

NIETZSCHE E *A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS*

Fernando R. de Moraes Barros
Universidade Federal do Ceará

Abstract: Acknowledging the different steps of Nietzsche's philosophical path, this article aims at showing in line with *Philosophy in Tragic Age of the Greeks* (1873) a hermeneutic horizon more akin to Nietzsche's latest philosophy. Without assuming any identity between the "Greek image" formed in his early texts and the "tragic wisdom" yielded by his latest writings, it aims at diagnosing the affinity between some ideas, bringing into light perspectives that are normally darkened by the the irrational mythology that pertains to the early period of his thought.

Keywords: Being, Becoming, causality, multiplicity

Resumo: Sem ignorar os diferentes períodos da trajetória intelectual de Nietzsche, o propósito deste artigo é indicar, a partir d'*A filosofia na era trágica dos gregos*, de 1873, um horizonte hermenêutico um pouco mais condizente com sua posterior reflexão filosófica. Longe de querer insinuar algum tipo de identidade estrutural entre a visão dos "grandes gregos" presente no período de juventude e a "sabedoria trágica" descerrada nos escritos da maturidade, trata-se apenas de diagnosticar a afinidade entre algumas idéias, trazendo à tona diretrizes que, muitas vezes, são esquecidas em função da mitologia irracionalista subjacente a mencionada fase inicial.

Palavras-chave: ser, vir-a-ser, causalidade, multiplicidade

Numa reveladora passagem de sua autobiografia, Nietzsche declara: "Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* - procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes gregos* da filosofia (...) Permanece-me uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto

do que em qualquer outro lugar”¹. Advogando a mudança contínua de todas as coisas, Heráclito surge, por certo, como um ideal retrospectivo extremamente bem-vindo para a filosofia nietzschiana da maturidade, que afirma a existência de forças agindo em todas as partes sem jamais lograrem uma hierarquia conclusiva. Mas é certo ainda que, aqui, o termo “dionisiaco” já não se coaduna plenamente com seu figurino inaugural, contido em *O nascimento da tragédia*. Ocorre que, para tornar-se o crítico incansável da tradição, Nietzsche teve, ironicamente, de livrar-se da mitologia irracionalista em que havia enredado-se, aprendendo, como escreve Gérard Lebrun, “que de nada serve ‘irritar-se seriamente’ (*böse werden*), quando se trata de vaticinar em nome daquilo que a razão estabelecida já designou e localizou como *delírio*”².

Sem passar ao largo dessa advertência, o propósito deste artigo é indicar, a partir d’*A filosofia na era trágica dos gregos*, de 1873, um horizonte hermenêutico um pouco mais condizente com a posterior ponderação nietzschiana. Longe de querer insinuar algum tipo de identidade estrutural entre a visão dos “grandes gregos” presente no período de juventude e a “sabedoria trágica” descerrada nos escritos da maturidade, trata-se apenas de diagnosticar a afinidade entre algumas idéias, trazendo à tona diretrizes e perspectivas que, muitas vezes, são esquecidas em nome do fervor antiintelectualista subjacente a mencionada fase inicial.

Do ponto de vista metodológico, *A filosofia na era trágica dos gregos* decerto ocupa um lugar à parte. Aqui, não toma a palavra o menino prodígio da filologia clássica alemã a fim de traduzir e interpretar manuscritos da antiguidade; e tampouco o livre helenista, que conta desestabilizar deliberadamente o cânon histórico, localizando o despertar da cultura ática a partir de suas componentes mais selváticas e asiáticas. A própria pergunta pela origem da filosofia, se não se acha desatendida, é ao menos enfraquecida em termos de sua habitual importância: “As perguntas sobre os inícios da filosofia são absolutamente indiferentes”³. Transcendendo a datação historiográfica, o problema da origem abrigaria um sentimento de existência mais recuado, revelando uma procedência que nos escapa quando permanecemos aferrados unicamente à letra compilada pelo doxógrafo, a

¹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. “O nascimento da tragédia”, §3, 1995, p. 64.

² LEBRUN, G. “Quem era Dioniso?”. In *A filosofia e sua história*. 2006, p. 377.

³ NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 806.

saber, “uma atmosfera pessoal, uma coloração de que se pode lançar mão a fim obter a imagem do filósofo”⁴.

Com efeito, o autor de tais linhas não é ainda o célebre genealogista da moral que, anos mais tarde, terminará por introduzir a questão do “valor dos valores” tomando sobre si a árdua tarefa de auscultar a atividade subterrânea exercida pelos instintos à base de nossas apreciações valorativas. No entanto, mais importante do que a questão acerca do nascimento do ideal ocidental de inteligibilidade é a tentativa de discernir o terreno a partir do qual ele nasceu e cresceu. Daí, o interesse em “inferir o solo a partir da planta”⁵ remetendo os primeiros “sistemas” filosóficos, não ao saber exclusivamente documentado, mas ao âmbito que designa “*a maneira de viver*”⁶. Albergando diferentes maneiras de viver, o solo a partir do qual nasceu a filosofia não é algo unívoco e implica, antes do mais, a pergunta pela “pessoa” por detrás de cada exercício de reflexão. Não por acaso, somos prontamente advertidos: “Com simplicidade, eu conto a história de tais filósofos: espero destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade* e pertence àquele aspecto incontestável e indiscutível, a ser preservado, de resto, pela história”⁷.

