EDILSON ANTÔNIO ALVES

NIETZSCHE E A INFLEXÃO FILOSÓFICA RUMO AO MUNDO MÍTICO:
LEITURAS DE HERÁCLITO

MARÍLIA

2009

EDILSON ANTÔNIO ALVES

NIETZSCHE E A INFLEXÃO FILOSÓFICA RUMO AO MUNDO MÍTICO:
LEITURAS DE HERÁCLITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP, Campus de Marília, para a obtenção do título de mestre em História da Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: **Dr. José Carlos Bruni**

MARÍLIA

2009

EDILSON ANTÔNIO ALVES

NIETZSCHE E A INFLEXÃO FILOSÓFICA RUMO AO MUNDO MÍTICO:
LEITURAS DE HERÁCLITO

Dissertação para obtenção do título de mestre em História da Filosofia Moderna e Contemporânea, tendo sido aprovada no dia 24/04/2009.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: José Carlos Bruni – UNESP/Marília.

2º Examinador: Clélia Aparecida Martins – UNESP/Marília.

3º Examinador: Franklin Leopoldo e Silva – USP/São Paulo.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor **José Carlos Bruni**, sem cuja sábia orientação e sempre oportunas intervenções, principalmente quando de nossos momentos em sala de aula, este trabalho não teria sido realizado. E também por sua postura sempre compreensiva, tranquila e amiga.

A cada membro da douta Banca Examinadora pela presença, ou disposição para referido trabalho, neste momento tão importante de minha vida.

À minha esposa **Alessandra Marcelina Barbosa Alves**, que me puxou a orelha sempre que me viu fraquejar diante do trabalho, com vontade de desistir, insistindo muito para que eu o terminasse, e aos meus filhos **Andressa Marcelina Alves** e **Edilson Antônio Alves Filho**, por estarem, mesmo com seu barulho, me mostrando o sentido de viver e de amar.

Aos amigos que passaram comigo pelo mestrado, em especial Maurício, Aristeu, Kátia, Fábio, dentre tantos outros que, por falta de espaço e de memória, me é impossível enumerá-los todos.

RESUMO

O projeto de pesquisa tem em Nietzsche seu ponto de referência, e de onde busco fazer um levantamento do que convencionei dizer de 'teoria do conhecimento' na filosofia de referido filósofo. Esta 'teoria do conhecimento', apesar do filósofo insistir em dizer que não tinha uma filosofia sistemática, pode ser apreendida quando ele busca entender o conhecimento e a filosofia naquele molde apresentado pelos pré-socráticos, onde a razão e a ciência não tinham nenhum respaldo, e o estado de guerra reinante entre os opostos daria o teor de sua constatação – inclusive entre a razão e a paixão. Ademais, é daí, também, que surgirá sua construção filosófica, na qual se tenta resgatar o momento em que as verdades de agora se instituíram. Para o filósofo podemos dizer que este respaldo seria o *Logos* heraclitiano, isto é, um tipo de conhecimento que lida com o sentido da multiplicidade e da transformação, e sendo, ao mesmo tempo, início e fim das coisas (*eterno retorno do mesmo*), tal como acontece no fenômeno de nascimento e morte das estrelas no espaço sideral, de um ponto de vista mais moderno. Numa palavra, a possível teoria nietzscheana busca fazer uma inflexão na teoria do conhecimento iniciada nos diálogos de Sócrates e que tem em Platão e, posteriormente, numa outra direção, Aristóteles os eternizadores deste processo racional de conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Heráclito. Conhecimento Pré-Socrático. Inflexão.

ABSTRACT

The research project has in Nietzsche its control point, and of where I search to make a survey of what I stipulated to say of `theory of knowledge' in the philosophy of related philosopher. This `theory of knowledge', although the philosopher insists on saying that he did not have a systematic philosophy, can be apprehended when it searchs to understand the knowledge and the philosophy in that mold presented for the daily 'pré-socráticos', where the reason and science did not have no endorsement, and the state of war between the opposites would also give to the text of its certainty – between the reason and the passion. So, is from there, also, that its philosophical genealogy will appear, in which if tries to rescue the moment where the truths of had now been instituted. For the philosopher we can say that this endorsement would be the 'heraclitiano' *Logos*, that is, a type of knowledge that it deals with the direction of the multiplicity and the transformation, and being, at the same time, beginning and end of the things (*perpetual return of the same*), as happen in the phenomenon of birth and death of the stars in the sidereal space. In a word, the 'theory nietzschean' search to make an inflection in the theory of the knowledge initiated in the dialogues of Socrates and that it has in Platon and, later, in one another direction, Aristotle the infintly of this rational process of knowledge.

KEY WORDS: Nietzsche. Heraklit. 'Pré-Socrático Knowledge'. Inflection

SUMÁRIO

CAPÍTULO UM

Notas Introdutórias 1

CAPÍTULO DOIS

O Problema de Sócrates 31

CAPÍTULO TRÊS

A Inflexão Nietzscheana Rumo ao Mundo Mítico 44

CAPÍTULO QUATRO

O Distanciamento como Possibilidade de Inflexão à Modernidade Iluminista 64

CONSIDERAÇÕES FINAIS 95

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 101

Lista de Abreviaturas Utilizadas

A *– Aurora*

AC *– O Anticristo*

BM *– Além do Bem e do Mal*

CI *– Crepúsculo dos Ídolos*

CP *– Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos*

Co.Ext., I, II e III *– Considerações Extemporâneas*

EH *– Ecce Homo*

FT *– A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*

GC *– A Gaia Ciência*

GM *– Genealogia da Moral*

HH *– Humano, Demasiado Humano*

KSA *– Kritische Studienausgabe* (por Colli e Montinari)

NT *– O Nascimento da Tragédia*

TS *– Introdução à Tragédia de Sófocles*

VM *– Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*

ZA *– Assim Falava Zaratustra*

CAPÍTULO UM

NOTAS INTRODUTÓRIAS

> Aquêle que com a alegria de *Zarathustra* não verte lágrimas, está ainda muito longe de mim e do meu Universo. (*Carta a Overbeck*, **14 set. 1884**; 1944: 306)

Seara mitigada, campo várias vezes desbastado! O quê dizer de uma campina que, mesmo após tanto vento e erosão, ainda nos dá a grata surpresa de sempre nova vida?! Aquele que, após tanto tempo, exposto em tão espantosa miragem, ainda não se deixa verter lágrimas de assombro; ainda não se depurou em tanto mel?! O Universo dança à nossa frente, e mesmo assim mantemos incólume nosso espírito de supressão: supressão da vontade, logo, supressão do saber. O sono profundo que nos acomete é cheio de sendas e veredas. Perdemos nosso dispositivo de suspensão e distanciamento. Estamos mergulhados de saber, por isso nos deixamos afogar.

Por isso mesmo, o que se objetiva neste texto é descobrir, a partir de Nietzsche, e de sua interpretação dos fragmentos de Heráclito, uma espécie de gênese histórica do conhecimento, resgatando, com isso, certo saber primevo, aliás, um saber historicamente

primordial, tal como se acreditava, em Heráclito, necessário ao homem para que ele consiga se aproximar de sua *existência* tal como ela deveria ser – mais humana e menos divino-ideal, mas principalmente, mais mergulhada em vida e menos em racionalidade – e mais próximo do que poderíamos conceber como uma certa 'filosofia da vida', contraposto filosófico o qual Nietzsche tenta resgatar. Ou ainda, quer-se, acima de tudo, encontrar a gênese do conhecimento (ao menos do ponto de vista histórico) e, principalmente, resgatar tal gênese a partir de um caminho que antecede a sistematização epistemológica empreendida primeiro por Parmênides – ainda em momento inicial, com sua diferenciação entre ser e não-ser –, Sócrates, Platão e, por conseguinte, Aristóteles; responsável por toda a construção cognoscente ainda hoje reinante.

###

Longínqua Prússia, ode grotesca de um deus dançarino, que ainda nem ensaiou seus primeiros passos. Röcken, ano de 1844, nasce um franzino bebê, terra que nem imagina a grandeza de seu nome: seja na construção pregressa, seja na sucessiva construção. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), apenas mais um nome, dentre tantos Fritz, da pequena cidade de Röcken, localidade próxima de Leipzig, Prússia (visto que, a Alemanha, tal como a conhecemos hoje, não existia). Quinze de outubro, data fatídica, mesmo dia do aniversário de Frederico IV, grande déspota esclarecido da Prússia. Uma contemporaneidade patente; mais uma homenagem; é o velho pastor Karl

Ludwig Nietzsche, nomeando o pequeno Friedrich Wilhelm.

Desde então, e com um surgimento assombroso, surge uma pessoa e, por conseguinte, uma obra; uma obra que tem recebido os mais variados vieses de interpretação. Se mostrando como uma luva que a cada um serve, denotando, com isso, a 'necessidade' de interesses vários (aliás, até mesmo esta minha dissertação poderia, também, ser considerada mais uma interpretação, como imagino que seria toda a obra de Nietzsche).

A começar pela, sempre difícil, tentativa da crítica filosófica de tentar compreender o estilo de Nietzsche, bem mais próximo à criação literária do que, propriamente, da filosofia – isso, em se pensando sua obra a partir do viés tradicional da História da Filosofia.

Sua vida foi um turbilhão de informações e de elementos os mais variados, visto que seu pai e seus avôs eram pastores protestantes, colocando Nietzsche numa escala sucessiva de ambos, justificação de sua formação bem erudita e clássica.

Devido esta formação, e a pretexto de sua mãe, Nietzsche teve muito desse espírito religioso da progenitora durante a infância, e cogitava continuar a linhagem dos varões antecedentes. Sua mãe era piedosa e puritana, sempre muito ligada à vida religiosa do local onde viviam. Tendo cuidado do filho com muito zelo e mimo; único varão que conseguira viver.

Em 1849 perdeu o pai e o irmão, tornando-se então o único homem da família até o casamento de sua irmã. Mudaram-se então para Naumburg, cidade às margens do rio Saale, onde cresceu, em companhia feminina: a mãe, a irmã, duas tias e a avó.

Era uma criança feliz, na medida do possível, aluno exemplar, de uma perspicácia incrível, além de dócil e bastante leal aos princípios puritanos de sua mãe; ao menos num primeiro momento.

O zelo e mimo familiar fez com que ficasse um pouco deslocado, pois não gostava dos vizinhos, que armavam arapucas para passarinhos; diversões infantis que não se pareciam muito com o estilo de Nietzsche. Preferia a calma do estudo e a solidão das bibliotecas. E, por isso, os coleguinhas o chamavam de pequeno pastor – como também, devido uma Bíblia que Nietzsche sempre mantinha debaixo dos braços –, rejeitando maiores relações com ele. Lia a Bíblia, para si e para os outros.

É mesmo de se estranhar, como uma alma tão dócil como essa, poderia proferir palavras tão fortes, quando adulto, direcionadas às mais variadas linhagens de pensamento, principalmente à moralidade cristã.

> Determinado por una clara conciencia de su posición histórica, él filosofa casi siempre reactivamente, no contra un pensador determinado o contra una determinada corriente del pensamiento, sino contra toda la tradición filosófica, frente a cuyas ruinas se veía situado. En esta actitud de total rechazo, somete la filosofía occidental a una curiosa operación: la vuelve totalmente al revés (...). (VÉLEZ, 1993: 09)

Talvez como forma de reagir a este mundo infantil, das arapucas que ele tanto odiava, e de todas as traquinagens que seus coleguinhas cometiam, o *pequeno pastor* teria se disposto a usar de tamanha violência para com seus interlocutores: tanto os do

passado como os de seu presente. O que contraria totalmente a figura de dócil jovenzinho que deixava transparecer, quando mais moço.

Não significa porém, que esta docilidade durara muito, nem mesmo que a influência de sua mãe duraria para sempre. Isso começa a mudar no ano de 1858, momento em que conseguira uma bolsa de estudos na Escola Real de Pforta – onde havia estudado, dentre outros, o filósofo romântico Fichte (1762-1814) –, saindo do zelo excessivo de sua mãe.

Leu Schiller (1759-1805) e Byron (1768-1824), escritor boêmio romântico que foi um dos gurus do romantismo, outra forte presença nas obras iniciais do jovem professor Nietzsche, e até mesmo em escritos de maturidade. Apesar de o Romantismo ter tido importância decisiva em sua juventude, mais tarde, na maturidade, passará a criticá-lo.

Com essas leituras, e mais a influência de alguns professores, começou a se afastar do cristianismo, por seu *grande amor* à humanidade e à vida. Estudou muito na adolescência: a Bíblia, o latim, alguns escritores franceses, autores clássicos, o grego e a cultura grega. Gostou muito de Platão (428-348 a.C.) e Ésquilo (525-456 a.C.), apesar de, posteriormente, passar a atacar Platão, e qualificar ainda mais Ésquilo – o que não desqualifica o que o 'Homem da Caverna' escreveu.

Saindo de Pforta, partiu então para Bonn, onde estudou Filosofia e Teologia. Momento considerado crucial para a formação de Nietzsche. E no qual começa a esboçar seus primeiros trabalhos na área de filologia clássica. É quando, fazendo companhia a seu professor preferido, Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876), de cultura grega, foi

persuadido a mudar para Leipzig e se dedicar à filologia. Ritschl considerava a filologia o estudo das instituições e pensamentos, e não só o estudo das formas literárias.

Seguindo o mestre, Nietzsche completou seus estudos brilhantemente em Leipzig, e realizou estudos sobre Homero, Diógenes Laércio (século III), Sófocles (século V a.C.) e Hesíodo (século VIII a.C). A partir desses estudos, conseguiu precocemente o cargo de professor de filologia clássica da Universidade de Leipzig, ministrando aulas sobre os autores acima citados. Tinha então vinte e quatro anos, e se interessava muito por música e poesia; um dos motivos que o fez se aproximar de Richard Wagner (1813-1883).

Nietzsche ocupa-se com muito trabalho. Dá aulas sobre Ésquilo e palestras, como: Sobre a Personalidade de Homero, O Drama Musical Grego, Sócrates e a Tragédia, posteriormente tornado livro. Redige um texto, A Origem e Finalidade da Tragédia, onde dá os primeiros passos para a consecução de seu projeto dionisíaco/apolíneo do conhecimento. Alguns não concordam com Nietzsche, mas todos o consideram um jovem de futuro promissor, e com uma ousadia descabida, em se comparando com a fragilidade de seu corpo.

Em 1870 ocorre a Guerra Franco-Prussiana, passo importante para a unificação alemã e para o afastamento de Nietzsche de seus compatriotas. A Alemanha se industrializa, a exemplo da Inglaterra e França, que desde o século anterior passavam por processo de mecanização da produção. Otto von Bismarck (1815-1898), militar responsável pela unificação alemã, declara guerra à França. Nietzsche participa da guerra como enfermeiro, mas logo adoece, com disenteria e difteria.

Recupera-se lentamente e volta para a Basiléia, afim de continuar suas atividades como professor. Fica com a idéia de que o Estado e a política são antagonistas e começa a questionar certas constâncias de seus estadistas.

E é após o período em que ele participou da Guerra como enfermeiro, e sua convalescença por causa da disenteria e da difteria, ainda em 1870, ao travar um conhecimento mais profundo acerca da Grécia arcaica, que se começava a delinear as bases de seu pensamento filosófico. Como bem demonstra numa carta direcionada a Paul Deussen, na primavera de 1870:

> Apercebo-me também de que todos os meus esforços filosóficos, morais e políticos, tendem agora para um só e único fim e que, talvez o primeiro entre todos os filólogos, vou a caminho de ser uma totalidade. A História, e, sobretudo, o Helenismo, aparecem ante mim rejuvenescidos e transfigurados. (**Primavera de 1870**; 1944: 125)

Conclui o primeiro livro, **O Nascimento da Tragédia**, onde fala de suas duas grandes paixões: a música e a tragédia grega (e mais especificamente, de Wagner e Schopenhauer). Meditou sobre o assunto enquanto atuava como enfermeiro, ainda no período de guerra.

Este livro tem forte influência de Wagner e Schopenhauer. Este último chegado até Nietzsche por volta do ano de 1865, quando passava por uma livraria. Vendo a reedição de um livro que não havia feito muito sucesso na época, o jovem filólogo se interessou por

referida obra. A qual foi bastante importante para a guinada de Nietzsche rumo à filosofia. Esta obra era: **O Mundo como Vontade e Representação** de Arthur Schopenhauer (1788-1860).

Encontrou nele um espelho no qual redescobriu a vida com uma natureza assustadora, e que o fez lembrar das tragédias gregas, mais uma vez, e dos filósofos pré-socráticos. Este assombro, em Nietzsche, vem com uma força tão tremenda que a própria noção de vontade, tão usada pelo autor durante toda sua vida, surge para ele como uma bela e inspiradora, porém perturbadora, fonte de conhecimento.

Data desse período, também, uma carta ao amigo Barão de Gersdorff, onde, ao falar de suas "*três coisas que me distraem e me perturbam*", relata na carta a seguinte consideração:

> Três coisas me distraiem [sic] e me permitem repousar minha tarefa, embora sejam singulares distracções: O meu Schopenhauer, música de Schumann e passeios solitários. Ontem, o céu anunciava uma tempestade esplêndida. Subi a uma montanha próxima, chamada <<Leusch>> (talvez tu possas explicar-me êste nome), e encontrei, lá em cima, um homem que, ajudado por seu filho, se preparava para matar dois cabritinhos. A tormenta rebentou com tremenda violência de trovões, chuva, granizo, produzindo em mim uma exaltação incomparável e dando-me a conhecer que só chegamos a compreender justamente a Natureza quando nela nos refugiamos, evadidos dos nossos cuidados e das aflições. Naquele momento, que eram para mim o homem e a sua vontade inquieta? Que eram para mim o eterno *Deves* ou *Não deves*? Quão diferentes os raios, a tempestade, o granizo, as fôrças livres, sem ética de qualquer ordem! Quão felizes e poderosos – vontade pura, não perturbada pela inteligência! (**07 abr. 1866**; 1944: 51)

Passa então, a realmente se interessar por filosofia, e como a filologia poderia ser importante para conseguir melhor entender esta *natureza tão assustadora*. No livro de Schopenhauer está contida a idéia principal de que os atos dos seres vivos são fruto de uma cega vontade de viver, e de que até mesmo nossas verdades partem desta cega vontade – talvez como uma confirmação e construção do que queremos acreditar.

Porém, mesmo tendo como norte de produção filosófica a reconstituição desta intensa vontade de viver, Nietzsche se depara com um outro caminho tomado pela filosofia, após Sócrates, um caminho bem mais racional e nem um pouco vivo. E tentando reencontrar a origem, ou mesmo, o momento em que a vida perde importância para a filosofia, nomeia tudo aquilo que começou com Sócrates de Tradição.

Resgatando tais 'primórdios', ao se referir à Filosofia da Vida, ou mesmo, à afirmação da Vida, o primeiro elemento que se desponta à humanidade, nesta busca por origens, é sua transitoriedade, ou seja, uma finitude que tem hora marcada para se efetivar; é onde o que seria viver se transforma em esgotamento do viver.

Mais que isso, perante a natureza o intelecto humano desdobra-se, se mostrando o quão fugaz e sem finalidade está constituída sua desmedida busca racional da verdade.

Quando, ao final do século passado, Nietzsche apresenta tal constatação, o faz com o intento de subjugar o desejo da morte, de esgotamento de vida. Tudo isso, pela letal necessidade de 'explicação' de tudo.

Em **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral**, por exemplo, tem-se o seguinte texto:

> Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais mentiroso da "história universal": mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer[1]. (§ 1)

A 'fábula' que melhor expressaria o desejo de morte, por esgotamento da vida e explicação total da natureza, dirá Nietzsche, é a que melhor ilustraria o descompasso existente entre o avanço científico-racional e a felicidade humana.

O animal homem, em sua descabida arrogância, necessitou inventar o Conhecimento (especificamente o lógico). Parece-nos que conseguiu, inaugurando com isso toda a Tradição filosófica. Apenas esqueceu-se de que a vida precisava ser 'desbotada' para que o conhecimento tivesse cor. Essa ânsia de morrer – também conhecida como busca pelo esgotamento do conhecimento, por meio do intelecto –, pelo conhecimento, criou monstros, daí o desejo de encontrar um outro elemento, que desse nova chance à vida e ao homem – Nietzsche buscará na intuição (**FT**: §§ 5-9; **VM**) este outro elemento.

---

1 "*In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der 'Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.*"

Nova referência:

> Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não transbordasse logo como uma odre; e como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar.[2] (**VM**: § 1)

O intelecto, fonte de todo esse ambicioso projeto, ao afirmar-se, joga por terra a felicidade humana. Quer-se conhecer tudo, e a todo custo, até como sintoma de reconhecimento (nem que nos tomemos como um transportador de carga em busca de admiração), aliás, auto-reconhecimento, como se os olhos do universo estivessem sobre o animal homem; é quando a vida se relega a elemento subordinado, e se transforma em carga de admiração.

Por outro lado, ao tentar resgatar este elemento vital, Nietzsche aposta num outro caminho. Podemos dizer que surge, com esse desejo, a 'filosofia da vida', um projeto onde o viver trágico tivesse força, deixando como contraponto o viver racional e a ciência biologizante. Elemento chave para nossa discussão.

