornar sozinha sob o comando incondicionado dado por si mesmo. Busca-se apenas a ampliação do poder tendo em vista o sentido utilitário:

Por isso, a era da ausência consumada de sentido é o tempo em que “visões de mundo” são inventadas e importadas com vistas ao poder. Essas visões de mundo impelem toda calculabilidade do representar e do produzir ao extremo, porque emergem, segundo a sua essência, de uma auto-instauração colocada sobre si mesma do homem no ente e do domínio incondicionado do homem sobre todos os meios de poder sobre a face da Terra e sobre a própria Terra^{743c}

Assim, o calcular utiliza os valores que prepara para uma dominação completa da Terra pelo homem. Heidegger afirma que “na era da ausência de sentido consumada preenche-se a essência da modernidade.”⁷⁴⁴ Isso quer dizer, a desvalorização dos valores que ocorre pelo niilismo, como vimos no primeiro capítulo, é justamente a essência que constitui o tempo moderno. Assim, se tem o homem como *subiectum* que instaura e determina o ente na totalidade e, por outro lado, a entidade do ente na totalidade é concebida como representável e passível de ser produzido e explicado.

O eterno retorno enquanto *quodidade* é concebido, junto com a vontade de poder, como um fracasso da essência da verdade se tornar mais digna. A ausência de sentido determina incondicionalmente a modernidade. E nessa modernidade, como ausência de sentido, se perde, ao mesmo tempo, a possibilidade de pensar o ser enquanto ser no lugar do ser do ente.

O eterno retorno contra o espírito de vingança:

Heidegger ocupou-se intensamente com o pensamento de Nietzsche durante três décadas, mantendo sempre uma posição de ambivalência em relação a ele e a interpretação segundo a qual Nietzsche permanece ainda dentro da história da metafísica, porém como acabamento da mesma. Entretanto, não se pode deixar de lado o fato de que Heidegger muda alguns aspectos sobre sua interpretação da filosofia

⁷⁴² Idem,, p. 13.

⁷⁴³ Idem, p. 13

⁷⁴⁴ Idem, p. 15

nietzschiana, principalmente na década de 50 na preleção *O que significa pensar?* e no ensaio *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?*, em que o foco de interpretação não é mais os fragmentos póstumos presentes em *A vontade de poder*, mas sim o livro *Assim falou Zaratustra*. Müller-Lauter⁷⁴⁵ observa que nessa época Heidegger não aborda mais Nietzsche apenas como pensador da uniformidade do plano técnico, mas também como antecipador da possibilidade de uma tendência contrária. Porém, meu foco aqui não é mostrar todas as diferenças dessa interpretação de Heidegger sobre Nietzsche, mas mostrar como o eterno retorno é reinterpretado por Heidegger como uma forma de se contrapor ao que Nietzsche denominou como “espírito de vingança”.

Em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Heidegger utiliza passagens de *Assim falou Zaratustra* para caracterizar Zaratustra como mestre do eterno retorno e além-do-homem (*Übermensch*). Aqui aparecem dois conceitos fundamentais do pensamento de Nietzsche: um é o eterno retorno, que já trabalhamos e ainda desenvolveremos mais, tendo em vista que ele é o foco da nossa investigação, e o outro é o além-do-homem, que referimos até aqui brevemente, logo é necessária uma explanação sobre o tema. *Übermensch* é uma palavra composta pelo prefixo *über*, que quer dizer, sobre, acima de, e *Mensch* que quer dizer o homem, ser humano, logo ele se refere ao que está para além do que o homem se construiu a partir de si mesmo e consigo mesmo. “O homem é algo que deve ser superado”⁷⁴⁶ Por isso a preferência da tradução do termo por além-do-homem, pois é algo que se estende para além da humanidade, isso significa, está para além das construções morais pelo qual o homem forma a si mesmo. Ele é, portanto, aquele que está preparado para viver numa superação da moral, pois até agora o homem nada mais foi do que uma auto-construção da moral. Nesse sentido, o além-do-homem está em condições de suportar o eterno retorno, como afirma Brusotti: “É somente através da ‘visão do Além-do-homem que **afirma** a vida’ que Nietzsche pode ao menos ‘suportar’ a visão do eterno retorno”⁷⁴⁷

Heidegger, ao se questionar sobre a necessidade do além-do-homem, considera que “Nietzsche reconhece o instante histórico em que o homem se prepara para entrar

⁷⁴⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche*. Berlin; New York, De Gruyter, 2000, p. 130.

⁷⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.13

⁷⁴⁷ BRUSOTTI, M. *O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zaratustra*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 2, p.149-167, jul/dez. 2012, p. 153.

na total dominação da Terra.”⁷⁴⁸ E com isso, se questiona se o homem está preparado para assumir a dominação da Terra, se não seria necessário o homem ir para além de si mesmo para poder corresponder a essa missão. Essas são questões que tratam sobre o amanhã, sobre o futuro do homem e da Terra. O além-do-homem ultrapassa o homem ainda hoje vigente, e essa ultrapassagem Heidegger nota o grande anseio de Zaratustra, destacando uma passagem do discurso *Do grande anseio*: “Ó minha alma, eu te ensinei a dizer ‘hoje’ assim como ‘um dia’ e ‘outrora’ e a dançar tua ciranda sobre todo aqui, ali e acolá.”⁷⁴⁹ Heidegger destaca as três palavras que se referem ao temporal (“hoje”, “outrora” e “algum dia”) e nota que elas convergem para um mesmo num único presente que é a eternidade: “Também Nietzsche pensa as três fases do tempo a partir da eternidade como agora permanente. A permanência não consiste para ele num estar, mas num retorno do mesmo.”⁷⁵⁰ Com isso, o eterno retorno tem o sentido das três dimensões do tempo, logo ele “é a inesgotável plenitude da vida na sua alegria e na sua dor.”⁷⁵¹ O grande anseio é, portanto, um anseio de super-abundância, que cria o consolo, a confiabilidade.

Assim, Heidegger questiona: qual é essa esperança? Qual a ponte para a ultrapassagem do além-do-homem e do homem vigente? Heidegger aponta a resposta para essas questões por meio da concepção de redenção da vingança, presente em *Das tarântulas em Assim falou Zaratustra*: “Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais.”⁷⁵² Para Heidegger, “a meta do pensamento de Nietzsche é a redenção do espírito de vingança”.⁷⁵³ Com nisso, buscaremos mostrar como a redenção desse espírito de vingança está relacionado com o eterno retorno e a concepção de tempo e devir presente nele.

Assim, Heidegger questiona: “mas, que entende Nietzsche aqui por vingança? Segundo ele, em que consiste a redenção da vingança?”⁷⁵⁴ Na preleção, *O que significa*

⁷⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaio e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 91.

⁷⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.212.

⁷⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaio e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 94. Ligeira modificação na tradução.

⁷⁵¹ Idem, p. 94-95.

⁷⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.95

⁷⁵³ HEIDEGGER, M. *Qué significa pensar?* Tradução: Raúl Gabás. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 57.

⁷⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaio e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 96.

pensar? Heidegger afasta a noção de vingança tratada por Nietzsche como algo psicológico ou moral, pois “a ‘moral’ e a ‘psicologia’ estão fundadas no metafísico”⁷⁵⁵, ou seja, na medida em que vingança está relacionada com o ser do ente. Para isso, Heidegger recorre à outra passagem de *Assim falou Zaratustra* chamada *Da redenção* que afirma: “O espírito da vingança: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento deveria sempre haver castigo.”⁷⁵⁶ O filósofo da floresta negra entende que nessa frase está ligada com a relação do homem com o que é, o ente, pois o homem o representa como poderia e deveria ser: “em suma: ele representa o ente no tocante ao seu ser”⁷⁵⁷. E por isso, quando Nietzsche pensa o ente como ser, ele já pensa metafisicamente.

Para sustentar a base de que a concepção de Nietzsche sobre vingança é metafísica, Heidegger recorre ao conceito de vontade que Schelling, em *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*, considera que o ser é vontade, ou seja, todos os predicados essenciais do ser se concentra no conceito de vontade tal como ausência de fundamento, eternidade, independência do tempo, autoafirmação. A vontade não é uma faculdade humana, mas nomeia o ser em sua totalidade. E, para Heidegger, essa concepção ontológica de vontade está em muitos filósofos modernos como Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer e, por fim, no próprio Nietzsche. E com isso, para saber o que é vingança (tendo em vista que ela determina todo pensamento ocidental até aqui), Heidegger cita novamente *Da redenção*: “Isto, e apenas isto, é a própria vingança: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘foi’”⁷⁵⁸

Assim, se destaca o aspecto da vingança com a sua aversão (*Widerwille*), no sentido de perseguir muito próprio que é a vingança, mas vingança não é apenas aversão, ela é a “aversão da vontade”, e aqui Heidegger relaciona a vontade não como faculdade humana, mas como ser em seu todo, logo “aversão da vontade” permanece no “interior da relação como o ser daquilo que é a perseguição que resiste e reluta, própria

⁷⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Qué significa pensar?* Tradução: Raúl Gabás. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 58.

⁷⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 133-134.