A Nietzsche não escapam, porém, as dificuldades presentes na tarefa de reencontrar marcas pessoais sob as hipóteses de interpretação dos filósofos da antiguidade. Afinal, se ao homem antigo era “incrivelmente árduo apreender o conceito como conceito”⁸, ao moderno tipo cultural de homem impõe-se o desafio inverso: migrar da abstração estabelecida à condição concreta de existência que a estabeleceu. Vitimado pela erudição fragmentada e pulverizadora, o homem moderno estaria, no fundo, alheio às instâncias de cultivo mais íntegras do passado: “A tarefa a ser levada a cabo por um filósofo no interior de uma efetiva cultura, formada segundo um estilo unitário, não se deixa adivinhar com perfeita clareza a partir de nossas condições e vivências, porque simplesmente não dispomos de tal cultura”⁹. Isso não significa, todavia, que a chamada era trágica dos filósofos gregos esteja, para nós, soterrada em termos de sua efetividade histórico-cultural.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 801.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 801.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 801.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 801.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 815.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 809.

Seria ainda possível visitá-la e recuperá-la “mediante comparação”¹⁰. Mais até. Por meio de uma curiosa espécie de intuição congenial, Nietzsche reputa possível trazer à tona “aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem”¹¹.

Modelos-vivos, os primeiros filósofos se prestariam, pois, a uma reprodução que parte da identificação simpática com o “grande homem”. E aqui o jovem pensador conta tornar operatório um procedimento análogo àquele que, quinze anos mais tarde, colocará em prática em *O Anticristo*, momento em que se deterá na recomposição do “tipo psicológico do Redentor”¹². A essa altura, ele acreditará que só é possível contar (*erzählen*) sobre um tipo como Jesus, na medida em que uma definição baseada unicamente em conceituações rigorosas surtiria um retrato infiel de alguém que, a seu ver, “fala somente do mais interior, de vivências: todo o resto possui o sentido de um sinal e de um meio de comunicação”¹³. Proceder exclusivamente com base na erudição filológica significaria, neste caso, ignorar a excepcionalidade do tipo em questão e incorrer no erro de projetá-lo a partir de categorias que lhe eram totalmente estranhas. Como dirá o autor de *O Anticristo*: “Com certa tolerância na expressão, poder-se-ia chamar Jesus Cristo de ‘espírito livre’ – nenhuma coisa fixa lhe importa; a palavra *mata*, tudo o que é fixo *mata*”¹⁴. Uma vez feitas as necessárias distinções, pode-se dizer que o autor de *A filosofia na era trágica dos gregos*, acreditando que espíritos afins mesmo de longe se reconhecem, permite-se reproduzir os “grandes gregos” afetivamente: “trata-se de uma tentativa inicial (...) de recriar e fazer finalmente ressoar, uma vez mais, a polifonia da natureza grega; a tarefa consiste em trazer à luz aquilo que devemos *sempre amar e ter em altíssima conta*”¹⁵.

É o primeiro a ser recriado é Tales. A filosofia teria aqui seu início por ter sido ele o primeiro a pensar a totalidade sem subterfúgios e fabulações, enunciando algo a propósito da origem do mundo mediante uma suposição cuja legitimidade não depende, em rigor, de um ideário

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 802.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 802.

¹² *Idem, Der Antichrist*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. VI, § 29, p. 199.

¹³ *Idem, Nachgelassene Fragmente*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. XIII, n° 11 [368], p. 164.

¹⁴ *Idem, Der Antichrist*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. VI, § 32, p. 204.

¹⁵ *Idem, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 802.

míticamente orientado: “O valor do pensamento de Tales (...) está, antes, no fato de ele não ter sido almejado mítica e alegoricamente”¹⁶. É bem verdade que, em sua contabilidade, o jovem Nietzsche não deixa de acusar um débito do “tudo é água” para com o modo místico de agir e sentir, já que, a seu ver, aquilo que conduziu Tales a tal visão “foi um dogma metafísico que se origina numa intuição mística (...) ‘tudo é um’”¹⁷. Não chega a reputar malvadas e perniciosas “todas essas doutrinas do um”¹⁸ como dirá, anos mais tarde, seu próprio Zarathustra; mas já fornece indícios de que, a seu ver, o um está longe de ser puramente o “simples” - o que ficará mais patente, como veremos, nas passagens que se referem ao caos anaxagórico. Apesar da ressalva, Tales ao menos não teria renunciado à ousadia de fiar-se na natureza, na medida em que se fiou na água, atingindo a generalidade sem abandonar o sensível; e, se sua fantasia apanhava, aqui e acolá, “certezas que estão a voar”¹⁹, foi no mínimo capaz de conceder um pouco de determinação à sua imaginação esvoaçante, criando e afirmando “suas medidas e seus moldes”²⁰.