O intelecto apoderou-se do mundo e transformou a ilusão e o disfarce em essência. Deu para o indivíduo um instrumento de controle dele mesmo. Abriu-se mão da luta pela

2 "*Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.*"

existência.

Com isso, tiramos, ademais, a seguinte constatação: apenas no sentido moral, de conservação do indivíduo, que se dá a verdade. Uma conservação intelectual em detrimento da vital.

A vida, pensada a partir do vir-a-ser de Heráclito[3], deixa de ser uma punição (como em Anaximandro) e se transforma numa dádiva, e é neste momento que a tragicidade da vida e do saber ganham força. Vir-a-ser como justificação da vida, e não da essência do conhecimento.

Vejamos as duas referências, apresentadas por Nietzsche:

> O que vale vosso existir? E se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos nessa existência. Tereis de expiá-la com a morte. Vede como murcha vossa Terra; os mares minguam e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; desde já o fogo destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumaça. Mas sempre a edificar-se um tal mundo de transitoriedade: quem seria capaz de redimir-vos da maldição do vir-a-ser?[4] (**FT**: § 4)

3 Heráclito (cerca de 540-470 a.C.) é por muitos considerado o mais eminente pensador pré-socrático, por formular com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa (o *Logos*), regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal, harmonia feita de tensões – tensão essa que se difere do estado de guerra pregado por Thomas Hobbes (2003) e de contratualistas como John Locke (1632-1704), donde o estado de guerra determina a ordem da sociedade; em Heráclito há também um estado de guerra, todavia, dispostos nos opostos que surgem do Logos, e baseado nele dão o teor da construção do conhecimento e da palavra –, como a do arco e da lira.

4 "*Was ist euer Dasein werth? Und wenn es nichts werth ist, wozu seid ihr da? Durch eure Schuld, merke ich, weilt ihr in dieser Existenz. Mit dem Tode werdet ihr sie büssen müssen. Seht hin, wie wure Erde welkt; die Meere nehmen ab und trocknen aus, die Seemuschel auf dem Gebirge zeigt euch, wie weit sie schon vertrocknet sind; das Feuer zerstört eure Welt bereits jetzt, endlich wird sie in Dunst und Rauch aufgehn. Aber immer von Neuem wieder wird eine solche Welt der Vergänglichkeit sich bauen: wer vermöchte euch vom Fluche des Werdens zu erlösen?*"

Um universo onde a transitoriedade do saber coloca tal filósofo sem solo, tirando-lhe suas certezas: "*quem seria capaz de redimir-vos da maldição do vir-a-ser?*"; eis que surge a pergunta necessária para tirar da vida o elemento filosófico.

Surge então a contraposição, momento em que Nietzsche vê uma luz que o faz resgatar, de novo, a vida:

> No meio dessa noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio *Heráclito* de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino. "Vejo o vir-a-ser", exclama, "e ninguém contemplou tão atentamente esse eterno quebrar de ondas e ritmo das coisas. E o que vi? Conformidade a leis, certezas infalíveis, trilhas sempre iguais do justo. Por trás de todas as trangressões das leis vi Eríneas julgando. Vi o mundo inteiro com o espetáculo de uma justiça reinante e forças naturais demoniacamente onipresentes subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser. Quando se manifestou o crime, o declínio, nessas formas inflexíveis, nessas leis santamente respeitadas? Onde reina a injustiça há arbítrio. Desordem, desregramento, contradição; mas onde, como neste mundo, regem somente a lei e a filha de Zeus, Dike, como poderia ser ali a esperada culpa, da expiação, da condenação e como que o patíbulo de todos os danados?"[5] (**FT**: § 5)

5 "*Mitten auf diese mystiche Nacht, in die Anaximander's Problem vom Werden gehült war, trat Heraklit aus Ephesus zu und erleuchtete sie durch einen göttlichen Blitzschlag. 'Das Werden schaue ich an, ruft er, und niemand hat so aufmerksam diesem ewigen Wellenschlage und Rhythmus der Dinge zugesehen. Und was schaute ich? Gesetzmässigkeiten, unfehlbare Sicherheiten, immer gleiche Bahnen des Rechtes, hinter allen Überschreitungen der Gesetze richtende Errinyen, die ganze Welt das Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit und dämonisch allgegenwärtiger, ihrem Dienste untergebener Naturkräfte. Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens. Wann hat sich der Frevel, der Abfall in unverbrüchlichen Formen, in heilig geachteten Gesetzen offenbart? Wo die Ungerechtigkeit waltet, da ist Willkür, Unordnung, Regellosigkeit, Widerspruch; wo aber das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, allein regiert, wie in dieser Welt, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Busse, der Verurtheilung und gleichsam die Richtstätte aller Verdammten sein?*"

Ao negar o ser, diferente de seus antecessores, Heráclito afirma o transitório e o indeterminado, o que o coloca lado a lado com a afirmação da vida, transitória em sua diária efetivação, "*cercada e protegida por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo*"[6]. (**FT**: § 5)

Se a verdade racional tem se mostrado como um problema moral, e não mais vital, reconhece-se com isso que a modernidade tem herança nesta composição racional-científica. Tentando encontrar o outro caminho, ou mesmo a outra margem do rio, repensar, tal percurso, seria o mais correto. Imagino que tenha sido esta a proposta de Nietzsche, ao desenterrar a obra de Heráclito e, indiretamente, como um caminho, trazer o mundo mítico para a constituição do conhecimento.

Daí, ao falar em 'filosofia da vida', há que se falar também de Heráclito, como o próprio Nietzsche constata; ao tentar achar o porquê de se querer tão pesadamente o *logos*:

> Uma obrigação de conhecer o *logos*, por ser homem, não existe. Mas por que há terra? Isto é para Heráclito um problema muito mais sério do que perguntar por que os homens são tão estúpidos e ruins. Nos homens mais superiores e nos mais pervertidos revela-se a mesma legalidade e justiça imanentes. Mas, se se quisesse propor a Heráclito a questão: por que o fogo não é sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? –, ele responderia apenas: "É um jogo, não o tomeis tão

6 "*(...) unschirmt von ewigen ungeschriebenen Gesetzen, auf und niederfluthend im ehernen Schlage des Rhythmus (...)*".

> pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente![7] (**FT**: § 7)

O problema está no elucidar dos conceitos (daí a referência ao fogo, terra e água tão veementemente referidos a Heráclito). Se a resposta se resumisse ao jogo e à vida, aí sim, poderíamos chegar à constatação nietzscheana: o espantoso descompasso entre o avanço científico e a felicidade humana.

Por trás da busca racional da verdade mora o desejo da morte, aliás, o desejo de esgotamento da vida, metamorfoseada em saber racional, visto que, a morte é o oposto que dá sentido à vida, e não o objetivo que a vida persegue. Não é à toa que Nietzsche considera a razão extremamente fria e sem vida. A letal 'explicação' de tudo é um desejo de esgotamento do saber; pensando em Nietzsche; um desejo de esgotamento da vida.

Em **Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral**, como exemplo, essa constatação fica mais patente:

> Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo

7 "*Eine Verpflichtung dass er den* Logos *erkennen müsse, weil er Mensch sei, existirt nicht. Warum giebt es aber Wasser, warum giebt es Erde? Dies ist für Heraklit ein viel ernsteres Problem, als zu fragen, warum die Menschen so dumm und schlecht seien. In dem höchsten und in dem verkehrtesten Menschen offenbart sich die gleiche immanente Gesetzmässigkeit und Gerechtigkeit. Wenn man aber Heraklit die Frage vorrücken wollte: warum ist das Feuer nicht immer Feuer, warum ist es jetzt Wasser, jetzt Erde?, so würde er eben nur antworten 'es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!'*"

caráter.[8] (VM: § 1)

O valor da existência se mede pelo valor do conhecimento acumulado, e sua ânsia de esgotamento. Sinal de que o invento do conhecimento é mero valor, automaticamente, valor sobre o próprio conhecer, ou seja: confirmação moral da realidade pré-estabelecida.

O sentimento moral humano precisa de uma constatação de sua mentira e engano. Apenas assim as forças desnorteantes da vida podem ser aparadas, condicionadas à conservação do indivíduo e não da vida.

O indivíduo, sendo um ser moral, como podemos detectar pelas citações acima e pela obra de Nietzsche, de forma sintomática justifica sua necessidade de esgotamento do saber. O saber perpetua o ser, e não o devir: o devir está mais próximo de viver.

Saciedade e esgotamento, conforme Nietzsche, citando Heráclito, geram o crime, consequentemente, faz com que os indivíduos, moralmente, se sintam 'obrigados' a confirmar tal tese. Quando a confirmação desta tese se apresenta como o único meio possível de se 'viver' em conhecimento, ou mesmo embebido dele, e como constatação da atual tradição filosófica, criminoso é aquele que não tenta esgotar o conhecimento.

Situação que, para Heráclito, se mostra justamente o contrário, como pode ser visto:

8 "*Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung—aber auch die einzelsten Wirkungen tragen etwas von gleichem Charakter an sich.*"

> O provérbio grego segundo o qual "a saciedade gera o crime" (a *hybris*) parece vir em nosso auxílio. De fato, podemos perguntar-nos por um instante se Heráclito faz derivar da *hybris* esse retorno à pluralidade. Levemos essa idéia a sério: à sua luz, o rosto de Heráclito se transforma a nossos olhos, o orgulhoso brilho de seus olhos se apaga, uma ruga de dolorosa renúncia e de impotência se desenha em seus traços. Parece que compreendemos porque a antiguidade tardia o chamou o "filósofo que chora". O conjunto do processo universal não parece doravante um castigo da *hybris*? A pluralidade não seria o resultado de um crime? A transformação do puro em impuro, uma consequência da iniquidade? A culpa não se instala a partir de então no coração das coisas? E o mundo do devir e dos indivíduos que se vê assim libertado, não está ao mesmo tempo condenado a sofrer por causa disso novas consequências?[9] (**FT**: § 6)
>
> Esta palavra perigosa, *hybris*, é de fato a pedra de toque de todo discípulo de Heráclito. É aqui que pode demonstrar sua compreensão ou não da doutrina do mestre. Será que este mundo é o lugar da culpa, da iniquidade, da contradição, do sofrimento?[10] (**FT**: § 7)

O mundo é uma obra em vias de realização, embora nos pareça um grande fardo a carregar, especialmente quando nos é colocado sobre os ombros toda a culpa ou pecado original de termos herdado seu conhecimento, e a ele nos sentirmos obrigado a esgotá-lo, carregando-o sobre a vida. O que não significa que o intelecto tenha que pegar para si a

---

9 "*Das griechische Sprüchwort scheint uns mit dem Gedanken zu Hülfe zu kommen, dass 'Sattheit den Frevel (die* Hybris*) gebiert'; und in der That kann man sich einen Augenblick fragen, ob Herklit vielleicht jene Rückkehr zur Vielheit aus der* Hybris *hergeleitet hat. Man nehme diesen Gedanken einmal ernst: in seiner Beleuchtung verwandelt sich, vor unseren Blicken, das Gesicht Heraklits, da stolze Leuchten seiner Augen erlischt, ein faltiger Zug schmerzlicher Entsagung, der Ohnmacht prägt sich aus, es scheint dass wir wissen, warum das spätere Alterthum ihm den 'weinenden Philosophen' nannte. Ist jetzt nicht der ganze Weltprozess ein Bestrafungsakt der* Hybris*? Die Vielheit das Resultat eines Frevels? Die Verwandlung des Reinen in das Unreine Folge der Ungerechtigkeit? Wird jetzt nicht die Schuld in den Kern der Dinge verlegt, und somit zwar die Welt des Werdens und der Individuen von ihr entlastet, aber zugleich ihre Folgen zu tragen immer von Neuem wieder verurtheilt?*"

10 "*Jenes gefährliche Wort, Hybris, ist in der That der Prüfstein für jeden Herakliteer; hier mag er zeigen, ob er seinen Meister verstanden oder verkannt hat. Giebt es Schuld Ungerechtigkeit Widerspruch Leid in dieser Welt?*"

extrema necessidade de encerrar esta obra, esgotando seus fundamentos. A satisfação contemplativa dá o teor da 'filosofia da vida'. E a ela deveríamos nos apegar para desafogar tamanho fardo.

Ainda pensando nesta busca, uma grande referência para Nietzsche teria sido Schopenhauer, ao dizer que os meios de produção só são admiráveis quando podem ser adquiridos por qualquer homem, e que o aumento de custo, a falta de acesso, levam a uma centralização do poder, de uma forma bastante negativa, o que poderia ocasionar certo arrebanhamento. Possivelmente, outra inspiração de Nietzsche para cunhar o termo *Moral de Rebanho*.

Em 1872 é publicado O Nascimento da Tragédia, que começa falando do drama musical grego, onde o dionisíaco se opõe ao apolíneo, mostrando sua força e seu real patamar, como sendo superior. O deus Dionisio (existe também a grafia Dioniso), do vinho e da festa, levava, em seus cultos, à experimentação dramática e trágica da existência, onde os homens poderiam mostrar sua real natureza, e seu claro temperamento. Os homens experimentavam a exacerbação dos sentidos, a vertigem e o excesso nos cultos ao Dionisio.

O dionisíaco é como um apolíneo em sua pulsão cósmica, só que de outro tipo, de um tipo mais instintivo e intenso; como deveria ser a vida. Nele (dionisíaco) se aniquilam as fronteiras e limites habituais da existência quotidiana, dando aos homens uma representação de como seria a vida dos deuses.

É o prazer da ação, a inspiração, o instinto caótico e sem estribeira. A existência

quotidiana e dionisíaca são separadas uma da outra, se debatendo como dois opostos necessários, o que ao passar pelo turbilhão perceptivo do culto a esse deus, faz com que voltemos ao estado normal da existência, confirmando seu caráter de constante embate e pluralidade.

Um combate que, segundo o próprio Nietzsche, muito influenciara a construção do saber originário. O mesmo combate que, por volta de 1871, também Nietzsche estava vivenciando. Combates que mudariam definitivamente a história da Europa, bem como devem ter mudado, e influenciado, as obras dos pensadores originários, fazendo das mesmas uma *filosofia de futuro*.

Período de constantes turbulências na Europa. Turbulências que permearam todo o século XIX, como podemos ver numa carta ao Barão de Gersdorff:

> (...) neste nosso tempo, sòmente como combatentes temos o direito de existir; como primeiros combatentes por um *saeculum* vindouro, cuja formação presagiamos [sic] dentro de nós próprios, naquelas nossas melhores horas em que nos sentimos absolutamente estranhos ao espírito do nosso tempo e vivemos numa pátria espiritual do porvir, que pressentimos obscuramente. (**19 nov. 1871**; 1944: 146)

Os deuses gregos eram necessários para esse povo historicamente originário, diz Nietzsche, porque legitimavam a existência humana e ofereciam-lhes todo o saber que é o viver em abundância, e em estado de *espírito livre*. Ainda mais quando temos um estado belicoso bastante acirrado. Como não existiam códigos universais de direito, ou

mesmo de conduta, cada Cidade-Estado criava seu próprio código de conduta. Um código que nem sempre seria visto com olhos tranquilos, como o faríamos hoje.

Os homens viviam seus deuses, que mostravam a vida sob um olhar glorioso, o mesmo olhar que alimentava estes gregos, dando-lhes, de cadinho em cadinho, essências de Olimpo. Era como se também compartilhassem do mesmo alimento do Olimpo, por isso eram humanos tão parecidos com deuses, e vice-e-versa.

Como forma de justificar esta existência, dentro da tragédia grega, a plateia participava também como artista, estando no mesmo patamar dos deuses. Todos os eventos humanos eram eventos de deuses-humanos e sua rica e intensa liberdade. Constantemente havia algum tipo de intromissão, por parte dos deuses, na Terra, daí o elemento justificatório da humanidade dos deuses.

O livro de Nietzsche é o de um especialista em cultura grega, e sua mitologia, como também o de um ardente admirador de um estilo de vida, todo corrompido por Sócrates, e pela antropomorfização – tentativa de dar a Deus características e referências humanas – de um deus qualquer, e solitário, distante da vida humana. São escritos que transbordam de lirismo, mostrando o quotidiano permeado de belas miragens, e fervorosas batalhas, sempre com um ponto de fantasia.

Em contrapartida, o apolíneo surge nas homenagens ao deus Apolo. É o inverso de Dionisio, pois é o deus da moderação e da individualidade, do lazer, do repouso, da emoção estética e do prazer intelectual, o mesmo que Sócrates, em grande parte de sua vida, adotará como sendo referencial de conduta. Esse deus surge, na cultura grega

socrática, depois de Dionisio, como um contraponto, porém um contraponto excludente.

A arte grega retratava seus deuses, as pulsões cósmicas se manifestavam nas atividades humanas, como também nas Tragédias e na participação do coro – que para os gregos do período arcaico tinha uma grande importância.

Com efeito, a arte grega era a união desses dois ideais, que se alternam, dando vida e constância ao viver, jamais excluindo ou limitando este viver. E em Nietzsche, é com base na arte grega, e nesta constância contraditória, que os homens deste tempo conseguiam se aproximar mais efetivamente do verdadeiro conhecimento e da verdadeira sabedoria.

E, principalmente, condutas e valores, responsáveis pela efetivação da verdade destes homens, deveriam transparecer. O que faz com que tenhamos ainda mais confirmação do quanto os valores morais de um tempo podem interferir na construção de mundo e de verdade deste tempo; ou do tempo vindouro.

Por outro lado, como nos apresenta Nietzsche em **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**, desde Anaximandro o homem já tinha por tendência pensar a questão da imortalidade e da eternidade, tão caros ao Cristianismo posterior, tirando de sua vida toda a força que, outrora, era oferecida pelos deuses:

> (...) quem, como Schopenhauer, tenha ouvido <<no alto da atmosfera indiana>> a palavra sagrada sobre o valor moral da existência, terá dificuldade em evitar uma metáfora antropomórfica e em extrair essa doutrina melancólica da sua restrição à vida humana e em aplicá-la, por

transposição, ao caractér geral de toda existência.[11] (**FT**: § 3)

E, talvez, esta antropomorfização que fazemos da religião hoje, diferente da Grécia de Heráclito, ou mesmo, aquela que Nietzsche se inspirou para construir sua obra, poderia explicar perfeitamente nossa total limitação humana, perante os 'mistérios da natureza', diferente destes gregos heróicos e guerreiros.

E explicando esta limitação há que se pensar, também, no seguinte: justificar os valores morais que corroboraram para a fundação e manutenção do nosso sentimento maior de culpa e expiação, e de justificação de certa Moral reinante.

A música e o mito são inseparáveis na arte grega, como deveria ser Dionisio e Apolo. O mito trágico expressava toda a crueldade do mundo dionisíaco, como um vislumbre, ou ainda, como uma representação do que seria este mundo realmente.

A Grécia a que nos referimos neste momento é uma Grécia cruel e trágica, daí sua representação numa construção artística que era a confirmação da realidade num mundo de deuses.

Por isso mesmo, também a vida deveria ser considerada trágica para que possamos melhor compreendê-la. Este tema será um tema que permeará toda a obra de Nietzsche, e é nisso que me fundamento para tentar justificar certa teoria do conhecimento – tema

11 "*(...) wer, wie Schopenhauer, auf den "Höhen der indischen Lüfte" das heilige Wort von dem moralischen Werthe des Daseins gehört hat, der wird schwer davon abzuhalten sein, eine höchst anthropomorphische Metapher zu machen und jene schwermüthige Lehre aus der Beschränkung auf das Menschenleben herauszuziehen und sie auf den allgemeinen Charakter alles Daseins, durch Übertragung, anzuwenden.*"

dessa dissertação – a qual fez de Nietzsche o que ele é intelectualmente.

E isso fica bem patente no texto de Meireles:

> Todo esse esforço do homem trágico em superar as condições que considera adversas, todo o seu poder de criar outras situações de existência, tem como princípio o *pathos* de superioridade que se deixa revelar no modo afirmativo com que considera o sofrimento e suporta os terrores da existência. Nesse tipo de homem, a vida cresce e ganha sentido em si mesma. O sentimento de superioridade e o distanciamento do pessimismo, da fraqueza, vêm de si mesmo, uma vez que se considera capaz de suportar a vida, criando meios que a afirmem, ao invés de negá-la.
>
> O homem teórico, ao contrário, acometido de uma incapacidade para suportar o sofrimento, vê a postulação de um fim para sua existência como condição de escapar daquilo que lhe causa um incômodo e que o faz temer diante do fato de que a vida não exime da sua *dynamis* o sofrimento. Partindo dessa consideração de que o sofrimento é constitutivo da vida e não aceitando viver nessa condição, o homem teórico se coloca na tarefa de criar um desvio, um atalho que sirva de reparação à existência. A sua criação, nesse sentido, não está mais ligada a uma necessidade de intensificação e afirmação da existência mas, ao contrário, sua criação indica um abandono da experiência trágica da vida, um redirecionamento da própria vida. A criação feita pelo homem teórico é calculável e tende a conservar a existência num estado de felicidade antecipado por uma interiorização daquilo que considera ser a vida feliz no futuro. (2004: 06-07)

A filosofia dos pré-socráticos é afirmadora da vida e da natureza, pois o pensamento está unido com a vida como a um fenômeno natural. Mas Sócrates corrompeu essa atividade grega; com as suas teorias realçou o lado frouxo do caráter ateniense e

corrompeu a juventude.