⁷⁵⁷ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaaios e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 97. Ligeira modificação da tradução

⁷⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.133

da vingança.”⁷⁵⁹ E, para Heidegger, isso se torna ainda mais claro quando se mostra contra o que é a aversão da vontade, a saber, contra o tempo e o seu “foi”. Com isso, Nietzsche não se refere apenas ao tempo em geral, o seu passado, presente e futuro, mas ele enfatiza o “foi”, ou seja, o seu passar, o seu caráter efêmero, como bem nota Heidegger:

Ora, o que acontece com o tempo? Acontece-lhe que ele se vai. E ele se vai à medida que passa. O tempo que vem jamais vem para permanecer, mas para ir-se embora. Para Onde? Vai-se no passar. Quando um homem morre, costuma-se dizer que ele abençoou o temporal. O temporal equivale ao transitório, ao efêmero.⁷⁶⁰

Não se trata de enfatizar um aspecto isolado do temporal (passado) e deixar de lado os outros aspectos (presente e futuro), mas trata-se do tempo em sua essência própria e plena: “Com o ‘e’, no emprego ‘o tempo e seu ‘foi’, Nietzsche não desvia para o mero acréscimo de um caráter particular do tempo. O *e* aqui significa tanto quanto: e isto quer dizer.”⁷⁶¹ Portanto, a vingança é a aversão da vontade contra o tempo, ou seja, sua transitoriedade, seu passar, sua passagem no que foi. Como afirma Nietzsche: “A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade”⁷⁶² A impotência da vontade diante do tempo e o “foi” é bem notado por Heidegger:

A transitoriedade é para a vontade isto contra o que ela nada mais pode, contra o que seu querer insistentemente se choca. O tempo e seu “foi” é a pedra que a vontade não pode rolar. Enquanto passar, o tempo é o adverso no qual a vontade padece. Como vontade que sofre e padece, ela se faz a dor no passar, dor esta que então quer seu próprio passar e com isso quer que tudo mereça que tudo seja digno de passar. A aversão contra o tempo subestima o transitório. O terreno, a Terra e tudo que a ela pertence é o que verdadeiramente não deveria ser e no fundo também não tem nenhum ser verdadeiro. Platão já o denomina o μὴ ὄν, o não-ente.⁷⁶³

Ora, a vontade como ser primordial, caracterizado por Schelling, tem como característica justamente algo independente do tempo, atemporal, eterno. Com isso, nota-se, por meio do tempo, o que significa para Heidegger o fato de Nietzsche ser o acabamento da metafísica, pois toda metafísica desde Platão colocou o tempo como o que não é, como o que não tem de verdadeiro. Heidegger observa que “para Nietzsche, a

⁷⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaios e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 100.

⁷⁶⁰ Idem, *ibidem*..

⁷⁶¹ Idem, p. 101.

⁷⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.133

⁷⁶³ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaios e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 101. Ligeiras mudanças na tradução.

vingança mais profunda consiste naquela reflexão que coloca os ideais supratemporais como absolutos, confrontando com os quais o temporal precisa subestimar-se como não-ente.”⁷⁶⁴

Para Heidegger, Nietzsche entende que o homem não pode assumir a dominação sobre a Terra se subestimar o que é terreno, ou seja, o tempo e o “foi” que o espírito de vingança tem como aversão de sua vontade. É preciso, portanto, que o espírito de vingança desapareça. Somente com a redenção do espírito de vingança se tem uma esperança.

Em que consiste, portanto, a redenção da vingança? Ela não quer dizer uma negação da vontade e do ser para um nada. A redenção é em relação à aversão da vontade, aquilo que a vontade repulsa, repugna, não aceita e range os dentes contra, mas não é uma negação da vontade. Nietzsche não cai em um nada absoluto. Como afirma Heidegger: “A redenção libera a aversão de seu *não* e a liberta para um *sim*. O que afirma este *sim*? Precisamente isso que a aversão do espírito de vingança nega: o tempo, o passar.”⁷⁶⁵ Esse *sim* ao tempo, seu passar e seu “foi”, isso é, para Heidegger, o eterno retorno do mesmo, pois apenas afirmando o passageiro, ele se torna ao mesmo tempo o permanente, afirma-se o instante, a passagem:

Este *sim* ao tempo é a vontade para a qual o passar permanece e não é depreciado num vazio. Mas como pode permanecer o passar? Somente assim, a saber, que o passar como o passar não se vá insistentemente de modo puro e simples, mas que ele sempre venha. Somente assim, a saber, que o passar e isso que nele passa retorne em seu vir como o mesmo. Esse retorno mesmo só é um permanente retorno se for um eterno retorno. Segundo a doutrina da metafísica, o predicado “eternidade” pertence ao ser do ente.⁷⁶⁶

Nesse sentido, o *sim* ao tempo e o “foi” é interpretado por Heidegger como o eterno retorno do mesmo, em que o passageiro, o passar tem a concepção de eternidade, de tal forma que se quer o que “foi” eternamente. Nietzsche afirma em *Da redenção*: “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção.”⁷⁶⁷ Essa transformação do “foi” em “assim eu quis” é interpretado por Heidegger como uma forma do ente estar no eterno retorno: “A redenção da vingança é a ultrapassagem da aversão contra o tempo para a vontade, a qual representa o ente no eterno retorno do mesmo, à medida que a vontade se torna o porta-voz do

⁷⁶⁴ Idem, *ibidem*..

⁷⁶⁵ Idem, p. 102.

⁷⁶⁶ Idem, *ibidem*. . Ligeiras mudanças na tradução.

⁷⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.133

círculo”⁷⁶⁸ ou, como Heidegger afirma em *O que significa pensar?*: “A vontade se libera do adverso do ‘foi’ quando quer o retorno constante de todo ‘foi’. A vontade está redimida do adverso quando quer o constante retorno do mesmo”⁷⁶⁹. Somente quando o ser do ente é representado como eterno retorno do mesmo, então o homem pode ultrapassar a ponte e, redimindo o espírito da vingança, ser o além-do-homem. Zaratustra é o mestre que gostaria de libertar do espírito de vingança que foi a reflexão predominante até hoje e abrir um espaço para o sim do eterno retorno do mesmo. Para Heidegger, Zaratustra ensina, ao mesmo tempo, o eterno retorno e o além-do-homem, pois um depende do outro, dado que o além-do-homem é justamente aquele que afirma o eterno retorno e, com isso, redime o espírito de vingança.

Tanto no final da preleção *O que significa pensar?* como do ensaio *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Heidegger recorre à passagem do fragmento póstumo que já citamos diversas vezes: em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* “Imprimir ao devir o caráter do ser: essa é a suprema vontade de poder”⁷⁷⁰ (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312) e na preleção *O que significa pensar?*: “Que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.”⁷⁷¹, (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312). Com base nessas duas sentenças, Heidegger afirma que a vontade de poder “é representar o passar como permanente devir no eterno retorno do mesmo e assim fazê-lo permanente e estável.”⁷⁷² Isso quer dizer que se imprime no ente o caráter do seu ser. E esse pensamento toma o devir sob a guarda e proteção. Heidegger se questiona: com esse pensamento supera o espírito de vingança? Ou se coloca o devir no eterno retorno do mesmo, numa aversão contra o passar e, com isso, um espírito de vingança espiritualizado a mais elevada potência? Dando assim a impressão de que o que Nietzsche quer superar constitui o que lhe é mais próprio. Para Heidegger, a doutrina de Zaratustra leva a uma redenção da vingança, mas ele nota que:

(...) de modo algum o dizemos como uma presumida refutação à filosofia de Nietzsche. Nós o dizemos, porém, para voltarmos nosso olhar para o fato, primeiro, de que também o pensamento de Nietzsche move-se no espírito do

⁷⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaaios e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 102. Ligeiras mudanças na tradução.

⁷⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Quê significa pensar?* Tradução: Raúl Gabás. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 69

⁷⁷⁰ Tradução livre de: Dem Werden den Charakter des Seins a u f z u p r ä g e n — das ist der höchste Wille zur Macht.

⁷⁷¹ Tradução livre de: Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung

⁷⁷² HEIDEGGER, M. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaaios e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010, p. 104. Ligeiras mudanças na tradução.

modo de pensar até hoje vigente e, segundo, em que medida e até que ponto ele aí se move.⁷⁷³

Assim, o pensamento vigente até hoje é a metafísica e Nietzsche representa o acabamento dessa metafísica, mas que nesse acabamento ele aponta para algo impensado. Heidegger pensa a filosofia de Nietzsche de maneira ambígua, pois ao mesmo tempo o filósofo do eterno retorno está ainda dentro da metafísica, por outro lado, ele está no limite da metafísica e a abertura para algo novo, para um novo pensar.

Nietzsche está ainda no pensamento da metafísica, pois, para Heidegger, a metafísica se constitui na diferença entre o que é verdadeiramente e o que não constitui verdadeiramente o ente, logo o decisivo da metafísica não é a divisão entre sensível e suprassensível, mas sim na diferença entre ser e ente. E isso se mantém quando a hierarquia platônica entre sensível e suprassensível é invertida e Nietzsche realiza isso quando denomina o sensível de Dionísio. “Pois a superabundância para a qual se dirige o ‘grande anseio’ de Zaratustra, é a inesgotável persistência do devir, como a qual a vontade de poder se quer a si mesma no eterno retorno do mesmo.”⁷⁷⁴ Segundo Heidegger, Zaratustra é o porta-voz de Dionísio, e nesse sentido ele é o mestre do além-do-homem e do eterno retorno do mesmo. Com Zaratustra nunca se poetizou tão grande na história da metafísica, somente no começo da metafísica com Parmênides se pensou metafisicamente de maneira poética.

Ao final do ensaio *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* e também da preleção *O que significa pensar?*, Heidegger considera que diante do pensamento enigmático de Nietzsche há dois caminhos: ou o pensamento de Nietzsche é uma “mística”, e por isso não se deve dar ouvido; ou esse pensamento é antigo e representa desde muito tempo a representação cíclica dos acontecimentos do mundo que na filosofia ocidental apareceu pela primeira vez em Heráclito⁷⁷⁵. Para Heidegger essa segunda informação não diz nada, pois não ajudaria em nada saber que um pensamento já se encontrava em um pensador anterior, pois a obscuridade permanece com tal referência historiográfica. Já a primeira informação de que o pensamento do eterno retorno é uma mística, Heidegger nota que a época atual deveria nos instruir a outra coisa, supondo que o pensamento torna visível a essência da técnica moderna.

Heidegger considera que a essência da máquina moderna não é maquinal e nem mecânica, assim como também o eterno retorno não é maquinal e nem mecânico. Que

⁷⁷³ Idem, ibidem.

⁷⁷⁴ Idem, ibidem.

⁷⁷⁵ Idem, p. 109.

Nietzsche experimentou seu pensamento a partir de Dionísio, isso quer dizer que ele precisava ainda pensá-lo metafisicamente, pois Dionísio é o que se pensa ao inverter o platonismo. “Isto não quer, porém, dizer que este pensamento mais abissal não guarde e não vele algo não-pensado e que, ao mesmo tempo, se fecha para o pensamento metafísico.”⁷⁷⁶ Nesse sentido, Nietzsche, apesar de estar ainda dentro da metafísica, como acabamento da metafísica, vela ao que não é pensado pela metafísica, e por isso ele pode pensar o que não foi ainda pensado.