Se a idéia de totalidade permanece, aqui, submetida às injunções mais imediatas de uma expressão física, a unidade de tudo o que existe irá assumir, com Anaximandro, uma coloração metafísica radicalmente diferente, permitindo auferir-lhe, aliás, a alcunha de “primeiro escritor filosófico da antiguidade”²¹. Que se retome, pois, sua célebre sentença - tal como Nietzsche a transcreve: “Lá onde as coisas têm seu surgimento, para lá também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar expiação e ser justificadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”²². Máxima sombria de um

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 815.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 813.

¹⁸ *Idem, Also sprach Zarathustra II*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. IV, “Auf den glückseligen Inseln”, p. 110.

¹⁹ *Idem, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 814.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 814.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 818.

²² *Idem, ibidem*, p. 818. A fim de evitar uma inflexão muito radical no horizonte hermenêutico condizente com as ponderações de Nietzsche, passaremos ao largo das outras possíveis versões dos fragmentos pré-socráticos e de sua respectiva doxografia, já de si complexa e especializada. Contudo, de acordo com a possibilidade, tratamos de trazer à baila outras traduções. Eis, por exemplo, o lapidar fragmento de Anaximandro - na tradução de José Cavalcante de Souza: “(Em discurso direto:) ... Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo” (cf. ANAXIMANDRO DE MILETO. *Fragmentos*. 1973, p. 22).

pessimismo extremado ou divisa oracular a oscilar enigmaticamente sobre a filosofia? Como levá-la em consideração? Grosso modo, não há uma resposta inequívoca à pergunta pelo *ápeiron*, o ilimitado, já que ela implicaria, como condição de compreensibilidade, um isto ou aquilo apto a qualificá-lo, ou seja, algo delimitado. Problemático, ele será tratado, num primeiro momento, como uma espécie de idéia que impõe limites a outras idéias, mas cuja realidade objetiva não pode ser factualmente conhecida. É nesse sentido que diz o jovem Nietzsche: “Essa última unidade naquele ‘indeterminado’, ventre materno de todas as coisas, só pode, com efeito, ser descrito negativamente pelo homem, isto é, como algo a que não pode ser concedido qualquer predicado advindo do mundo existente do vir-a-ser”²³.

À primeira vista, essa impenetrabilidade parece irmanar o ilimitado a um nada indecifrável. Todavia, para o autor d'*A filosofia na era trágica dos gregos*, tal caracterização estaria longe de ser evidente e ocultaria, antes do mais, uma apreciação condenatória da existência. Pois, se não é dado ao homem entrever o ilimitado, seu destino não seria, num certo sentido, dele independente. Pressupondo que nenhuma efetividade pode redimir o homem da condição trágica e injusta de sua finitude, o *ápeiron* teria permitido ao pensador grego ponderar sobre o drama da morte, mas de sorte a reconhecer “todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno digna de punição, isto é, como algo injusto que deve ser expiado com o declínio”²⁴. Condenada por uma espécie de maldição lançada pela ordenação moral do universo, a vida humana seria como que arrastada por uma dinâmica niilista desde a raiz; e o indivíduo, complacente com o eterno ciclo culpabilizante em que se acharia enredado, teria de bastar-se com o seguinte estado de coisas: “o que vale vossa existência? E, se ela de nada vale, então com qual finalidade estais aí? Por vossa culpa, pelo que observo, permaneceis nesta existência. Tereis que expiá-la com a morte”²⁵. Funesta, a visão de conjunto imposta por tal ordenação incitaria o desejo de ser de outro modo e estar alhures. Fornecendo uma explicação ao nosso sofrimento, teria tornado este último obrigatório,

²³ NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I., p. 819.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 819.

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 820.

antecipando a vontade posteriormente descrita em *Para a genealogia da moral* de abandonar “toda aparência, mudança e vir-a-ser”²⁶.

Definido como um anátema proferido contra a existência, o “delito ontológico” entrevisto por Nietzsche sob a sentença de Anaximandro só poderia ensejar, sob tal ótica, um movimento de desvalorização deste mundo em nome de outro, imutável, indelneável e impermeável aos reveses humanos. Uma leitura atenta mostra, porém, que essa tensão do arco argumentativo nietzschiano está, no fundo, a serviço de uma outra flecha a ser disparada texto adentro. Assim é que, dos confins da negatividade, como se o mais acintoso descrédito do existir também não pudesse deixar de sugerir, como contra-ideal, um antipódico hino à glorificação do vir-a-ser, vem à tona uma personagem nitidamente diferente: “No meio dessa noite mística na qual se achava encoberto o problema do vir-a-ser de Anaximandro, adentrou *Heráclito* de Éfeso e iluminou-a por meio de um relâmpago divino”²⁷.