O caráter da filosofia passa a julgar a vida, humanizar uma natureza estranha àquela pertencente ao homem, iluminar a escuridão do mundo – aquela das tragédias gregas – com a luz tênue da razão socrática; sorumbática e inspirada num elemento ideal, totalmente inacessível.

No lugar do filósofo mediador, que recria os valores, surge o filósofo metafísico que, ao invés de recriar valores, apenas se limita a reproduzir aqueles já postos e que, de longa data, existem de forma sacra e inquestionável.

Sócrates é o responsável pela divisão, na autoconsciência, do aparente e do real, no novo culto ao entendimento, ao dizer que nada sabia. Nas suas conversas e perambulações descobriu que os homens não tinham conhecimento seguro de suas atividades, pois não 'conseguiam' resistir à sua dialética e maiêutica.

E dessa maiêutica temos a criação do homem teórico, e todo seu sistema cognoscente-funcional. Este mesmo homem que não suporta a dureza que advém da natureza, e que procura numa espécie de Deus um emplasto.

Uma serenidade que faz o embate sucumbir. Uma serenidade que tira do homem o que ele tem de mais humano: tira sua natureza plural. Tira seu instinto criativo. Tira-o da natureza.

Justificativa para ele afirmar que estes homens agiam apenas por instinto. Desde este momento, instinto deixa de ser fonte de sabedoria e passa, de força criadora, a

engano das sensações, sendo, com isso, a ser criticado de forma bastante dura.

E a dialética, como demonstra com clareza em **Ecce Homo**[12], seria o sintoma de toda *decadência*, por isso sempre que se refere à dialética, Nietzsche trata de Sócrates.

Além do mais, a mesma seria o sintoma de toda perturbação doentia do intelecto, e até uma espécie de torpor, cuja natureza e frequência obrigou-o a buscar mais informações de leitura – até como forma de combater tamanha *decadência –,* levando-o à conclusão de que fora na passagem deste período que a filosofia perdeu seu maior viço, caindo em erro.

O mais interessante é que, a partir deste torpor, ou mesmo desta *decadência*, e saindo dela sempre que quer, foi o que fez com que Nietzsche reconhecesse, realmente, sua utilidade.

Embora uma utilidade como sendo algo passageiro, jamais um estado constante como, segundo o filósofo, é o caso de Sócrates.

Esta passagem, ou mesmo, as idas e vindas deste estado de *decadência*, para Nietzsche, é de uma importância crucial.

Por isso mesmo, desde o momento em que entrou em contato com os textos dos pensadores pré-socráticos – chamados por Platão de *sofistas* –, dedicou boa parte de seu

12 No primeiro aforismo da seção denominada **Porque Sou Tão Sábio**: "*Mitten in Martern, die ein ununterbrochner dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt,—besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffinirt, nicht kalt genug bin. Meine Leser wissen vielleicht, in wie fern ich Dialektik als Décadence-Symptom betrachte, zum Beispiel im allerberühmtesten Fall: im Fall des Sokrates.— Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben, über deren Natur und Häufigkeit ich mich erst auf gelehrtem Wege zu unterrichten hatte.*"

tempo em tentar compreendê-los.

> *Um modelo*. – De que é que gosto em Tucídides, que é que faz com que eu o estime mais que Platão? Ele tem o prazer mais amplo e mais livre de preconceitos com tudo o que há de típico no homem e nos acontecimentos e acha que a cada tipo corresponde certa quantidade de *bom senso*: é esse bom senso que ele tenta descobrir. Possui uma maior justiça prática que Platão; não calunia nem rebaixa os homens que não lhe agradam ou que lhe causaram dano na vida. Pelo contrário: acrescenta e introduz algo de grande em todas as coisas, vendo em toda parte apenas tipos; com efeito, que importa à posteridade, à qual ele dedica sua obra, o que *não* é típico! É assim que essa cultura do mais livre conhecimento do mundo chega nele, o pensador-homem, a um florescimento maravilhoso, essa cultura que tem em Sófocles seu poeta, em Péricles seu homem de Estado, em Hipócrates seu médico, em Demócrito seu sábio naturalista: essa cultura que merece ser batizada com o nome de seus mestres, os *sofistas*, e que infelizmente, desde o momento de seu batismo, começa a se tornar de repente pálida e inacessível para nós – porque desde logo suspeitamos que essa cultura, por ter sido combatida por Platão e por todas as escolas socráticas, devia ser bem imoral! A verdade é tão complicada e enredada que nos repugna desenroscá-la: que o velho erro (*error veritate simplificior*) [*o erro é mais simples que a verdade*] siga pois seu velho caminho![13] (**A**: § 168)

13 "Ein Vorbild.— *Was liebe ich an Thukydides, was macht, dass ich ihn höher ehre, als Plato? Er hat die umfänglichste und unbefangenste Freude an allem Typischen des Menschen und der Ereignisse und findet, dass zu jedem Typus ein Quantum guter Vernunft gehört: diese sucht er zu entdecken. Er hat eine grössere praktische Gerechtigkeit, als Plato; er ist kein Verlästerer und Verkleinerer der Menschen, die ihm nicht gefallen oder die ihm im Leben wehe gethan haben. Im Gegentheil: er sieht etwas Grosses in alle Dinge und Personen hinein und zu ihnen hinzu, indem er nur Typen sieht; was hätte auch die ganze Nachwelt, der er sein Werk weiht, mit dem zu schaffen, was nicht typisch wäre! So kommt in ihm, dem Menschen-Denker, jene Cultur der unbefangensten Weltkenntniss zu einem letzten herrlichen Ausblühen, welche in Sophokles ihren Dichter, in Perikles ihren Staatsmann, in Hippokrates ihren Arzt, in Demokrit ihren Naturforscher hatte: jene Cultur, welche auf den Namen ihrer Lehrer, der Sophisten, getauft zu werden verdient und leider von diesem Augenblicke der Taufe an uns auf einmal blass und unfassbar zu werden beginnt,— denn nun argwöhnen wir, es müsse eine sehr unsittliche Cultur gewesen sein, gegen welche ein Plato mit allen sokratischen Schulen kämpfte! Die Wahrheit ist hier so verzwickt und verhäkelt, dass es Widerwillen macht, sie aufzudröseln: so laufe der alte Irrthum (*error veritate simplicior*) seinen alten Weg!*"

Sócrates teve que pagar por sua audácia, assim sua serenidade diante da morte o tornou um exemplo, e o novo ideal da juventude ateniense. Ideal esse que ganhara tanta força que o próprio Ocidente resolveu adotá-lo como sendo referencial maior de sistematização da sabedoria e do saber. E é onde Nietzsche faz a crítica a Sócrates no livro O Crepúsculo dos Ídolos, simplesmente, por ele ter desmerecido, por completo, estes pensadores originários e, por conseguinte, também o instinto como possível referencial para a compreensão do saber.

A exaltação, encarnada na folia da orgia, e corroborada pela música, deu lugar ao apreço civilizatório, onde tudo mais que nos lembrasse ao caótico estado dos primeiros homens se confirmasse como um passado enterrado.

O mesmo passado, enterrado pela razão descabida (a mesma que surge com o homem teórico), se dá com um predomínio gritante, sempre mantendo a razão em detrimento da plasticidade dos instintos, que predominava no homem-artista. Esta situação é mais fácil, pois vem como um desvio. Diria até que o homem teórico tem preguiça de viver.

É quando a razão, inaugurada por Sócrates, e baseada no deus Apolo, lança isso no conceito negativo do sentimento, diz Nietzsche. E, continua, seguindo a doutrina de Schopenhauer, a música é expressão da vontade (até descobrir que, também este último, deixou-se levar pelo mecanismo do ideal ascético).

O peso da existência, dentro da caótica constatação do dionisíaco, é atenuado com

estimulantes, sendo necessária a vida de Apolo para restaurar a serenidade, e seria dessa constatação excludente que derivaria a civilização.

Podendo ser *socrática*, *artística* ou *trágica* (para alguns pensadores), o que importa é que ela fora responsável por restaurar a serenidade e banir a multiplicidade caótica da 'guerra' dos opostos. A característica da civilização socrática, continuando Apolo, passa a ser o otimismo, que está escondido na lógica, e que vem por meio do diálogo. Ao mito se sucedeu a clareza do conhecimento, e dessa clareza a *maladie* da sociedade, dirá Nietzsche.

Diferentemente do que realmente acontece com seus contemporâneos, que partem do presente para compreender o passado, Nietzsche faz o caminho inverso. E esta seria a justificativa filosófica para confirmar a doença da filosofia e, por conseguinte, o problema de se pensar o homem: pensado como uma verdade eterna e de uma natureza que sempre foi tal como é, o que limita o real patamar de onde se poderia ver o homem. Automaticamente, esta limitação, como um círculo vicioso, dá ao filósofo que assim pensa, também, apenas um lado do que poderia, algum dia, vir a ser o conhecimento.

> *Defeito hereditário dos filósofos*. – Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles "o homem", como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo anuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (...).

> Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade do conhecimento.[14] (**HH**: § 2)

E, por isso, podemos afirmar que Nietzsche não é um pensador sistemático, nem tampouco procura se limitar a pensar o homem e seu pensamento a partir de um tempo específico. Ele tenta compreender o todo do conhecimento na totalidade do homem, inclusive o papel da vida nesta construção, ou mesmo o fato de a vida ter sido relegada, em detrimento do esgotamento de todo e qualquer saber racional-científico – resquícios de sua formação filológica. E isso faz de sua concepção de mundo algo corriqueiro, ou mesmo constante; por tentar se referir à vida, nestas reflexões filosóficas.

É onde podemos, por um instante ao menos, e pensando nas entrelinhas de sua filosofia, constatar um certo 'sistema' filosófico que permeia toda sua obra. Em face disso, dá para se notar um tal viés, no qual, e por meio do qual, se nota certa 'escolha', como sendo, talvez, toda uma estruturação de pensamento. Não do ponto de vista de um sistema fechado e definido, senão a partir de um certo caminho referencial.

Caminho esse que surge no *Logos* heraclítico, tenta desmontar a metafísica socrático-aristotélica e, já no século XIX, determina certa inflexão cognoscente do

---

14 "Erbfehler der Philosophen.— *Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben an's Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen "der Mensch" als eine* aeterna veritas*, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugniss über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes. Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; (...) Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnissvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnissvermögen sich herausspinnen lassen.*"

pensamento, até então, construído por Kant e Hegel.

Eis então o caminho ora empreendido por esta dissertação, a começar pelo ‘problema socrático’.

CAPÍTULO DOIS

O PROBLEMA DE SÓCRATES

Apresentar um problema para logo em seguida tentar compreendê-lo, pode ser a referência maior do que este problema visa esconder. Principalmente quando se está em jogo uma reconstrução de um novo modelo.

Sócrates, segundo Nietzsche (**CI**: *O problema de Sócrates*, § 9), percebendo a *degeneração* da velha Atenas, se incumbiu de tornar-se seu próprio médico. A grande crítica feita por Sócrates ia de encontro aos *velhos conceitos* de Atenas, e seus *velhos* hábitos.

Aquilo considerado por Sócrates como velho seria a *velha* maneira de se observar e compreender o mundo. Um mundo de assombro e constante conflito, muito bem representado pelo pré-socrático Heráclito, donde a contradição ditaria seu rumo. Seja este mundo humano, seja o mundo dos deuses, muito vivo no quotidiano ateniense dos séculos VI e V a.C.

A contradição que se mostrara como um elemento plural e diverso, apresentado por Parmênides – ao notarmos em Parmênides o primeiro pensador, destes filósofos originários, a se referir à ambivalência existente entre ser e não-ser e, automaticamente,

colocar ambos *ontos* em lados opostos, trazendo com isso um primeiro fragmento de razão que, a partir de então, e com Sócrates, ganharia uma força ainda maior –, ganha status de irracionalidade, visto que joga por terra a certeza.

Por outro lado, o ser humano, e sua noção de humanidade, por ter tal estrutura, também assim se define: uma contradição *in loco*, um conjunto inseparável da natureza. A natureza assombrosa, em constante embate, apresentada por Heráclito em seus fragmentos.

Suas 'qualidades' *naturais* e *humanas* são como um conjunto. Conjunto esse que se recoloca no homem, e a ele volta, em sua plena noção de humanidade. Não se fala mais em racionalidade, fala-se agora em humanidade pura e natural, aquela antiga que Sócrates repudiara, se auto-proclamando médico de *seu* povo.

Por este motivo, fazia-se necessário, então, pegar este discurso *antigo*, e dialeticamente embaralhá-lo junto com o discurso poético, desqualificando-o em detrimento da lógica e da clareza.

Esta *velha* estrutura faz de sua humanidade (a do homem) um duplo e inquietante caráter, ou ainda, "*as capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras*"[15] (**CP**: 65). É sua terrível natureza mostrando o elemento mais natural de sua humanidade.

15"*Seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen sind vielleicht sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität, in Regungen Thaten und Werken hervorwachsen kann.*"

Já em Sócrates, *velho médico*, o elemento vital e quente do saber deveria abrir espaço para o elemento frio e racional da lógica platônico-aristotélica.

E fora Parmênides (um pouco antes), também, que iniciara Platão em suas querelas; Platão, um jovem continuador do legado socrático.

Como aponta Guthrie (1995: 12), Parmênides mostra a Platão irrestrita confiança nos poderes da razão humana, fazendo com que este último tenha em mãos uma *identidade essencial* da razão no homem e em Deus.

Idantidade que faz da dialética socrática uma grande armadilha, a qual conseguirá manter-nos dentro, durante séculos. Ao tentar desvencilhar da mesma, resta o limbo da *imoralidade*.

E como apresentado acima, apenas esta identidade íntegra, e sem contradições, poderia legitimar a verdade e, consequentemente, também a filosofia.

Não é à toa que o velho Parmênides rejeitara por completo os sentidos. Nova justificativa para que Platão fizesse o mesmo, dando-lhe (ao velho Parmênides e à velha razão) papel mais elevado que o papel dos sentidos, o qual a mente deve deixar para trás o mais rápido possível.

> (...) já em Sócrates e Platão pode-se vislumbrar o predomínio das armadilhas morais, cujo influxo parece ter se mantido com o passar dos séculos. Mesmo percorrendo diferentes caminhos, as filosofias não puderam desvencilhar-se daquela invenção primeva do homem abstrato,

> dialético, justo, que ansiava acima de tudo conquistar o bem, o conhecimento e a felicidade. (ONATE, 2000: 54)

Surgindo com isso uma nova certeza: o conhecimento só poderia ter este nome, como um nome de merecimento, se partisse de uma certeza absoluta e universal e, automaticamente, baseado na razão. Esta mesma, velha conhecida de Parmênides, e a mais nova amiga de Platão.

Uma amiga que, com Heráclito (fragmento CVII), nunca viera sozinha e absoluta: "*É bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria*" (COSTA, 2002: 214), apesar de também fazer parte do mistério que é o saber. Aliás, do mistério que é a sabedoria – esta mesma que oculta-se quando muito próxima da luz.

Razão essa que, ainda conforme Guthrie (1995: 12), só mereceria seu lugar em absoluto se transcendesse a própria experiência, e os sentidos e aparências humanos, penetrando o véu do sentido *divino*, e levando à consciência humana verdades que estariam latentes num ser absoluto, imorredouro e universal.

Este ser imorredouro que, vertendo-se como uma torrente imortal, se mostraria numa essência já concebida em seu estado desincorporado e anterior ao próprio homem; visto que o corpo seria a prisão da alma e, de forma direta, a prisão da verdadeira, e absoluta, razão.

Pensando assim, e tentando encontrar o momento em que Nietzsche faz esta constatação – a constatação de que muito fez, Sócrates, para tentar apagar a *velha*

Atenas –, o primeiro lume da consciência que se nos advêm, remonta o período histórico chamado de 'homérico'.

Uma natureza que, desconsiderando limites de separação entre o terrível e o humano, se-nos coloca diante de uma natureza toda construída na contradição e na peleja.

E é exatamente este momento que Sócrates descaracteriza, trazendo para o homem uma aura de idealidade, passividade e harmonia.

O medo que poderia afligir, afirmaria Nietzsche, quando da aproximação deste momento, e sua possível compreensão, assim se apresenta aos olhos dos frágeis conceitos da humanidade moderna, daí a preocupação em trazer para o seio da sociedade ateniense um novo viés, aliás uma nova *revelação* e um novo *divino*. Conceitos elencados por Sócrates em seus primeiros sinais de construção.

Ademais, como se sabe, em Platão o mundo das idéias – aquele que é verdadeiro – é imutável e inexpugnável. Como então aceitar alguém falando que há uma certa multiplicidade na persecução da verdade?, e seria esta multiplicidade que garantiria seu teor de saber. E esta multiplicidade, devido sua inspiração na vida, a responsável por prover o saber de seus mais recônditos templos?

Se em Parmênides *ser* e *não-ser* se encontram em lados opostos, em Heráclito ambos elementos se complementam, dando ao saber uma vivacidade que alimenta esta sabedoria, embora também o medo de um desconhecido que não está sob a guarita

racional. Apesar de contrários, jamais excludentes, ao contrário, complementares.

Por isso, ao sentir esse medo, Nietzsche constata que só o sentimos por não compreender, de uma forma mais completa, este mundo como um 'grego' (**CP**: 66), pois há muito a humanidade, ainda conforme Nietzsche, já perdeu o terrível olhar que um grego, como Homero, lançaria sobre cenas tão curéis, *humanas* e *naturais*; a começar por qualquer cena de **Ilíada**.

O estado de alerta e suspeição que inspirava os pré-socráticos – ou mesmo *sofistas*, uma vez que, para Platão e Sócrates ambos pareceriam uma coisa só –, por outro lado, desqualificaria o ser imutável de Platão e, como tal, poria abaixo toda a teoria da inexpugnabilidade que adviria do saber. Não dá para raciocinar com o medo presente, muito menos com a incerteza do posterior momento.

Essa queda, pelo que nos parece, poderia ser demais para nosso filósofo. O fato de se agarrar a algo tão sólido, e que lhe garanta certeza, sempre lhe perseguiu, desde a morte de Sócrates: modelo *ideal* de 'inexpugnabilidade' e 'incorruptibilidade' da alma.

Até que ponto este lado 'humano' não interferiu nos fundamentos epistemológicos de Platão? Não surgiria aí um ressentimento de um Estado que teria força suficiente para garantir a pluralidade de um mundo (pensemos nos vários deuses gregos, motivo maior da queda de Sócrates)? Apenas especulações, e que não convêm ao teor de nossas reflexões.

E esta longa cadeia de erros, conforme Nietzsche advertira (**CI**: *O problema de*

Sócrates, §§ 01-12), surgida em fragmentos com Parmênides, estilizada em Sócrates e detalhada em Platão e Aristóteles; como sabemos, desencadearia toda a condenação da filosofia originária, esta referida por Nietzsche de Filosofia Trágica (**NT**), e a justificação da filosofia moderna – esta nossa contemporânea.

Toda uma condenação surgida, simplesmente, duma tentativa de justificação de um saber desertificado, que luta contra a vida, e que a deixa doente. Um saber onde o valor da vida não passa de mero empecilho para a libertação de algo inexistente. Um saber que pensa o corpo como uma carcaça; um objeto degradante que está prendendo o verdadeiro valor. Um corpo que prende a alma em sua 'beleza' mais pujante.

E isso fez Sócrates; pelo fato de não valorizar uma vida em abundância; até mesmo pela fealdade de suas feições, acabou optando por dar o real valor da filosofia à alma; ser 'inexpugnável' e 'incorruptível': este o verdadeiro *ontos* metafísico do velho Sócrates:

> Em Sócrates, a desertificação e a anarquia estabelecidas no interior dos instintos não são os únicos indícios de *décadence*: a superafetação do lógico e aquela *maldade de raquítico*, que o distinguem, também apontam para ela. Não nos esqueçamos mesmo daquelas alucinações auditivas que, sob o nome de o "Daimon de Sócrates", receberam uma interpretação religiosa. Tudo nele é exagerado, bufão, caricatural. Tudo é ao mesmo tempo oculto, cheio de segundas intenções, subterrâneo. – Procuro compreender de que idiossincrasia provém essa equiparação socrática entre Razão = Virtude = Felicidade: essa equiparação que é, de todas as existentes, a mais bizarra, e que possui contra si, em particular, todos os instintos dos helenos mais antigos.[16] (**CI**: *O problema*

16 "*Auf* décadence *bei Sokrates deutet nicht nur die zugestandne Wüstheit und Anarchie in den Instinkten: eben dahin deutet auch die Superfötation des Logischen und jene* Rhachitiker-

de Sócrates, § 4)

Esta luta inusitada, tão pouco usual aos gregos contemporâneos de Sócrates; esta luta sem igual, onde a força que se põe é justamente a força contrafeita à vida; uma força que visa derrubar todo e qualquer sintoma de uma força vívida, real e verdadeira, uma força que somente a vida em abundância poderia oferecer; esta força ao contrário, porém, extremamente belicosa, usada por Sócrates para combater os instintos e as contradições do homem livre: aquele mesmo que era contrafeito à *pólis*, e que, se dela se aproximasse, seria totalmente ostracizado.

