



Autor _ NIETZSCHE

Título _ A FILOSOFIA NA ERA
TRÁGICA DOS GREGOS

Copyright _ Hedra 2008

Tradução® _ Fernando R. de Moraes Barros

Título original _ *Die Philosophie im tragischen
Zeitalter der Griechen*

Corpo editorial _ Alexandre B. de Souza,
André Fernandes, Bruno Costa,
Caio Gagliardi, Fábio Mantegari,
Iuri Pereira, Jorge Sallum,
Oliver Tolle, Ricardo Martins Valle,
Ricardo Musse

Dados _ Dados Internacionais de Catalogação na
Publicação (CIP)

A filosofia na era trágica dos gregos /
Nietzsche, Friedrich (org. e trad. Fernando
R. de Moraes Barros) – São Paulo: Hedra,
2008.

Bibliografia.

ISBN 97-8857715-067-0

1. Filosofia Alemã I. Pré-socráticos

CDD-193

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemão: Pré-socráticos 193

Direitos reservados em língua
portuguesa somente para o Brasil

EDITORA HEDRA LTDA.

Endereço _

R. Fradique Coutinho, 1139 (subsolo)
05416-011 São Paulo SP Brasil

Telefone/Fax _ +55 11 3097 8304

E-mail _ editora@hedra.com.br

Site _ www.hedra.com.br

Foi feito o depósito legal.

Autor _ NIETZSCHE
Título _ A FILOSOFIA NA ERA
TRÁGICA DOS GREGOS
Organização e tradução _ FERNANDO R. DE MORAES
BARROS
São Paulo _ 2014

hedra

- **Friedrich Nietzsche** (Röcken, 1844–Weimar, 1900), filósofo e filólogo alemão, foi crítico mordaz da cultura ocidental e um dos pensadores mais influentes da modernidade. Descendente de pastores protestantes, opta no entanto por seguir carreira acadêmica. Aos 25 anos, torna-se professor de letras clássicas na Universidade da Basileia, onde se aproxima do compositor Richard Wagner. Serve como enfermeiro voluntário na guerra franco-prussiana, mas contrai difteria, a qual prejudica a sua saúde definitivamente. Retorna a Basileia e passa a frequentar mais a casa de Wagner. Em 1879, devido a constantes recaídas, deixa a universidade e passa a receber uma renda anual. A partir daí assume uma vida errante, dedicando-se exclusivamente à reflexão e à redação de suas obras, dentre as quais se destacam: *O nascimento da tragédia* (1872), *Assim falava Zaratustra* (1883–1885), *Para além do bem e mal* (1886), *A genealogia da moral* (1887) e *O anticristo* (1895). Em 1889, apresenta os primeiros sintomas de problemas mentais, provavelmente decorrentes de sífilis. Falece em 1900.

A filosofia na era trágica dos gregos (1873) constitui um dos comentários mais importantes da filosofia pré-socrática. Escrito póstumo e inacabado, Nietzsche defende nele a tese de que os pensadores anteriores a Platão foram os únicos que ousaram compreender a dimensão trágica das forças que regem a vida dos homens. Ao contrário da filosofia posterior, não reduziram metafisicamente a realidade à dimensão do certo e do errado. Se costumamos atribuir a Sócrates o início da filosofia, Nietzsche sugere aqui que talvez ela tenha justamente terminado com ele.

Fernando R. de Moraes Barros é doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). É autor de *A maldição transvalorada – o problema da civilização em O anticristo de Nietzsche* (Discurso/Unijuí, 2002) e *O pensamento musical de Nietzsche* (Perspectiva, 2007).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

É COM CERTO desconforto que *A filosofia na era trágica dos gregos*, de 1873, deixa-se agrupar em torno dos lugares-comuns habitualmente reservados ao pensamento do jovem Nietzsche. Aqui, não toma a palavra o menino prodígio da filologia clássica alemã a fim de traduzir e interpretar, com destemida frieza analítica, textos e manuscritos da Antiguidade; e tampouco o romântico pensador iconoclasta, que conta dirigir provocações ao austero cânon da tradição histórica, localizando o despertar da cultura ática a partir do convulsivo exercício de impulsos dionisíacos. Aliás, a própria pergunta pela origem da filosofia, se não se acha desatendida, é ao menos desestabilizada em termos de sua convencional decifração. Não por acaso, dir-se-á alto e bom som: “As perguntas sobre os inícios da filosofia são absolutamente indiferentes”¹ (p. ??).

A ORIGEM DA FILOSOFIA COMO QUESTÃO

É claro que a questão acerca do ponto de partida do filosofar é de importância nevrálgica para os passos argumentativos contidos no texto de Nietzsche e, por certo, está presente de ponta a ponta. Todavia, o fundamental é que, mesmo quando tenha de ser colocada,

¹A tradução foi feita a partir da seguinte edição: Nietzsche, Friedrich. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, vol. I, p. 806.

INTRODUÇÃO

- 10 | a pergunta pelo nascimento da filosofia se torne atuante apenas como as técnicas de cinzelagem se acham presentes na bela obra de um escultor, isto é, como um meio e não como um fim em si mesmo. Isto porque, para o autor de *A filosofia na era trágica dos gregos*, o problema da origem, longe de comportar a objetividade da datação lexicológica, abriga um sentimento de existência mais recuado, revelando uma procedência que nos escapa quando permanecemos aferrados unicamente à letra compilada pelo doxógrafo, a saber, “uma atmosfera pessoal, uma coloração de que se pode lançar mão a fim obter a imagem do filósofo” (p. ??).

A MANEIRA DE VIVER E O CONCEITO

É certo que o autor de tais linhas não é ainda o célebre genealogista que, anos mais tarde, terminará por introduzir a questão do “valor dos valores”, tomando sobre si a hercúlea missão de descerrar a atividade subterrânea exercida pelos instintos à base de nossas apreciações valorativas. Movido, contudo, por um visceral interesse genealógico, o jovem escritor julga “possível inferir o solo a partir da planta” (p. ??) e, com isso, remete os primeiros “sistemas” filosóficos, não ao saber exclusivamente documentado, mas ao âmbito que designa “a maneira de viver” (p. ??). Albergando distintos ângulos de visão ou diferentes maneiras de viver, o solo a partir do qual nasceu a filosofia não é algo unívoco e implica, antes do mais, a pergunta pela “pessoa” por detrás de cada empreendimento filosófico. Tanto é assim que, de saída, somos advertidos:

Eu conto a história de tais filósofos de um modo simplificado: espero destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

personalidade e pertence àquele aspecto incontestável e indiscutível, a ser preservado pela história (p. ??).

| 11

Penosa é a tarefa de reencontrar tais marcas pessoais para, a partir daí, remontar às condições teórico-especulativas de que partiram os filósofos da Antiguidade. Pois, se, “com Platão, inicia-se algo inteiramente novo” (p. ??), justamente para nós, rebentos laicizados do código platônico de representação e herdeiros do uso apofântico da linguagem, é quase impossível referir-se a tais pensadores sem transportar, ao mesmo tempo e às escondidas, os pesados depósitos semânticos formados pela moderna maneira de pensar. Se, como indica Nietzsche, ao homem antigo era “incrivelmente árduo apreender o conceito como conceito” (p. ??), ao moderno tipo cultural de homem cumpre, inversamente, sublimar o que há de mais pessoal sob a forma de intrincadas significações abstratas. Reféns de um conhecimento haurido da erudição fragmentada e pulverizadora, somos então levados a aceitar uma atávica e inafugentável inacessibilidade:

A tarefa a ser levada a cabo por um filósofo no interior de uma efetiva cultura, formada segundo um estilo unitário, não se deixa adivinhar com perfeita clareza a partir de nossas condições e vivências, porque simplesmente não dispomos de tal cultura (p. ??).

O GRANDE HOMEM

Isto não significa, porém, que a chamada era trágica dos filósofos gregos esteja, para nós, morta e enterrada como realidade histórico-cultural. Sem resignação, seria ainda possível visitá-la e recuperá-la “mediante comparação” (p. ??). Mais até. Por meio de uma curiosa espécie de intuição congenial, Nietzsche reputa

INTRODUÇÃO

- 12 | exequível a tarefa de trazer à tona “aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem” (p. ??). Modelos-vivos, os primeiros filósofos se prestariam, pois, a uma reprodução que parte da identificação simpática com o “grande homem”. Acreditando que espíritos afins já de longe se reconhecem, o autor de *A filosofia na era trágica dos gregos* permite-se, de sua parte, reproduzir tais homens com a ponta de sua pena.