Entretanto, concentraremos no primeiro caminho que é rejeitado por Heidegger, a saber, de que o pensamento de Nietzsche remete ao antigo pensamento de Heráclito. Não apenas para mostrar como Nietzsche recebe em sua filosofia aspectos do pensamento do pré-socrático, mas também para mostrar que Nietzsche pensa com base no devir outra ontologia que tem diferenças com aquela destacada por Heidegger.

A inocência da criança:

Heidegger valoriza em demasia os aspectos metafísicos da filosofia de Nietzsche, deixando a moral como subordinada ao que seria metafísico no pensamento nietzschiano. Nesse sentido, ele afirma: “a ‘moral’ e a ‘psicologia’ estão fundadas no metafísico”⁷⁷⁷. Não vemos que a posição de Nietzsche seja exatamente esta. Se, para Heidegger, Nietzsche representa o acabamento da metafísica, isso só pode ser compreendido na medida em que na sua filosofia também empreende um movimento de auto-supressão da moral. Em outras palavras, Nietzsche é antimetafísico na medida em que a metafísica por si mesmo é moralista; ou seja, ele é antimetafísico por ser antimoralista - e ele sabe que para ambos (metafísica e moral) só podem ser suprimidos por dentro deles mesmos. Pretendemos mostrar no final desse capítulo como Nietzsche sustenta sua posição de antimetafísico e antimoralista ao mesmo tempo por meio da concepção de inocência da criança e do devir. Nesse sentido, a eternidade do eterno retorno não pode constituir uma fixação do devir, como afirma Brusotti, “Podemos ver assim que o eterno retorno não nega a transitoriedade de forma tão simples e direta, como pretende Heidegger. O eterno retorno não pode simplesmente substituir a perdida eternidade do além.”⁷⁷⁸ O eterno retorno é uma possibilidade que deve ser tomada como

⁷⁷⁶ Idem, p. 110.

⁷⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Qué significa pensar?* Tradução: Raúl Gabás. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 58.

⁷⁷⁸ BRUSOTTI, M. *O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zaratustra*. Tradução: Rogério Lopes, Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 2, p.149-167, jul/dez. 2012, p. 162.

verdadeira, mas a sua eternidade tem mais o sentido do αἰὼν de Heráclito, e é isso que pretendo demonstrar como conclusão do capítulo.

Como vimos anteriormente, no tempo de sua juventude Nietzsche considera que Heráclito era adepto da tese da periódica destruição cósmica pelo fogo, apesar de o filósofo grego não utilizar o termo ἐκπύρωσις (conflagração). Nietzsche se opõe à interpretação ética de Bernays de que o fogo é um juiz em que haveria uma ὕβρις (sacrilégio) que necessita de periódicas purificações. No lugar disso, Nietzsche utiliza o fragmento DK B52 para pensar a periódica destruição cósmica pelo fogo, ao considerar que o αἰὼν como uma criança que brinca constantemente “A eternidade vital é a criança brincando, jogando gamão: o reino da criança” (DK B52)⁷⁷⁹. Com isso, a destruição periódica do mundo não é uma punição e purificação, não há uma culpa a ser redimida pelo castigo, mas há um brincar na pura inocência do devir, como pode se notar nessa passagem de *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Neste mundo, um devir e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas a brincadeira do artista e da criança. E assim como brincam a criança e o artista, brinca também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência —e, essa brincadeira, o *Aiôn* joga consigo próprio. Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos em tempos, dá início à brincadeira de novo.⁷⁸⁰

É bem notável nessa passagem a relação da periódica destruição cósmica com o fragmento DK B52: o universo surge e é destruído eternamente de modo que ele realiza uma brincadeira lúdica e artística sem nenhuma imputação moral, ou seja, na inocência do devir. Queremos mostrar, aqui, como Nietzsche utiliza da imagem da criança para a construção de uma concepção de ser em devir na sua filosofia.

Esse destruir e construir da brincadeira de criança do fragmento DK B52 Nietzsche já relacionava com seu próprio pensamento sobre o fenômeno dionisíaco em *O nascimento da tragédia*. No final desse livro, o filósofo alemão afirma:

Esse aspirar ao infinito, o bater de asas de anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e destruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança

⁷⁷⁹ Tradução livre de: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης.

⁷⁸⁰ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 67.

que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los.⁷⁸¹

Como observamos no primeiro capítulo, o Dionísio significa uma afirmação do devir, no seu destruir e construir. E se nota aqui mais uma relação com a criança que brinca do DK B52: ela representa o ser do devir dionisíaco. Para Nietzsche, a criança de Heráclito é uma imagem de um criar e destruir que não tem uma significação moral, ou seja, não tem uma imputação de um ser fora do devir, mas o ser está no próprio devir na medida em que nele há uma brincadeira, um jogo inocente. Trata-se, portanto, de uma afirmação artística do devir, na medida em que na tese da metafísica do artista a dor da destruição e do surgir é transfigurada em um prazer afirmador da vida.

Essa imagem da criança reaparece anos depois no primeiro discurso de *Assim falou Zaratustra*. Ele trata das três transmutações do espírito: “Três transmutações vos cito do espírito: como o espírito se torna em camelo, e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão.”⁷⁸² Essas três transmutações ocorrem por um mesmo espírito que começa sendo camelo, pois ele tem de suportar o peso dos valores, e por isso ele deve ser forte para carregar todo esse peso: “Muito de pesado há para o espírito, para o espírito forte, que suporta carga, em que reside o respeito: pelo pesado e pelo pesadíssimo reclama sua força.”⁷⁸³ O camelo não questiona e nem visualiza os valores morais, por isso, como afirma Vânia Dutra de Azeredo, “a imagem do camelo expressa um momento de heteronomia absoluta”⁷⁸⁴, ou seja, o camelo é o momento em que o espírito tem que carregar os valores rígidos sobre suas costas, ele não tem as leis morais por uma autonomia da razão, mas como um dever-ser, como obrigações que vêm de fora e que o espírito do camelo deve ter força para carregar. Por isso, o camelo se pergunta “o que é pesado?” E assim, mesmo sem saber o que carrega, o camelo vai ao deserto com o espírito pesado: “Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre

⁷⁸¹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, tradução: J. Guinsburg, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 140.

⁷⁸² NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém*. In: Obras incompletas (Coleção, Os pensadores), tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, editora nova cultura, 2005, p. 213 Optei pela tradução de Rubens Rodrigues no lugar do Paulo de César de Souza por conta de algumas traduções que foram mais adequadamente traduzidas por Rubens Rodrigues.

⁷⁸³ Idem, *ibidem*.

⁷⁸⁴ AZEREDO, Vânia Dutra, *As transmutações do espírito no Zaratustra de Nietzsche*. In: DIAS, Rosa, VANDERLEI, Sabrina e Barros, Tiago (org), *Leituras de Zaratustra*, Rio de Janeiro, Mauad X: FAPERJ, 2011, p. 63.

si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto”⁷⁸⁵.

O deserto representa o solo pelo qual o espírito caminha, trata-se de um estado no qual não há nada que cresce e se reproduz, anulando toda e qualquer tentativa de reprodução e crescimento. E é no deserto que ocorre a segunda transformação, o camelo se torna leão: “Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto.”⁷⁸⁶

Assim, o espírito deixa de ser um carregador de pesos, ou seja, não é mais uma moral heteronomia, e no lugar de carregar o peso da moral, o leão quer a sua liberdade como valor. Com isso, o leão entra em confronto com o dragão que representa o “tu-deves”: “Qual é o grande dragão, a que o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? ‘Tu-deves’ se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘eu quero’”⁷⁸⁷

Assim, há um confronto entre o “Tu-deves” do dragão com “Eu quero” do leão. O dragão representa os valores que tem o peso de dever e obediência se fixando nas escamas do dragão: “Valores milenares resplandecem nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: ‘todo o valor das coisas – resplandece em mim’”⁷⁸⁸. Esses valores antigos não aceitam mudança, por isso são contra a liberdade, contra o “Eu quero”, pois ele tem como objetivo manter os valores. Com o camelo o “Tu-deves” do dragão não representava um conflito, mas apenas um peso que ele necessitava carregar consigo, mas agora com o leão surge a liberdade do querer que o dragão não aceita: “ ‘Todo o valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu. Em verdade, não deve haver mais nenhum ‘Eu quero’!’ Assim fala o dragão.”⁷⁸⁹ É nesse sentido que para Karl Löwith trata-se de uma liberdade negativa, ele afirma: “A liberdade, a qual é provada pela primeira vez nisso, é em primeiro lugar negativa: um se libertar-se de...por meio da decisiva dissolução de todos os tradicionais vínculos.”⁷⁹⁰

⁷⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém*. In: *Obras incompletas* (Coleção, Os pensadores), tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, editora nova cultura, 2005, p. 214.

⁷⁸⁶ Idem, *ibidem*.

⁷⁸⁷ Idem, *ibidem*.

⁷⁸⁸ Idem, *ibidem*.

⁷⁸⁹ Idem, *ibidem*.

⁷⁹⁰ LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986, p. 31. Tradução de minha autoria: “Die Freiheit, welche darin erstmals erprobt wird, ist zunächst negativ: ein Sichfreimachen von.... durch die entschiedene Loslösung von allen herkömmlich überkommenen Bindungen.

O leão, diante dos valores, não apenas se recusa a carregar os pesos como o camelo faz, mas representa a liberdade dos negadores dos valores: “Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz, mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão. Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever; para isso, meus irmãos, é preciso o leão.”⁷⁹¹ Nesse sentido, o leão não é uma autonomia que quer dar para si mesmo a sua própria lei, mas ele é o espírito que enfrenta o dragão, ou seja, os valores arraigados. Em outras palavras, a liberdade para criar novos valores pressupõe um espírito negador de valores, apesar de não ser capaz de criar outros valores.

É apenas com o leão, ou seja, a negação dos valores por meio de sua liberdade, que é possível a terceira e última transformação: o leão se torna criança:

Mas dissei, meus irmãos, de que ainda é capaz a criança, de que nem mesmo o leão foi capaz? Em que o leão rapidamente tem ainda de se tornar em criança? Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.⁷⁹²

Se o leão não é capaz de criar novos valores, mas apenas de negá-los no seu querer, ou seja, ele fornece a liberdade para criar valores. A criança, por outro lado, é justamente aquela que pode criar novos valores, mas apenas depois que o leão tiver destruído os valores antigos.