É justamente esta força sobre-humana, uma vez que tinha na alma seu maior quinhão, que colocará trilho na filosofia moderna, ostracizando de vez todo e qualquer sintoma de contradição e guerra – bem aos moldes de Heráclito.

A razão a qualquer preço, tal como pretendia Sócrates, nos arrebataria, arrancando de nossa terrível *natureza humana* (a mesma referida acima como propensa ao medo e à contradição da terrível *verdade*) os elementos mais primevos de nosso instinto. "*Os instintos* precisam *ser combatidos – esta é a fórmula da* décadence*. Enquanto a vida* está em ascensão*, a felicidade é igual aos instintos*."[17] (**CI**: *O Problema de Sócrates*, § 11).

Bosheit*, die ihn auszeichnet. Vergessen wir auch jene Gehörs-Halluzinationen nicht, die als »Dämonion des Sokrates«, ins Religiöse interpretiert worden sind. Alles ist übertrieben,* buffo*, Karikatur an ihm, alles ist zugleich versteckt, hintergedanklich, unterirdisch. – Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft – Tugend – Glück stammt: jene bizarrste Gleichsetzung, die es gibt und die insonderheit alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich hat.*"

17 "*Die Instinkte bekämpfen* müssen *– das ist die Formel für* décadence*: so lange das Leben* aufsteigt*, ist Glück gleich Instinkt.*"

E a ascensão à qual Nietzsche se refere é a mesma levantada por Sócrates quando da alavancagem da razão: uma "*luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto (...)*"[18] (**CI**: *O Problema de Sócrates*; § 11).

Uma contraposição clara, e que mostrara efetivamente o instinto senão como uma doença, do ponto de vista de Sócrates. Daí a *ascensão* da vida e sua conceitualização de felicidade: uma clara contraposição ao peso homérico de Atenas anterior a Sócrates.

> Mas o que se encontra *por trás* do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? *Nesse mundo*, somos elevados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da mera confusão material (...) mas para onde olharíamos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero?[19] (**CP**: 67)

Nessa época sanguinária a luta é cura (**CP**: 67); e é exatamente atrás da cura que Nietzsche volta suas mais valiosas letras. A mesma cura que Sócrates fez questão de condenar, trazendo, ainda conforme Nietzsche, doença para Atenas, através de sua cicuta, impelindo tal cidade para o cálice com o veneno, elemento de diminuição do valor

---

18 "*Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewußt, ohne Instinkt (...)*"

19 "*Was aber liegt, als der Geburtsschooss alles Hellenischen,* hinter *der homerischen Welt? In* dieser *werden wir bereits durch die ausserordentliche künstlerische Bestimmtheit, Ruhe und Reinheit der Linien über die rein stoffliche Verschmelzung hinweggehoben: ihre Farben erscheinen, durch eine künstlerische Täuschung, lichter, milder, wärmer, ihre Menschen, in dieser farbigen warmen Beleuchtung, besser und sympathischer—aber wohin schauen wir, wenn wir, von der Hand Homer's nicht mehr geleitet und geschützt, rückwärts, in die vorhomerische Welt hinein schreiten?*"

da vida (**CI**: *O Problema de Sócrates*; § 11).

A partir do momento em que há a constatação da *doença*, Nietzsche passa a atacar aquele que essa doença disseminou – com sua cicuta.

A ética grega apresentada por Nietzsche é a mesma que coloca duas deusas Eris – deusas da inveja – no início de tudo. Como um complemento, há a necessidade da atuação de uma contradição para o elemento primordial grego surgir: "*O grego é* invejoso *e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: – que abismo existe entre esse julgamento ético e o nosso!*"[20] (**CP**: 70).

E a exclamação de Nietzsche é justamente porque ele está se referindo ao julgamento ético moderno: aquele que Sócrates consolidou quando de sua cicuta.

Pois bem, um homem tão franzino e 'doente' conseguiu jogar por terra toda uma tradição de vitória e liberdade. Deixando nos homens a sensação de orfandade e arrebanhamento: medo de viver só. Dando aos grandes 'pastores' ocidentais mão-de-obra para toda uma existência.

Criou-se, com isso, toda uma justificação da teoria divina, e da necessidade de escravização dos homens: meras ovelhas de um rebanho gigantesco e ocidental.

A partir deste momento – e de Sócrates – a plebe ascende ao poder. Jogando os fortes e aristocratas de antanho no limbo da culpa e da moralidade fatalista.

Cria-se argumentos, dentre os quais a primazia da razão, para se justificar ações.

20 "*Der Grieche ist* neidisch *und empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel, sondern als Wirkung einer* wohlthätigen *Gottheit: welche Kluft des ethischen Urtheils zwischen uns und ihm!*"

Ações moralizantes e arrebanhadoras.

Mas Sócrates não foi nenhum inocente neste seu ato desesperado. O fato de tomar cicuta, sem ao menos se preocupar com a própria vida, mas com as idéias que havia deixado (exemplo maior disso o ressentido Platão), e com a *verdadeira* vida que teria pela frente, fez com que este franzino ser, antes que algum outro venha e ocupe seu lugar – visto que Sócrates compreendera o momento histórico pelo qual Atenas estava passando, sentindo a deixa para se tornar seu maior exemplo –, demonstre a contra-força que usara para fazer com que esta sensação de desamparo nos acompanhasse até nossos dias; deixando-nos fracos e dependentes – meras ovelhinhas de um projeto universal de submissão da moral guerreira e aristocrata.

Prova maior deste seu ato como algo não inocente pode ser buscado no seguinte aforismo de Nietzsche:

> Mas Sócrates desvendou ainda mais. Ele olhou *por detrás* de seus atenienses nobres; ele compreendeu que *seu* caso, a idiossincrasia de seu caso, já não era nenhuma exceção. O mesmo tipo de degenerescência já se preparava em silêncio por toda parte. A velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que todo o mundo *tinha necessidade* dele: de sua mediação, de sua cura, de seu artifício pessoal de autoconservação... Por toda parte os instintos estavam em anarquia; por toda parte estava-se cinco passos além do excesso; o "*monstrum in animo*" era o perigo universal. "Os impulsos querem fazer-se tiranos; precisa-se descobrir um *antitirano*, que seja mais forte"... Quando aquele fisionomista revelou a Sócrates quem ele era, uma caverna para todos os piores desejos, o grande irônico ainda deixou escapar uma palavra, que deu a chave para compreendê-lo. "Isto é

> verdade, disse ele, mas me tornei senhor sobre todos estes desejos". *Como* Sócrates se assenhorou de si *mesmo*? – No fundo o seu caso foi apenas o caso extremo; apenas o caso mais distintivo disto que outrora começou a se tornar a indigência universal: o fato de ninguém mais se assenhorar de si, de os instintos se arremeterem uns *contra* os outros. Ele fascinou como este caso extremo – sua feiúra apavorante o comunicava a todos os olhares: ele fascinou, como segue *de per si*, ainda mais intensamente enquanto resposta, enquanto solução, enquanto aparência de *cura* para este caso. –[21] (**CI**: *O problema de Sócrates*, § 9)

A fascinação que, após sua morte, surgiu no mundo ocidental, como podemos notar, teve um papel importantíssimo para a efetivação de sua filosofia. O exemplo que, renitentemente, Platão coloca na cabeça das pessoas, dará uma força gigantesca nesta luta contra a força da virtude e da *arete* grega.

Os instintos que davam aos gregos sua melhor vestimenta tornam-se, a partir de tão acachapante exemplo, matéria de iniquidades e de barbarismos.

Estaria aí, talvez, uma das possíveis explicações para podermos, minimamente, tentar compreender nossa tradição, e o desmando galopante de sua força. Valores que,

---

21 "*Aber Sokrates erriet noch mehr. Er sah* hinter *seine vornehmen Athener; er begriff, daß* sein *Fall, seine Idiosynkrasie von Fall bereits kein Ausnahmefall war. Die gleiche Art von Degenereszenz bereitete sich überall im Stillen vor: das alte Athen ging zu Ende. – Und Sokrates verstand, daß alle Welt ihn* nötig *hatte – sein Mittel, seine Kur, seinen Personal-Kunstgriff der Selbst-Erhaltung... Überall waren die Instinkte in Anarchie: überall war man fünf Schritt weit vom Exzeß: das* monstrum in animo *war die allgemeine Gefahr. »Die Triebe wollen den Tyrannen machen; man muß einen* Gegentyrannen *erfinden, der stärker ist«... Als jener Physiognomiker dem Sokrates enthüllt hatte, wer er war, eine Höhle aller schlimmen Begierden, ließ der große Ironiker noch ein Wort verlauten, das den Schlüssel zu ihm gibt. »Dies ist wahr«, sagte er, »aber ich wurde über alle Herr.« Wie wurde Sokrates über sich Herr? – Sein Fall war im Grunde nur der extreme Fall, nur der in die Augen springendste von dem, was damals die allgemeine Not zu werden anfing: daß niemand mehr über sich Herr war, daß die Instinkte sich* gegeneinander *wendeten. Er faszinierte als dieser extreme Fall – seine furchteinflößende Häßlichkeit sprach ihn für jedes Auge aus: er faszinierte, wie sich von selbst versteht, noch stärker als Antwort, als Lösung, als Anschein der* Kur *dieses Falls.–*"

por um motivo peculiar, adquirem força de lei. Ganhando enorme sacralidade para nossas incautas cabeças.

Valores que, a partir do momento em que passam a ser questionados, ganham força de contravenção à tradição ocidental, e sua História errônea e equivocada.

Penso, justamente por tudo isso que fora exposto acima, que a inflexão nietzscheana poderia servir de subsídio para o distanciamento que, de sua obra, nos surgira aos olhos como uma pitada de luz na rotunda escuridão da modernidade – escuridão por excesso de luz!

CAPÍTULO TRÊS

A INFLEXÃO NIETZSCHEANA RUMO AO MUNDO MÍTICO

> O conhecimento mata o agir, o agir requer que se esteja envolto no véu da ilusão (...) é o verdadeiro conhecimento, a visão da horrível verdade, que sobrepuja todo o motivo que impeliria o agir (...). Agora não prevalece nenhum consolo mais, a aspiração vai além de um mundo depois da morte, além dos próprios deuses; a existência, juntamente com seu reluzente espelhamento nos deuses ou em um Além imortal, é negada. Na consciência da verdade contemplada uma vez, o homem vê agora, por toda parte, apenas o susto ou o absurdo do ser (...) conhece agora a sabedoria do deus silvestre Silenos[22]: sente nojo.[23] (**NT**: § 7)

A principal preocupação deste capítulo tem, como ponto de referência, a obra de Nietzsche, notadamente no que se refere a determinado levantamento do que poderia ser compreendido como uma inflexão filosófica.

---

22 Professor e companheiro de Dioniso em suas andanças pelos bosques gregos. Quando Nietzsche chama a atenção ao deus Silenos o faz com a intenção de mostrar qual é a origem das atitudes de Dioniso.

23 "*Die Erkenntnis tötet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion (...) die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv (...). Jetzt verfängt kein Trost mehr, die Sehnsucht geht über eine Welt nach dem Tode, über die Götter selbst hinaus, das Dasein wird, samt seiner gleißenden Wiederspiegelung in den Göttern oder in einem unsterblichen Jenseits, verneint. In der Bewußtheit der einmal geschauten Wahrheit sieht jetzt der Mensch überall nur das Entsetzliche oder Absurde des Seins (...), jetzt erkennt er die Weisheit des Waldgottes Silen: es ekelt ihn.*"

Esta inflexão pode ser apreendida quando ele busca entender o conhecimento e a filosofia naquele molde apresentado pelos pré-socráticos, onde a razão e a ciência não tinham tamanho respaldo (e que acaba se constituindo como sendo uma inflexão àquilo que na filosofia foi chamado de modernidade), como as têm para seus contemporâneos.

E, ademais, além de insistir que sua filosofia é uma 'filosofia da vida', como discutido no capítulo um, há também um outro elemento, talvez sintomático para compreendermos o que o filósofo convencionou chamar de 'vontade de potência': o estado de guerra reinante entre os opostos, com forte referência a Heráclito – daí a importância em fazer destes opostos um mesmo elemento – daria o teor de sua constatação – inclusive entre a razão e a paixão.

Para além disso, é daí, também, que por meio da inflexão, tentar-se-á compreender a visão de Nietzsche a respeito de Heráclito; na qual se tenta resgatar o momento em que as verdades de agora se instituíram.

Para o filósofo, podemos dizer que este respaldo seria o *Logos* heraclitiano, isto é, um tipo de conhecimento que lida com o sentido da multiplicidade e da transformação, e sendo, ao mesmo tempo, início e fim das coisas (*eterno retorno do mesmo*).

Numa palavra, esta interpretação nietzscheana busca fazer uma inflexão na teoria do conhecimento, iniciada nos diálogos de Sócrates, e que tem em Platão e, posteriormente, numa outra direção, Aristóteles, os eternizadores deste processo racional de conhecimento, o qual veio a partir de certa demonização (demonização no sentido de fazer da teoria destes outros filósofos algo pejorativo, e sem fundamentos sistemático-

racionais), por parte de Platão, aos escritores anteriores à Sócrates.

O primeiro ponto de crítica proposto por Nietzsche deve passar, essencialmente, pela desconfiança da razão, uma vez que confiar na mesma seria, de forma sintomática, um valor moral e, com efeito, uma criação inverossímil do fazer filosófico, sempre tendo em Heráclito um referencial de interpretação.

Por isso mesmo sua filosofia tende a limitar a racionalidade, ou ainda, busca antes de sua instituição outro elemento de cognoscência, daí a importância em pensá-lo como um teórico que, mesmo usando a razão como contraponto, tenta construir uma filosofia que siga, não somente como referência de tal parâmetro – o parâmetro da razão – e, ao mesmo tempo, nele ligado.

Para se questionar a razão há que se questionar, primeiramente, a moral e o sólido edifício no qual ela fora erigida, e que ainda a mantém.

Nesse sentido, tal edifício demonstra suas características todos os dias com um '*Tu deves*'; assim, é como se existisse uma coação ininterrupta, sobremodo, advinda de nossos deveres com relação à sociedade. E seria esta coação a confirmação de um conhecimento outrora desenvolvido pelos gregos a partir de Sócrates, efetivado por Platão, com a intenção de respaldar a *pólis*, desqualificando os saberes anteriores, e que ainda determina a noção de *verdade* em filosofia.

Quer-se, noutra direção, resgatar os primórdios deste saber, até como justificação de uma fundamentação cognoscente que, tanto do ponto de vista cronológico, quanto do

ponto de vista qualitativo e fundacional, abriu caminho para a longa jornada do homem rumo à compreensão da natureza e de sua natureza. E é aqui que Nietzsche inicia sua reflexão e resgata Heráclito, na citação abaixo:

> O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem esta arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória do empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante dos outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa *única* chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. (...) Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser "verdade", isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira.[24] (VM: § 1)

---

24 "*Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentiren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte. (...) Dieser Friedensschluss bringt etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an "Wahrheit" sein soll, d. h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge.*"

Comparando a citação com uma outra, em que Nietzsche faz a 'apresentação' de Heráclito, uma informação que se sobrepõe é a da intuição de que mundos diferentes podem (e devem) vir como referência à concepção do saber filosófico.

Assim como uma guerra de opostos, onde a indestrutibilidade do ser se apresenta numa constante correnteza, fluindo e refluindo, e sempre trazendo novos elementos para a não permanência, automaticamente, para o vir-a-ser – elemento chave de nossa interpretação sobre as leituras de Nietzsche:

> Dessa intuição Heráclito extraiu duas negações conexas, que somente pela comparação com as teses de seus antecessores são trazidas à clara luz. Primeiramente, negou a dualidade de mundo inteiramentes diferentes, que Anaximandro havia sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino de indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, não podia mais ser impedido de uma audácia muito maior da negação: negou, em geral, o ser. Pois esse mundo único que lhe restou – cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo – não mostra, em parte nenhuma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: "Não vejo nada além do vir-a-ser. Não nos deixeis enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terrra firme em alguma parte do mar do vir-a-ser e do perecer. Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio que entrais pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez".[25] (**FT**:

25 "*Aus dieser Intuition entnahm Heraklit zwei zusammenhängende Verneinungen, die erst durch die Vergleichung mit den Lehrsätzen seines Vorgängers in das helle Licht gerückt werden. Einmal leugnete er die Zweiheit ganz diverser Welten, zu deren Annahme znaximander gedrängt worden war; er schied nicht mehr eine physiche Welt von einer metaphysischen, ein Reich der bestimmten Quälitaten von einem Reich der undefinirbaren Unbestimmtheit von einander ab. Jetzt, nach diesem ersten Schritte, konnte er auch nicht mehr von einer weit grösseren Kühnheit des Verneinens zurückgehalten werden: er leugnete überhaupt das Sein. Denn diese eine Welt,*

§ 5)

Ao asseverar a imoralidade, Nietzsche afirma, em conjunto, a necessidade de se superar a razão, visto que esta razão, como poderá ser constatado em Platão, foi a fundadora de certa moralidade coletiva, necessária para que a *pólis* tivesse condição de conduzir o rebanho rumo a seus interesses bem particulares; interesses estes que, pode-se afirmar, também foram os de Platão. Porque sabia que a racionalidade não é autônoma e, jamais, pode fundamentar-se a si mesma. Por autônomo denominamos, com base na interpretação de **Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**, apenas o homem que consegue burlar tamanho grilhão, buscando uma liberdade cognoscente.

Com efeito, se a modernidade preconiza uma razão independente, o faz, tão-somente, para confirmar a tradição, ou ainda, para confirmar seu *status* de detentora dos saberes e liberdade humanos.

Nietzsche não se propõe a pensar a razão tal como os modernos fazem, como uma necessidade de esgotamento dela (razão) sobre os eventos humanos, sejam eles físicos ou psicológicos, mesmo porque, segundo seus escritos, o retorno ao mundo mítico seria o responsável pela elucidação do 'nó' da racionalidade, ou seja, a elucidação de seu limite e de sua necessidade de esgotamento, ou ainda, conforme Nietzsche, sua necessidade de

---

die er übrig behielt—unschirmt von ewigen ungeschriebenen Gesetzen, auf- und niederfluthend im ehernen Schlage des Rhythmus—zeigt nirgends ein Verharren, eine Unzerstörbarkeit, ein Bollwerk im Strome. Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: 'Ich sehe nichts als Werden. Lasst euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male'."

morte ao se 'impôr' uma explicação total das coisas.

A finalidade de Nietzsche não é o esgotamento da vida, com a consequente explicação total da natureza, mas a busca da felicidade humana, e como a filosofia poderia servir de auxílio a esta necessidade. Não dá para se conhecer tudo, a todo custo (imagino que este seria o grande nó a ser desatado, com relação à razão).

Numa palavra, esta atitude proveniente de Nietzsche, perante a intenção de trazer o mito para se distanciar do racionalismo, direcionamento que vai contra os modernos, seria a estrutura de um pensamento que superaria a racionalidade, dando aos filósofos originários, e principalmente a Heráclito, novo alento e, principalmente, um elemento mais vital e alegre ao saber (*die fröhliche Wissenschaft*) – algo que lhe conferiria sabor.

Assim, Nietzsche se distingue da modernidade pela busca das origens e/ou o retorno ao mundo mítico, como também pelo olhar distinto que confere à filosofia (uma 'filosofia da vida'). O próprio intento de alijar a razão, valorizando o mito, nos faz acreditar que referido retorno o faz se distanciar do empirismo e racionalismo, mostrando-nos que existe uma busca pelas origens (período pré-socrático), e não um reforço da tradição, como Nietzsche imaginava que havia-se feito com o conhecimento advindo do racionalismo.

E aqui a guerra dos opostos mostra mais uma de suas facetas. Dentro desta guerra constante, desenvolvida por Heráclito, há, ao mesmo tempo, um conflito e uma harmonia entre razão e sem-razão (mundo mítico). Um conflito, ou mesmo uma guerra, que, no seu embate, gera harmonia ao mundo e desenvolve o saber.

Heráclito, em vários dos fragmentos ainda hoje restantes de **Sobre a Natureza** lembra-nos tal tese. O que apenas reforça a discussão, corroborando com nossas especulações acerca do tema:

> O contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia. (2000: 88)
>
> Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas. (2000: 88)
>
> Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um. (2000: 93)
>
> Harmonia invisível à visível superior. (2000: 93)
>
> Do *logos* com que mais constantemente convivem, deste divergem; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhe aparecem estranhas. (2000: 95)

E seria com base nestes fragmentos que poderíamos entender como é que se processa essa guerra de opostos. Há sim uma guerra constante, entre saberes divergentes como ser e não-ser, guerra a qual daria ao homem maiores possibilidades de se pensar o conhecimento, como se vive, sem que haja uma fragmentação de seus *dois lados*, a razão e a sem-razão.

Além disso, uma guerra que, com base no combate, daria uma *interpretação* ao homem do momento e do conhecimento em que se vive, visto que, não há como separar a História do Conhecimento.