Tales de Mileto E o primeiro “grande homem” a ser esculpido é Tales. A filosofia teria aqui seu início por ter sido ele o primeiro a pensar a totalidade sem subterfúgios e fabulações, enunciando algo a propósito da origem do mundo mediante uma suposição cuja legitimidade não depende, em rigor, de um ideário miticamente orientado: “O valor do pensamento de Tales [...] está, antes, no fato de ele não ter sido almejado mítica e alegoricamente” (p. ??). É bem verdade que, em sua contabilidade, Nietzsche não deixa de acusar um débito com o símile “tudo é água” quanto ao modo místico de agir e sentir, já que, a seu ver, aquilo que conduziu Tales a tal hipótese global “foi um dogma metafísico que se origina numa intuição mística [...] ‘tudo é um’ ” (p. ??). Contudo, e apesar disso, o filósofo milésio não teria renunciado à ousadia de fiar-se na natureza, na medida em que, ao menos, fia-se na água; e, se sua fantasia apanha, aqui e acolá, “certezas que estão a voar” (p. ??), a reflexão filosófica termina por garantir propósito e disposição à sua imaginação esvoaçante, trazendo à baila suas “medidas e seus moldes” (p. ??) – o que, no caso da fantasmagoria místico-religiosa, está longe de ser algo evidente.

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

Anaximandro de Mileto Mas, se a ideia de totalidade permanece, aqui, submetida às injunções mais imediatas de uma expressão física, a unidade daquilo que existe assume, com Anaximandro, uma coloração metafísica radicalmente diferente, permitindo-lhe auferir, de resto, a alcunha de “primeiro escritor filosófico da Antiguidade” (p. ??). Que se retome, à guisa de introdução, sua sentença lapidar – tal como Nietzsche a transcreve: “Lá onde as coisas têm seu surgimento, para lá também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar expiação e ser justificadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo” (p. ??). Máxima sombra de um pessimista extremo ou divisa oracular a oscilar enigmaticamente sobre a filosofia, como levá-la em consideração?

Ora, o autor de *A filosofia na era trágica dos gregos* bem sabe que, em linhas gerais, não há uma resposta inequívoca à pergunta pelo *apeiron*, o ilimitado, já que ela implicaria, como condição de compreensibilidade, um isto ou aquilo apto a qualificá-la, ou seja, algo delimitado. Tratar-se-ia, então, no fundo, de uma espécie de nada indecifrável, ou, quiçá, de uma ideia que impõe limites a outras ideias, mas cuja realidade objetiva não pode ser factualmente conhecida. É nesse sentido, aliás, que Nietzsche dirá:

Essa última unidade naquele ‘indeterminado’, ventre materno de todas as coisas, só pode, com efeito, ser descrito negativamente pelo homem, isto é, como algo a que não pode ser concedido qualquer predicado advindo do mundo existente do vir-a-ser (p. ??).

Irremediável, essa impenetrabilidade parece imantar a caracterização de Anaximandro a uma férrea e condenatória apreciação da existência, pois, se não é

INTRODUÇÃO

- 14 | dado ao homem entrever o ilimitado, tudo se passa como se dele tampouco fosse existencialmente independente. Ao contrário, inclusive. Foi por meio do *apeiron* que, segundo Nietzsche – que aqui se vale de espessas lentes schopenhauerianas –, o pensador grego logrou ponderar sobre o drama da morte e do sofrimento, partindo do aceite de que nenhuma efetividade pode redimir o homem da condição injusta de sua finitude. E, desta feita, será preciso reconhecer “todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno digna de punição, isto é, como algo injusto que deve ser expiado com o declínio” (p. ??). Condenada por uma espécie de maldição lançada pela ordenação moral do universo, a vida humana seria como que arrastada pela dinâmica vampírica do pessimismo em si; e o indivíduo, complacente com o eterno ciclo culpabilizante em que se acha enredado, agora tem de bastar-se com o seguinte estado de coisas:

o que vale vossa existência? E, se ela de nada vale, então com qual finalidade estais aí? Por vossa culpa, pelo que observo, permaneceis nesta existência. Tereis que expiá-la com a morte (p. ??).

Heráclito de Éfeso É nítido que, como anátema proferido contra a existência, o aludido “delito ontológico” só pode ensejar um corrosivo movimento de desvalorização deste mundo em nome de outro, imutável, indelneável e incólume aos reveses humanos. Mas a tensão do arco argumentativo reflete, aqui, um acúmulo de forças que visa ao arremesso verdadeiramente perfurante da flecha a ser disparada texto adentro; como se o mais acintoso descrédito do existir também não pudesse deixar de sugerir, como contra-ideal, um antipódico hino à glorificação do vir-a-ser.

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

Assim é que, servindo-se de tal ocasião, Nietzsche volta os holofotes em direção a uma personagem que lhe é muito cara: “No meio dessa noite mística na qual se achava encoberto o problema do vir-a-ser de Anaximandro, adentrou Heráclito de Éfeso e iluminou-a por meio de um relâmpago divino” (p. ??).

Com Heráclito, ganha terreno o pensamento da instabilidade, sendo que dois seriam os passos dados para alcançá-lo: primeiramente, o filósofo efésio teria denegado a ideia de dois mundos distintos entre si e, num segundo momento, mais arrojado e temerário, teria suprimido o ser em geral. Duplamente corajosa, a negação teria como consequência uma superação positiva do ser eterno e igual a si mesmo, que, doravante, passa a depender do outro de si para adquirir autoavaliação, isto é, do próprio vir-a-ser. O resultado seria uma visão de conjunto inspirada pela inflexibilidade pura e plena:

Pois, esse único mundo que lhe sobrou – escudado ao seu redor por leis eternas não escritas, fluindo de cima a baixo conforme a brônzea batida do ritmo – não mostra, em nenhum lugar, uma persistência, uma indestrutibilidade, um lugar seguro na correnteza (p. ??).

Mas, não só inexiste tal boia salva-vidas, apta a manter-nos imóveis e seguros à flor da água, como sequer haveria um único e idêntico rio fora de nós. Assustadora, a representação formada a partir da impermanência de tudo o que existe faz do curso polimorfo da natureza uma figura incômoda e, quando não, insuportável. Seu influxo, dirá Nietzsche, “se aproxima ao máximo da sensação de quem, num abalo sísmico, perde a confiança na terra bem firmada” (p. ??). Mas, afora o temor, tal hipótese global de interpretação comporta, no mínimo, uma dificuldade; pois, ainda que in-

INTRODUÇÃO

- 16 | finitamente novo, o vir-a-ser não pressupõe, aqui, uma força ilimitadamente crescente. Onde vem, então, o rio sempre renovado do vir-a-ser?

À resposta a essa pergunta somos levados por Heráclito por meio da ideia de luta, haja vista que o próprio vir-a-ser é concebido sob a forma de um conflito universalmente conflagrado, como o desmembramento de toda força em duas atividades opostas que, esforçando-se uma em direção à outra, lutam, em paradoxal beligerância, por sua reunificação. Sem trégua ou descanso, a luta concederia, por assim dizer, a chancela da eternidade ao vir-a-ser:

Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos lutadores, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, senão que a luta segue pela eternidade (p. ??).

Não se trata, porém, de substancializar o vir-a-ser no interior de uma efetividade impermeável a qualquer transcendência; tampouco basta desviar, por um atalho, o rumo da metafísica dogmática, que, mediante inferências inquestionáveis, deriva o condicionado a partir do incondicionado. Cumpre ainda evitar a tentação de imprimir à efetividade, sob o pretexto de afirmar a eterna regularidade do vir-a-ser, o tom uniforme da unidade dogmaticamente alicerçada; se não há ser imóvel, então tampouco pode haver unidades estabilizadoras sob aquilo que vem a ser; o que também indica, noutra chave, que seria um tanto pueril dirigir insultos ao pessimismo anaximândrico em prol de um júbilo que, em rigor, apenas mantém ao revés as extremidades implantadas pela doutrina de dois mundos. E, afinal de contas,

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

se nada pode redimir o homem de sua condição, melhor seria dizer que Anaximandro e Heráclito eram, cada um a seu modo, pensadores trágicos, vertendo, cada qual, seu quinhão de lágrimas. Tragicidade, aliás, que não escapa ao próprio Nietzsche:

Acreditamos na tradição segundo a qual ele [Anaximandro] caminhava aqui e acolá [...] demonstrando um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. [...] erguia a mão e apoiava o pé como se esta existência fosse uma tragédia na qual ele, como herói, tivesse nascido para nela tomar parte (p. ??).