É inegável a relação do espírito da criança em *Assim falou Zaratustra* com a interpretação que Nietzsche faz do fragmento DK B52 de Heráclito, pois a criança aqui é inocente e tem sempre um novo início na sua brincadeira ou jogo (*das Spiel*), num dizer-sim dionisíaco de tudo que ocorre. Nesse sentido, as três transmutações representam o que Nietzsche chamará um pouco mais tarde como *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werthe*)⁷⁹³, ou seja, não se trata de simplesmente inverter os valores construídos pela moral, mas, tal como o leão que enfrenta dragões e dá liberdade para a criança criar novos valores sem o “Tu-deves” do dragão, também a transvaloração de todos os valores, como vimos no primeiro capítulo, é a responsável pela criação de valores que não sejam morais, por isso a criança é inocência que em alemão é *Unschuld*, ou seja, um estado de não culpa. Os valores morais (carregados pelo camelo e presente nas escamas do dragão) precisam ser negados (e é negado pela

⁷⁹¹ Idem, *ibidem*.

⁷⁹² Idem, *ibidem*.

⁷⁹³ É relevante notar que o termo transvaloração de todos os valores aparece pela primeira vez nos fragmentos póstumos em 1884, no fragmento 26 [259] (KSA 11.218), portanto, bem próximo de *Assim falou Zaratustra*.

liberdade do leão) para criar novos valores que não são morais (possível pela inocência da criança), mas que afirma e transfigura a vida e a dor que é intrínseca a vida.

Assim, a eternidade do eterno retorno não significa um ser fixo, uma estabilidade ao devir, tal como pensa Heidegger, mas a eternidade é essa criança brincando na sua inocência tal como Nietzsche interpreta o αἰὼν no fragmento DK B52 de Heráclito. O ser é a criança que com sua inocência brinca e joga constantemente num construir e destruir periódico do mundo, criando novos valores. A inocência e o jogo (ou brincadeira) aparecem relacionados ao eterno retorno em um fragmento póstumo presente no MIII1, que diz:

Seria terrível se nós acreditássemos ainda no *pecado*, mas também o que nós faremos, em inúmeras repetições, é *inocente*. Se o pensamento do eterno retorno de todas as coisas não se apoderar de ti, então não há nenhuma culpa. E nenhum mérito, se ele o faz. Pensamos de todo nosso antepassado mais suave do que eles mesmos pensaram, nos entristecemos pelos erros incorporados, não por sua maldade.

- 1- O conhecimento mais poderoso.
- 2- As opiniões e os erros transformam os homens e dá para ele os impulsos – ou os erros incorporados.
- 3- A necessidade e a inocência.
- 4- O jogo da vida. . (FP/NF 11 [144], 1881, KSA 9.496-497)⁷⁹⁴

Nesse sentido, Nietzsche relaciona uma inocência e o jogo (*Spiel*) com o eterno retorno, pois com ele não há nenhuma culpa, da mesma forma que não há nenhum mérito. Por isso, o eterno retorno tem uma relação com a criança de Heráclito interpretado por Nietzsche e utilizado em *Assim falou Zaratustra* para mostrar a possibilidade de criar novos valores. No fragmento póstumo 5[75] de 1886 (KSA 12.218-219) em que Nietzsche prepara um planejamento para a obra (depois abandonada) *A vontade de poder, tentativa de uma transvaloração de todos os valores*, a quarta e última parte do livro contém o título de eterno retorno, logo o eterno retorno está em oposição a um modo de valorar dualista presente no pensamento platônico-cristão, pois se colocaria sobre a nossa vida o selo da eternidade ao invés de colocar em um “além do mundo”, dando, com isso, a possibilidade de criar novos valores. Nota-se,

⁷⁹⁴ Tradução livre de: Es wäre entsetzlich, wenn wir noch an die S ü n d e glaubten: sondern was wir auch thun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist u n s c h u l d i g . Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge dich nicht überwältigt, so ist es keine Schuld: und es ist kein Verdienst, wenn er es thut. — Von allen unseren Vorfahren denken wir milder als sie selber dachten, wir trauern über ihre einverlebten Irrthümer, nicht über ihr Böses

- 1- Die mächtigste Erkenntniss.
- 2- Die Meinungen und Irrthümer verwandeln den Menschen und geben ihm die Triebe — oder: die einverlebten Irrthümer .
- 3- Die Nothwendigkeit und die Unschuld .
- 4- Das Spiel des Lebens .

com isso, uma relação fecunda com a inocente criança de *Assim falou Zaratustra* e da interpretação nietzschiana de Heráclito com o eterno retorno, em ambos os casos se tem uma negação dos valores morais e a abertura de uma criação de novos valores em uma pura inocência, e por isso, de modo não moral.

O conceito de inocência que acompanha a imagem da criança tanto na interpretação de Heráclito como em *Assim falou Zaratustra* é fundamental para compreender a transvaloração de todos os valores. Trata-se de um modo de interpretar o mundo em que não tem mais o conceito de culpa como meio interpretativo. Queremos, com isso, demonstrar como esse conceito aparece no capítulo *Os quatro grandes erros* do livro *Crepúsculo dos ídolos* em que a principal crítica é em relação à noção de causalidade.

A primeira crítica é em relação à causa e consequência que “é até santificado entre nós, leva o nome de ‘religião’, ‘moral’. *Cada tese* formulada pela religião e pela moral o contém”⁷⁹⁵ Isso, pelo fato de que “a fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: ‘Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...’ Toda moral, toda religião é esse imperativo”⁷⁹⁶. Nietzsche inverte essa relação, chamando de transvaloração de todos os valores, e não é a virtude que causa a felicidade, mas pelo contrário “sua virtude é o efeito de sua felicidade...”⁷⁹⁷

A segunda crítica à causalidade está em crermos na causalidade com base em “fatos interiores” que Nietzsche considera não ter sido provado até hoje como real tais como vontade, consciência (espírito) e Eu (sujeito). Os dois últimos surgiram depois que a causalidade como vontade “se firmou como dado, como algo *empírico*...”⁷⁹⁸. Para Nietzsche, não acreditamos mais nessa causalidade da vontade, pois “o ‘mundo interior’ é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente.”⁷⁹⁹ O motivo também é um erro, ele é “apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa.”⁸⁰⁰ Assim, não há causas mentais absolutamente, mas com essas causas havia uma psicologia pelo qual “todo acontecer é

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 39.

⁷⁹⁶ Idem, p. 40.

⁷⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁷⁹⁸ Idem, p. 41.

⁷⁹⁹ Idem, *ibidem*.

⁸⁰⁰ Idem, *ibidem*.

um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um ‘sujeito’) introduziu-se por trás de todo acontecer.”⁸⁰¹ Desse modo, os fatos interiores (vontade, espírito e Eu) foram projetados para fora de si, e assim “extraíu a noção de ser da noção de Eu, pondo as ‘coisas’ como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa.”⁸⁰² Portanto, a noção de ser como fora do devir é um resultado dos fatos interiores que extrai da concepção de Eu. Para Nietzsche, é com base nisso que se configura uma noção de átomo, coisa, “coisa em si” e a própria noção de Deus.

A terceira crítica é em relação à causa imaginária que trata de uma sensação que perdura e não é interpretada como acaso, mas com um “sentido”. Nietzsche coloca esse exemplo primeiro no sonho, quando um tiro de canhão aparece numa maneira causal e as ideias produzidas por certas condições são produzidas para serem mal interpretadas como causas dela. Fazemos o mesmo acordado:

A maioria de nossos sentimentos gerais – todo tipo de inibição, pressão, tensão, o estado de *nervus sympathicus* – excita nosso impulso causal: queremos uma *razão* para nos acharmos *assim ou assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* -, ao lhe darmos algum tipo de motivação..⁸⁰³

A recordação faz emergir estados anteriores da mesma espécie e interpretações causais que se ligam com esse estado, então “desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação* da causa”.⁸⁰⁴ Nietzsche expõe algumas explicações psicológicas para a formação da causa imaginária, trata-se de transformar algo desconhecido em conhecido que alivia, tranquiliza e satisfaz dando até mesmo um sentimento de poder. Por outro lado, com o desconhecido se tem o perigo, desassossego, preocupação, logo se quer eliminar esse desconhecimento: “primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma”⁸⁰⁵, logo não se é muito rigoroso para se livrar das ideias opressivas, assim o impulso causal é provocado pelo sentimento de medo, então se busca uma causa que tranquiliza, que produz alívio. Por isso, coloca-se algo conhecido, vivenciado, ao mesmo tempo em que exclui o novo, o não-vivenciado, logo busca-se um tipo de explicação mais habitual para eliminar o estranho, o novo, o não-vivenciado.

⁸⁰¹ Idem, p. 42.

⁸⁰² Idem, *ibidem*.

⁸⁰³ Idem, p. 43.

⁸⁰⁴ Idem, *ibidem*.

⁸⁰⁵ Idem, *ibidem*.

É nesse sentido que as explicações dos sentimentos desagradáveis são interpretadas como pecado que merece ser castigado, tal como Schopenhauer sintetiza ao considerar que toda dor exprime algo que nós merecemos. Assim, os desfechos ruins são consequências de afetos e sentidos colocados como causa, como culpáveis, já os sentimentos agradáveis são considerados como confiança em Deus, determinados pela consciência das boas ações. Nietzsche considera essas relações causais como inversas: todas essas explicações de culpa ou de fé em Deus são consequências do sentimento de prazer ou desprazer. Para Nietzsche, “a moral e a religião inscrevem-se inteiramente na *psicologia do erro*: em cada caso são confundidos efeito e causa; ou a verdade é confundida com o efeito do que se *acredita* como verdadeiro; ou um estado da consciência, com a causalidade desse estado”⁸⁰⁶

O último conceito de causalidade criticado por Nietzsche é o de livre-arbítrio que, para ele, é um artifício de teólogos com o objetivo de tornar a humanidade “responsável” e dependente deles. Nietzsche coloca-se contra o instinto de julgar e punir:

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo de punição, isto é, de *querer achar culpado*.⁸⁰⁷

O livre-arbítrio é a mais refinada forma de causalidade, pois ela foi produzida e internalizada dentro do ser humano, mas com o objetivo de punir, julgar e encontrar um culpado. E aqui encontramos o conceito de culpa como central para a compreensão da causalidade como livre-arbítrio: ele é um meio de domínio para julgar e punir. É com base no livre-arbítrio que o sacerdote cria o direito de impor castigo, pois com ele considera toda ação como querida e originária na consciência.