Com Heráclito, ganha terreno o pensamento da instabilidade, sendo que dois seriam os passos necessários para alcançá-lo: primeiramente, o filósofo efésio teria denegado a idéia de dois mundos distintos entre si e, num segundo momento, mais arrojado e temerário, teria suprimido o ser em geral. Duplamente corajosa, a negação teria como conseqüência uma superação dialética do ser eterno e igual a si mesmo, que, doravante, passa a depender do outro de si para adquirir auto-valorização, i. e., do próprio vir-a-ser. O resultado seria uma visão de conjunto inspirada na infixidez pura e plena: “Pois, esse único mundo que lhe sobrou – escudado ao seu redor por eternas leis não escritas, fluindo de cima a baixo conforme a brônzea batida do ritmo – não mostra, em nenhum lugar, uma persistência, uma indestrutibilidade, uma bóia no rio”²⁸.

Mas, não só inexistente tal bóia salva-vidas, apta a manter-nos imóveis e seguros à flor da água, como sequer haveria um único e idêntico rio fora de nós. As percepções sensíveis elementares nos enganariam, não por se afastarem do ser verdadeiro e imutável, mas por outorgarem às coisas uma duração que, no limite, não possuem. Em realidade, estariam aquém do

²⁶ *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. V, § 28, p. 412.

²⁷ *Idem*, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I., p. 822.

²⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 823.

esperado: “As diversas qualidades perceptíveis não são nem essencialidades eternas nem fantasmagorias de nossos sentidos (...) não são nem ser fixo e auto-suficiente nem aparência fugidia a vagar nas mentes humanas”²⁹. As dinâmicas leis que governam o mundo tampouco remeteriam a natureza a algo permanente, pois se a essência da efetividade é, aqui, a própria efetuação, tais leis devem participar ativamente na produção de seus efeitos, de sorte que, como um jogo, a unidade do que existe só se deixaria apreender como uma multiplicidade. Aqui, o um é o múltiplo: “O mundo é o *jogo* de Zeus, ou, então, para falar fisicamente, do fogo consigo próprio, sendo que apenas nesse sentido o um é simultaneamente o múltiplo”³⁰. Assustadora, a representação formada a partir da impermanência de tudo o que existe faria da efetividade uma figura incômoda e, quando não, insuportável. Seu influxo, diz Nietzsche, “se aproxima ao máximo da sensação de quem, num abalo sísmico, perde a confiança na terra bem firmada”³¹. Mas, afora o temor, tal hipótese de interpretação comporta, no mínimo, uma outra dificuldade: de onde vem o rio sempre renovado do vir-a-ser?

À resposta a essa pergunta somos levados por Heráclito por meio da idéia de luta. O próprio vir-a-ser seria concebido sob a forma de um conflito universalmente conflagrado, ou, melhor ainda, como um desmembramento de toda força em duas atividades opostas que, esforçando-se uma em direção à outra, lutam, em paradoxal beligerância, por sua reunificação. Sem trégua ou descanso, a guerra dos opostos concederia, por assim dizer, a chancela da eternidade ao vir-a-ser: “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 lutadores, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, senão que a luta segue pela eternidade”³².

Ubíquo, o conflito deflagrar-se-ia em todas as partes, sendo que é precisamente dele que adviria a justiça eterna e imanente anunciada pela filosofia heraclitiana³³. Não que o mundo fosse desprovido de contradições e

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 825.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 826.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 824.

³² *Idem, ibidem*, p. 825.

³³ Cf., a esse propósito, o seguinte fragmento de Heráclito: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 93) (N.T.)

injustiças. Longe de inaugurar uma espécie de teodicéia *avant la lettre*, tal filosofia bem sabe que o sofrimento está inscrito na natureza, não podendo dele se livrar nem se quisesse; mas, se o ser humano sente-se culpado pelo seu próprio padecimento, é porque ignora a harmônica e “invisível” convergência entre as oposições ao seu redor: “Há, neste mundo, culpa, injustiça, contradição e sofrimento? Sim, exclama Heráclito, mas apenas para o homem limitado, que vê as coisas separadas umas das outras e não em conjunto, não para o deus contuitivo (*contuitiven Gott*); para ele, tudo o que está em conflito converge numa harmonia, certamente invisível para o olho humano comum”³⁴. Recusando, em suma, a doutrina dos dois mundos, bem como um princípio moral de ordenação do universo, Heráclito teria pensado o vir-a-ser sob a égide de uma efetividade despojada de um ente metafísico transcendente. Razões bastantes para que, anos mais tarde, Nietzsche termine por confessar: “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 toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado”³⁵.

Não se trata, porém, de derivar o incondicionado a partir do condicionado e tampouco basta inverter a tese do “tudo é um”. Cumpre ainda evitar a tentação de imprimir à efetividade, sob o pretexto de afirmar a eterna regularidade do vir-a-ser, o caráter uniforme de uma unidade dogmaticamente hipostasiada; se não há ser imóvel, então tampouco pode haver unidades estabilizadoras sob aquilo que vem a ser; o que também indica, noutra chave, que seria um tanto pueril dirigir insultos ao pessimismo anaximândrico em prol de um júbilo que, em rigor, apenas mantém alteradas as extremidades implantadas pela doutrina dos dois mundos. E, afinal de contas, se nada pode redimir o homem de sua condição limitada e aleatória, melhor seria dizer que Anaximandro e Heráclito eram, cada um a seu modo, pensadores trágicos, vertendo, cada qual, seu quinhão de lágrimas. Tragicidade, aliás, que não escapa ao próprio Nietzsche: “Acreditamos na tradição segundo a qual ele [Anaximandro] caminhava aqui e acolá (...) demonstrando um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. (...) erguia a mão e apoiava o pé como se esta

³⁴ NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I., p. 826.