Parmênides de Eleia O desafio consiste, em verdade, em proceder ao questionamento do ser eterno a partir de seu próprio domínio. O que também significa, num certo sentido, que o terreno mais condizente com a acalentada tarefa crítica não é propriamente o jônico, senão o eleata. Daí, a outra importante personagem trazida à baila por Nietzsche, única a ombrear, como contra-ideal, com o caudaloso e instável rio de Heráclito:

com seu contemporâneo *Parmênides* uma contra-imagem coloca-se ao seu lado, fazendo igualmente as vezes de um tipo de profeta da verdade, mas como que formado de gelo, e não de fogo, emanando luz fria e perfurante ao seu redor (p. ??).

Rubricando as qualidades que se lhe apresentavam a partir dos habituais polos dicotômicos à base do pensar dualista, Parmênides opera, em geral, com divisões e comparações. Segundo Nietzsche, seu método era o seguinte:

ele tomava um par de opostos como, por exemplo, leve e pesado, fino e espesso, ativo e passivo, e mantinha-os à luz daquela oposição exemplar entre luz e escuridão; aquilo que correspondia à luz era o positivo, aquilo que correspondia à escuridão, a propriedade negativa (p. ??).

INTRODUÇÃO

18 | Afeito ao modo lógico-abstrato de raciocinar, tal método teria conduzido o filósofo eleata à substituição do par positivo-negativo pelos termos “existente” e “não-existente”, afastando-o não apenas das impressões sensíveis mais singulares, mas também do âmbito que designa a própria efetividade, já que esta última, além da falta de qualidades positivas, passa a expressar igualmente a ausência mesma de ser. Taxando as propriedades ora de positivas ora de negativas, Parmênides estaria, no fundo, tachando o vir-a-ser de irreal e enganoso. Desde então, de acordo com Nietzsche, o interesse do eleata pelos fenômenos “atrofia-se, engendrando para si um ódio pelo fato de não poder livrar-se deste eterno embuste dos sentidos” (p. ??).

É bem verdade que, vez por outra, a descrição nietzschiana de Parmênides soa algo caricatural e reproduz, para o seu desfavor, certos prejuízos e generalizações. Não por acaso, Giorgio Colli irá comentar a esse respeito:

poder-se-ia desconfiar, inclusive, que a caracterização do eleata – frieza, abstração esvaída em sangue, negação da vida, tautologia do conhecimento – contradiz precisamente a verdade.²

Aquilo que nos importa, porém, é a consequência filosófica a que somos, aqui, impelidos. Como o avesso da multiplicidade, o ser ideado pelo pensador eleata logra uma identidade absoluta e, em oposição à volubilidade do mundo sensível, identifica-se com a própria atividade reflexiva, fundando a vida consciente numa unidade simples e substancial, a contrapelo do vir-a-ser

² Cf. Nietzsche, Friedrich. “Nachwort”. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, vol. I, p. 917.

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

e da natureza. Mais até. Com Parmênides, torna-se possível o argumento ontológico, de sorte que, agora, poder-se-ia inferir a existência do ser a partir do mero conceito “ser”. Nesse sentido, Nietzsche escreve:

O tema da ontologia prenuncia-se na filosofia de Parmênides. Em nenhuma parte a experiência lhe ofereceu um ser tal como havia ideado, mas, porque foi capaz de pensá-lo, ele então concluiu que tal ser tinha de existir (p. ??).

Zenão de Eleia Mas, se, em tal cenário, ser e pensar se recobrem, então a pergunta pela possibilidade do vir-a-ser também irá adquirir uma outra formulação. Faz-se a experimentação de mobilizar a inteira força do raciocínio lógico contra os dados sensíveis elementares, retirando da própria transitoriedade, por assim dizer, os argumentos que a tornariam inconcebível ao pensamento. A ideia mesma de infinitude concorre, aqui, para pôr em cheque e soterrar as condições de realização do movimento. Algo que vem à luz, por exemplo, por meio de outro eleata, fiel depositário do ser parmenidiano e célebre pelo seguinte paradoxo:

Zenão valeu-se, sobretudo, de um método de demonstração indireto: disse, por exemplo, que “não pode haver nenhum movimento de um lugar para outro, pois, se tal movimento existisse, então haveria uma infinitude acabada; isto é, porém, uma impossibilidade”. Aquiles não pode, na corrida, alcançar a tartaruga que detém uma pequena vantagem à sua frente (p. ??).

Valendo-se da ideia de série infinita, Zenão irá pôr em causa a possibilidade de percorrer, num tempo limitado, a extensão de uma reta ilimitadamente fracionada. Inexplicável ao pensamento, tal situação levaria à insólita conclusão de que nem o movimento nem a transitoriedade seriam logicamente pertinentes.

INTRODUÇÃO

20 | **Anaxágoras de Clazômenas** É esse o horizonte hermenêutico contra o qual o adversário do imobilismo deverá defrontar-se. Pouco importa, a essa altura, que o ser eternamente imóvel de Xenófanes se ache eivado de misticismo religioso. Talvez seja, afinal, a “concepção de um velho homem que, por fim, sossegou-se, daquele que, depois da mobilidade de seus descaminhos [...] encontra, diante da alma, o que há de mais elevado [...] na permanência de todas as coisas” (p. ??). Imanente, a crítica terá que se dirigir aos conceitos utilizados pelo próprio Zenão, detendo-se na arduosa sobreposição da noção de divisibilidade infinita à ideia de grandeza determinada. Trata-se de mostrar que, no transcurso de seu trajeto rumo à tartaruga, Aquiles não estaria, em realidade, subdividindo uma reta em secções cada vez menores, mas apenas esticando os pontos de uma linha cuja estrutura é caudatária da concepção de tempo entendido como *continuum*. O entimema do paradoxo estaria no fato de que, aqui, o movimento mesmo é confundido com a representação da sucessão temporal ínsita ao nosso sentido interno. Não por acaso, entra em cena, logo a seguir, o *nous* de Anaxágoras, pois, como ação de apreender algo pelo intelecto, ele faz as vezes de uma sucessão que cuida de si mesma: “Então – disse ele a si mesmo – há algo que traz consigo a origem e o início do movimento” (p. ??).

Elevado, porém, a princípio ativo do universo, o *nous* anaxagórico tem que se haver com um problema de fundo, que vai além da concatenação sequencial de certas representações, a saber, o movimento material. Por isso, “em segundo lugar, ele [Anaxágoras] ainda constata que tal representação não move apenas a si

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

própria, senão que também algo completamente diferente, a saber, o corpo” (p. ??). As teorias mais antigas elegem, como se viu, um elemento primordial como causa do vir-a-ser – seja ele água, ar, fogo ou o indeterminado. Anaxágoras, de seu lado, procura afirmar que a mudança nunca poderia ser explicada, a contento, a partir de um único ser existente. E há motivos para tanto. Imputar a mudança a tal ser equivaleria a separar o movimento de um “sujeito” do movimento, como se o vir-a-ser fosse a mística transformação de uma coisa naquilo que lhe é formalmente diferente. Se se trata de manter o mínimo de inerência nas relações, será preciso lembrar:

as coisas que são necessariamente estranhas entre si não podem exercer qualquer tipo de efeito uma em relação à outra, e, portanto, tampouco podem mover ou ser movidas (p. ??).

Dizer que é o movimento do espírito que move a matéria implica aceitar, mas sem perder de vista o que lhes é intrínseco, que ambos jamais poderiam relacionar-se sem alguma causalidade comum. Mas se não há, de resto, nada que subsista entre os dois, então, como dirá Nietzsche, “o contato é tão ininteligível quanto a atração mágica” (p. ??).

Aos poucos, torna-se patente que a indicação a processos que condicionam o nascer e o perecer passa pela elucidação da causa da mudança e do deslocamento; mas pouco valeria, aqui, recorrer ao conceito exclusivamente mecânico de atividade, pois, se conceber o movimento como consequência de algo acarreta remontar à sua causa inicial, no caso dos movimentos mecânicos, o primeiro elemento da série não poderia, em todo caso, assentar-se noutro movimento mecânico, já que, como dirá Nietzsche, “isto significaria o mesmo que recor-

INTRODUÇÃO

- 22 | rer ao conceito absurdo de *causa sui*” (p. ??). Torna-se então imperioso descerrar um princípio movente que não seja eternamente imóvel e que, apenas de quando em quando, tome sobre si a tarefa de mover a matéria. Daí, a saída entrevista por Anaxágoras: “Nesse dilema, Anaxágoras julgou encontrar uma salvação e um socorro extraordinário naquele *nous* que se move a si mesmo e que de nada depende; cuja essência é suficientemente obscura e velada para poder iludir quanto ao fato de que sua suposição também envolve aquela *causa sui* proibida” (p. ??).