A filosofia nietzschiana tem como objetivo retirar o conceito de culpa e de castigo, mas nisso se tem como adversários os teólogos que “mediante o conceito de ‘ordem moral do mundo’, continuam a empregar a inocência do vir-a-ser com ‘culpa’ e ‘castigo’. O cristianismo é uma metafísica do carrasco...”⁸⁰⁸ Nietzsche considera o cristianismo como o principal adversário para se reestabelecer a inocência do devir que ocorre por meio da supressão da moral e desses quatro grandes erros.

⁸⁰⁶ Idem, p. 45.

⁸⁰⁷ Idem, *ibidem*.

⁸⁰⁸ Idem, p. 46.

Em contraposição ao cristianismo e à moral, Nietzsche coloca sua doutrina como a da inocência do devir que ele aborda na última seção desse capítulo intitulado “Qual pode ser a *nossa* doutrina?”. Assim, Nietzsche pretende primeiro retirar a imputação do ser humano: “Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (- o contrassenso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como ‘liberdade inteligível’, por Kant, e talvez já por Platão)”⁸⁰⁹ Nada pode dar as características ao ser humano, e aqui se nega também a liberdade inteligível de Kant, ou seja, “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine enquanto ao tempo”⁸¹⁰. Esse é, para Nietzsche, um dos últimos argumentos da liberdade, e se esse conceito de liberdade é negado, então não há uma responsabilidade sobre sua existência: “*Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente.”⁸¹¹ Não há nada que possa ser responsável por seu ser e existência, pois não há nenhuma causalidade capaz de ser espontânea e criar por si mesmo sua relação causal.

Assim, Nietzsche considera o ser de cada um como uma fatalidade: “A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será.”⁸¹² Não é possível, nesse sentido, sair da fatalidade da sua existência, pois ela está condicionada pela fatalidade da totalidade do tempo: o que foi e será. Nesse sentido, o tempo não se encontra nenhuma finalidade para nenhum ideal:

Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade própria, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade *não* se encontra finalidade...⁸¹³

Com isso, Nietzsche nega uma interpretação teleológica da totalidade do mundo, não busca um ideal de felicidade ou humanidade ou moralidade, mas há apenas a fatalidade de um destino em estar na totalidade que não pode ser medida e nem julgada:

Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois

⁸⁰⁹ Idem, *ibidem*.

⁸¹⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenjian, 2001, p. 463, A533, B561.

⁸¹¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 46.

⁸¹² Idem, *ibidem*.

⁸¹³ Idem, *ibidem*.

isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo...*Mas não existe nada fora do todo!*⁸¹⁴

Com isso, o nosso ser está redimido de qualquer julgamento e comparação que possa o imputar, pois ele faz parte do todo, e julgar uma parte significa julgar também a totalidade da existência, mas não há nada fora da totalidade para poder realizar esse julgamento. Como consequência, não há uma responsabilidade e estabelece-se a inocência do devir:

O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação*. – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser*...O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior *objeção* à existência.... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo. -⁸¹⁵

Assim, a crítica da moral de Nietzsche tem uma prioridade sob a metafísica. O antimoralismo de Nietzsche se inscreve na direção de transvalorizar todos os valores e restaurar a inocência do devir. A negação de qualquer ser fora do devir é uma negação a uma dualidade do mundo presente no pensamento cristão e platônico, logo isso significa a aproximação entre o mundo do ser e do devir no eterno retorno: “*Que tudo retorna é a extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser.*”⁸¹⁶, (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312) Como já notamos, o eterno retorno está relacionado com a inocência e, como afirma Stambaugh⁸¹⁷, a inocência do devir significa liberdade em relação a uma fundamentação existente e que nenhum tipo de ser fora do devir seja as formas platônicas ou o Deus e liberdade de metas e finalidades. O eterno retorno significa justamente essa libertação com o ser fora do devir, e aproximar o ser no devir como uma criança inocente. A eternidade do eterno retorno é o αἰὼν no fragmento DK B52 de Heráclito, ou seja, é uma criança que brinca no construir e destruir de montes de castelos numa pura inocência do devir.

Güter Abel considera que no pensamento do eterno retorno do mesmo a “eternidade” como também o “mesmo” pertencem um ao outro. Ambos estão unidos, o “eterno” como algo que se repete inumeráveis vezes e o “mesmo” como a identidade do retorno. Nesse sentido, o eterno retorno do mesmo não exclui o devir, pois nele “(...) a

⁸¹⁴ Idem, *ibidem*.

⁸¹⁵ Idem, p. 46-47.

⁸¹⁶ Tradução livre de: *Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*

⁸¹⁷ STAMBAUGH, Joan. *Thoughts on the innocence of Becoming*. In: Nietzsche-Studien, Volume 14, Issue1, p. 164-178, p. 165

eternidade passa não como intemporalidade, isso significa, não, em certa medida, em exclusão do tempo que é vivência presente e atual, mas sim em um fluxo do devir concordando e precisamente *nisso* também igualmente sobre essa posição triunfante.”⁸¹⁸

Assim, a título de conclusão, devemos destacar que acompanhamos as críticas de Brusotti a Heidegger, tal como já destacamos, o eterno retorno não nega a transitoriedade. Se Heidegger considera que a vontade se liberta da contrariedade do “assim foi” quando quer o eterno retorno, Brusotti afirma o contrário: “Se trata antes do inverso: a vontade quer o eterno retorno do mesmo somente a partir do momento em que ela se redimiui da aversão contra o tempo.”⁸¹⁹. Seguindo a lógica do intérprete italiano, o “assim foi” não se converte em um “assim eu quis” pela representação do eterno retorno, pois que algo se repetirá não implica querer aquilo que não foi querido. E, apesar de Brusotti concordar com Heidegger que “o eterno retorno deve funcionar como um substituto para a imortalidade”⁸²⁰, o eterno retorno deve ser tomado como uma possibilidade de verdade, e não como verdade⁸²¹. Porém, Nietzsche exige que Zarathustra antecipe experimentalmente a possibilidade do eterno retorno como se ela fosse uma verdade: “Contudo, se ele quiser esta possibilidade, então terá aprendido a querer para trás; pois ele quer agora aquilo que ele originalmente não quis, e ele o quer com a máxima intensidade concebível; ele quer até mesmo sua eterna repetição.”⁸²² É esse o sentido da citação que colocamos Brusotti contra Heidegger de que o eterno retorno não nega a transitoriedade de forma simples e direta e de que o eterno retorno não pode substituir a eternidade do além. “Portanto, o eterno retorno não pode de modo algum consolar esta vontade. Somente aquele que supera o medo da transitoriedade pode afirmar o retorno”⁸²³

A relevância da interpretação de Brusotti para o nosso intuito aqui nesse capítulo (a recepção de Heráclito no eterno retorno) está no fato de desvincular uma superioridade da eternidade diante da perenidade; em outras palavras, em destacar mais o devir do que o ser. O ser é devir na medida em que está numa relação de força, não

⁸¹⁸ ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 301, tradução livre de: In ihr besteht die Ewigkeit nicht in der Unzeitlichkeit, d.h. nicht gewissermassen in einer in den Fluss des Werdens einstimmenden und eben *darin* auch zugleich über diesen triumphierenden Stellung.

⁸¹⁹ BRUSOTTI, M. *O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zarathustra*. Tradução: Rogério Lopes, Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 2, p.149-167, jul/dez. 2012, p. 160.

⁸²⁰ Idem, *ibidem*.

⁸²¹ Idem, p. 161 – 162.

⁸²² Idem, p. 162.

⁸²³ Idem, *ibidem*.

numa fixação de uma eternidade. Como já destacamos, a eternidade é mais no sentido do $\alpha\iota\omicron\nu$ presente no fragmento DK B52 de Heráclito, pois ela é uma inocência e lúdica transformação do mundo ao mesmo tempo em que é uma eternidade vital.

Conclusão

Em um fragmento póstumo de 1885, Nietzsche afirma: “A filosofia, da única forma como eu ainda a deixo valer, como a mais universal forma de História, como tentativa de, de algum modo, descrever e resumir em signos o devir heraclítico (como que *traduzi-lo* e mumificá-lo numa espécie de ser aparente).”⁸²⁴ (FP/NF 36 [27] 1885, KSA 11.562). Nota-se, com isso, a grande importância da absorção da tese do fluxo universal de Heráclito na filosofia de Nietzsche, pois ela é, como que se comprova no fragmento citado acima - sendo admitidamente assumida por este filósofo como uma forma de descrever em signo e traduzir em um ser aparente o devir do Heráclito. Observamos que Nietzsche utiliza a tese do fluxo universal de maneira estratégica, pois na perspectiva da linguagem conceitual do pensamento lógico o devir é extremado, tal como foi pensado por Crátilo e recepcionado por Platão, logo não há conhecimento e nem linguagem. No entanto, ele faz de sua filosofia uma tentativa de traduzir o devir em signos e em um ser aparente, logo o fluxo universal para a filosofia de Nietzsche pode abrir um novo horizonte para o pensamento, então também é um fluxo moderado, na medida em que pode ser traduzido em signos e sinais. Tivemos como objetivo de demonstrar no decorrer dessa tese que essa “descrição” do devir em signos e ser aparente ocorre por meio das concepções de dionisíaco, vontade de poder e eterno retorno.

O conceito de dionisíaco, presente desde *O nascimento da tragédia*, se contrapõe, no primeiro momento, contra o socratismo estético, e, por isso, na nossa leitura Dionísio é visto por Nietzsche como uma forma de pensar na inversão do platonismo. Na metafísica do artista, Nietzsche não adere de imediato à tese do fluxo universal, pois há nessa metafísica ainda um consolo metafísica que “nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”⁸²⁵. Entretanto, aos poucos, conforme ele adere à tese do fluxo universal, ao mesmo tempo, deixa de lado sua metafísica do artista.