Nesse sentido, e conforme Giacóia (1994: 25), todo conhecimento possível é *interpretação*, e como tal, a expressão ‘verdade das proposições’ passa a ser substituída por ‘crença na verdade das proposições’.

Assim, essa compreensão de saberes, quando proposta por Nietzsche, o compele a renunciar a toda crítica, consequente, do conhecimento racional. Em suma, esta crítica nos remete ao seguinte sintoma:

> É certo que tal objetividade não poderia mais sustentar pretensões de absoluta validade de um conhecimento fenomenal da natureza, necessário e universalmente estruturado pelas formas a priori da sensibilidade e pelas categorias do entendimento, consideradas como estruturantes formais de uma subjetividade transcendental e supra-histórica. (GIACÓIA, 1994: 25)

A primeira grande crítica que Nietzsche faz é com relação à objetividade das ciências e a pretensão da Filosofia de também atingir esta objetividade. Objetividade esta que criaria uma validade absoluta para o entendimento das coisas, principalmente da psicologia humana; como então possibilitar esta objetividade, e ainda, como encaixar isto em Nietzsche?

A determinação empírica, na medida em que se mostra como uma construção de verdades por meio da retórica dialética (iniciada por Sócrates), e tendo em mente que Nietzsche propõe a destruição dessa construção milenar, não pode então ser utilizada como norma de entendimento ao conhecimento nietzscheano.

Uma vez presumindo que seja ficção as construções humanas, destarte, delineadas por uma fábula milenar, esta determinação empírica cairia no mesmo campo de representação e, como tal, não caberia na problemática levantada por Nietzsche.

Neste sentido o fato de se desvencilhar do 'erro da razão' (conforme apresentado em **Crepúsculo dos Ídolos**) empurra Nietzsche rumo ao *Logos* heraclitiano, isto é, traz à tona o sentido da multiplicidade e da transformação, tal como acontece, pensando no conhecimento contemporâneo, no fenômeno de nascimento e morte das estrelas no espaço sideral. Isso, pelo que parece, justifica a fuga de Nietzsche do caminho apontado pela empiria.

Numa palavra, se nossos sentidos estão contaminados desde Sócrates – todavia, antes dele, já Parmênides fazia uma primeira distinção entre *ser* e *não-ser* –, como afirma Nietzsche, precisamos resgatar aquele conhecimento que é anterior a Sócrates, pois este não estaria 'contaminado', vejamos:

> A "razão" é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, eles não mentem... Mas Heráclito sempre teve razão quanto ao fato de que o Ser é uma ficção vazia. O mundo "aparente" é o único: o "mundo verdadeiro" é apenas um mundo *acrescentado* de maneira mendaz...[26] (**CI**: *A "razão" na Filosofia*, § 2)

26 "*Die »Vernunft« ist die Ursache, daß wir das Zeugnis der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehn, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht... Aber damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die »scheinbare« Welt ist die einzige: die »wahre Welt« ist nur hinzugelogen...*"

Em face disso, a inflexão empreendida pelo pensador serve apenas para justificar sua fuga da vertente socrática racionalista. Dessa forma, esta estrutura de pensamento surge com a pretensão de, ao contrário de tentar entender os *preconceitos morais* por intermédio da empiria, buscar uma nova forma de construção do conhecimento.

Mesmo porque, a própria empiria fora contaminada por juízos valorativos; não é à toa que Nietzsche tenta ressuscitar os mitos – talvez estes últimos seriam o reduto da transformação. Pelo fato de os mitos estarem no estágio primitivo da história humana, imagina-se que a razão ainda não tenha se debruçado sobre os mesmos, mas, ao mesmo tempo, estaria ali representada: não como um ser único e contraditório, mas como um ser múltiplo e ambíguo.

Quando Nietzsche propõe um novo caminho, à margem dos pressupostos da modernidade, a primeira proposição lançada no ar tem a ver com o questionamento da razão, já a segunda se refere à tentativa de retorno aos mitos, sugerindo a possibilidade de uma consideração artística do mundo, emque a vida exerce grande força – novamente, a constatação que nos chega é aquela já apresentada por Heráliclito: opostos que se atraem num estado de guerra constante, o que garantiria a harmonia desta *verdade*.

Ao propor este retorno, o filósofo está dialogando com os pré-socráticos e a ‘estrutura filosófica’ que os mesmos buscaram para entender o mundo, em especial a obra de Heráclito de Éfeso. A saber, dentro da concepção pré-socrática heraclítica, o mundo deveria ser entendido a partir da fantasia (*Phantasie*), onde o único núcleo irradiador deste entendimento seria o próprio homem.

E quando falamos em homem primitivo (ou mesmo arcaico) temos a seguinte certeza: habitavam suas cabeças uma áurea pré-racional, sensivelmente fantasiosa, daí a afirmação de, num primeiro momento, não se utilizarem da racionalidade em suas confabulações; e sem que isso tenha dificultada sua caminhada rumo à consecução do saber.

Neste sentido, e de acordo com Nietzsche, a fantasia passa a ser encarada como uma potência alheia, extremamente positiva, donde a verdade teria maiores possibilidades de real efetivação:

> Mas, em particular, a fantasia tem o poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças: mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contiguidades por causalidades.[27] (**FT**: § 3)

E, mais adiante:

> (...) o filosofar indemonstrável tem ainda um valor; mesmo que estejam rompidos todos os esteios quando a lógica e a rigidez da empiria quiserem chegar a alguma proposição (...)[28] (IDEM)

---

27 "*Besonders aber ist die Kraft der Phantasie mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten: die Reflexion bringt nacher ihre Massstäbe und Schablonen heran und sucht die Ähnlichkeiten durch Gleichheiten, das Nebeneinander-Geschaute durch Kausalitäten zu ersetzen.*"

28 "*(...) alle Stützen gebrochen, wenn die Logik und die Starrheir der Empirie hinüber will zu dem Satze (...)*"

O retorno ao fabuloso – à fantasia, ou à imaginação – seria então uma demonstração de que a *rigidez da empiria* nem sempre consegue justificar suas proposições, necessitando de um elemento contrário para poder se afirmar a si mesma. Ainda neste bojo, a racionalidade também pode cair na mesma limitação; amparado por estas limitações Nietzsche imagina que deve haver algo mais.

É como se houvesse muito mais que causalidade, muito mais que racionalidade, mas, ao mesmo tempo, sem negar totalmente a valia da razão – desde que ela não venha sozinha, é claro. Assim, como que inspirado pelos pré-socráticos, Nietzsche vai asseverar que o homem se torna núcleo da verdade e das coisas, afirmando que, para o restante das divagações sobraria apenas o status de aparência e jogo ilusório.

Deste modo, quando questiona a moral – questionando com isso a razão, sua fundadora –, faz com que ela se pareça, também, com uma fábula.

Assim, talvez seu pensamento apresentaria um ar de contradição quando demonstra esta informação, no entanto, segundo o próprio Nietzsche: "*(...) ao inverso dos modernos, entre os quais mesmo o mais pessoal se sublima em abstrações, entre eles* [os pré-socráticos] *o mais abstrato sempre confluía de novo em uma pessoa.*"[29] (**FT**, 2002: § 3)

A própria contradição se tornaria um norteador para a consecução do filosofar heraclitiano.

Os opostos que, num mesmo espaço, lutam entre si, transformam sua guerra em

29 "*Ebendeshalb machte es ihnen unglaubliche Beschwerde, die Begriffe als Begriffe zu fassen: und umgekehrt wie bei den Neueren auch das Persönlichste sich zu Abstraktionen sublimirt, rann bei ihnen das Abstrakteste immer wieder zu einer Person zusammen.*"

renovar e construir. Renovam o liame filosófico da fantasia e constroem uma contiguidade de forças e saberes, responsáveis por fazer do dissonante um consoante. Seria a guerra dos contrários criando harmonia.

Filosofar passa a ter gosto de vida e sabor de saber.

Outrossim, indo mais além, quando Aristóteles afirma que os pré-socráticos descobriram coisas insólitas, assombrosas, difíceis de comprovar e divinas, fica muito clara a divisão entre Filosofia e ciência.

A partir deste momento a Filosofia se desvirtua, é quando novamente critica a questão da empiria; se Nietzsche abominava tanto o positivismo da ciência, chegando inclusive a propor uma 'ciência alegre' (**GC**, 1881-82), sem a frieza que, naquele momento, tomava conta dela, por que se utilizaria de um de seus instrumentos para entender o cognoscente humano? Seria contraditório ao próprio filósofo, e sua inflexão da história da filosofia, algo seu, aliás, algo bastante peculiar:

> A ciência, sem essa seleção, sem esse refinamento de gosto, precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de querer conhecer a qualquer preço; enquanto o pensar filosófico está sempre no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos importantes e grandes.[30] (**FT**: § 3)

30 "*Die Wissenschaft stürzt sich, ohne solches Auswählen, ohne solchen Feingeschmack, auf alles Wissbare, in der blinden Begierde, alles um jeden Preis erkennen zu wollen; das philosophische Denken dagegen ist immer auf der Fährte der wissenswürdigsten Dinge, der grossen und wichtigen Erkenntnisse.*"

Os fragmentos levantados neste capítulo vêm para confirmar aquilo que pensava Nietzsche (pelo menos em parte) a respeito do conhecimento e, em específico, do conhecimento filosófico. Alguns dirão que são excessivos, contudo, sem eles a diferenciação demonstrada pelo filósofo jamais seria assimilada.

Por isso, indo na contracorrente da modernidade, Nietzsche não poderia se utilizar de instrumentos apregoados por ela.

Uma vez esclarecidos, qual seria então a proposição de Nietzsche quanto à modernidade? Numa palavra: demonstrar suas falhas e equívocos, principalmente com relação à sua origem e o seu uso exacerbado da razão.

Dando um salto no escuro, buscando o outro lado da razão, principalmente por intermédio do mito, a inflexão proposta por Nietzsche surge à tona desconsiderando a pretensa novidade que os modernos querem demonstrar. Uma novidade que nada mais é que a fidelidade a uma estrutura tradicional e erudita, apenas apresentando uma roupagem mais ‘moderna’.

Todavia, sabe-se ainda o seguinte: essa crença na razão é a responsável pela expulsão, dentro da Historia da Filosofia, do belo e do assombroso da vida, ou mesmo do extraordinário que povoava a cabeça dos primeiros homens, incitando-os a refletir acerca da grandeza que é sua potência; essa vontade infinita que cospe sobre todas as estruturas tradicionalistas e frias da razão.

Com efeito, a blasfêmia emanada da boca do *Übermensch* – levando o pensamento

filosófico rapidamente ao seu alvo, qual seja: alçar, baseado em uma potência alheia, de possibilidades em possibilidades, até atingir a contiguidade do indemonstrável (**FT**), remetendo ao homem sua humanidade de volta –, talvez seria a busca indemonstrável que se anseia alcançar.

Decerto, ao partir de uma inflexão cognoscente, Nietzsche traz à tona aquilo que levou os primeiros homens a exercitarem sua reflexão criadora e crítica.

As sensações que nos acometem, quando da tentativa de apreender determinada realidade, são, tão-somente, nossos julgamentos, valores e conhecimentos do mundo; indo mais adiante, não passam de meras aparências. Mais um argumento favorável à crítica feita por Nietzsche de que a moralidade, após Sócrates, passou a definir os rumos da filosofia, por meio do elemento razão; elemento que durante todo este percurso, ressalvada algumas exceções, sempre atuou sozinho.

Imagino que seja com esta afirmativa que Nietzsche resolve abandonar a anacrônica investigação abstrata da metafísica, substituindo-a por algo mais tangível (LAVRIN, 1974: 33) ou mesmo, mais maleável como é a vida.

E dentro desta abstrata investigação, mas já como um desdobramento, se encontra toda a estrutura da filosofia pessimista do cristianismo, eis o motivo de Nietzsche fugir da busca de verdades abstratas e absolutas – não é à toa que o filósofo propõe uma inflexão no pensamento moderno, pois ele sabia que o mesmo estava ciente desta busca absoluta da verdade –, direcionando todo o seu saber para a afirmação da própria vida, mas sempre com o destino individual humano no centro destas especulações.

Se colocar além do bem e do mal, eis o sentido da filosofia nietzscheana. E isto só é possível quando o homem, tendo como centro cognoscente ele próprio, reconhece uma inverdade como válida apenas pelo motivo de ela transvalorar uma idéia tradicional sobre o valor das coisas e os valores do homem; noção tipicamente advinda dos velhos moralistas.

O homem seria então o vir-a-ser da vida. E sua vontade, de forma esfuziante, o instrumento de realização deste vir-a-ser. Esta metodologia filosófico-vital descamba, de forma inevitável, nas convicções do indivíduo, porém, o homem faz uso destas convicções sem se submeter a elas, de outra forma estaria caindo na mesma atitude dogmática ora questionada.

A auto conservação da vida – e do conhecimento, uma vez que Nietzsche não faz uma diferenciação entre vida e saber – depende, unicamente, do dizer sim ao conflito proposto por Heráclito, deixando de lado a tola convicção de que saber e viver se diferenciem, ao mesmo tempo, sem fragmentar-se perante os *dois lados do rio*: razão e mito, entretanto, sem uma submissão de um sobre o outro, ou sobre o mesmo.

Como contraponto à Filosofia de Sócrates e Platão, Nietzsche afirma que o assombroso da consciência precisa ser resgatado. Apenas dentro desta estrutura poderíamos encontrar o conhecimento em sua fase mais imberbe. Ainda sem a contaminação deste conhecimento pela razão, o que neutralizaria seu caráter alegre de primeiros saberes.

No segundo fragmento do **Sobre a Natureza**, de Heráclito, há uma possibilidade de

compreensão do que viria a ser esse *Logos*, e como podemos detectar o motivo de tal significação ser tão 'incompreensível', aos olhos sistemáticos de nossa filosofia moderna. Seria um saber que, por sua grandiosidade, se encobriria para nos mostrar o que, realmente, *poderia* ser. Tal como o aproximar de uma forte luz, não conseguimos enxergá-la, daí ficarmos cegos ante sua luminosidade. O encobrir-se que nos acomete a aproximação dessa luz, é o mesmo que traçaria o rumo de sua possível compreensão, pois, este *Logos* sempre estará lá.

> Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo. (HERÁCLITO *apud* COSTA, 2002: 197)

O saber não existe por si só, ele é uma disposição de um ser que, ao relacionar-se com as 'verdades' do mundo, torna-se coerente; e nem sempre compreensível (e muito menos sistematizado). Por outro lado, poderíamos estar colocando sua tessitura dentro de uma natureza que se movimenta, ao modo da *physis* grega.

Dessa forma, as noções que dizem respeito aos fundamentos do saber, que do mundo são apreendidos pelo homem, são noções que, em constante fluxo, e como uma rede de informações, 'caem' sobre o homem que as re-processa (sem ao menos

compreender que forma isso se dá e como isso se dá), alimentando cada vez mais sua condição de ser pensante.

E é neste re-processar que se dá a assimilação e compreensão, de alguma categoria do saber que disso resulta, justificando ainda mais essa fluidez que o mesmo pode se mostrar sem, todavia, deixar-se revelar por completo.

Esta situação de re-processamento, em contrapartida, não é assimilada por todos da mesma forma. Há aqueles que, devido sua disposição ao saber, e ao querer-mais do saber, a recebem de forma mais efetiva. Há também aqueles que – apesar de terem esta disposição –, por não a terem como algo a ser seguido, acabam nem tendo noção destes preceitos. Situação que não impede o fluxo de existir. Há ainda os que nem sabem que o mesmo existe.

Ademais, toda construção do conhecimento deve partir de algo, não de forma criacionista, como afirma o sistema moral cristão, mas de um embate, e para tal não há que voltar ao início dos tempos, muito pelo contrário, apenas o primeiro momento existe como alguma coisa Universal, por isso sua necessidade de se ocultar em determinados momentos.

O que não significa que todos, universalmente, desenvolvam esta predisposição, porquanto, mesmo sem a desenvolver, ainda assim este saber, e sua natureza essencial, ainda estão aí, e continuam existindo.

O *a posteriori* deste saber é pensado aqui como a experiência, e o desvelar do

mesmo perante os signos que nos são visíveis – enquanto espécies pensantes que somos. Com efeito, quando por experiência entende-se: tudo aquilo que há em nós de referência conceitual, e que serve de instrumental para o processamento destas informações.

A partir deste momento, o que torna-se um imbróglio para o conhecer dos fundamentos do conhecimento não está, necessariamente, no pensamento do ser enquanto 'objeto' parado, mas no movimento que esta experiência acarreta no indivíduo, por isso a importância em pensar esta natureza de uma forma não-inerte, embora essencial e primeira.

E este indivíduo só vai notar este movimento se se inserir no mesmo de uma forma mais incisiva, não permitindo que o fluxo se dê por conta e risco do destino.

Aproveitando-se de tão profundo desejo, e de tamanho medo, perante o peso do mundo da vida, foi que Sócrates e Platão resolveram justificar uma mesma teoria, a qual, por tantos séculos ainda ditou 'verdades'. Quer-se o 'bem' e a 'felicidade' a qualquer custo, por isso, o sofrimento e a caoticidade do devir são tão mal-vindos – e malquistos.

CAPÍTULO QUATRO

O DISTANCIAMENTO[31] COMO POSSIBILIDADE DE INFLEXÃO À MODERNIDADE ILUMINISTA

Heraclitismo
Toda a felicidade na terra
Amigos, está na luta!
Sim, para tornar-se amigo
É necessária a fumaça da poeira!
Em três casos os amigos estão unidos:
Irmãos diante da miséria,
Iguais diante do inimigo,
Livres – diante da morte![32]
(**GC:** *Prelúdio*, § 41)

31 Em sua segunda intempestiva (**Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida**), logo no primeiro aforismo, Nietzsche demonstra grande preocupação em se libertar de si mesmo, libertando-se, também, das amarras do passado, como se vê na seguinte citação: "*Mas ficou surpreso também consigo mesmo, porque não podia aprender a esquecer e porque ficava sem cessar agarrado ao passado. Por mais que faça, que se ponha a correr para longe, que apresse o passo, a corrente sempre corre com ele. (...) O homem (...) se escora contra o peso sempre mais intenso do passado. Esse peso o acabrunha ou o inclina para o lado, torna seu passo pesado, como um invisível e obscuro fardo.*" Em alemão, com a citação completa: "*Er wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort—und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schooss. Dann sagt der Mensch "ich erinnere mich" und beneidet das Thier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht. So lebt das Thier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne dass ein wunderlicher Bruch übrig bleibt, es weiss sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Momente ganz und gar als das was es ist, kann also gar nicht anders sein als ehrlich. Der Mensch hingegen stemmt sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde, welche er zum Scheine einmal verläugnen kann, und welche er im Umgange mit seines Gleichen gar zu gern verläugnet: um ihren Neid zu wecken.*" (**Co.Ext.II**: § 1)

32 "*Heraklitismus/Alles Glück auf Erden,/Freunde, giebt der Kampf!/Ja, um Freund zu werden,/Braucht es Pulverdampf!/Eins in Drei'n sind Freunde:/Brüder vor der Noth,/Gleiche vor dem Feinde,/Freie—vor dem Tod!*"

Antes mesmo de qualquer afirmação a respeito de como Nietzsche tenta conceber a filosofia a partir de Heráclito e, dessa forma, entendê-la de maneira genealógica, busca-se trazer o *outro lado* da modernidade para seu discurso; porquanto, importa aqui pensar a seguinte assertiva: o pensamento da *arché*, como princípio de uma totalidade, ou mesmo, genealogia de toda e qualquer afirmação a respeito do conhecimento e, por conseguinte, da filosofia, é um princípio que se deveria pensar a partir do devir, jamais do ser.

E seria, talvez, com base nesse devir, que teríamos condições de tirar o solo, dos pés humanos, deixando-lhes numa situação de suspensão, senão perante seu tempo, ao menos, como questionador deste tempo; e para isso, parte-se da premissa de que a modernidade deveria ser criticada ou, no caso de Nietzsche, repensada genealogicamente, para que possa deixar de existir.

Toda evolução humana, pensada a partir do 'novo' e do 'moderno', em Nietzsche, cheirará a enganação e arrebanhamento. A partir do momento em que nos colocamos em *suspenso*, com relação ao nosso tempo, deste conhecimento construído, e de suas possíveis inovações, estaríamos, talvez, construindo este homem de *espírito livre*, tão evidente em Nietzsche; como uma busca. Além disso, toda afirmação que tenha a palavra 'melhoramento', para Nietzsche, lembra arrebanhamento.

Para tanto, logo após terminado seu **Além do Bem e do Mal**, numa carta ao amigo Jacob Burckhardt, em 1886, Nietzsche afirmará:

> Ambos vimos o desfavorável ambiente que existe para tudo o que seja crescimento da civilização, a relação extremamente suspeita entre o que se chama <<melhoramento>> dos homens (o <<humanizamento>>) e o engrandecimento do tipo <<homem>>, e, principalmente, a contradição entre todo o conceito moral e todo o conceito científico da vida. (**22 set. 1886**; 1944: 313-314)

Pensando na afirmação acima, e longe de fazer dessa dissertação uma discussão ontológica, ou mesmo, fazer do conceito de moral a base deste escrito, o que nos importa, neste momento, é pontuar o local do qual Nietzsche concebe sua filosofia, e do qual, parte sua crítica à modernidade e, por conseguinte, à 'verdade' advinda, e surgida, como criação desta modernidade – apesar de tal assertiva surgir como uma suspeita, de como os valores morais podem ser importantes para a consecução de referida verdade racional-científica.