O fato de ser caracterizado com os atributos do pensamento não faz do *nous*, porém, o útero primordial do universo e tampouco o núcleo primitivo do movimento em si, incorrendo ainda em injúria aquele que dele fala “como de um deus *ex machina*” (p. ??). Ocorre que a ele se antepõe, não como posse demiúrgica do que vem a ser, mas como possibilidade do que existe, um amálgama caótico e aglutinante. No fundo, o vir-a-ser seria uma espécie de decomposição premeditada, pressupondo complexas configurações nas quais se desenrola toda sorte de trocas e combinações:

uma mistura que ele [Anaxágoras] imaginou como um completo penetrar-se em si mesmo até a mais ínfima parte, depois que todas aquelas existências elementares estivessem trituradas como numa argamassa e dissolvidas em átomos de pó, de sorte que, em meio a tal caos, elas pudessem ser remexidas entre si tal como numa bateadeira (p. ??).

Evitando derivar o múltiplo daquilo que é uno e indivisível, Anaxágoras retrata a existência primordial do mundo como se fosse uma mescla heteróclita de elementos infinitamente pequenos, onde cada qual é um sim-

FERNANDO R. DE MORAES BARROS

ples, mas de tal modo que a totalidade “também se assemelha às suas partes” (p. ??). Assim, a multiplicidade se deixaria compreender a partir da singularidade e o todo, por seu turno, dar-se-ia a conhecer igualmente nas partes em que se revela. Todavia, sustentar que o cosmos adveio do “caos” não equivale, aqui, a conceber o começo do mundo como um conjunto de qualidades que poderiam engendrar e movimentar a matéria, mas que, de fato e de direito, não tinham por destinação engendrá-la e movimentá-la. O que também significa que “caos” e “caos” são duas palavras distintas segundo o seu emprego, pois tomar o termo como pretexto para designar uma criação *ex nihilo*, é olvidar que Anaxágoras, como diz Nietzsche, não coloca “a pergunta pela razão de algo existir (*causa finalis*), mas, em todos os casos e antes de tudo, a pergunta pelo meio através do qual algo existe (*causa efficiens*)” (p. ??).

Por um caminho diferente, mas não adverso, voltamos, com isso, a Heráclito. Também aqui não se pode dizer que há algo a ser atingido no percurso linear e constante de um incremento das forças que atravessam o mundo; à diferença de um *telos* necessário e previsível sob a efetividade:

o *nous* não possui nenhuma obrigação e, portanto, tampouco algum propósito que estivesse forçado a cumprir; se uma vez deu início àquele movimento e estabeleceu para si uma meta – a resposta é difícil, sendo que o próprio Heráclito poderia respondê-la –, tudo isto não passou de um *jogo* (p. ??).

INTRODUÇÃO

24 | O VIR-A-SER

E, de volta ao jogo heraclitiano, cumpre indagar à guisa de conclusão e curiosidade: o que aprender com *A filosofia na era trágica dos gregos*?

Em primeiro lugar, que o vir-a-ser não é nenhum autômato que, deixando-se condicionar pelo programa imposto pelos seus construtores, se compraz na atividade maquinal que lhe foi atribuída; em segundo lugar, que a unidade não é, necessariamente, sinônimo de simplicidade; ao contrário, como organização, ela implica um misto composto cuja unidade talvez não seja assegurada sequer nominalmente. E Nietzsche, desconfiado dos acosmismos que fazem a multiplicidade desaparecer sob o pesado manto do uno, não deixa de prestar testemunhos de sua inegável predileção pelo vir-a-ser. Ao enfatizar, não só as antigas hipóteses de interpretação do homem e do universo, mas também as vidas singulares que sob elas respiram, o filósofo alemão não pretende, porém, cultuar personalidades ou erigir ídolos. E tampouco poderia ser diferente. Afinal de contas: “Outros povos possuem santos, enquanto que os gregos, por sua vez, têm sábios” (p. ??).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS



PRIMEIRO PREFÁCIO

NO QUE TANGE a homens muito recuados no tempo, basta-nos saber seus objetivos para enaltecê-los ou reprová-los como um todo. Quanto aos que nos são mais próximos, julgamos de acordo com os meios pelos quais eles cumprem seus objetivos: não raro, condenamos seus objetivos, mas terminamos por amá-los em virtude dos meios e do tipo de seu querer. Os sistemas filosóficos são integralmente verdadeiros apenas aos olhos daqueles que os fundaram: a todos os filósofos ulteriores, eles consistem, em geral, num grande equívoco e, para as mentes mais enfraquecidas, numa soma de equívocos e verdades. Mas, considerados como o mais elevado objetivo, tais sistemas não passam, em todo caso, de um erro e, nessa medida, de algo reprovável. Por isso, muitos são os homens que reprovam tais filósofos, já que seu objetivo não é o mesmo que o deles; neste caso, trata-se daqueles que se acham mais distantes no tempo. Em contrapartida, aqueles que em geral se regozijam com os grandes homens, também se alegram com tais sistemas, ainda que sejam equivocados de fio a pavio: afinal de contas, eles contêm em si um ponto incontestável, a saber, uma atmosfera pessoal, uma coloração de que se pode lançar mão a fim de obter a imagem do filósofo; assim como é possível inferir o tipo de solo a partir da vegetação em um determinado local. Em todo caso, *a maneira* de viver, bem

PRIMEIRO PREFÁCIO

28 | como o modo de encarar as coisas humanas, já existiu e é, por conseguinte, possível: o “sistema” é a vegetação que cresce em tal solo, ou, ao menos, uma parte deste sistema.

Eu conto a história de tais filósofos de um modo simplificado: espero destacar apenas o ponto de cada sistema que é um pedaço de *personalidade* e pertence àquele aspecto incontestável e indiscutível, a ser preservado pela história; trata-se de uma tentativa inicial para recuperar tais naturezas mediante comparação, bem como para recriar e fazer finalmente ressoar, uma vez mais, a polifonia da natureza grega; a tarefa consiste em trazer à luz aquilo que devemos *sempre amar e ter em altíssima conta*, e aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem.

SEGUNDO PREFÁCIO

ESSA TENTATIVA de contar a história dos antigos filósofos gregos¹ distingue-se de outras tentativas similares pela concisão. Logrou-se esta última pelo fato de que, em cada filósofo, aludiu-se apenas a um ínfimo número de suas doutrinas, quer dizer, operou-se com sua incompletude. Optou-se, no entanto, por aquelas doutrinas nas quais ressoa com mais intensidade o que há de pessoal num filósofo, ao passo que uma enumeração completa de todas as proposições possíveis que nos foram deixadas, tal como é de praxe nos manuais, só traz, em todo caso, uma coisa à baila, a saber, o completo emudecimento diante do que há de pessoal. Eis porque aqueles relatos terminam por se tornar tão tediosos: pois, em sistemas que foram refutados, apenas o que há de pessoal pode interessar-nos, haja vista ser isto o eternamente irrefutável. É possível formar a imagem de um homem a partir de três anedotas; deixando de lado o excedente, esforço-me então para ressaltar, a partir de cada sistema, três anedotas.

¹Cumprê lembrar, à guisa de esclarecimento, que este segundo prefácio foi escrito pela mãe do filósofo alemão, sendo-lhe ditado pelo filho, provavelmente, no inverno de 1875. [Todas as notas são do tradutor, exceto quando indicadas.]