Essa adesão ao fluxo universal significa afirmar o devir e se afastar de um ser imutável e suprassensível, mas não implica numa completa negação do ser, por outro lado, não o afirma de modo oposto ao devir, ou seja, afirma o devir e o ser ao mesmo

⁸²⁴ Tradução livre de: Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu ü b e r s e t z e n und zu mumisiren)

⁸²⁵ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. Cia das Letras, São Paulo, 2007, p. 100.

tempo. Dionísio é interpretado por Nietzsche como a figura da afirmação da dor, um sofrimento pela abundância de vida que por mais dolorido que seja a vida, afirmá-la com o máximo de força. O surgir e o destruir são signos de enorme felicidade por meio de Dionísio. O dionisíaco aparece primeiro como impulso artístico em contraposição com o socratismo em *O nascimento da tragédia*, já na maturidade Dionísio se contrapõe com cristianismo, pois se trata da interpretação do sofrimento, se ele é por abundância de vida ou se é por empobrecimento da vida:

Dionísio contra o “crucificado”: aí tendes vós a oposição. *Não* é uma diferença no que toca ao martírio – o martírio tem um outro sentido. A vida mesma, na sua eterna fertilidade e retorno condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilação... No outro caso, o sofrimento, o “crucificado como o inocente” vale como objeção contra essa vida, como forma da sua condenação. – Adivinha-se: o problema é o sentido do sofrimento: se é um sentido cristão ou se é um sentido trágico. No primeiro caso ele deve ser o caminho que leva ao ser bem-aventurado, no último o ser *vale como bem-aventurado* o *bastante* para justificar inclusive um enorme sofrimento. O homem trágico afirma o mais áspero sofrimento: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para tanto. O cristão nega até a sorte mais feliz sobre a Terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante para sofrer de toda forma de vida... “Deus na cruz” é uma maldição sobre a vida, uma indicação para salvar-se dela. Dionísio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: nascerá de novo eternamente e regressará da destruição. (FP/NF 14 [89], 1888, KSA 13.266-267)⁸²⁶

Essa mudança na interpretação do sofrimento se relaciona com a afirmação do devir, na medida em que no surgimento e no perecer há a dor da existência. Isso aparece nitidamente em *Crepúsculo dos ídolos*:

Todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento desperta os mais elevados e solenes sentimentos. Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as “dores da mulher no parto” santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a “dor da mulher que pare”... A palavra “Dionísio” significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo *grego*, o das dionisíacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele

⁸²⁶ Tradução livre de: Dionysos gegen den „Gekreuzigten“: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...

im anderen Fall gilt das Leiden, der „Gekreuzigte als der Unschuldige“, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das *S e i n* als *s e l i g g e n u g*, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen

Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu.

Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden...

„der Gott am Kreuz“ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen.

der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine *V e r h e i ß u n g* ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen.

sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como o caminho *sagrado*...⁸²⁷

Nesse sentido, quando Nietzsche retoma o conceito de dionisíaco, ele o toma junto com a tese do fluxo universal. Podemos afirmar que o Dionísio do Nietzsche maduro, não apenas toma o cristianismo como nova oposição, aprofundando a contraposição com Sócrates e Platão da primeira fase do filósofo alemão, mas ele adiciona ainda mais a tese do fluxo universal contida nele.

A tese do fluxo universal está também contida nos conceitos de vontade de poder, pois ela interpreta e delimita valores enquanto está dentro do devir. Com isso, vontade de poder não apenas afirma o devir, mas também forma uma nova concepção de ser que está em junção com o devir. É esse o sentido da frase: “*Imprimir ao devir o caráter do ser: essa é a suprema vontade de poder*”⁸²⁸ (FP/NF 7[54], 1886, KSA 12.312), ou seja, o devir só é extremado do ponto de vista de um conhecimento objetivo e representacional, mas na perspectiva de um novo conhecimento (dionisíaco e trágico), o fluxo universal não é extremado a ponto de não poder afirmar nada e nem formular um conhecimento, mas ele tem em si a impressão da vontade de poder que estabelece uma perspectiva na medida em que na sua relação de força estabelece uma interpretação:

A vontade de poder interpreta: na formação do órgão se trata de uma interpretação: a vontade de poder delimita, determina graus, diferencia poder. Meras diferenças de poder não poderiam ainda sentir-se como tais: tem que ter aí um algo que quer crescer que interprete a todo outro algo que quer crescer respeito a seu valor. Nisso é igual – Em verdade a *interpretação é ela mesma um meio de fazer senhor de algo (o processo orgânico pressupõe um permanente interpretar)*. (FP/NF 2[148]) 1885-6, KSA 12.139-140)⁸²⁹

A vontade de poder como interpretação forma uma perspectiva de interpretação, cujo conceito fundamental é o das relações entre quantia de forças, estabelecendo no crescimento de poder o seu valor. Nesse interpretar da vontade de poder se tem uma nova forma de estabelecer o ser dentro do devir, na medida em que ele é mutável, tal como Nietzsche caracteriza em um fragmento de 1881: “assim, o ser o qual único nos é

⁸²⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 106.

⁸²⁸ Tradução livre de: Dem Werden den Charakter des Seins a u f z u p r ä g e n — das ist der höchste Wille zur Macht.

⁸²⁹ Tradução livre de: Der Wille zur Macht interpretirt: **bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation**; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. D a r i n g l e i c h — — In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes **Interpretiren** voraus.

garantido é mutável, não-com-si-mesmo-idêntico, tem relações”⁸³⁰ (FP/NF 11[330], 1881, KSA 9.570). Com o conceito de vontade de poder, Nietzsche pretende justamente estabelecer um caráter ontológico ao devir, logo o ser está em devir como vontade de poder na medida em que é uma relação de força com o devir.

Essa relação de força dentro do devir ocorre pela vontade de poder através da luta, conflito, guerra ou, como denominou Heráclito, um πόλεμος. E notamos mais um aspecto da vontade de poder com a filosofia de Heráclito: a luta está presente no processo da vontade de poder que constitui o devir, como Nietzsche afirma no fragmento póstumo 40 [55] de 1885, KSA 11.655:

A legalidade da natureza é uma falsa interpretação humanitária. Trata-se de uma constatação absoluta da relação de poder, de toda brutalidade, sem a suavização que a vida orgânica traz consigo a antecipação do futuro, cuidado, astúcia e esperteza, em resumo, o espírito. A absoluta instantaneidade da vontade de poder governa; no homem (e já na célula) essa constatação é um processo que desloca-se continuamente com o crescimento de todos participantes – uma luta, supondo que se entenda essa palavra um sentido amplo e profundo como para entender também a relação do que domina com o dominado como combate, e da relação do que obedece com o que domina como resistência.⁸³¹

Nesse sentido, a natureza enquanto parte da vontade de poder é luta, no sentido amplo e profundo dessa palavra, em que a relação de dominação ocorre através de combate, pois toda obediência contém também uma resistência. Assim, se tudo é vontade de poder, então também é combate, luta, e nisso é notável a influência de Heráclito sobre Nietzsche, pois como afirma o filósofo grego “Combate é o pai de todos, é o rei de todos; e ele indicou uns deuses e outros homens, uns fez escravo, e outros livres.”⁸³² (DK B53). A vontade de poder contém não apenas o fluxo universal, mas também o πόλεμος que é o modo como são estabelecidas as relações de força e dominação. Como afirma Nietzsche no fragmento póstumo 9[91] de 1887: “todo acontecer, todo movimento, todo devir como uma relação de grau e força, como uma

⁸³⁰ Tradução livre de: das S e i n also, welches uns einzig verbürgt ist, ist w e c h s e l n d , n i c h t - m i t - s i c h i d e n t i s c h , h a t B e z i e h u n g e n

⁸³¹ Tradução livre de: Die G e s e t z m ä ß i g k e i t d e r N a t u r i s t e i n e f a l s c h e h u m a n i t ä r e A u s l e g u n g . E s h a n d e l t s i c h u m e i n e a b s o l u t e F e s t s t e l l u n g d e r M a c h t v e r h ä l t n i s s e , u m d i e g a n z e B r u t a l i t ä t , o h n e d i e M i l d e r u n g , w e l c h e i m o r g a n i s c h e n L e b e n d a s V o r a u s n e h m e n d e r Z u k u n f t , d i e V o r s i c h t u n d L i s t u n d K l u g h e i t , k u r z d e r G e i s t m i t s i c h b r i n g t . D i e a b s o l u t e A u g e n b l i c k l i c h k e i t d e s W i l l e n s z u r M a c h t r e g i r t ; i m M e n s c h e n (u n d s c h o n i n d e r Z e l l e) i s t d i e s e F e s t s t e l l u n g e i n P r o z e ß , d e r b e i d e m W a c h s t h u m a l l e r B e t h e i l i g t e n s i c h f o r t w ä h r e n d v e r s c h i e b t — e i n K a m p f , v o r a u s g e s e t z t , d a ß m a n d i e s W o r t s o w e i t u n d t i e f v e r s t e h t , u m a u c h d a s V e r h ä l t n i ß d e s H e r r s c h e n d e n z u m B e h e r r s c h t e n n o c h a l s e i n R i n g e n , u n d d a s V e r h ä l t n i ß d e s G e h o r c h e n d e n z u m H e r r s c h e n d e n n o c h a l s e i n W i d e r s t r e b e n z u v e r s t e h e n .

⁸³² Tradução livre: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

luta”(FP/NF 9[91], 1887, KSA 12.385)⁸³³ É nessa relação de força e luta que a vontade de poder se efetiva; é nela que se afirma, ao mesmo tempo, ser e devir, pois a realidade se configura como campo de forças, constitui-se tal como ela é por meio do conflito constitutivo das relações entre as forças.

Heidegger compreende a vontade de poder como a transformação do devir em algo constante, e, por isso, entende vontade de poder em termos metafísicos de *quididade*, portanto ainda relacionado com a metafísica, pois pensa o ente na totalidade. Porém, essa metafísica é o seu acabamento, na medida em que faz a junção entre ser e devir, embora o devir se torne, pela vontade de poder, o constante como presença incondicionada. Assim, como vontade de poder, o ente na totalidade instaura o domínio da entidade como algo disponível para a técnica.