E, como se verá, um local onde nem mesmo estando dentro se consegue diferenciar, plenamente, até por conta dos séculos de História que a humanidade já *sentira*, e que pesam sobre o espírito do homem, deixando seu pó em todos os cantos.

Em face disso, e isso o faz diferente de grande parte da tradição filosófica, o filósofo não está interessado, diretamente, na problemática do ser – um primeiro sintoma para entender este seu distanciamento de tudo aquilo que fora produzido pela modernidade, desde Sócrates –, mas, por chave, o acesso deste ser ao mundo, e o que este ser acaba fazendo para *significar* este mundo: isto é, e talvez esta seja a pista, há uma preocupação

em pensar o mundo como um Devir, jamais como um Ser, e para isso, o resgate de algo há muito perdido poderia ser a melhor receita para se compreender Nietzsche. No entanto, um resgate que se mostre de fora, jamais dentro da Tradição.

E o mundo pensado como um devir seria um mundo onde não haveria uma adequação, ou mesmo uma interdição da 'verdade' sobre esta adequação – ao menos não nos moldes da tradição moderna que se inaugurara com Sócrates –, mas a forma como os homens se utilizam desta 'verdade' para se fazerem, enquanto seres, por excelência, pensantes e atuantes:

> Indiretamente, tal conclusão sugere a interdição da teoria da verdade como correspondência ou adequação. Não havendo referentes dados, o intelecto não tem o que espelhar a fim de produzir conhecimento verdadeiro. Sua tarefa passa a ser entendida como algo propriamente construtivo: para conhecer é forçoso moldar, simplificar, generalizar – numa palavra, criar. Note-se que esta compreensão do conhecimento abrange tanto o pensamento lógico quanto a arte em geral – por serem estes, em suas formas mais variadas, obras da ficção com que o mundo é interpretado. (PIMENTA, 1999: 37)

A verdade, neste sentido, tão almejada, passa a se fazer como a um propósito criativo, podendo, com isso, se utilizar dos mais variados instrumentos de criação. E, como o próprio Olímpio Pimenta apresenta, o *conhecimento abrange tanto pensamento lógico quanto a arte em geral* e, por arte, podemos entender toda significação que, também dos instintos, se nos aparece ao homem.

Dessa forma, ver-se-á que, no exato momento em que se deixou de pensar este todo do conhecimento, sem um, ou outro elemento, é que se começará a se processar o erro. Erro esse que irá, sem desvios, descambar nos desvãos da modernidade – e por desvãos, o mais interessante, é que se buscou luz, e não o *escurecimento*, enquanto possibilidade de *totalmente outro*, como forma de se produzir e *signifcar* esta verdade, diferente de sua metáfora (a do desvão), que nos lembra porão, ou local recôndito.

Portanto, a construção da verdade, neste momento de crítica nietzscheana – representada por Olímpio Pimenta –, não poderia mais ser pensada como uma afirmação, por si só, dona de todos os seus elementos constitutivos e, logo, compreendida como um ser em si mesmo; pelo simples fato de ela ter se mostrado uma construção humana. E há que se distanciar desta construção para que surja uma possibilidade de a olhar de longe, sem sua íntima interferência. Além do mais, construção essa que tem um quê de coxo, nesta constribuição para com o conceito de verdade moderno.

A proposta do filósofo se caracteriza por querer construir um universo que se mantivesse aquém da tradição filosófica, até pelo fato de esta tradição ter se mostrado em sua formação seu caráter coxeante. E, para isso, busca-se resgatar aquilo que vem antes desta tradição, e uma vez dentro dela, olhá-la de soslaio, sem que suas verdades interfiram no constructo geral, também chamado de conhecimento. E, pensando em Nietzsche, busca-se resgatar o exato momento em que houve um desvio da construção cognoscente, e que gerara esta situação de manqueira.

A relação que instituimos com o fazer-se do conhecimento, e na qual poderíamos

conduzir nosso intelecto, teria muito mais valia que o próprio intelecto – até por esta relação de constante devir, e até mesmo de uma certa suspensão do tempo presente, ou mesmo da história –, pensado como algo absoluto, e dentro de uma ontologia absoluta e permanente do ser.

Por isso mesmo, quer-se que o intelecto traga em seu cerne uma espécie de verdade original e primeva, mas não absoluta, senão constante, dual e antagônica – desde, é claro, que este antagonismo não seja pensado como sectarizador do saber, mas congregador de um saber maior, e que pudesse abarcar, ainda mais, outros e novos elementos cognoscentes, ou melhor, outras *significações* de saber, e que congreguem o todo da construção cognoscente.

Não uma verdade, no modelo moderno de construção, com sua paralisia e caracterização coxa, mas uma verdade que tentasse abarcar junto a seu discurso outros elementos, outrora descartados por certa tradição – e que fora a tradição que nos conformara enquanto pensamento constitutivo, daí a importância à momentânea suspensão do tempo histórico.

Em face disso, um resgate heraclitiano torna-se compreensível à medida em que deixamos de pensar o ser em si mesmo, e passamos a pensar o devir deste ser – e seria neste momento que surge um elemento que Nietzsche, enquanto psicologia de ação, adotará para se constituir filosoficamente. Ou seja, quer-se não mais compreender qual é o teor do ser, mas a forma como conduzimos este ser que, por natureza é-nos todo íntimo, e que só poderia vir quando de um certo desligamento, ou mesmo suspensão, do

mundo moderno.

Nietzsche não quer encontrar a ontologia, mas o caminho que, anteriormente, fizemos para colocar essa ontologia em movimento, daí pensar o conhecimento como uma invenção constante da verdade e atrás da verdade, e que seja um saber que não excomungue, nem segregue, quaisquer de seus elementos constitutivos, sejam eles quais forem, advindos da vida ou não.

No entanto, para que Nietzsche encontre este caminho, necessário se faz imprimir algumas características psicológicas no Ser, e que não sejam características pensadas como *artigos de fé* – e Ser aqui pode ser pensado como Ser em si mesmo, ou seja, nosso âmago existencial, como também, um ser-em-si-mesmo que está em movimento, e sempre pedindo para ser desvelado; jamais pedindo para ser encoberto por qualquer névoa absoluta ou suja.

E se existe uma origem do conhecimento é atrás dela que Nietzsche irá para, logo em seguida, colocá-la em movimento, junto a um embate constante de certos elementos, seus constitutivos, os quais têm um motivo bem real de existência, ou mesmo, certas características bem fluitivas, e que devem ser *dispensadas* para se ter uma certa conservação da espécie.

> *Origem do conhecimento*. – O intelecto gerou apenas erros durante vários séculos; alguns mostravam-se úteis à conservação da espécie: quem os encontrava ou os recebia como herança lutava com maior felicidade por si e pela sua descendência. Existem muitos desses artigos

> de fé que transmitidos hereditariamente acabaram por se tornar uma espécie de massa e fundo humanos; admite-se, por exemplo, que existem coisas iguais, que existem objetos, matérias, corpos, que uma coisa é o que parece ser, que nossa vontade é livre, que o que é bom para alguns é bom em si. Apenas muito tardiamente se apresentaram pessoas que negaram ou puseram em dúvida tais proposições – mui tardiamente surgiu a verdade, esta menos eficaz forma de conhecimento. (...) A *força* do conhecimento, portanto, não reside em seu grau de verdade, mas em sua antiguidade, seu grau de assimilação, seu caráter, enquanto condição vital.[33] (**GC**: III, § 110)

O que significa, no entanto, todo este preâmbulo? Pois bem, ao traçar referido caminho, a principal questão era entrar, de uma forma um tanto quanto distinta, numa das verdades mais bem guardadas pela Tradição. Verdade essa que não se permite ser questionada, nem tampouco surrupiada. A menos que, intencionando-se fazer isso, nos afastemos de seu núcleo irradiador de saberes. E este núcleo nevrálgico, durante toda a História da Filosofia, não se permitiu chegar perto, como dirá então de seu afastamento?!

Bela contradição, e que diz muito bem qual deveria ser o caminho empreendido: tem-se que se aproximar do núcleo e, logo em seguida, partindo de seu centro irradiador, se distanciar do mesmo, para que possamos compreender melhor, tal núcleo, e seu

33 "Ursprung der Erkenntniss.— *Der Intellect hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stiess, oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit grösserem Glücke. Solche irrthümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind zum Beispiel diese: dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst traten die Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf,—sehr spät erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntniss. Es schien, dass man mit ihr nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Functionen, die Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeiteten mit jenen uralt einverleibten Grundirrthümern. (...) Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung.*"

motivo de ser, ou seja: sua *significação*. E este segundo momento: o da compreensão; só é possível quando de certo afastamento.

Por isso mesmo, quando se quer pensar em algo tão forte, e polêmico – para Nietzsche – como é a Tradição, tem-se que, num primeiro momento, descobrir qual o exato momento em que ela se consolidou e, mais que isso, os outros possíveis momentos em que ela poderia ter buscado um outro rumo.

O fato de estarmos dentro desta Tradição, e inseridos em sua lógica de raciocínio, de uma certa forma, nos impede de questioná-la. Para que este questionamento possa ser algo concreto, apenas numa situação poderíamos consolidar esta contra-prova; e foi exatamente isso que Nietzsche tentara fazer quando de um certo distanciamento, por parte de seu espírito, para com a relação forte dele com o *rebanho* – e que em A Gaia Ciência assume também o nome de *massa e fundo humanos*.

Uma sensação de distanciamento, talvez seria isso que Nietzsche tanto buscara – e que tenha tentado encontrar, quando de seus questionamentos perante a *origem do conhecimento* –, ao propor uma guinada inflexiva à modernidade, e que, conforme Nietzsche, só aí está por insistência de *erros gerados pelo intelecto*.

Este distanciamento, diante da absurdez do mundo, herança moderna do Iluminismo cartesiano, virá em Nietzsche, talvez pela primeira vez, no ano de 1868, após uma visita sua a Wagner, donde o compositor toca para ele “Mestres Cantores”.

Sensação, inebriada, que lhe inspira o seguinte comentário, quando de uma carta

enderaçada ao amigo Rohde: "*cada fibra, cada verso meu estremece, e há muito não sentia uma sensação tão duradoura de alheamento*" (27 out. 1868). Tempo este, que imaginamos, o filósofo nos remonta, desde tanto, à instituição da modernidade cartesiana, momento o qual, sabe-se, retirou do homem toda sensação de distanciamento, colocando no lugar um certo *cogitare*.

No mesmo instante em que Nietzsche se dá conta desta força arrebatadora, que seria o tal distanciamento – na carta chamado de alheamento –, o fugir tão profundamente do mundo, então em vivência, e que lhe oferece um outro paradigma para se pensar a filosofia e, por conseguinte, também a vida, além dos parâmetros socrático-euripidiano-racionais, o faz ainda crer na possibilidade de uma transformação, tão profunda quanto.

Transformação que deveria ter como talião o martelo, ou seja, quebra-se tudo aquilo que atravanca a atmosfera de consolidação do homem, e inaugura-se, com isso, um outro *espírito* de tempo – e do Tempo. *Espírito* esse que deveria partir do homem, e não de algum fator externo que o conduziria a um determinado projeto, ou mesmo um fim.

E esta transformação Safranski saberá detectar bem, como no fragmento a seguir, amealhado de fragmentos, também, do próprio Nietzsche[34]:

> As *ondas*, que lambem a margem incessantemente, levando-nos e nos carregando, talvez também nos puxando para baixo e nos fazendo naufragar – para Nietzsche eles também são uma imagem do fundo do

34 E que virá em itálico, como se verá. Ou seja, em todo momento que a citação trouxer caracteres em itálico seria o momento em que Nietzsche entra com algumas de suas palavras. E isso vai acontecer ao longo de todo o texto.

> mundo. *Assim vivem as ondas – assim vivemos nós, os desejosos! – não digo mais que isso... como haveria de vos trair! Pois, ouvi bem! – eu vos conheço e ao seu segredo, conheço a vossa estirpe! Vós e eu, somos da mesma raça! – Vós e eu, temos um segredo!* (III, § 546; **FW**). Um desses segredos é o parentesco interior entre ondas, música e o grande jogo do mundo, feito de morrer e devir, crescer e terminar, perdurar e ser sobrepujado. A música leva ao coração do mundo – mas de modo que nela não se morre. Essa extática vivência da música é o que Nietzsche chama, no **Nascimento da Tragédia**, de *o arrebatamento do estado dionisíaco com sua anulação dos limites e fronteiras comuns da existência* (I, § 56; **GT**). Enquanto dura o arrebatamento, o mundo comum se afasta; quando retorna à consciência, é sentido como *repulsa*. O extático tornado sóbrio entra num *estado de alma que nega a vontade* (I, § 56; **GT**), e, diz Nietzsche, parece um Hamlet que também tem nojo do mundo e que não consegue mais forçar-se a agir. (2001: 15)

Contudo, Nietzsche vai ainda mais longe, ele busca os primórdios desta lógica, que, para o filósofo, não deveria ser racional, nem capital, mas trágica e pré-racional. Por isso a grande inflexão, como citado acima, remonta um período ainda mais antigo, que talvez nem tenhamos mais condições de reconstituir.

O que não significa que não saibamos encontrar uma certa origem para esta lógica. Ou, ainda mais que isso: o que parece mais evidente: nem tanto, seria a questão destas origens, mas, e principalmente, a justificativa destas origens.

E, além de estar, necessariamente, inserido na história de seu povo, Nietzsche faz isso para construir algo novo. E a Alemanha – ou mesmo o que viria a se constituir geograficamente, como sendo a Alemanha – de fins de século XVIII e início de XIX, traz

em sua estrutura intelectual e cultural um re-renascimento da cultura grega – diferente do Renascimento italiano de fins de Medievo –, este agora, de maneira mais aprofundada, e um tanto quanto distanciado das *forças divinas*. Daí o grande interesse na filosofia de conformação cultural do Ocidente, no entanto, uma filosofia que antecede o próprio Sócrates.

Os princípios e verdades afirmados pelo desenrolar histórico da filosofia, por tal afirmação mesmo, acabou por infirmar o sujeito e sua relação com o objeto cognoscível. Excluiu-se concepções de sujeito e dos objetos da ciência, para se afirmar, não o sujeito, mas a ciência, e seu pretenso objeto unitário: o homem.

E como Nietzsche reconhece o problema que é Sócrates (**CI**, *O Problema de Sócrates*), mais ainda ele tem justificativas para antecedê-lo – ao menos enquanto pensamento fundador de toda cultura ocidental. E, mais que isso, uma tentativa de se pensar o homem, e o Ser, ainda em sua mais pura forma. Permitindo que a vida se intensifique, sem, por esse grau de intensidade mesmo, estar mediada pela barbárie de uma visão científica mecânica, que emprestaria ao homem uma estática opressiva, e que isso lhe permitisse fazer com que a vida poderia instituir-se, de novo, com ainda mais intensidade (WEBER, 2003: 13).

Além do mais, esta renovação que se queria mais corporal e espiritual, poderia trazer inspirações novas com, ainda mais novas, maneiras de se pensar o homem. Maneiras essas que poderiam remontar o período trágico da Grécia esquiliana.

José Fernandes Weber nos dá a exata medida da necessidade desse retorno, e do

quão sua força veio a se evidenciar na Alemanha, contemporânea de Nietzsche:

> Tal disposição da arte como “guardiã da saúde” do homem e da cultura pressupõe, para a salvaguarda da sua coerência, a abertura ao símbolo, ao mito, por meio da qual recompõe-se a existência sob o signo do trágico, destituindo-se por consequência o império da ciência histórica, enfim, do saber a qualquer preço. Sendo assim, a relação arte/conhecimento figurará no horizonte da redescoberta do mito como cerne da cultura. Por conseguinte, a volta aos gregos não figura uma fuga do presente, como alienação das necessidades imperativas das lutas históricas, e sim, como reconstituição do único solo possível para a emergência de uma cultura autêntica: o mito. (2003: 12)

Como se vê, ao tentar buscar esta reconstituição, o filósofo tem vários elementos que o intuiriam a tanto. Se sua genealogia é algo tênue – até devido o pó que o tempo depositara sobre a História –, a metodologia – e isso é devir; um outro elemento intelectual muito utilizado por Nietzsche, e que o coloca como herdeiro direto de Heráclito –, para se chegar às conclusões que teve, é de uma solidez e coerência bastante pertinentes.

Ademais, há uma certa necessidade fisiológica por parte do filósofo, para tentar chegar a tais conclusões – mesmo porque, considera que, depois de Sócrates, a filosofia e, por conseguinte, a cultura, ficaram doentes –, visto que, se ele encara a filosofia como vida, está também encarando a Grécia Trágica, e toda sua intensidade caótica e, ao mesmo tempo, humana, como a única que possibilitaria fazer este distanciamento a que se propora, dando novos rumos à vida. O que o coloca frente a frente com uma resposta

mais evidente, e totalmente anti-moderna.

E isso, em Nietzsche, é levar o Eu até às últimas consequências, isto é, é algo que estaria em Descartes; mas num Descartes sem a premissa inerte do *cogitare*, e sim um Descartes que teria a tentativa de um devir deste *cogitare*. Daí, talvez, pensar, além de uma inflexão, mas, também, numa revisão do conceito de homem.

E este temor do homem moderno parece, aos olhos de Nietzsche, alguma coisa de fuga de *nossa luta pessoal*, para conosco mesmo. Daí o distanciamento, ou mesmo, o *cogitare* instaurado num eterno *devir*, ou seja, um Eu que tenha a estrutura de se pensar de uma forma extrema.

Extremidade que coloque este homem defronte o abismo, e que, estando em situação tão extrema, ele possa pensar no *Übermensch*, e fazer a travessia da corda[35]. Mesmo porque, *somos ponte e não meta*.

A mesma razão que se alocara no universo do homem com Sócrates, todavia, primeiro em Eurípedes[36], e que os modernos do Iluminismo fizeram questão de reforçar. As lutas que sempre aconteceram na tragédia grega, desde Sófocles, até o ocaso em

35 Como pode ser muito bem lembrado na obra de Nietzsche intitulada, Assim Falava Zaratustra, e que tenta responder sobre o real significado da existência do homem – pelo menos o que deveria ser: "*O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-do-Homem. Uma corda sobre o abismo. Perigosa para percorrê-la, é perigoso ir por esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e andar. O que é grande no homem é ele ser ponte e não meta. O que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um declínio.*" (**ZA**: *Prólogo*, IV)

36 E a intromissão desse deus ex machina tornar-se-á tão forte, que até mesmo a noção de se introduzir um simples prólogo, será para a tragédia grega, toda a sua dissolução, bem como para a filosofia, toda a sua doença, como assevera Weber: "*Com Eurípides e Sócrates ocorreu algo de irremediável: a tensão na peça, característica da disposição dionisíaca, esvaiu-se em favor da clarividência, própria aos procedimentos dialéticos, dos quais, aqueles foram os grandes arautos. (...) O prólogo euripidiano representou a incorporação do princípio socrático "tudo deve ser consciente para ser bom" no domínio da cena, transmutando-se em Eurípides no mote estético: "tudo deve ser consciente para ser belo". "Em conseqüência disso, diz Nietzsche, Eurípides deve valer para nós como o poeta do socratismo estético (NT, § 12)*"." (2003: 35)

Eurípedes, responsável por introduzir o deus *ex machina*, e que pode ser entendido como: no exato momento em que a luta e o clímax desta luta vem a baila, é posto a presença de um deus para resolver tal nó.

Até então, antes de Eurípides, o próprio enredar da cena desataria o nó. Esta intromissão, este nó desatado por uma força externa, dirá Nietzsche, causará o ocaso desta tragédia que, num primeiro momento, fora pensada para ser realizada por homens, e com homens.

E quando quer resgatar os tempos dourados da tragédia de Sófocles, muito mais coisa estaria em jogo. E dentre tantas novas coisas, a mais importante seria o eterno conflito, e embate que estas tragédias oferecem.

Não é à toa que, constantemente, aponto Heráclito para oferecer a preferência de Nietzsche. Uma vez que o próprio filósofo assim se considera: herdeiro direto do polêmico Heráclito.

Sensações de não-pertencimento, ao mesmo tempo em que se mostram como a um transcorrer constante, ainda estão embaralhadas neste mundo trágico. Estes conflitos, contudo, é que fazem os espectadores compreenderem o lado profundo da vida, em intensidade – ou até mesmo, o estar perante o abismo; e um estar, visto como algo belo e necessário.

Não dá para fugir do embate: ele sempre volta; ele sempre nos sonda, conformando-nos.

E esta conformação aparece-nos ainda mais em evidência quando do constante apelo para com os antagonismos da dimensão grega trágica. E o quanto estes antagonismos eram importantes para a conformação identitária daquele povo.