A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

I

Há adversários da filosofia: e é bom colocar-se à sua escuta; em especial, se eles tratam de dissuadir as mentes doentias dos alemães da metafísica, apregoando-lhes, em contrapartida, a purificação por meio da *physis*, tal como Goethe ou, então, a cura mediante a música, tal como Wagner. Os médicos do povo repudiam a filosofia; àquele que pretende justificá-la cabe, pois, mostrar com qual finalidade os povos sadios dela se servem e se serviram. Caso consiga mostrá-lo, talvez os próprios enfermos terminem por compreender, em seu favor, o motivo pelo qual justamente para eles a filosofia é danosa. Há, com efeito, bons exemplos de uma saúde que pode existir sem qualquer filosofia ou que dela faz um uso bem comedido e, quando não, jocoso; tanto é assim que, em seu melhor período, os romanos viveram sem filosofia. Onde se acharia, em compensação, o exemplo do adoecimento de um povo ao qual a filosofia tivesse devolvido a saúde perdida? Sempre que a filosofia se manifestava de modo solícito, salvífico ou preventivo, isso se dava com os povos sãos, ao passo que, com os doentes, ela os tornava ainda mais doentes. Sempre que um povo se achava desmembrado e, ainda assim, ligado aos seus indivíduos por uma tênue tensão, a filosofia jamais reatou tais indivíduos mais intimamente ao todo. Sem-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

32 | pre que alguém se colocava de bom grado à parte, para cobrir-se com o manto da auto-suficiência, a filosofia estava sempre pronta para isolá-lo ainda mais e destruí-lo mediante isolamento. Lá onde não se encontra em seu pleno direito, ela é perigosa: sendo que apenas a saúde de um povo, e não de todo povo, pode conceder-lhe tal direito.

Lancemos agora o olhar em direção àquela suprema autoridade que, num dado povo, cumpre chamar de saúde. Os gregos, como os verdadeiramente saudáveis, *justificaram* a filosofia de uma vez por todas na medida em que filosofaram; e muito mais do que quaisquer outros povos; eles não puderam cessar nem mesmo no momento certo; pois, mesmo num período pouco fértil, eles se mostraram ardorosos admiradores da filosofia, mesmo que, por filosofia, eles entendessem as dóceis sofistarias e os penteados sacrossantos da dogmática cristã. Mas, por terem sido incapazes de parar no momento certo, eles próprios encurtaram muitíssimo sua contribuição à posteridade bárbara, já que esta, em sua inculta e truculenta juventude, teve de ser capturada por aquelas redes e cordas artificialmente urdidas.

Em contrapartida, os gregos souberam começar no momento certo, de sorte que, quando se faz necessário dar início ao filosofar, eles ensinam essa lição mais claramente do que qualquer outro povo. Não como algo que se dá, em primeiro lugar, na adversidade: tal como presumem, com efeito, aqueles que derivam a filosofia da aflição, mas, sim, na felicidade, numa puberdade madura, no interior da serenidade flamejante de um momento de vida vitorioso e corajoso. O fato de os gregos terem filosofado em tal período nos ensina muito

NIETZSCHE

acerca daquilo que a filosofia vem a ser e deve realizar, e, de resto, acerca dos próprios gregos. Se eles tivessem sido, à época, iguais àqueles espíritos experimentados e serenos, prosaicos e precoces, como imagina para si o erudito filisteu de nossos dias, ou, então, se eles tivessem vivido apenas num libidinoso flutuar, ressoar, respirar e sentir, tal como gosta de supor o visionário iletrado, a fonte da filosofia jamais teria vindo à luz entre eles. Teria havido, no máximo, um riacho prestes a desaparecer na areia ou evaporar numa neblina, mas nunca aquele amplo rio que se derrama e que, com seu orgulhoso bater de ondas, se nos dá a conhecer como filosofia grega. | 33

Com efeito, mostrou-se com fervor quanto os gregos puderam encontrar e aprender nas terras estrangeiras orientais, bem como quantas coisas diversas eles apanharam de lá. Por certo, foi um espetáculo fantástico quando aproximaram os supostos mestres do oriente dos possíveis aprendizes da Grécia, trazendo à tona, aí então, Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles ou até mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses. No detalhe, pouco foi estabelecido a esse propósito; o pensamento como um todo nos agrada, mas desde que não nos sobrecarreguem com a conclusão de que a filosofia foi, pois, simplesmente importada para a Grécia, deixando de crescer a partir de um solo natural e endógeno, e inclusive que ela, como algo estranho, teria antes arruinado do que dado amparo aos gregos. Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma formação [*Bildung*] autóctone, já que, ao contrário, eles absorveram em si toda formação viva de outros povos, logrando chegar assim tão longe, porque sabiam justa-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 34 | mente atirar a lança a partir do ponto em que um outro povo a havia largado. No que tange à arte de aprender com fecundidade, são dignos de admiração: e, como eles, *devemos* aprender, não a conhecer com vistas à erudição, mas a viver com nosso vizinho, valendo-se de tudo o que foi aprendido como suporte a partir do qual se pode pular para além e mais acima dele. As perguntas sobre os inícios da filosofia são absolutamente indiferentes, pois, no início, há sempre o cru, o disforme, o vazio e o feio, e, em todas as coisas, apenas os níveis mais elevados são levados em conta. Aquele que, no lugar da filosofia grega, prefere ocupar-se com as filosofias egípcia e persa, porque estas são, quiçá, mais “originais” e decerto mais antigas, procede de modo tão temerário quanto aqueles que não conseguem sossegar enquanto não tiverem remetido a mitologia grega, tão profunda e soberba, às trivialidades físicas, tais como o sol, o relâmpago, o clima, a névoa, bem como aos seus inícios primordiais; aqueles que, por exemplo, imaginam ter redescoberto, na limitada adoração de uma única abóbada celeste pelos bárbaros indo-germânicos, uma forma mais pura de religião do que teria sido o culto politeísta dos gregos. O caminho rumo aos inícios conduz, em todos os lugares, à barbárie; e, aquele que se ocupa com os gregos, deve sempre levar em conta o fato de que, em si mesmo e em todas as épocas, o desenfreado impulso ao conhecimento barbariza tanto quanto o ódio ao conhecimento, e que, por consideração à vida, por meio de uma necessidade ideal de vida, os gregos domaram seu intrinsecamente insaciável impulso ao conhecimento – porque desejavam viver, de imediato, aquilo que aprendiam. Os gregos também filosofaram como homens da cultura e

NIETZSCHE

com os objetivos da cultura, e, por isso, eximiram-se de inventar, uma vez mais, os elementos da filosofia e da ciência a partir de alguma arrogância autóctone; ao contrário, trataram rapidamente de completar, elevar, erguer e purificar de tal modo os elementos por eles absorvidos que, a partir de então, tornaram-se inventores num sentido mais elevado e numa esfera mais pura. Inventaram, a ser assim, as *mentes tipicamente filosóficas*, sendo que a inteira posteridade não inventou mais nada de essencial que se lhe acrescentasse.

Todo povo é exposto ao ridículo quando nos referimos a um grupo de filósofos tão maravilhosamente idealizado como aquele pertinente aos antigos mestres gregos Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Todos esses homens são integrais e como que talhados a partir de uma única pedra. Entre o seu pensar e o seu caráter, vigora uma rígida necessidade. Falta-lhes toda convenção, pois, à época, não havia nenhuma profissão de filósofo ou erudito. Acham-se, todos eles, numa solidão majestosa, como aqueles que então viveram única e exclusivamente o conhecimento. Todos possuem a virtuosa energia dos antigos por meio da qual ultrapassam todos aqueles que lhe sucedem, encontrando sua própria forma e aperfeiçoando-a, mediante metamorfose, naquilo que ela tem de mais ínfimo e portentoso. Pois não lhes vinha em auxílio nenhum estilo facilitador. Assim é que, juntos, eles formam aquilo que Schopenhauer, em contraposição à república dos eruditos, chamou de república-dos-gênios: um gigante chama pelo outro durante o árido intervalo das épocas e, não se deixando perturbar por ruidosos anões tra-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

36 | vessos que se dependuram sob eles, a elevada conversa entre os espíritos segue adiante.