Entretanto, essa concepção ontológica em Nietzsche pode ser vista de outro modo se for considerado que, com a vontade de poder, cada força assume cada vez um domínio no interior da multiplicidade, e isso só é possível ocorrer por meio da luta. Logo, não há um ente disponível para a dominação técnica. A vontade de poder não torna o devir constante, mas, pelo contrário, ela é constituída pela luta das forças em devir, logo relacionado com o *πόλεμος* de Heráclito, tal como Nietzsche interpretou em *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna.⁸³⁴

O devir para Nietzsche é semelhante ao do Heráclito, e essa recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche esclarece o que significa a vontade de poder imprimir ao caráter do ser no devir: trata-se de uma relação de força em constante combate que ora um é predominante, ora outro pode ser dominante também. Logo, não é possível haver uma constância, como interpreta Heidegger, pois com a vontade de poder as relações de forças podem se alterar constantemente.

O terceiro conceito de Nietzsche que investigamos pela recepção de Heráclito é o do eterno retorno. O próprio Nietzsche aponta essa aproximação do eterno retorno com Heráclito em *Ecce homo* no capítulo *O nascimento da tragédia* seção 3, ele afirma:

⁸³³ Tradução livre de: Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein K a m p f ...

⁸³⁴ NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*, tradução: Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo, Hedra, 2008, p. 60.

A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais.⁸³⁵

Realizamos uma investigação seguindo o que Nietzsche nos fornece no texto, a saber, de que se encontra traço do eterno retorno no estoicismo que, para Nietzsche, herdou quase todas as ideias fundamentais de Heráclito. Essa referência aos estoicos têm uma relação com a tese da conflagração cósmica (ἐκπύρωσις) que é nítido nos estoicos, mas não tão nítido no pré-socrático. Notamos que para Nietzsche⁸³⁶ a palavra ἐκπύρωσις não estaria ainda em Heráclito, mas a ideia de uma destruição periódica do mundo pelo fogo já estaria nele.

Observamos que o filósofo alemão faz uma interpretação da periódica destruição do mundo pelo fogo de Heráclito em contraposição ao de Bernays, pois para esse último haveria uma ὕβρις (sacrilégio) nesse movimento cíclico de destruição ígneo, já para o filósofo do eterno retorno não haveria nem ὕβρις (sacrilégio) nem culpa, pois essa seria uma visão limitada, ou seja, de quem vê no particular e não na totalidade. De modo oposto, Nietzsche interpreta a periódica destruição cósmica por meio do tempo ou eternidade (αἰὼν) contida no DK B52, logo a conflagração é interpretada como destruição e construção numa inocente brincadeira de criança. Nietzsche afirma:

Nem mesmo uma gota de ἀδικία [injustiça] deve permanecer no mundo. O fogo sempiterno, o αἰὼν [eternidade vital], brinca, constrói e destrói. O Πόλεμος [combate] daquele afrontamento das diferentes qualidades, conduzido pela Δίκη [justiça], deve ser compreendido apenas como fenômeno artístico. Isso é uma contemplação puramente estética do mundo. Tanto a tendência moral do todo como a teleologia estão excluídas: pois a criança cósmica não age segundo finalidades, mas sim segundo uma δίκη [justiça] imanente.⁸³⁷

Nesse sentido, o destruir e ressurgir do mundo em fogo ocorre por meio de uma analogia com a criança que brinca e joga gamão. A criança cósmica impera e nesse reino não há imputação moral, mas sim eterna criação lúdica: “Não é o ímpeto

⁸³⁵ Idem, ibidem.

⁸³⁶ NIETZSCHE, F., *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995 p. 275-276

⁸³⁷ Tradução livre de: Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰὼν, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, geleitet von der Δίκη ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebenso sehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη. NIETZSCHE, F. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 278.

criminoso, mas o impulso lúdico, sempre a despertar uma vez mais, que exorta outros mundos à vida”⁸³⁸.

Apesar dessa interpretação singular de Nietzsche sobre a periódica destruição cósmica pelo fogo, não notamos nela uma noção do eterno retorno, logo não se pode tirar a conclusão de que Nietzsche chega ao eterno retorno por meio de Heráclito. Tal como afirma Hershell e Nimis: “Eterno retorno do mesmo não é uma conclusão necessária da conflagração periódica.”⁸³⁹ No entanto, notamos que na conflagração cósmica dos estoicos é possível apontar para umas ideias do eterno retorno similar ao de Nietzsche. Apesar de o filósofo alemão se distanciar de alguns pressupostos, tal como a $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ em todo o universo, e se aproximar de outros pressupostos como o espaço finito e tempo eterno. Além disso, é possível notar também algumas consequências em que Nietzsche e a stoá se distanciam, tal como o supremo fim de Zenão em “viver de acordo com a natureza”⁸⁴⁰ que Nietzsche critica explicitamente no aforismo 9 de *Além do bem e mal*.

Entretanto, no que se refere a Heráclito, a tese do fluxo universal está também presente no raciocínio que leva ao eterno retorno. Como Nietzsche, no fragmento póstumo 36 [15] de 1885 (KSA 11.556), afirma que se o mundo tivesse uma meta ou estado final em que se alcança um estado rígido, ou seja, um “ser”, então já se teria acabado com as mudanças, mas tudo está em devir. Também outro fragmento mais tardio, afirma que “(...se o devir pudesse desembocar em um ser ou um nada), então esse estado precisaria ser alcançado”⁸⁴¹ (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.375). Nesse devir eterno se tem um jogo de força que se repete a cada grande ciclo: “o mundo como ciclo que já se repetiu infinitamente e que joga seu jogo *in infinitum*.” (FP/NF 14[188], 1888, KSA 13.365)⁸⁴² Esse jogo de força remete ao fragmento DK B52 de Heráclito que afirma ser a eternidade vital um jogo ou brincadeira de uma criança, logo o caráter ontológico no eterno retorno significa esse jogo de forças que estão em combate, mas num tempo infinito que tende a repetir eternamente esse jogo de força.

⁸³⁸ Idem, Ibidem.

⁸³⁹ HERSHELL, J. P.; NIMIS, S.. “Nietzsche and Heraclitus”, in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.17-38, 1979, p. 35. Eternal Recurrence of same is not a necessary conclusion of a periodic conflagration.

⁸⁴⁰ DIÔGENES LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury, Brasília, Editória Universidade de Brasília, 1988, VII (87) p. 201

⁸⁴¹ Tradução livre de: (...wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte) so müsste dieser Zustand erreicht sein.

⁸⁴² Tradução livre de: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.

Nesse sentido, o fluir não é negado pela tese do eterno retorno, mas coloca nele o estatuto da eternidade, pois o instante efêmero é, ao mesmo tempo, uma repetição eterna. Com isso, Nietzsche adere à tese do fluxo universal também na concepção do eterno retorno, possuindo ao mesmo tempo um aspecto ontológico. Esse aspecto ontológico foi destacado por meio da interpretação de Heidegger que considera a superação da diferença entre ser e devir como uma constância do devir. E tal como interpretou com a vontade de poder, também Heidegger observa que o ser está disponível ao cálculo e factibilidade. O eterno retorno enquanto *quodidade* (ou seja, que é, a existência) é concebido, junto com a vontade de poder, como uma constância, estando impelido a todo representar de calculabilidade e o domínio sobre a Terra.

Na década de 50, Heidegger reinterpreta o eterno retorno considerando que o pensamento de Nietzsche tem como meta a redenção do espírito de vingança, considerando vingança de modo metafísico, pelo fato de que ela é “a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘foi’”⁸⁴³ Para Heidegger, a vontade é o que a filosofia moderna considera como ser do ente e o “tempo e seu ‘foi’” não é apenas um aspecto do tempo, mas a essência do próprio tempo, logo se tem uma aversão do ser em relação ao que passa no tempo, e isso ela realiza considerando esse passar do tempo como não-ente, contrapondo com ideais supratemporais como absoluto. A redenção da vingança não é uma negação da vontade, mas uma afirmação daquilo que ela tem aversão, a saber, o tempo e o seu “foi”. O eterno retorno faz com que o passageiro, ou seja, o devir tenha o estatuto da eternidade, logo, com isso, se tem o acabamento da metafísica, e o próprio Heidegger sabe que isso é uma retomada ao Heráclito.

Como observamos, Heidegger valoriza muito o aspecto metafísico em Nietzsche, e deixa o aspecto moral como subsidiário do aspecto metafísico. Nietzsche considera a sua crítica à metafísica na medida em que ela contém em si a estrutura moral. Logo, o aspecto crítico da filosofia de Nietzsche só pode ser compreendido pela concepção de inocência da criança e do devir. O eterno retorno tem mais um sentido do αἰὼν de Heráclito do que uma eternidade metafísica, logo quando Nietzsche pensa a periódica destruição cósmica pelo fogo, ele a interpreta com o fragmento DK B52 em que o αἰὼν (a eternidade vital) é uma criança que brinca, na pura inocência. O pensamento de Nietzsche se direciona no sentido de redimir toda a culpa, toda a imputação moral, e por isso ele utiliza a imagem da criança para ilustrar o ser do devir

⁸⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.133.

de sua filosofia. Em *As três transformações em Assim falou Zarathustra*, a última transformação é a criança que simboliza a inocência no começar de novo, um dizer-sim, um constante brincar. A inocência e o brincar são o que Nietzsche considera quando pensa o eterno retorno (PF/NF 11 [144], 1881, KSA 9.496-497).

Aprofundamos no decorrer dessa tese mais na recepção de Heráclito na filosofia de Nietzsche, por isso focamos onde os dois têm semelhanças. Entretanto, apesar dessas fortes influências e confluências, não podemos ignorar que cada um tem o seu tempo histórico determinado, logo há aspectos que os dois se diferenciam, como por exemplo, o conceito de vontade é fruto de uma reflexão moderna e não está presente no pensamento de Heráclito, apesar do πόλεμος estar presente na vontade de poder, isso não significa que toda a concepção de vontade de poder é resultado da recepção do filósofo grego. Há uma recepção também da filosofia moderna em Nietzsche, pois o conceito de vontade de poder recebe também o conceito moderno de vontade, principalmente como foi pensado por Schopenhauer. Também a concepção de eterno retorno tem suas influências na ciência moderna que Nietzsche recorre principalmente nos fragmentos póstumos para tentar comprovar a sua tese.