> Para Nietzsche, a convivência destes impulsos antagônicos [apolíneo e dionisíaco][37] – não obstante o perigo dessa convivência pois ela não era pacífica – revela a força dos gregos para suportar a tensão constante, a potência para desejá-la, mais, para amá-la. Segundo Nietzsche, somente um povo que ama estar em constante mudança pode edificar uma cultura artística. (WEBER, 2003: 27)

A constante mudança que este cenário oferece, edificando uma cultura plena, mostra-nos o quanto o mundo é inconstante e, como tal, também assim deveria ser a filosofia – pelo menos aos moldes de Heráclito/Nietzsche.

O forte antagonismo advindo destes emblemáticos símbolos conformativos gregos – Apolo e Dioniso. E, principalmente, a grande valorização do trágico, que pensa o homem por si mesmo, e senhor de seu destino. Apesar de todos os desvios, e atropelos, que este homem tem de passar – vide, pois, o exemplo de Édipo, clássico maior da trilogia tebana

37 Diferenciação essa que fica bastante evidente na dissertação de Weber, como pode ser visto no seguinte fragmento: "*Tem se então que a dimensão fundamental da interpretação nietzscheana da tragédia grega – situação genericamente na contraposição entre o apolíneo e o dionisíaco – não diz respeito a uma mera distinção entre forma (apolíneo) e conteúdo (dionisíaco), e sim, a delimitação de dois universos artísticos distintos que, regidos por princípios estéticos particulares, representam duas formas de arte específicas relativas a duas considerações peculiares da existência. Se o apolíneo e o dionisíaco representam duas maneiras distintas de se acercar do fenômeno humano da cultura – o apolíneo como edificação, conservação e crença incondicional na humanidade; o dionisíaco como volta à natureza, como destruição da cultura – para Nietzsche, a tragédia grega foi a superação trágica destes antagonismos, a auto-superação em proveito de uma cultura estética.*" (2003: 26)

de Sófocles.

A preocupação de Nietzsche em tentar reconstruir este momento primeiro de nossa cultura é tão evidente, que ele tentará, simplesmente, descartar a modernidade. Oferecendo, como contra-prova a isso, contra-prova essa que seria todo o distanciamento humano. E será este distanciamento a principal indumentária da inflexão que Nietzsche se propõe a enunciar.

Situação cognoscente totalmente oposta à modernidade: daí a necessidade quase visceral de se desconstruí-la – e de uma forma ainda mais drástica, reconduzir este caminho, até então, bastante propalado pela raça humana *superior*.

Pode-se dizer que a premissa da modernidade, ou mesmo, deste homem como elemento constitutivo de um drama externo – e não mais interno – tem sua grande aparição nas obras de Eurípides.

> E o homem moderno teme no artista, mais do que qualquer outra coisa, as lutas pessoais, enquanto o grego conhece o artista *apenas na luta pessoal*. Onde o homem moderno fareja a fraqueza da obra de arte [e por obra de arte, podemos muito bem colocar a vida como sublimação extrema de sua vivência abundante], o heleno procura a fonte da sua força mais elevada![38] (**CP**: 74)

38 "*Und der moderne Mensch fürchter nichts so sehr an einem Künstler als die persönliche Kampfregung, während der Grieche den Künstler nur im persönlichen Kampfe kennt. Dort wo der moderne Mensch die Schwäche des Kunstwerks wittert, sucht der Hellene die Quelle seiner höchsten Kraft!*"

O homem, pensado como uma ponte, e que consegue fazer disso sua passagem, sobre o abismo, e sem temor, é o mesmo homem que Nietzsche tenta resgatar, quando de seu distanciamento a tudo aquilo que o *statu quo* tem a oferecer.

E apenas adiantando, este distanciamento pode ser pensado como um último recurso – talvez até extremo – de resgatar o instante em que, também a filosofia, passara por um momento *trágico*, e isso, como nos mostra a História da Filosofia, somente acontecera com os pré-socráticos; e aqui colocaria Heráclito como principal interlocutor deste movimento trágico.

E junto com este ser moderno e o advento da razão, é como se um novo Eurípides surgisse à cena, só que aí fica a problemática do *cogitare*. Agora é algo exterior, e que fora fantasiado de algo interior, que acaba dando as cartas.

A razão citada, e justificada pelos modernos – e por seu projeto de Iluminismo – seria o deus *ex machina* de Eurípedes, e que surge para tirar o homem de seu distanciamento, e de seu espanto perante o abismo. Pois, *que importa minha razão? Ela ansia pelo saber como o leão por sua presa? Minha razão é miséria, imundície e lastimável conformidade!* (**ZA**: *Prólogo*, III). E é tentando fugir desta *lastimável conformidade* que Nietzsche se dispõe a fazer este distanciamento e, mais ainda, a instaurar esta inflexão, junto à modernidade.

O pensamento, desde seu advento, e por ele mesmo, tem a força de se projetar sobre o tempo. E, dependendo o tipo de projeção que daí advirá, este pensamento acaba por falsear uma série de realidades que o entorno possa oferecer. Pois, no entorno, há

uma diversidade de vida (logo, falando em Nietzsche, de pensares) muito grande.

Nietzsche sempre teve um espírito curioso e tenazmente desconfiado. Por isso mesmo ele não aceitara a direção que se dispôs a caminhar a modernidade, nem tampouco seu caminho precedente: aquele que viera de Sócrates.

Dessa forma, ele vai exigir, de si mesmo, e de quem queira segui-lo, um pensamento que intervenha nesse ilusório *devir*. Um pensamento, diferente do moderno, que se construa, e que se projete: mesmo que seja uma construção *na desmesura e no excesso*, e ainda, mesmo que seja uma projeção para sobre o abismo. Por isso mesmo que imagina que o homem deveria ser sempre ponte, jamais meta – como a que inaugura os modernos, excepcionalmente Kant, com seu pensamento direcionado ao cosmopolitismo, como bem ressalta José Arthur Giannotti em seu Kant e o Espaço da História Universal:

> Convém atentar para o modo pelo qual Kant condiciona as relações de dominação. Cada homem, por ser racional, constitui um fim em si mesmo, ao mesmo tempo que participa dum reino dos fins, enquanto ele próprio se põe como legislador universal a englobar todos os outros homens. [O homem] Configura numa singularidade que se resolve numa universalidade que o domina. (2003: 135)

E esta mesma universalidade que domina o homem é a que o conduz rumo a este cosmopolitismo universal. Em se pensando no Estado como gestor disso, seria ele que daria condições para que o homem, com base no Iluminismo, chegasse de novo a este fim universal.

Se o homem é fim em si mesmo, só o é dentro do Estado, uma vez que este homem deve corroborar com o todo. E o todo está plenamente envolvido no projeto Iluminista proposto por Kant.

O projeto emendado por Kant – por assim dizer – é o mesmo que Sócrates inaugurara, passara por Platão e Aristóteles, e teve como ponto de forte confirmação em Descartes. E é este mesmo projeto, inaugurador da modernidade, que Nietzsche tenta dar uma inflexão. Oferecendo-lhe forte contestação genealógica.

Esta afirmação podemos encontrar, com certa insistência, no elemento constitutivo do pensar profundo. O mesmo que dá ao homem seu real teor de ser criador, ou mesmo de humanidade crítica, entremeada por indivíduos de *espírito livre*.

E este pensar profundo pode ser encontrado num elogio de Nietzsche a Heráclito, em que ele chega a constatar, em seu (Heráclito) texto, uma possível verdade: "*Com efeito, o fato de não levar em consideração o momento e o instante presentes é parte integrante da grande natureza filosófica. Ele possui a verdade, e a roda do tempo pode rodar para onde quiser, nunca poderá subtrair-se à verdade. É importante saber que tais homens existiram um dia*."[39] (**FT**: § 8)

A eterna necessidade que o mundo sempre está a buscar é a mesma que Heráclito confirma como sendo algo não muito necessário, mais importante que ela seria a forma como a vida se mostra através do pensar profundo e da verdade profunda. Mais que isso,

---

39 "*(...) denn die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der grössen philosophischen Natur. Er hat die Wahrheit: mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehn können. Es ist wichtig von solchen Menschen zu erfahren, dass sie einmal gelebt haben.*"

apenas colocando em cena o instinto e a intuição esta vida seria melhor vivida. O que Heráclito "*contemplou,* sua doutrina da lei no devir *e do jogo na necessidade, deve estar doravante presente no espírito por toda a eternidade. Foi ele que levantou a cortina desse espetáculo grandioso*."[40] (**FT**: § 8)

Neste momento, uma nova afirmação de Nietzsche:

> Enquanto cada palavra de Heráclito exprime o orgulho e a majestade da verdade, mas de uma verdade que ele apreende por intuição sem galgar pela escada de corda da lógica, enquanto a percebe num êxtase sibilino antes que pela observação, e que a reconhece em vez de deduzí-la, seu contemporâneo *Parmênides* constitui seu par e seu contrário; ele representa, no entanto, o tipo de profeta da verdade, mas escoado, por assim dizer, num molde de gelo e não de fogo, difundindo em torno dele uma luz fria e penetrante.[41] (**FT**: § 9)

O jogo, a *doutrina da lei e do devir*, entremeado pelo instinto e pela intuição, deixando a vida em primeiro plano; todos estes elementos seriam a receita para se constituir esta verdade profunda que Nietzsche tenta encontrar em Heráclito, por isso que esta discussão, ao remontar a questão do instinto, alimenta a vida, e não o racional.

Além do mais, a partir do momento em que a vida se transforma em importante

---

40 "*Das, was er schaute, die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit, muss von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem grössten Schauspiel den Vorhang aufgezogen.*"

41 "*Während in jedem Worte Heraklit's der Stolz und die Majestät der Wahrheit, aber der in Intuitionen erfassten, nicht der an der Strickleiter der Logik erkletterten Wahrheit, sich ausspricht, während er, in sibyllenhafter Verzückung schaut, aber nicht späht, erkennt, aber nicht rechnet: ist ihm in seinem Zeitgenossen Parmenides ein Gegenbild an die Seite gestellt, ebenfalls mit dem Typus eines Propheten der Wahrheit, aber gleichsam aus Eis und nicht aus Feuer geformt und kaltes, stechendes Licht um sich ausgiessend.*"

ocupação da filosofia, e não-somente com a preocupação de seu esgotamento, o elemento *jogo* (apresentado por Heráclito, como a uma criança que brinca com o universo, jogando os dados para ver que números dariam), passa a ser uma espécie de núcleo nevrálgico, levando a razão a trabalhar para a vida, e não o oposto.

E não seria demais afirmar que, num primeiro momento esta também deveria ter sido a preocupação de Descartes, como o próprio Nietzsche outrora desconfiara; e que não se constituíra como realidade, devido justamente o fato de Descartes ter colocado a razão como elemento maior para o esgotamento do conhecimento, e de forma indireta, para o esgotamento da vida:

> Para que, perguntou a si mesmo [Sócrates], abandonar por isso os instintos? É preciso lhes fazer justiça, a eles e *também* à razão – é preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos. Tal foi a genuína *falsidade* desse grande irônico rico em mistérios; ele levou sua consciência a se contentar com uma espécie de auto-engodo: no fundo, divisou o que há de irracional no juízo moral. – Platão, mais inocente nessas coisas, e despido da astúcia plebéia, quis, com toda a energia – a maior energia que um filósofo já empregara! –, provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a "Deus"; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha – isto é, em questões morais o instinto, ou "a fé", como dizem os cristãos, ou "o rebanho", como digo eu, triunfou até agora. Uma exceção poderia ser Descartes, pai do racionalismo (e portanto avô da Revolução), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial.[42]

42 "*Wozu aber, redete er sich zu, sich deshalb von den Instinkten lösen! Man muß ihnen und auch der Vernunft zum Recht verhelfen – man muß den Instinkten folgen, aber die Vernunft überreden, ihnen dabei mit guten Gründen nachzuhelfen. Dies war die eigentliche Falschheit jenes großen geheimnisreichen Ironikers; er brachte sein Gewissen dahin, sich mit einer Art Selbstüberlistung zufriedenzugeben: im Grunde hatte er das Irrationale im moralischen Urteile durchschaut. –*

(**BM**: § 191)

Porquanto, antes ainda de se referir a Descartes, Nietzsche vai à Grécia do século V e busca Sócrates, tentando justificar esta sua afirmação. Segundo ele, a saída que Sócrates achara para tentar compreender o papel do instinto, mediante a razão, um tanto quanto ardilosa – e já aí superficial por negação, uma vez que, ao subordinar o instinto o está negando –, seria a de que: de fato, devemos seguir nossos instintos, desde, é claro, tendo a razão para justificá-los.

Assim, começa o primeiro ardil de Sócrates. Propondo à razão uma justificativa para que, também, se use o instinto, Sócrates o faz com a intenção de encontrar bons motivos para a ação da razão. E que deveriam prezar por nossas ações – novamente temos o deus *ex machina* agindo por sobre o nó que o pensar por suspeita faz.

E não seria demais afirmar que seria em nome de uma moral coletiva que Sócrates fez tal proposta – e isso podemos ver quando do aforismo, no exato momento em que a noção de *rebanho* aparece em cena. Queria-se, ao deixar o instinto subordinado à razão, *divisar o que há de irracional no juízo moral*. Podemos dizer que este juízo moral, condutor dos homens por eles mesmos, e por ser irracional, necessitaria de certa estribeira.

Plato, in solchen Dingen unschuldiger und ohne die Verschmitztheit des Plebejers, wollte mit Aufwand aller Kraft – der größten Kraft, die bisher ein Philosoph aufzuwenden hatte! – sich beweisen, daß Vernunft und Instinkt von selbst auf ein Ziel zugehen, auf das Gute, auf »Gott«; und seit Plato sind alle Theologen und Philosophen auf der gleichen Bahn – das heißt, in Dingen der Moral hat bisher der Instinkt, oder wie die Christen es nennen »der Glaube«, oder wie ich es nenne »die Herde« gesiegt. Man müßte denn Descartes ausnehmen, den Vater des Rationalismus (und folglich Großvater der Revolution), welcher der Vernunft allein Autorität zuerkannte; aber die Vernunft ist nur ein Werkzeug, und Descartes war oberflächlich.”

Como Platão, para não decepcionar o mestre, necessitava, também de afirmar estas palavras; fará isso levando até às últimas consequências, referida afirmação. Embora o faça com o seguinte referencial: a justificação daquilo que seria o Belo e o Bom, como sendo algo ainda mais importante que toda e qualquer atitude humana.

André Luís Mota Itaparica nos dirá o seguinte, referindo-se a este fato, e que pego como referencial para a confirmação de minha tese:

> Assim, sua filosofia repousou na suposição de que instinto e razão estão unidos na busca de uma vida virtuosa, único caminho para alcançar a verdade; já que o socratismo lhe ensinara que *o homem é mau apenas por erro; se alguém o livra do erro, torna-o necessariamente – bom* (**JGB/BM**, 190). (ITAPARICA, 2000: 9, 68)

O que se quer, quando dessa submissão do instinto à razão, é meramente tirar o homem do pensar profundo – que poderia vir pelo instinto; como afirmar o contrário? –, tirando-o também de seu distanciamento para com o todo. E isso se confirma, quando do confirmar de uma moral coletiva, ou *rebanho*, pois seu papel seria não permitir que o homem fuja de tal confinamento, isto é, não permitir no homem este distanciamento, até mesmo com a possibilidade de se evitar seu pensar profundo. Quer-se a manutenção e a conservação da espécie; desde que em *rebanho*!

Tentando pensar já na superficialidade de Descartes (que também adotará isso, apesar de colocar tudo sob suspeita para, com o movimento do *cogitare*, traçar certas

certezas), poderíamos dizer que seu problema, talvez, seja o de ter levado ao extremo esse pensar, aliás, esse debruçar sobre o Eu, sem no entanto, ter conseguido fugir do erro de seus precedentes: que fora, ainda depois desse debruçar profundo, ter buscado na externidade, e no coletivo, a justificativa disso, e até sua explicitação; para ser mais exato, ter buscado no elemento Deus tal parâmetro.

Muito mais como um instinto de conservação, que como uma tentativa de se compreender o profundo da existência, logo, o profundo do saber, é que poderíamos compreender este caminho que se iniciara em Sócrates, tendo em Descartes seu maior referencial.

Ao atrelar instinto e razão, é como se o homem visse de forma mais profunda os elementos que o circunda sem, com isso, ainda reforçar o externo para dizer sobre o que viste tão profundamente em seu Eu.

Este ver em profundidade tira do homem sua situação de *rebanho*, como não convém tirar isso do homem, pois, não tirando, ele será mais facilmente manipulável, optou-se por destruir os últimos resquícios daquilo que poderia fazer do homem um objetivo. Daí se aproximar mais da profundidade do saber.

Por outro lado, o distanciamento, que desde o início fora adotado como estratégia para Nietzsche, só faz sentido quando o que está posto seria, justamente, o mundo moderno, este mesmo que Descartes racionalizara, dando uma mãozinha para seu nascimento, logo, nos mostrara sua superficialidade, pois, de outra forma, não haveria necessidade do mesmo.

E seria o medo de se aprofundar, pois isso não conserva a espécie, que faz com que Descartes se apresente como superficial, pois:

> Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador que lhes ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos. Aqui e ali encontramos, entre filósofos e entre artistas, um culto apaixonado e excessivo das "formas puras": ninguém duvide que quem *necessita* de tal maneira adorar a superfície, em algum momento fez uma incursão infeliz *por baixo* dela.[43] (**BM**: § 59)

O fato de tentar se conservar fez com que, no jogo entre razão e instinto, a filosofia tenha sempre optado pelo primeiro elemento, apesar de antes de Descartes ambos aparecerem, ao menos, como algo a se pensar; diferente do período pós Descartes. E o projeto Iluminista, por não ser diferente, e por fazer parte deste percurso, nada fez que, também, priorizar a razão. Deixando o mais profundo do filosofar, sempre, em segundo plano – mais profundo, ao menos sob o ponto de vista de Nietzsche; mas não somente o instinto, e sim o eterno embate entre instinto e razão.

Se Descartes fora superficial, também o fora o projeto Iluminista. A crença na inexorabilidade do saber racional sempre tentou se fundamentar por apenas um saber racionalmente comprovável, e não o instinto: que traria um outro norte, e um outro

43 "*Wer tief in die Welt gesehn hat, erät wohl, welche Weisheit darin liegt, daß die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein. Man findet hier und da eine leidenschaftliche und übertreibende Anbetung der »reinen Formen«, bei Philosophen wie bei Künstlern: möge niemand zweifeln, daß wer dergestalt den Kultus der Oberfläche nötig hat, irgendwann einmal einen unglückseligen Griff unter sie getan hat.*"

elemento – como o abismo, por exemplo, ou mesmo o pensar sobre o abismo – para o próprio saber.

E Itaparica nos afirma isso com mais veemência, na seguinte passagem:

> Vemos então que, dentre os filósofos mencionados [Sócrates e Platão], Descartes teria sido o mais astuto, pois, ficando na superfície, negando toda e qualquer importância aos instintos, teria sido o mais eficaz em ocultá-los. (2000: 9, 69)

Apesar de tudo isso, o que diferencia Descartes de Platão e Sócrates é que estes ainda postulavam a probabilidade dos instintos, diferente de Descartes que, pelo *cogitare*, negaria completamente estes instintos, como elementos necessários e constitutivos da fundamentação e criação do saber.

E como Descartes seria o pai da modernidade, e o avô do Iluminismo, a inflexão nietzscheana teria nele, exatamente, seu maior referencial de contra-prova.

O próprio distanciamento seria diferente do *cogitare*, que faria o seguinte caminho:

> Quando alguém diz: Penso, logo existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como uma coisa conhecida por si. Ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa: tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não possa se dar que ele pense, caso não

exista. (DESCARTES, 1983: 168)

Até há o *sentir em si próprio*, como o fragmento se-nos apresenta, contudo, este *sentir em si próprio* parte da premissa de que *tudo o que pensa é ou existe*, eis quando surge a possibilidade do erro, justamente por este ser pensante partir do exterior para poder se afirmar, ou melhor, partir do que *é* ou *existe*, e, com isso, afirmar seu próprio pensamento, afirmando com isso, cada vez mais, o *rebanho*.

O elemento externo, e isso fica bem evidente em Nietzsche, está propenso a um constante enganar-se, até para não deixar transparecer as segundas intenções, que outrora comentamos.

A superficialidade de Descartes, poderíamos resumir da seguinte forma, como nos apresenta, novamente, Itaparica:

> Descartes foi superficial, enfim, por conceber o pensamento em sua superfície – a linguagem –, escondendo que a lógica repousa na crença em uma verdade universal e necessária, cujo único fundamento é a postulação de um Deus sumamente bom. É assim que Nietzsche pode se dirigir àquele que diz *eu penso, e ao menos sei que isso é verdadeiro, real e certo* da seguinte forma: *Caro senhor (...), é improvável que o senhor não se engane; mas por que sempre a verdade? –* (**JGB/BM**, 16). (2000: 9, 76)

E o próprio fato de Descartes pensar Deus como sendo sumamente bom, já nos

demonstra uma certa inocência de sua parte, pois, esta noção nos fora incutida por toda a Tradição, logo, por elementos externos, propensos ao erro. Basta pegar as tragédias euripidianas, no exato momento em que a trama apresenta um nó, e como o deus *ex machina* intervém, ou seja, como ele direciona para um fim que ele desejaria que acontecesse, e não o fim no qual a trama desembocaria consequentemente.