Sobre essa elevada conversa entre os espíritos propus-me a contar aquilo que nossa moderna e insensível capacidade de escuta consegue ouvir e compreender: isso significa, por certo, sua mínima parte. A mim me parece que, em tal conversa, aqueles antigos sábios de Tales a Sócrates falaram a respeito de tudo aquilo que, para a nossa ponderação, constitui a peculiaridade helênica, ainda que o tenham feito sob a forma mais geral. Em sua conversa, bem como em suas personalidades, eles desenvolvem os grandes traços do gênio grego, do qual a inteira história grega constitui somente uma reprodução sombreada, uma cópia borrada e, portanto, que nos fala de modo impreciso. Se interpretássemos corretamente a inteira vida do povo grego, encontraríamos invariavelmente apenas a imagem refletida que irradia, com as cores mais brilhantes, de seus mais esplêndidos gênios. Até mesmo a primeira vivência da filosofia ocorrida em solo grego, a sanção dos sete sábios, constitui uma linha clara e inesquecível na imagem do mundo helênico. Outros povos possuem santos, enquanto os gregos, por sua vez, têm sábios. Já foi dito, com razão, que um povo não é tão bem caracterizado por meio de seus grandes homens quanto pela maneira com que estes são por ele conhecidos e honrados. Noutros tempos, o filósofo é um andarilho solitário e ocasional a mover-se furtivamente no mais hostil dos ambientes, ou, então, é aquele que abre caminho com punhos cerrados. Apenas com os gregos o filósofo não é ocasional: quando, nos séculos sexto e quinto, ele surge sob os enormes perigos e seduições da

NIETZSCHE

laicização, despontando, por assim dizer, da caverna de Trofônio¹ rumo ao centro da prodigalidade, do prazer da descoberta, da riqueza e sensualidade das colônias gregas, pressentimos então que, qual um nobre anunciador, ele vem à baila com a mesma finalidade com a qual, naqueles séculos, a tragédia nasceu e com a qual os mistérios órficos se nos dão a conhecer nos grotescos hieróglifos de suas práticas. O juízo de tais filósofos acerca da vida e da existência é incomparavelmente mais pleno de sentido do que um juízo moderno devido ao fato de que eles tinham a vida diante de si numa prodigiosa perfeição e porque, à diferença de nós, neles o sentimento do pensador não se perde no antagonismo próprio ao desejo por liberdade, beleza, grandeza de vida e impulso à verdade, e apenas indaga: de que vale, em geral, a vida? A tarefa a ser levada a cabo por um filósofo no interior de uma efetiva cultura, formada segundo um estilo unitário, não se deixa adivinhar com perfeita clareza a partir de nossas condições e vivências, porque simplesmente não dispomos de tal cultura. Apenas uma cultura como a grega pode responder à pergunta pertinente àquela tarefa do filósofo, somente ela está apta, como disse, a justificar a filosofia de modo geral, porque só ela sabe e pode demonstrar como e por que razão o filósofo *não* é um andarilho ocasional e arbitrário, que se dispersa aqui e acolá. Há uma necessidade férrea que prende o filósofo a uma legítima cultura: mas, e se tal cultura inexistente? O filósofo é, aí então, um cometa incomensurável e, por isso, assustador, sendo que, em casos mais favoráveis, ele chega a

| 37

¹Criador do Templo de Delfos, Trofônio foi sepultado numa caverna que se tornara afamada pelos seus oráculos.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 38 | brilhar como um astro principal no sistema solar da cultura. Eis porque os gregos justificam o filósofo, por ele não ser, somente entre eles, um mero cometa.

II

Depois de tais considerações, não parecerá algo chocante se eu falar sobre os filósofos pré-platônicos como se tratasse de uma sociedade congregada a fim de dedicar, pois, este escrito única e exclusivamente a eles. Com Platão, inicia-se algo inteiramente novo; ou, para falar com igual propriedade, pode-se dizer que, em comparação com aquela república-dos-gênios que vai de Tales até Sócrates, desde Platão falta algo essencial aos filósofos. Aquele que conta expressar-se com desdém acerca desses mestres antigos pode chamá-los de unilaterais e seus epígonos, com Platão em seu ápice, de multifacetados. Mais acertado e imparcial seria, porém, compreender esses últimos como personagens filosoficamente mistas e, os primeiros, como os tipos puros. O próprio Platão constitui a primeira e grande personagem mista, tanto em sua filosofia quanto em sua personalidade. Em sua doutrina das ideias, elementos socráticos, pitagóricos e heraclitianos acham-se unidos: por isso, ela não é um fenômeno tipicamente puro. Também como homem Platão mistura os traços de Heráclito, auto-suficiente e majestaticamente reservado, de Pitágoras, melancolicamente compassivo e legislativo, bem como os traços de Sócrates, dialético conhecedor de almas. Todos os filósofos posteriores constituem tais personalidades mistas; lá onde aparece algo de unilateral entre eles, como, por exemplo, entre

NIETZSCHE

os cínicos, não se trata de um tipo, mas de uma caricatura. Muito mais relevante, porém, é o fato de que são instituidores de seitas e que as seitas por eles instituídas eram, em seu conjunto, organizações que se opunham à cultura helênica e à unidade de estilo de então. À sua maneira, buscavam redenção, mas somente para os indivíduos ou, no máximo, para os grupos de amigos e jovens que lhes eram mais próximos. A atividade dos filósofos mais antigos, ainda que lhes fosse inconsciente, consiste numa cura e numa purificação em larga proporção; o poderoso curso da cultura grega não deve ser detido, sendo que perigos terríveis devem ser afastados de seu caminho, e ao filósofo, por seu turno, cabe proteger e defender sua pátria. Agora, desde Platão, ele se acha no exílio, conspirando contra sua terra natal. É uma verdadeira infelicidade que nos tenha ficado tão pouca coisa de tais mestres filosóficos antigos e que nos tenha escapado tudo o que havia de completo a seu respeito. Devido a essa perda, medimos involuntariamente tais mestres de acordo com falsas medidas e, pelo fato meramente acidental de que nunca faltaram apreciadores e copistas para Platão e Aristóteles, deixamo-nos levar pela opinião desfavorável sobre os primeiros. Alguns supõem existir um destino próprio para os livros, um *fatum libellorum*: este deveria ser, em todo caso, muito maldoso se julgou por bem nos privar de Heráclito, do maravilhoso poema de Empédocles, dos escritos de Demócrito, que os antigos igualavam aos de Platão e que inclusive o superava em ingenuidade, colocando-nos forçosamente em mãos, como que em substituição, estoicos, epicuristas e Cícero. Provavelmente, a mais portentosa parte do pensamento grego,

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

40 | bem como sua expressão sob a forma de palavras, está perdida para nós: um destino que não surpreenderá aquele que se recorda do infortúnio de Scotus Rigena e Pascal, e que leva em conta o fato de que, mesmo neste século iluminado, a primeira edição de *O mundo como vontade e representação* deve ter sido transformada em papel de rascunho. Se alguém supõe a atuação de um poder fatalista específico por detrás dessas coisas, então ele deve fazer e falar como Goethe: “Que ninguém se queixe daquilo que é espúrio; pois também aqui é a voz do poder que vos fala”.² Em particular, trata-se de algo ainda mais poderoso do que o poder da verdade. Muito raramente a humanidade produz um bom livro no qual, com ousada liberdade, entoa-se o grito de guerra da verdade, a canção do heroísmo filosófico: e o fato de tal livro perdurar por mais de um século ou transformar-se em poeira, eis algo que depende dos mais miseráveis acidentes, do repentino ofuscamento das mentes, de convulsões supersticiosas e antipatias, e, por fim, de dedos avessos à escrita ou até mesmo de vermes e clima chuvoso. Não queremos, porém, queixar-nos, senão, de modo bem diferente, fazer valer, aqui, as reveladoras palavras de consolo dirigidas por Hamann aos eruditos que se queixam sobre as obras perdidas: “Ao artista que faz passar uma lentilha através do buraco de uma agulha não seria o bastante, para exercer a habilidade por ele aprendida, um alqueire de lentilhas? Essa pergunta deveria ser dirigida a todos os eruditos que não sabem valer-se das obras dos antigos tão

²Primeiro verso do poema “Paz de espírito do andarilho”. Cf., a esse respeito, Goethe, Johann Wolfgang von. *Westöstlicher Divan*. In: *Werke. Hamburger Ausgabe*. Munique, Deutscher Taschenbuch Verlag (DTV), 2000, vol. II, p. 47.

NIETZSCHE

perspicazmente quanto aquele que sabe valer-se das lentilhas”.³ No nosso caso, caberia ainda acrescentar o fato de que não nos seria mais necessária a transmissão de nenhuma outra palavra, anedota ou data além daquelas que já nos foram transmitidas, e, inclusive, que poderia ter sido preservado bem menos para estabelecer a doutrina geral com que os gregos justificam a filosofia. Uma época que sofre da assim chamada formação geral [*allgemeine Bildung*], mas que se acha desprovida de cultura e não possui qualquer unidade de estilo em sua vida,⁴ não saberá proceder à filosofia a contento e muito menos dizer se esta última teria sido proclamada pelo próprio gênio da verdade nas ruas e nos merca-

41

³ Conhecido por sua cautela crítica frente aos poderes emancipatórios da razão moderna, bem como por sua desconfiança diante das esperanças humanitárias da *Aufklärung*, Johann Georg Hamann (1730–1788), também conhecido como “mago do norte”, tornou-se atuante como um dos patronos do célebre movimento lítero-filosófico intitulado *Tempestade e ímpeto* [*Sturm und Drang*], influenciando diretamente seus demais paladinos, em especial Johann Gottfried von Herder. O trecho citado por Nietzsche pertence à introdução de *Memoráveis acontecimentos socráticos*, cuja continuação diz: “Se tivéssemos mais do que aquilo que o tempo quis nos presentear, então nós mesmos seríamos forçados a lançar nossos carregamentos ao mar ou pôr fogo em nossas bibliotecas” (Hamann, Johann Georg. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Ditzingen, Reclam, 1993, p. 7).