No entanto, no que diz respeito a uma concepção ontológica no pensamento de Nietzsche, é notável a recepção de Heráclito na formulação desses conceitos principalmente na tese do fluxo universal, mas também com a ideia de que a luta (πόλεμος) está presente em tudo e, por fim, também com a periódica destruição do mundo pelo fogo uma inocência do devir e de uma criança que brinca.

Referência

- Obras de Friedrich Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtlich Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15 v.

_____. *Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band*. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995

- Traduções de algumas obras de Friedrich Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros, Hedra, São Paulo, 2008.

_____. *A Filosofia na Era Trágica dos gregos*; tradução: Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém*. In: Obras incompletas (Coleção, Os pensadores), tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, editora nova cultura, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventudes*. Trad.: Marcos Sinésio P. Fernandes, Maria C. dos Santos de Souza, Martins Fontes, São Paulo, 2005.

_____. *A vontade de poder*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad.: Pedro Sússekind, 7 letras, Rio de Janeiro, 2007

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos*. Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya), v.1-4, 2010.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Les philosophes préplatoniciens*. Trad. Francesa N. Ferrand. Combas: L'éclat, 1994.

_____. *O nascimento da Tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras, 2007.

_____. Sobre Schopenhauer. *Revista Lampejo*, no 2 –2º semestre de 2012 p. 188-193.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *The Pre-Platonic Philosophers*. Ed. And trans. Greg Whitlock, Urbana, IL: University of Illinois Press

- Fragmentos de Heráclito:

HERÁCLITO. *Die Fragmente der Vorsokratiker* Organizada por Hermann Diels e Walther Kranz. Berlim: Weidmann., 1989.

- Algumas traduções de Heráclito:

HERÁCLITO. In: *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Ed. Bilíngue, trad. e comentário de Alexandr Costa, Rio de Janeiro, Difel, 2002.

HERÁCLITO. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza, São Paulo, Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores)

- Outros autores:

ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998.

AGAMBEN, G. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, Editora UFMG, Belo Horizonte-MG, 2005.

ANAXIMANDRO.. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza, São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores)

AMUSQUIVAR, Newton Pereira Jr. *A filosofia grega entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito –* Campinas, SP, 2015, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de

Campinas (UNICAMP) em Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.

ARALDI, C.L. As criações do gênio- Ambivalência da ‘metafísica da arte’ nietzschiana. *Kriterion*, (UFMG. Impresso), Belo Horizonte, . L, p.115-136, 2009.

ARISTÓTELES, *Metafísica, livro IV*, Tradução: Lucas Angioni, “Textos didáticos”. Campinas, IFCH/Unicamp, 2001.

_____. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale, São Paulo, Loyola, 2002.

AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l’être em devenir de la totalité*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1962.

AZEREDO, Vânia Dutra, *As transmutações do espírito no Zarathustra de Nietzsche*. In: DIAS, Rosa, VANDERLEI, Sabrina e Barros, Tiago (org), *Leituras de Zarathustra*, Rio de Janeiro, Mauad X: FAPERJ, 2011.

BAEUMLER, Alfred. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig, Reclam, 1937.

BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. Humanitas, São Paulo, 2001.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo, Annablume, 2002.

BERNAYS, J. *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur Philosophischen und Religionsgeschichtlichen Litteratur*. . Hanse, 1869.

BORNHEIM (Org.) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo, Editora Cultrix, 1999.

BREMER, D.. “Platonisches, antiplatonisches”, in *Nietzsche-Studien*, no 08. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.39-103, 1978.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad.: Jaimir Conte. São Paulo: Odusseus, 2009.

BRUSOTTI, M. *O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zarathustra*. Tradução: Rogério Lopes, *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p.149-167, jul/dez. 2012.

BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*, Trad.: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

CORNFORD, Francis M.. *La teoria platônica del conocimiento: El Teeteto y el Sofista*. Tradução de Néstor Luis Cordero e Maria Dolores del Carmen Liagto, Buenos Aires, Paidós, 1968.

DE BLEECKERE, S., “‘Also sprach Zarathustra’ die neugestaltung der ‘geburt der tragädie’”, in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.270-290, 1979.

- DANTO, Arthur C. *Nietzsche as philosopher*. Columbia University Press, New York, 1980.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.
- _____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas, Perspectiva, São Paulo, 2011.
- DIÔGENES LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury, Brasília, Editória Universidade de Brasília, 1988.
- DUVAL, R. Le point de depart de la pensée de Nietzsche: Nietzsche e le platonisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris: J. Vrin, n. 4, t. LIII, Ocy. 1969.
- FLAKSMAN, Ana *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão* – Rio de Janeiro, RJ, 2009, Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica em Filosofia do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009.
- FREDE, Dorothea. Determinismo estóico. In. INWOOD. Brad (org). *Os Estóicos* São Paulo: Odysseus, 2006.
- GIACOIA, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas-SP, Editora Unicamp, 1997.
- _____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS, UPF, 2005.
- GRANIER, J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Du Seuil, Paris, 1966.
- GRODDECK, W.. “Die Geburt der Tragödie” in “Ecce Homo”: Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches ‘Ecce homo’”, in *Nietzsche-Studien*, no 13. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.325-331, 1984.
- GUTHRIE, W.K.C. Flux and Logos in Heraclitus In: (org.) MOURELATOS, Alexander P.D. *The pre-socratics: a collection of critical essays*. Anchor book, New York, 1974.
- FREZZATTI Junior, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª edição ampliada, São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schubacj, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

_____. *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* in: *Ensaio e conferências*. Tradução: Gilvan Fogel, Editora Vozes, 2010.

_____. *Qué significa pensar?* Tradução: Raúl Gabás. Madrid, Editorial Trotta, 2010.

_____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.

_____. *Nietzsche I*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010.

_____. *Nietzsche II*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.

_____. *O que é metafísica?* In: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores), 2005.

HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S.. “Nietzsche and Heraclitus”, in *Nietzsche-Studien*, no 8. Berlin: Walter de Gruyter&Co, p.17-38, 1979.

JAEGER, W., *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad.: Artur M. Parreira, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão V. Filho, Paulus, São Paulo, 2009.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenjian, 2001.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. New York, Meridian Books, 1960.

KIRK, G. S. *Heraclitus the cosmic fragments*. Cambridge, New York, 1954.

_____. Natural change in Heraclitus. In: (org.) MOURELATOS, Alexander P.D. *The pre-socratics: a collection of critical essays*. Anchor book, New York, 1974.

KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos: História crítica com seleção de textos*, Trad.: Carlos Alberto L. Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução: Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro, Pazulin, 2000.

KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore*. Payot, Paris, 1972.

- LEBRUN, L. Quem era Dionísio? In: *A filosofia e sua história*. Trad.: Maria Heloísa Noronha Barros, São Paulo, CosacNaify, 2006.
- LIMA, Márcio J. Silveira. *As máscaras de Dionísio: filosofia e tragédia em Nietzsche*. Editora UNIJUI, Ijuí-RS, 2006.
- LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* – Belo Horizonte-MG, 2008, Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em Faculdade de Filosofia e ciências Humanas (FAFICH), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.
- LONG, A. A./SEDLEY, D. N. *Les philosophes hellénistiques II (Les Stoïciens)* Paris: GF Flammarion, 2001.
- LÓPEZ, H. J. P. *Hacia el Nacimiento de la Tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche*. Res Publica, 2001.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- _____. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discursos Editorial e Editora Barcarolla, 2009,
- MATOS, A. S. de Moura C. A *Phýsis* como fundamento do sistema filosófico estoico. In: KRITERION. Belo Horizonte, no 121, Jun./2010, p. 173-193
- MECA, Diego Sánchez, “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”, in *Cadernos Nietzsche*, no 28, p.13-47, 2011.
- MELO, João Evangelista Tude de. Invertendo o poema parmenídico: sobre a crítica do jovem Nietzsche ao pensamento de Parmênides. *Caderno Nietzsche*, São Paulo, no. 34-vol. I, 2014, p. 189-213.
- _____. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico-* São Paulo, 2013, Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), 2013.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretacion*. Siglo XXI: México, 2007.

- MÜLLER, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin/New York, Walter Gruyter, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Annablume, São Paulo, 1997.
- _____. *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*. – Berlin; New York: de Gruyter. 1999.
- _____. *Nietzsche-Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche..* Berlin; New York, De Gruyter, 2000.
- NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1997.
- PLANTY-BONJOUR, Guy. „Temps et éternité selon Nietzsche”, in CESANA, Andreas, RUBITSCHON, Olga (ed.). *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmany*. Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser, 1985.
- PÉREZ-JEAN, Brigitte *Dogmatisme et scepticisme: l'héraclitisme d'Énésidème*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris, 2005.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução: Adiana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- ROUX, Wilhelm. *Der Kampf der Theile im Organismus: ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre.*, Hanse, Leipzig, 1881.
- SCHLECHTA, Karl, Anders, Anni. *Friederich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
- SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad.: Jair Barbosa, São Paulo, Editora UNESP, 2003.
- _____. *O Mundo como Vontade e Representação*. 1º tomo, São Paulo, Editora UNESP, 2005.
- SCHUSTER, P. *Heraclit von Ephesus* (Acta Societatis Philologiae Lipsiensis, Band III, 1873.
- STEGMAIER, Werner. “Ontologie und Nietzsche”. In SIMON, Josef (Hrsg.) *Nietzsche und die philosophische Tradition I*. Würzburg. Königshausen und Neumann, 1985.

_____. “O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d’ *A Gaia Ciência*. , in *Estudos Nietzsche*, v.1, n. 1. Curitiba p. 35-60, jan./jun. 2010.

TARÁN, Leonardo. “Heraclitus: the Rive-Fragments and their Implications”. *Elenchos*, Bibliopolis, XX, 1999.

TEJERA, V.. *Nietzsche and Greek thought*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Trad.: J. L. Viesenteiner. Champagnat, Curitiba, 2012.

WOHLFART, Günter. “*Also sprach Herakleitos*” *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsche Heraklit-Rezeption*, Freiburg (Breisgau: München: Alber, 1991.