Ora, pode-se dizer que o Deus cartesiano, sendo também o Deus cristão, não faria isso, mas fica a grande questão: e por que há a intervenção? Se não por parte dele, ao menos por parte da culpa que nos fora incutida, quando de nosso nascimento, e do pecado original. E isso é totalmente válido para a filosofia cartesiana.

Deus pode até ser sumamente bom, entretanto, e por isso, imagino, não criaria instrumentos para que pensássemos em nossa culpa original, como sendo fator de todo pecado e expiação. E a tradição a qual Descartes recebe, batendo à sua porta, é uma tradição que ainda tem isso muito forte.

Sabe-se, e fora isso que tentei demonstrar após longa caminhada dentro dos meandros discursivos nietzscheanos, e suas opções epistemológicas, que o elemento razão, desde sua instituição, lá no prólogo euripidiano, sempre fora o elemento que, a todo momento, tentara ser descartado. E isso se deve não pela sua ação, mas pela forma como essa ação fora proposta, até pelo fato de ele agir sozinho (elemento razão), e não por (Nietzsche) não crer no mesmo.

O antagonismo que Nietzsche tentará buscar em Heráclito, até a instituição da dualidade Apolo/Dioniso, e a força que esta dualidade exercia sobre a Tragédia – força

essa que se mostra a partir de certa unidade de ambos os elementos, no todo do discurso –, depois de longo caminho, não tinha – nem nunca teve – participação secundária. Pelo contrário, era este elemento antagônico que dava garantias à efetivação de um pensar profundo, e que colocasse o distanciamento como ponto nevrálgico da discussão – e re-significação da verdade.

E podemos notar que, trazendo a razão em cena, de fato, se institui a modernidade: mas, e quando se quer questionar isso?

Em Nietzsche, só há futuro se soubermos compreender a genealogia que o concebera, e que poderia re-significá-lo. E ainda, genealogia que poderia buscar outro caminho (não é à toa que Nietzsche vai dar como subtítulo a seu Além do Bem e do Mal, prelúdio a um Filosofia de Futuro).

O futuro tem que vir, neste contexto, do distanciamento, e não da Consciência Histórica. E, para vir do distanciamento, deve buscar um outro caminho no presente, re-fundando o passado, e re-propondo o futuro. Daí pensar a filosofia nietzscheana como *prelúdio a uma filosofia de futuro*.

Por esta razão colocaríamos a filosofia de Nietzsche num patamar bem distante, e posterior, ao que se tem pensado. Ou mesmo, ao que se quer pensar. O futuro destas palavras, advindo do distanciamento ao peso deste nosso presente (preso ao passado), poderia dar cabo da guinada epistemológica nietzscheana.

E sua inflexão, como podemos detectar traços da mesma, numa carta sua à irmã,

em 1884, talvez unicamente, teria símbolos e signos de explicitação do que seria esta filosofia do futuro – interessante, um futuro que o autor vai buscar num passado bastante remoto, quase perdido até.

Vejamos:

> Quem sabe quantas gerações terão que passar para que nasçam alguns homens que sintam em tôda a sua profundidade o que eu levei a cabo! Penso, com temor, que quando isso chegar haverá também muitos que, sem direito e sem causa alguma, se escudem com a minha autoridade. Mas tal é o tormento de todos os grandes mestres da Humanidade; saber que, por diversas circunstâncias, tanto posso ser uma fatalidade para os homens como uma benção. (...) Aquêles homens que só compreendem a linguagem da ambição podem dizer de mim que estendo as minhas mãos para a mais alta coroa que a Humanidade pode conferir. Avante! (**jun. 1884**; 1944: 302-303)

Um passado que poderia conferir à humanidade, como fez Prometeu, uma segunda chance para que a mesma tivesse condições de empreender um outro caminho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grande problema, porém, de nos defrontarmos com tamanho conhecimento seria, talvez, não sabermos lidar com o mesmo. E o 'abalo sísmico' dionisíaco, traduzido pelo mito através de forças descomunais, pode nos oferecer um conhecimento que se aproxima bastante do absurdo, vide o mito de Prometeu[44], e seu castigo ao trazer o fogo para os homens, como consta em Rodrigues (1998: 43).

Além do mais, quando Heráclito busca no fogo sua referência para justificar a origem das coisas, algo assalta-nos a intuição, aliás; é justamente o mito de Prometeu que desvela a inteligência do homem por meio do fogo, ou seja, uma ligação bem tênue pode ser encontrada nestas duas informações: o mito de Prometeu e o fogo de Heráclito.

É sabido que o mito é muito importante para Nietzsche – e também para compreender este conhecimento 'originário' –, o que nos demonstra **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos** e **O Nascimento da Tragédia**. Pensando nesta constatação, uma outra coincidência se apresenta: o mito de Prometeu, e como o fogo é sinônimo de conhecimento, sendo importante para a evolução sapiencial do homem.

Mera coincidência ou não, o fogo (sinônimo de conhecimento) está para Heráclito como 'matéria' principal de seus escritos. Além do mais, pelo fogo o homem se equipara aos deuses, como se verá a seguir.

---

44 Como pode ser encontrado no seguinte *sitio*: http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/protagoras/links/mito_prom.htm.

Nos versos 510 a 516 da **Teogonia**, está contada a estória de Prometeu, segundo Hesíodo. Consta ali que a primeira falta de Prometeu para com Zeus em favor dos homens foi quando dividiu um boi em duas partes, uma cabendo a Zeus e outra aos mortais. Na primeira estavam a carne e as vísceras, cobertas com couro. Na segunda, apenas ossos, cobertos com a banha do animal.

Zeus, atraído pela banha, escolhe a segunda, e então a raiva, o rancor, e a cólera lhe subiriam à cabeça. Por conta disso, castiga os homens, negando a eles a força do fogo infatigável. O fogo representa simbolicamente a inteligência do homem. A afronta definitiva de Prometeu, porém, ocorre quando este rouba "*o brilho longevisível do infatigável fogo em oca Férula*" (**Teogonia**: 566). Com isto, Prometeu reanimou a inteligência do homem, que antes era semelhante aos fantasmas dos sonhos.

A fala de Prometeu na tragédia de Ésquilo remete para ele a dívida dos mortais por terem a habilidade de, por exemplo, construir casas de tijolos e madeira. Os mortais, diz o titã, tudo faziam sem tino até que lhes ensinasse "*as intrincadas saídas e portas dos astros. Por elas inventei os números (...) a composição das letras e a memória (...), matriz universal*" (**idem**). Prometeu diz, enfim, que os homens devem a ele todas as artes, inclusive a de domesticar animais selvagens e fazê-los trabalhar para os homens.

Aptidões estas que os homens passam a tê-las quando da aquisição do fogo. Antes da descoberta do fogo, conforme consta no período Paleolítico, é um momento que representa a dificuldade de sobrevivência do homem nas eras mais antigas e primitivas, ou a miséria do homem antes da Idade do Ferro – instante em que o homem começa a

cunhar o mineral –, como nos demonstra a História.

Dessa forma, o mito de Prometeu se torna uma continuação da eterna luta que o homem trava diante dos deuses, uma luta retomada no relato de figuras simbólicas como as divindades e os titãs. Mais que isso, pode-se afirmar que o mito de Prometeu conta a história do despertar da humanidade. Por ser um titã, simboliza a revolta contra o espírito, que podemos emendar, também, como a revolta contra a tradição.

O castigo pelo roubo do fogo não é porque Zeus ficou irado com Prometeu, mas porque ele se opôs às regras do espírito, da tradição. Assim, o fogo se torna o representante do intelecto, por lhe permitir, também, representar a 'perversão' que é ir contra a tradição.

A descoberta do fogo desempenha um papel crucial ligado à eclosão do intelecto tanto sob uma forma positiva quanto negativa, e aqui podemos rever a dualidade, o conflito e o embate que é o estado de guerra de Heráclito. Todo esforço para a mudança do mundo, em função das necessidades corporais do homem, tem sua origem no domínio do fogo.

Por fim, Prometeu representa a própria história da humanidade não-somente por meio da tendência à 'perversão' do ir contra, representada pelo rapto do fogo, mas também pela esperança de se elevar a um caminho mais puro; e puro este visto como sublime ou divino, ou seja, o fogo pode representar a 'divinização' do homem, fazendo de tal posse um instrumento para viver sua vida de forma mais plena.

A Idade do Ferro, junto com a agricultura, são dois grandes avanços da humanidade, corroborando, de forma histórica, à tese do fogo, visto que é na Idade do Ferro que o homem começa a manipulá-lo. Dessa forma, podemos dizer que o fogo coloca o homem lado a lado com os deuses, afinal de contas, ele pertencia a Zeus.

Ademais, para Rodrigues (1998: 49), citando Nietzsche, o mito passa a ser uma espécie de confirmação da sabedoria dionisíaca, se potencializando por meio de forças vitais, impedindo qualquer espécie de degeneração do seu verdadeiro significado para o homem. Apenas um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural, emenda Nietzsche em **O Nascimento da Tragédia**.

E, como brincam o artista e a criança, também brinca o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo com toda inocência; uma inocência eternamente intacta. Nietzsche dirá ainda mais (**FT**: § 7), como uma criança que amontoa e destrói o castelo de areia, à beira mar, também começa e recomeça o jogo sem que o compromisso de saciar o conhecimento surja como um empecilho à vida.

Novamente Nietzsche, na mesma obra: não é a perversidade de esgotar o saber que deveria assaltar os homens, mas a inocência da criança e o instinto do jogo, sempre despertando de novo, que chamaria à vida novos mundos, e cada vez mais nova vida.

O fogo, sinônimo de desobediência aos deuses, por um titã, e sublimação do homem, conforme o mito de Prometeu, tem muito de fogo e criança: obedece apenas a um capricho inocente, de sempre ver o novo diante de si. Sem lógica interna, nem articulação depuradora.

A obra da vida é vista sempre como necessidade e jogo, capricho e inocência. Uma criança a reconstruir, um fogo a consumir e um jogo a constar, e a jogar também.

Ainda Nietzsche, referindo-se a Heráclito: "*O homem, até sua última fibra, é inteiramente necessidade e absolutamente 'não-liberdade' – se por liberdade se entender a exigência extravagante de poder mudar a natureza segundo o próprio capricho, como uma roupa, pretensão que toda filosofia digna desse nome recusou até agora com a ironia requerida.*[45]" (**FT**: § 7), pois a natureza está posta, e o capricho inocente não é aquele que a desvenda, tentando desvelar seus segredos, mas a transforma: um brincar que não assume compromisso, nem tampouco valoração moral (conhecer a todo custo).

O mundo é uma obra em vias de realização, por isso o jogo da criança, com sua inocência e despretensão no montar e desmontar: que está a transformar; por isso o consumir do fogo: inteligência pura, sem qualquer estribeira moral e, ao mesmo tempo, sinônimo de humanidade divinizada. Um presente de Prometeu, um jogo inocente e infantil.

O jogo do universo não pode ser interpretado como uma atenção trivial que se dedica às oportunidades oferecidas, em proveito da saciedade e esgotamento humanos. Mas, como um consumir e um brincar.

Apenas no jogo do fogo, intenso consigo mesmo, é que o Uno consegue ser, simultaneamente, o Múltiplo; mostrando o sopro quente que transforma argila em homem.

45"*Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar 'unfrei'—wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine* ***essentia*** *nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ertse Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat.*"

Desconhecimento e assombro em conhecimento, saber em sabor: sabor de vida, homem de Prometeu.

E Prometeu, seguindo esta linha de reflexão, é mais uma constatação a Heráclito, uma vez que, sendo o benfeitor da humanidade é também quem lhe causou a desgraça. Humanidade cuja sorte é concebida em termos de queda (quando do destroçar da águia, ao fígado de Prometeu), ao mesmo tempo em que ascensão aos deuses (quando do libertar de Heracles, com o consentimento de Zeus). E ao homem, sua imagem e sapiência: por meio do fogo dos deuses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRÃO, Bernadete Siqueira (2004). *A História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

ALMEIDA NETO, Manoel de (1997). **Desejo e Esquecimento: considerações sobre a História e Tempo em Maquiavel e Nietzsche**, *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas*, nº 5. São Paulo: USP.

ALVES, Edilson Antônio (2002). **Filosofando com o Martelo (Um ensaio sobre o Espírito Livre),** *Especulo* (Madrid), UCM – Madri, v. 19.

ALVES, Edilson Antônio (2003). *Nietzsche e a Pós-Modernidade: para uma Teologia do Homem*. Faculdade Católica de Uberlândia: Pós-Graduação em Teologia e Pós-Modernidade, monografia *Lato Sensu* (mimeo), 140f.

ALVES, Edilson Antônio (2005). **Para um Repensar da História,** *Especulo* (Madrid), UCM – Madri, v. 28.

ALVES, Edilson Antônio (2005*a*). *Falando de Velhos Cadáveres*. Porto Alegre: Armazém Digital.

BERGE, Damião (1969). *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC.

BEUQUE, Guy Van de (2004). *Experiência do Nada como Princípio do Mundo*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj.

BRITO, Orsely Guimarães Ferreira de (1989). *Heráclito, Pensador do Logos*. Rio de Janeiro: Núcleo Philemon. Disponível: http://www.rubedo.psc.br/Artigos/heraclit.html. Acesso em 09 jul. 2006.

CADERNOS Nietzsche (1999). GEN/FFLCH/USP, 6: jan./dez.. São Paulo: Discurso Editorial.

CAMUS, Albert (2000). *El Mito de Sísifo*. Madri: Alianza Editorial.

CHAVES, Ernani (2006). **Nas Origens do *Nascimento da Tragédia***, In Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 07-34.

COSTA, Alexandre (2002). *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel.

DESCARTES, Renê (1983). **Meditações**, *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural.

DESCARTES, Renê (1987). *Meditaciones Metafísicas y Otros Textos*. Madri: Gredos.

DESCARTES, Renê (2004). *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

DURANT, Will (2000). *A História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

D'AREIA, A. Vieira (1944). **Introdução**, In Frederico NIETZSCHE. *Despojos de uma Tragédia (Cartas Inéditas)*. Pôrto: Educação Nacional, pp. 05-32.

FERRAZ, Maria Cristina Franco (1999). *Platão. As artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

FLORIDO, Janice e Eliel Silveira CUNHA (2005). *Grandes Filósofos: biografias e obras*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (1988). *Nietzsche, la Genealogia, la História*. Valência: Pré-Textos.

FOUCAULT, Michel (1994). *Dit et Écrits II*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1999). *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, Michel (2000). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.

GIACÓIA JR., Osvaldo (1994). **Nietzsche e a Modernidade em Habermas**, *Revista Idéias.* Campinas: IFCH/UNICAMP, 1(2): jul./dez. 1994, p. 05-37. Campinas: EdUNICAMP.

GIACÓIA JR., Oswaldo (2005). **Introdução**, In Friedrich Wilhelm NIETZSCHE. *A "Grande*

Política" – Fragmentos (1881-1889), 2 ed.. Campinas: IFCH/UNICAMP, pp. 07-22.

GIACÓIA JR., Osvaldo (2006). *5 Aulas Sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro: Núcleo Philemon. Disponível: http://www.rubedo.psc.br/artigosb/cursnite.htm. Acesso em 10 jul. 2006.

GIANNOTTI, José Arthur (2003). **Kant e o Espaço da História Universal**, In Immanuel KANT, *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 104-171 (Coleção Tópicos).

GUTHRIE, W. K. C. (1995). *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus (Coleção Filosofia).

HABERMAS, Jürgen (2002). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos).

HEIDEGGER, Martin (1990). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.

HEIDEGGER, Martin (2000). *Nietzsche, Metafísica e Niilismo*. Rio da Janeiro: Relume Dumará.

HERÁCLITO de Éfeso (2000). **Sobre a Natureza,** In José Alberto PESSANHA. *Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, pp. 81-116 (Coleção Os Pensadores).

HESÍODO (1991). *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras.

HORKHEIMER, Max (1976). *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil.

ITAPARICA, André Luís Mota (2000). **Nietzsche e a "Superficialidade" de Descartes**, *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN/USP, nº 9, pp. 67-77. São Paulo: Discurso Editorial.

LAVRIN, Janko (1974). *Nietzsche: uma introdução biográfica*. Rio de Janeiro: Bloch Editores.

LEFEBVRE, Henri (1993). *Nietzsche*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

MACEDO, Iracema (2005). **Nietzsche, Bayreuth e a Época Trágica dos Gregos**, *Revista Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, nº 112, dez. 2005, pp. 283-292. Belo Horizonte: EdUFMG.

MARCUSE, Herbert (1966). *Interlúdio Filosófico, Eros e Civilização: uma interpretação*

filosófica do pensamento de Freud. Guanabara: Koogan, pp. 104-119.

MEIRELES, Ildenilson (2004). **Sobre uma Fórmula Nietzscheana da Décadence: "Cristianismo é Platonismo para o 'povo'"**, *Unimontes Científica.* Montes Claros: UNIMONTES, v.6, nº.1, jan./jun. 2004, pp. 01-13. Montes Claros: EdUNIMONTES. Disponível: http://www.unimontes.br/unimontescientifica/revistas/Anexos/artigos/revista_v6_n1/09_dossie_sobre_uma_formula.htm. Acesso em 05 jul. 2007.

MIRÀNDOLA, Pico Della (2005). *A Dignidade do Homem*. São Paulo: Escala.

NASCIMENTO, Mauro Antônio do (2006). *Ser e Declínio*. São Paulo: Scortecci.

NIETZSCHE, Frederico (1944). *Despojos de uma Tragédia (Cartas Inéditas)*. Pôrto: Educação Nacional.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1881-82). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Ediouro/Tecnoprint.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1965). *Assim Falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Brasil Editora.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1998). *Aurora*, *Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madri: Edimat.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1998*a*). *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Cia. das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1999). **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral**, *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1999*a*). *El Caminante y su Sombra*. Madrid: EDIMAT.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000). *O Anticristo*. São Paulo: Martin Claret.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000*a*). *Ecce Homo*. São Paulo: Martin Claret.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000*b*). *Crepúsculo dos Ídolos: ou como Filosofar com o Martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000*c*). **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**, PRÉ-SOCRÁTICOS. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000*d*). *O Nascimento da Tragédia, ou helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Cia. das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000*e*). *Sobre la Utilidad y los Perjuicios de la Historia Para la Vida*. Madri: Biblioteca EDAF.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2000*f*). *Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos*. Rio de Janeiro: 7Letras.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2002). *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70 (Textos Filosóficos).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2002*a*). *Fragmentos Finais*. Brasília/São Paulo: Editora da UNB/Imprensa Oficial do Estado.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2003). *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia de Futuro*. São Paulo: Cia. das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2005). *A "Grande Política" – Fragmentos (1881-1889)*. Campinas: IFCH/UNICAMP.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2005*a*). *Assim Falava Zaratustra*. São Paulo: Escala.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2005*b*). *A Visão Dionisíaca do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2005*c*). *Sabedoria Para Depois de Amanhã*, seleção dos fragmentos póstumos por Heinz FRIEDRICH. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2006). *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2006*a*). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Escala.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2006*b*). *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo:

Escala.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2007). *Kritische Studienausgabe*. Por Colli e Montinari. Disponível: http://www.geocities.com/thenietzschechannel/ntextger.htm e http://www.friedrichnietzsche.de/index.php?REM_sessid=&action=11. Acesso em 07 jun. 2007.

ONATE, Alberto Marcos (2000). *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche ou como Abrir-se ao Filosofar sem Metafísica*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/EdUNIJUÍ.

PASCHOAL, Antonio Edmilson (2000). **O Procedimento Genealógico de Nietzsche**, *Revista Diálogo Educacional.* Curitiba: Pós Graduação em Educação/PUCPR, v. 1, n.º 2, jul./dez. 2000, pp. 01-21. Curitiba: Champagnat. Disponível: http://www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO?dd1=715&dd99=view. Acesso em 23 jun. 2007.

PIMENTA, Olímpio (1999). *A Invenção da Verdade*. Belo Horizonte: EdUFMG.

RODRIGUES, Luzia Gontijo (1998). *Nietzsche e os Gregos: arte e "mal-estar" na cultura*. São Paulo: AnnaBlume.

SAFRANSKI, Rüdiger (2001). *Nietzsche – Biografia de uma Tragédia*. São Paulo: Geração Editoral.

SMALL, Robin (2003). **Translator's Introduction**, In Paul RÉE, *Basic Writings*. Chicago: University of Illinois Press, pp. xi-liii.

VÉLEZ, Danilo Cruz (2003). **El Puesto de Nietzsche en la Historia de la Filosofia**, In: Henri LEFEBVRE. *Nietzsche*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, pp. 07-48.

VICO, Giambattista (1957). *Scienza Nuova Seconda*, vol. I. Milão: Arnoldo Mondadori.

VICO, Giambattista (2005). *Princípio de (uma) Ciência Nova (acerca da natureza comum das nações)*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

WEBER, José Fernandes (2003). *Arte, Ciência e Cultura nos Primeiros Escritos de Nietzsche*. Campinas: IFCH/UNICAMP. Departamento de Filosofia. Dissertação (mestrado), 123f.