³⁵ *Idem*, *Ecce homo*. 1995, “O nascimento da tragédia”, §3, p. 64.

existência fosse uma tragédia na qual ele, como herói, tivesse nascido para nela tomar parte³⁶.

O desafio consiste, em verdade, em proceder ao questionamento do ser eterno a partir de seu próprio domínio. O que também significa que o terreno mais condizente com a acalentada tarefa crítica não é propriamente o jônico, senão que o eleata. Daí, a outra importante personagem trazida à baila pelo jovem filósofo alemão, única a ombrear diretamente com o caudaloso e instável rio de Heráclito: “com seu contemporâneo *Parmênides* uma contra-imagem coloca-se ao seu lado, fazendo igualmente as vezes de um tipo de profeta da verdade, mas como que formado de gelo, e não de fogo, emanando luz fria e perfurante ao seu redor³⁷”.

Rubricando as qualidades que se lhe apresentavam a partir dos pólos dicotômicos à base do pensar dualista, o pensador eleata operaria, em geral, com divisões e comparações. Segundo o autor d'*A filosofia na era trágica dos gregos*, seu método seria o seguinte: “ele tomava um par de opostos como, por exemplo, leve e pesado, fino e espesso, ativo e passivo, e mantinha-os à luz daquela oposição exemplar entre luz e escuridão; aquilo que correspondia à luz era o positivo, aquilo que correspondia à escuridão, a propriedade negativa³⁸”. Baseado no modo lógico-abstrato de raciocinar, tal procedimento teria conduzido-o à substituição do par positivo-negativo pelos termos “existente” e “não-existente”; e, com isso, teria afastado-se, não apenas das impressões sensíveis mais singulares, mas também do âmbito que designa a própria efetividade, já que esta última, além da falta de qualidades positivas, passaria a expressar a ausência mesma de ser. Taxando as propriedades ora de positivas ora de negativas, Parmênides estaria, no fundo, tachando o vir-a-ser de irreal e enganoso. Desde então, de acordo com Nietzsche, o interesse do eleata pelos fenômenos “atrofia-se, engendrando para si um ódio pelo fato de não poder livrar-se deste eterno embuste dos sentidos³⁹”.

É bem verdade que a descrição nietzschiana de Parmênides soa, não raro, algo caricatural e reproduz, para o seu desfavor, certos prejuízos e generalizações. É nesse sentido, diga-se de passagem, que ganha relevo o comentário de Giorgio Colli: “poder-se-ia desconfiar, inclusive, que a

³⁶ *Idem*, “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 821.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 836.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 837.

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 844.

caracterização do eleata - frieza, abstração esvaída em sangue, negação da vida, tautologia do conhecimento - contradiz precisamente a verdade”⁴⁰. Mais importante, no entanto, do que detectar a caricatura é sublinhar, à luz do texto, a consequência filosófica a que somos impelidos. Como o avesso da multiplicidade, o ser ideado pelo pensador eleata exibiria uma unidade simples e substancial, fazendo intervir um princípio metafísico que se coloca para além de todas as demais determinações. Mais até. Com Parmênides, tornar-se-ia possível, pela primeira vez, o argumento ontológico, de sorte que, agora, poder-se-ia inferir a existência do ser a partir de seu mero conceito. Nesse sentido, lê-se ainda: “O tema da ontologia prenuncia-se na filosofia de Parmênides. Em nenhuma parte a experiência lhe ofereceu um ser tal como havia ideado, mas, porque foi capaz de pensá-lo, ele então concluiu que tal ser tinha de existir”⁴¹.

Se ser e pensar se recobrem, então a pergunta pela possibilidade do vir-a-ser também irá, nesse contexto, adquirir uma outra formulação. Faz-se a experimentação de mobilizar a inteira força do raciocínio lógico contra os dados sensíveis elementares, retirando da própria transitoriedade os argumentos que a tornariam inconcebível ao pensamento. A idéia mesma de infinitude concorreria, no limite, para pôr em cheque e dissipar as condições de realização do movimento. Algo que vem à tona, não por acaso, por meio de outro eleata, fiel depositário do ser parmenidiano e divulgador de um dos mais célebres paradoxos: “Zenão valeu-se, sobretudo, de um método de demonstração indireto: disse, por exemplo, que ‘não pode haver nenhum movimento de um lugar para outro, pois, se tal movimento existisse, então haveria uma infinitude acabada; isto é, porém, uma impossibilidade.’ Aquiles não pode, na corrida, alcançar a tartaruga que detém uma pequena vantagem à sua frente”⁴².