⁴ Cabe aqui lembrar que, para Nietzsche, cultura não significa simplesmente erudição; obra artística orgânica e coletiva, ela se refere, de maneira bem diferente, ao conjunto de todas as determinações da experiência humana consideradas, nos termos do filosofar nietzschiano, como produto de uma determinada atividade vital. O filósofo alemão reedita, aqui, não por acaso, a noção de cultura contida na célebre passagem da *Primeira consideração extemporânea* – que, aliás, é contemporânea ao escrito *A filosofia na era trágica dos gregos* –, onde o termo é definido como “a unidade de estilo em todas as manifestações vitais de um povo” (Nietzsche, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, vol. I, § 1, p. 163).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 42 | dos. Em tal época, a filosofia permanece, antes do mais, o monólogo erudito do caminhante solitário, a presa apoderada pelo indivíduo, uma espécie de acobertado segredo de armário, ou, então, o bate-papo inofensivo entre idosos acadêmicos e crianças. Ninguém deve ter a ousadia de dar cumprimento em si à lei da filosofia, ninguém mais vive filosoficamente com aquela simples fé humana que impelia um antigo, seja lá onde ele estivesse, seja lá o que ele fizesse, a se comportar como estoico, caso alguma vez houvesse feito profissão de fé ao *Stoa*. Sob a aparência erudita, todo moderno filosofar é limitado política e policialmente por governos, igrejas, academias, costumes, modas e pela covardia humana: não vai além do suspiro que exprime “se fosse assim”, ou, então, do conhecimento que diz “era uma vez”. A filosofia acha-se privada de direito e, por isso, deveria ser abolida pelo homem moderno, caso ele fosse de algum modo corajoso e probo, banindo-a com palavras semelhantes àquelas que Platão empregou para abolir o poeta trágico de sua república. É claro que lhe restaria uma contra-reação, tal como também restou aos poetas trágicos contra Platão. Se alguma vez alguém a obrigasse a falar, ela bem que poderia dizer algo como: “Povo pobre de espírito! É então minha culpa se, entre vós, eu perambulo pela terra qual uma cartomante, devendo esconder-me e disfarçar-me como se fosse a pecadora e vós meus juízes? Vede então minha irmã, a arte! Vale para ela o que vale para mim, já que fomos extraviadas junto com os bárbaros e já não sabemos como nos salvar. Falta-nos aqui, é bem verdade, qualquer direito favorável; mas os juízes frente aos quais nos é concedido direito, também vos julgarão e lhes

NIETZSCHE

dirão: tendes primeiro uma cultura e, aí então, deveis descobrir o que pode e quer a filosofia” | 43

III

A filosofia grega parece ter início com uma ideia inconsistente, com a sentença de que a água é a origem e como que o útero materno de todas as coisas: é mesmo necessário deter-se aí com calma e tomar isso a sério? Sim, e por três motivos: primeiro, porque a sentença enuncia algo a respeito da origem das coisas, e, segundo, porque ela o faz sem imagem e fabulação; e, por fim, em terceiro lugar, porque nela está contido, ainda que em estado embrionário, o seguinte pensamento: tudo é um. O primeiro motivo mencionado ainda deixa Tales em companhia dos religiosos e supersticiosos, mas já o segundo retira-o de tal companhia e se nos apresenta como investigador da natureza; todavia, em função do terceiro motivo, Tales torna-se o primeiro filósofo grego. Se ele tivesse dito: “da água fez-se a terra”, teríamos, aí então, apenas uma hipótese científica, uma suposição falsa, mas, ainda assim, de difícil refutação. No entanto, ele se dirigiu para além do âmbito científico. Na exposição dessa representação da unidade mediante a hipótese da água, Tales não superou o nível elementar das concepções físicas de sua época, mas, no máximo, saltou por cima delas. As exíguas e desordenadas observações de ordem empírica que Tales havia feito acerca da ocorrência e das transmutações da água, ou, melhor ainda, acerca da umidade, teriam ao menos permitido ou mesmo sugerido uma imensa generalização; aquilo que o impeliu a esta última foi um dogma metafísico que se origina numa intuição mística

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

44 | e que, juntamente com as tentativas sempre renovadas de expressá-lo mais e melhor, encontramos em todas as filosofias a sentença: “tudo é um”.

É curioso o modo truculento por meio do qual tal crença trata o inteiro mundo empírico: precisamente com Tales pode-se aprender como a filosofia procedeu, em todos os tempos, quando quis ir além de seus objetivos magicamente atraentes, transpondo os umbrais da experiência. Aos saltos, ela avança sobre apoios leves: esperança e pressentimento dão asas a seus pés. De modo canhestro, o entendimento calculante segue-lhe ofegante por detrás e busca melhores apoios a fim de atingir, também ele, os objetivos sedutores que sua companheira, mais divina, já havia alcançado. Vem à mente, aqui, a imagem de dois andarilhos num tempestuoso rio silvestre que revira as pedras em seu curso: um deles, servindo-se das pedras, salta com pés ligeiros e, balançando-se sobre elas, segue mais e mais, ainda que, com isso, terminem por afundar nas profundezas às suas costas. O outro permanece, ali, inconsolado em todos os momentos, tendo antes que erigir fundamentos capazes de suportar seus passos pesados e calculados, sendo que, por vezes, não lhe é dado caminhar, não havendo, pois, nenhum deus que lhe ajude a seguir sobre o rio. O que conduz, então, o pensamento filosófico tão rapidamente a seu objetivo? Então ele se distingue do pensamento calculante e medidor apenas pelo fato de voar mais rápido ao longo de amplos espaços? Não, pois é um poder estranho e ilógico que ergue seus pés, a saber, a fantasia. Elevado por ela, o pensamento filosófico segue saltando de possibilidade em possibilidade, que, nesse meio tempo, são admitidas como certe-

NIETZSCHE

zas: ele mesmo apanha, aqui e acolá, certezas que estão a voar. Um pressentimento genial indica-lhe tais certezas e, à distância, ele como que adivinha tratar-se, nesse ponto, de certezas demonstráveis. O poder da fantasia é, porém, particularmente poderoso no que tange à apreensão relampejantemente instantânea, bem como à elucidação de semelhanças: mais tarde, a reflexão traz à baila suas medidas e seus moldes, procurando substituir as semelhanças por identidades e o que se vê lado a lado por causalidades. Mas, ainda que isso jamais pudesse ser possível, o indemonstrável filosofar, mesmo no caso de Tales, ainda tem um valor; mesmo que todos os suportes se quebrem, quando a lógica e a dureza próprias do âmbito empírico visarem a sentença “tudo é água”, sempre há, após a demolição do edifício científico, algo que remanesce; e é justamente nesse resto que se encontra uma força movente e, por assim dizer, a esperança de uma fertilidade futura.