Valendo-se da noção de série infinita, Zenão põe em causa a possibilidade de percorrer, num tempo limitado, a extensão de uma reta ilimitadamente fracionada. O famoso argumento desdobrar-se-ia da seguinte maneira: no trajeto entre dois pontos situados ao longo de uma dada reta - A e B, por exemplo -, ter-se-ia de percorrer, num certo tempo, a metade de seu comprimento a fim de levar a cabo o deslocamento prenunciado; mas, a essa

⁴⁰ Cf. “Nachwort”. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 917.

⁴¹ *Idem*, “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 845.

⁴² *Idem, ibidem*, p. 848.

metade, impor-se-ia ainda mais uma divisão e a esta, por sua vez, outras infinitas e inafugentáveis subdivisões. Se, por um lado, a reta permanece sempre igual, a série que nela se desdobra cresceria, em contrapartida, ao infinito: $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots = 1$. Inexplicável ao pensamento, tal situação levaria à insólita conclusão de que nem o movimento nem a transitoriedade seriam logicamente pertinentes. Donde a asserção: “O móvel nem no espaço em que está se move, nem naquele em que não está”⁴³.

É esse o cenário com o qual o adversário do imobilismo irá deparar-se. Cerrada, a crítica terá que se dirigir aos conceitos utilizados pelos próprios eleatas, detendo-se na ardilosa combinação da noção de divisibilidade infinita com a idéia de grandeza determinada. Trata-se de mostrar que, no transcurso de seu trajeto rumo à tartaruga, Aquiles não estaria, em realidade, subdividindo uma reta em secções cada vez menores, mas apenas esticando os pontos de uma linha cuja estrutura é caudatária da concepção de tempo entendido como *continuum*. O entimema do paradoxo estaria no fato de que, aqui, o movimento mesmo é confundido com a representação da sucessão temporal ínsita ao nosso sentido interno. Não por acaso, Nietzsche tratará de trazer à baila, logo em seguida, o *Noûs* de Anaxágoras, “matéria completamente fina e delicada, com a qualidade específica do pensar”⁴⁴. Como ação de apreender algo pelo intelecto, o *Noûs* faria as vezes de uma sucessão que cuida de si mesma: “Então - disse ele a si mesmo - há algo que traz consigo a origem e o início do movimento”⁴⁵. Doravante, seria preciso operar uma distinção entre o puro pensar, tão atemporal quanto o ser único parmenidiano, e a consciência mesma de tal pensar, sendo que essa última traduziria, já, o pensamento sobre a forma “da sucessão, da multiplicidade e do movimento”⁴⁶.

⁴³ Cf. *Os pré-socráticos*. Tradução de Ísis L. Borges. In “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 203.

⁴⁴ No dialeto ático, quer como nome, *vóos*, quer como verbo, *voéw*, o termo comporta diversas definições, sendo, de resto, utilizado de maneiras distintas de acordo com os autores que dele se valem - equivalendo, em geral, às palavras “mente”, “entendimento”, “pensamento”, “razão”, “sentido”, “propósito”, bem como à ação de “perceber” ou “apreender” pelo intelecto. Para aquilo que nos importa, no contexto anaxagórico, pode-se dizer que *voûs* se refere mais propriamente à “mente como princípio ativo do universo” (Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 1181).

⁴⁵ NIETZSCHE, F. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 858.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 858.

Assim concebido, o pensamento já não nos remeteria a um ser inconcusso e inabalável, mas às concatenações seqüenciais de nossas representações. Outrora denegada, a mudança ressurgue como efeito da operação do próprio pensar: “O fato é que não se pode denegar, em absoluto, a realidade da mudança. Uma vez jogada pela janela, ela então ressurgue uma vez mais pela buraco da fechadura (...) Que nossas próprias representações se nos aparecem como coisas sucessivas, eis, no entanto, algo que está fora de dúvida”⁴⁷. Elevado, porém, a princípio ativo do universo, o *Noûs* anaxagórico tem que se haver com um problema de fundo, que vai muito além da concatenação seqüencial de certas idéias, a saber, o movimento material. Atento a essa implicação, Nietzsche comenta: “Saltava aos olhos que as representações se moviam por si mesmas, não eram movidas e tampouco possuíam, para além de si, alguma causa do movimento (...) mas, em segundo lugar, ele ainda constata que tal representação não move apenas a si própria, senão que também algo completamente diferente, a saber, o corpo”⁴⁸.

Dizer que é o movimento do espírito que move a matéria implica aceitar, sem perder de vista o que lhes é intrínseco, que ambos jamais poderiam relacionar-se sem alguma causalidade comum. Pois, se não há nada que subsista entre os dois, então, como dirá o autor d'*A filosofia na era trágica dos gregos*, “o contato é tão ininteligível quanto a atração mágica”⁴⁹. Se se trata de manter o mínimo de inerência nas relações, será preciso lembrar, enfim, que coisas que são necessariamente estranhas entre si “não podem exercer qualquer tipo de efeito uma em relação à outra, e, portanto, tampouco podem mover ou ser movidas”⁵⁰. Embora impelido por interesses

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 858. Nietzsche reproduz, aqui, contra Parmênides, a noção de “sentido interno” elaborada por Afrikan Spir no livro *Pensamento e efetividade: tentativa de uma renovação da filosofia crítica*, de 1873. Neokantiano pouco conhecido entre nós, Spir nasceu em 1837 na cidade de Yelisawetgrad (atual Ucrânia). Após emprestar a mencionada obra três vezes da biblioteca da Universidade da Basileia - entre os anos de 1873 e 1875 -, Nietzsche termina por adquiri-la em 1877. No que diz respeito aos textos preparados para edição, ele cita uma outra passagem da mencionada obra em *Humano, demasiado humano* - sem, contudo, acusar nominalmente o autor da citação: “Se algum dia for escrita a história da origem do pensar, então dela também há de constar, iluminada por uma nova luz, a seguinte sentença de um lógico excepcional: ‘A lei original e universal do sujeito do conhecimento consiste na necessidade interna de conhecer cada objeto em si, em sua essência própria, com algo idêntico a si mesmo, quer dizer, existente por si e, no fundo, constantemente igual e inalterável, em suma, tal como uma substância’” (NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschlich I*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, § 18, Vol. II, p. 38).

⁴⁸ *Idem*, “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 858.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. 854.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 854.

bem distintos, o Nietzsche da maturidade também irá, a seu modo, negar uma distinção qualitativa entre a causalidade que governa as coisas do espírito e da matéria. Tanto é assim que, em *Para além de bem e mal*, dirá: “‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’”⁵¹. Como um complexo domínio de impulsos em constante embate entre si, o pensar não seria algo essencialmente diferente que esses mesmos impulsos: “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si”⁵². Ou seja, se o pensamento estabelece alguma relação condicional e ativa com algo, ele não o faz senão com as forças que o constituem. E, precisamente porque a atividade exercida pelos impulsos não se deixa enfiar por leis causais que permitissem calcular, de antemão, os resultados da batalha por eles travada é que se deveria abrir mão da tentativa de descrever de modo definitivo esse ou aquele estado interno. Sobre a constante fixação e destituição das relações de força no homem, Nietzsche dirá ainda: “O *ego* é uma pluralidade de forças de espécie pessoal, das quais ora essa, ora aquela estaria em primeiro plano”⁵³.

Tanto aqui como acolá, no texto de juventude, pouco valeria recorrer ao conceito mecânico de atividade, pois, se conceber o movimento como conseqüência de algo acarreta remontar à sua causa inicial, no caso dos movimentos mecânicos o primeiro elemento da série não poderia assentar-se noutro movimento mecânico, já que “isto significaria o mesmo que recorrer ao conceito absurdo de *causa sui*”⁵⁴. Torna-se então imperioso descerrar um princípio movente que não seja primeiramente imóvel e só depois, contingencialmente, tome sobre si a tarefa de mover a matéria. Daí, a saída entrevista por Anaxágoras: “Nesse dilema, Anaxágoras julgou encontrar uma salvação e um socorro extraordinário naquele *Noûs* que se move a si mesmo e que de nada depende; cuja essência é suficientemente obscura e velada para poder iludir quanto ao fato de que sua suposição também envolve aquela *causa sui* proibida”⁵⁵.

Enganar-se-ia, porém, quem visse aqui a simples presença de “um deus *ex machina*”⁵⁶. Ocorre que ao *Noûs* se anteporia, não como posse demiúrgica

⁵¹ *Idem*, *Além do bem e do mal*. 1992, §36, p. 43.

⁵² *Idem*, *ibidem*, § 36, p. 42.

⁵³ *Idem*, *Nachgelassene Fragmente*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. IX, n° 6 [70], p. 211.

⁵⁴ *Idem*, “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. I, p. 859.

⁵⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 860.

⁵⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 866.

do que vem a ser, mas como possibilidade do que existe, um amálgama caótico e aglutinante: “Houve um tempo e um estado dos grãos de matéria em que o *noûs* (...) ainda não havia agido sobre eles e onde tais grãos ainda eram imóveis. Este é o período pertinente ao caos anaxagórico”⁵⁷. No fundo, o vir-a-ser seria uma espécie de decomposição premeditada, pressupondo complexas configurações nas quais se desenrola toda sorte de trocas e combinações: “uma mistura que ele [Anaxágoras] imaginou como um completo penetrar-se em si mesmo até a mais ínfima parte, depois que todas aquelas existências elementares estivessem trituradas como numa argamassa e dissolvidas em átomos de pó, de sorte que, em meio a tal caos, elas pudessem ser remexidas entre si tal como numa bateadeira”⁵⁸. Evitando derivar o múltiplo daquilo que é uno, bem como o que vem a ser daquilo que já existe, Anaxágoras retrata a existência primordial do mundo como se fosse uma mescla heteróclita de elementos infinitamente pequenos, mas de tal modo que a totalidade “também se assemelha às suas partes”⁵⁹. Assim, a multiplicidade se deixaria compreender a partir da singularidade e o todo, por seu turno, dar-se-ia a conhecer igualmente nas partes em que se revela.

Todavia, sustentar que o cosmos adveio do caos não equivale, aqui, a conceber o começo do mundo como um conjunto de qualidades que poderiam engendrar e movimentar a matéria, mas que, de fato e de direito, não tinham por destinação engendrará-la e movimentará-la. O que também significa que “caos” e “caos” são duas palavras distintas segundo o seu emprego, pois tomar o termo como pretexto para designar uma criação *ex nihilo*, é olvidar que Anaxágoras, como diz Nietzsche, não coloca “a pergunta pela razão de algo existir (*causa finalis*), mas, em todos os casos e antes de tudo, a pergunta pelo meio através do qual algo existe (*causa efficiens*)”⁶⁰.

Por um caminho diferente, mas não adverso, voltamos a Heráclito. Também aqui não se pode dizer que há algo a ser atingido no percurso linear e constante de um incremento das forças que atravessam o mundo; à diferença de um *telos* necessário e previsível sob a efetividade, o *Noûs* “não possui nenhuma obrigação e, portanto, tampouco algum propósito que estivesse forçado a cumprir; se uma vez deu início àquele movimento e

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 860.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 861.

⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 863.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 871.

estabeleceu para si uma meta - a resposta é difícil, sendo que o próprio Heráclito poderia respondê-la -, tudo isto não passou de um *jogo*⁶¹. E, de volta ao jogo heraclitiano, é possível apreender aquilo que ele comunga com o caos anaxagórico. Em ambos, o vir-a-ser não decorre de um ser autômato que se compraz na atividade maquinal que lhe foi atribuída; e tampouco a unidade surge, aqui, como sinônimo de unicidade; ao contrário, como organização, ela implica um misto composto cuja unidade talvez não seja assegurada sequer nominalmente. Juntos, jogo e caos salvam o mundo do ardil da finalidade moral, bem como da idéia de uma unidade livre de contradições.

Com isso, poder-se-ia depreender, à guisa de conclusão, aquilo que o Nietzsche da maturidade irá reter, noutra chave, das considerações feitas em *A filosofia na era trágica dos gregos*. É certo que o pensador alemão irá mudar de orientação. Tomará distância não só da concepção de dionisíaco contida em *O nascimento da tragédia*, mas, em linhas gerais, da própria esperança incondicional que havia depositado nos “grandes gregos”: “Procurei em vão por indícios dela [da *sabedoria trágica*] inclusive nos *grandes gregos da filosofia*”⁶². Mais importante, porém, do que indicar a inflexão é reconhecer a permanência da atitude. Ao polemizar contra a determinação causal ou teleologicamente orientada daquilo que existe, Nietzsche irá, não por acaso, reiterar a noção de caos: “o mundo não é, em absoluto, um organismo, porém o caos”⁶³. Enfatizando a relação de tudo com tudo e ciente de que só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade, conceberá o mundo como um ocorrer-conjunto de jogos de forças atuantes em todas as partes: “como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo”⁶⁴; e, acreditando que carregamos conosco o mar de forças que cruza a inteira natureza, assumirá que vale para nós o que vale para todo vivente: “O inorgânico nos

⁶¹ *Idem, ibidem*, p. 869.

⁶² *Idem, Ecce homo*. 1995, “O nascimento da tragédia”, §3, p. 64.

⁶³ *Idem, Nachgelassene Fragmente*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. XIII, n° 11 [74], p. 37. Cf., a esse propósito, a passagem de *A gaia ciência*: “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a 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” (*Idem, A gaia ciência*. 1995, §109, p. 136).

⁶⁴ *Idem, Nachgelassene Fragmente*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. XI, n° 38 [12], p. 610.

condiciona inteiramente: água, ar, solo, figura do solo, eletricidade etc. Sob tais condições, somos plantas”⁶⁵.

Por isso, além de denunciar as falácias do dogmatismo metafísico, que hipostasia a noção de alma como substância imaterial e imutável, a posterior crítica nietzschiana também procurará desvencilhar-se da noção de ser como pura exterioridade física. Tanto é assim que, ecoando, ao longe, as preocupações de seu texto de juventude, o autor d’*A gaia ciência* dirá: “a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas”⁶⁶. Superado o dualismo entre espírito e matéria, a filosofia trágica poderá efetivamente começar. “*Incipit tragoedia*” anuncia-nos Zaratustra⁶⁷. Mas essa já seria uma outra história.

⁶⁵ *Idem, Nachgelassene Fragmente*. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 1999, Vol. IX, n° 11 [210], p. 525.

⁶⁶ *Idem, A gaia ciência*. 1995, §109, p. 136

⁶⁷ *Idem, ibidem*, § 342, p. 231.

Referências bibliográficas

- ANAXIMANDRO de Mileto. *Fragmentos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. “Os Pensadores”).
- HERÁCLITO de Éfeso. *Fragmentos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. “Os Pensadores”).
- LEBRUN, Gérard. “Quem era Dioniso?”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 355-378.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MARTON, Scarlett. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”. In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial/Editora Unijuí, 2000, p. 95-114.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1999.
- _____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.
- _____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.
- ZENÃO de Eléia. *Fragmentos*. Tradução de Ísis L. Borges. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Col. “Os Pensadores”).

E-mail: frbarros@usp.br

Recebido: julho/2009

Aprovado: setembro/2009