É claro que, com isso, não pretendo dizer que o pensamento talvez ainda retenha consigo, sob a forma de alguma restrição ou enfraquecimento, ou, então, como alegoria, algum tipo de “verdade”: como se, ao idealizarmos um artista plástico junto à cachoeira, vendo, nas formas que se lhes espirram, um jogo d’água artisticamente afigurador de corpos humanos e animais, máscaras, plantas, penhascos, ninfas e idosos, contendo praticamente todos os tipos existentes, pudéssemos então dizer que, no caso dele, a proposição “tudo é água” estaria confirmada. O valor do pensamento de Tales – mesmo depois do conhecimento de que é indemonstrável – está, antes, no fato de ele não ter sido almejado mítica e alegoricamente. Os gregos, dentre

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

46 | os quais Tales se tornou notável tão rapidamente, eram os antípodas de todos os realistas, na medida em que acreditavam, em rigor, apenas na realidade dos homens e dos deuses, concebendo, de resto, a natureza somente como um disfarce da mascarada e da metamorfose de tais homens-deuses. Para eles, o homem era como que a verdade e o coração das coisas, sendo todo o restante tão-só aparência e jogo enganoso. Precisamente por isso lhes era incrivelmente árduo apreender o conceito como conceito: ao passo que, inversamente, tal como os modernos sublimam o que há de mais pessoal sob a forma de abstrações, neles o que havia de mais abstrato recaía sempre numa pessoa. Tales, no entanto, disse: “não o homem, senão a água é a realidade das coisas”, de sorte que passou a acreditar na natureza, na medida em que, ao menos, acreditou na água. Enquanto matemático e astrônomo, tornou-se frio diante de tudo o que havia de mítico e alegórico, e se não logrou desiludir-se a ponto de atingir a pura abstração “tudo é um”, permanecendo, de resto, junto a uma expressão física, ainda assim ele constituiu uma surpreendente raridade para os gregos de sua época. Altamente singulares, os órficos talvez possuísem a capacidade de conceber abstrações, bem como a de pensar sem imagens, num nível ainda mais elevado que o dele: apenas com a ressalva de que lhes era dado expressá-las unicamente sob a forma de alegoria. Também Ferécides de Siros,⁵ contemporâneo de Tales e co-participante de algumas concepções físicas, dá-lhes uma expressão titubeante, situando-se naquela zona intermediária na qual

⁵Tio materno de Pitágoras, Ferécides de Siros viveu por volta do século VI a.C. e foi considerado um dos Sete Sábios da Grécia.

NIETZSCHE

o mito se une à alegoria: assim é, por exemplo, que ele ousa comparar a terra a um carvalho alado cujas asas se estendem no ar e que Zeus, após derrotar Cronos, cobre com um esplêndido e honorável manto, e sobre o qual, com suas próprias mãos, borda as terras, as águas e os rios. Comparado a esse filosofar obscuro-alegórico, que mal se deixa traduzir em imagens, Tales coloca-se como um mestre mais criativo e que, sem recorrer a fabulações fantásticas, começa a olhar para a natureza em suas profundezas. Se, nisso, ele se valeu da ciência e daquilo que é demonstrável para, logo em seguida, ultrapassá-los, isso constitui, em todo caso, uma característica típica da mente filosófica. A palavra grega que designa o “sábio” pertence etimologicamente a *sapio*, “eu degusto”, *sapiens*, “aquele que degusta”, *sisyphos*, “o homem com o mais apurado gosto”; de acordo com a consciência do povo, a arte peculiar do filósofo consiste, pois, num apurado discernir e conhecer, num relevante diferenciar. Ele não é astuto, se por astuto entendermos, aqui, alguém que tira proveito de seus próprios assuntos; com razão, Aristóteles assevera: “aquilo que Tales e Anaxágoras sabem será denominado incomum, impactante, difícil e divino, mas inútil, pois, para eles, isso não tinha a ver com os bens humanos”.⁶ Por meio dessa seleção e separação do que é incomum, impac-

| 47

⁶ Nietzsche refere-se, aqui, a uma passagem contida no livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Ali, o filósofo Estagirita escreve: “Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improficuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram” (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1984, vol. II, 1141b5, p. 146).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 48 | tante, difícil e divino, a filosofia demarca para si o limite que a separa da ciência, da mesma maneira que, mediante a ênfase do inútil, ela se separa da astúcia. Sem lançar mão de tal seleção, de tal bom gosto, a ciência debruça-se sobre tudo que é passível de ser conhecido, pretendendo, com cega avidez, conhecer tudo a qualquer custo; o pensar filosófico, ao contrário, põe-se sempre a caminho das coisas que são mais dignas de serem conhecidas, dos grandes e relevantes conhecimentos. Mas o conceito de grandeza é mutável, tanto no âmbito moral quanto no estético: desse modo, a filosofia começa com uma legislação acerca da grandeza, de sorte que a ela se acha intimamente ligada a uma atividade de nomeação [*Namengeben*]. “Isto é grande”, diz ela, e, com isso, eleva o homem sobre a cega e incontida ânsia de seu impulso ao conhecimento. Por meio do conceito de grandeza, ela amansa esse impulso: sobretudo por considerar alcançável e alcançado o maior de todos os conhecimentos, a saber, aquele pertinente à essência e ao núcleo das coisas. Quando Tales diz “tudo é água”, o homem então estremece e eleva-se para além do tatear e rastejar vermiculares das ciências particulares, pressentindo a derradeira solução das coisas e superando, mediante tal pressentimento, o viés comum dos níveis inferiores de conhecimento. O filósofo procura ecoar em si a sonoridade total do mundo para, aí então, exteriorizá-la em conceitos: na medida em que é contemplativo como o artista plástico e compassivo como o religioso, perscrutando fins e causalidades qual o homem de ciência, sentindo-se inflado a ponto de atingir o macrocosmo, ele retém ainda a sobriedade de se considerar friamente como o reflexo

NIETZSCHE

do mundo, isto é, aquela sobriedade que possui o artista dramático quando se transmuda em outros corpos, falando a partir deles e, a despeito disso, sabendo projetar essa transmutação para fora em versos escritos. Aqui, aquilo que o verso é para o poeta, é o pensar dialético para o filósofo: apanha-o a fim de agarrar-se em seu enfeitiçamento e petrificá-lo. E, assim como a palavra e o verso são, para o dramaturgo, tão-só o balbucio numa língua estrangeira com vistas à expressão daquilo que ele viu e viveu, assim também a expressão daquela profunda intuição filosófica mediante dialética e reflexão científica é, por um lado, o único meio de comunicar aquilo que se contemplou, mas, por outro, um meio pobre, consistindo, no fundo, numa transposição metafórica cabalmente enganadora para uma esfera e língua distintas. Foi assim que Tales contemplou a unidade daquilo que existe: e, como quis comunicar-se, terminou por falar sobre a água!

IV

Enquanto o tipo universal de filósofo deixa-se sublinhar apenas nebulosamente a partir da imagem de Tales, a imagem de seu grande sucessor nos fala, em contrapartida, de modo bem mais claro. Anaximandro de Mileto, o primeiro escritor filosófico da Antiguidade, escreve tal como o típico filósofo irá justamente escrever, conquanto não lhe sejam furtadas, por exigências estranhas, a imparcialidade e a ingenuidade: numa escrita cinzelada e altamente estilizada, cada sentença é como que testemunha de uma nova iluminação, expressando o ato de permanecer em sublimes contemplações. O pensamento e sua forma são pedras norteadoras no caminho

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

50 | rumo àquela mais alta sabedoria. Com tal perspicácia lapidar, Anaximandro diz uma vez: “Lá onde as coisas têm seu surgimento, para lá também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar expiação e ser justificadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”.⁷ Sentença enigmática de um verdadeiro pessimista ou divisa oracular sobre a pedra angular da filosofia grega, como iremos interpretá-la?

Nos *Parerga*, vol. II, p. 327, o único moralista sério de nosso século nos instila na alma uma consideração semelhante: “O critério acertado para julgar todo homem consiste em considerá-lo justamente como um ser que não deveria de modo algum existir, mas que expia sua existência por meio de toda sorte de sofrimento e da morte: o que se pode esperar de tal ser? Não somos todos, afinal de contas, pecadores condenados à morte? Expiamos nosso nascimento, primeiramente, por meio da vida e, depois, por meio da morte” (P. II, 22).⁸ Quem

⁷ A fim de evitar uma inflexão muito radical no horizonte hermenêutico condizente com as ponderações de Nietzsche, passaremos ao largo das outras possíveis versões dos fragmentos pré-socráticos e de sua respectiva doxografia, já de si complexa e especializada. Contudo, de acordo com a possibilidade, tratamos de trazer à baila outras traduções. Eis, por exemplo, o lapidar fragmento de Anaximandro – na tradução de José Cavalcante de Souza: “(Em discurso direto): [...] Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do termo” (Cf. *Os pré-socráticos*. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 22).

⁸ A versão inalterada e original dessa passagem dos *Parerga*, portentosa coleção de ensaios e aforismos que Schopenhauer dá a conhecer em 1850, está contida, a título de suplemento à doutrina do sofrimento do mundo, no capítulo 12 do segundo volume da obra. A esse respeito, cf. Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, vol. II, cap. 12, § 156a, p. 359.

NIETZSCHE

lê essa doutrina a partir da fisiognomia de nosso universal destino humano e reconhece a má constituição fundamental de toda vida humana no fato de que ninguém suporta ser observado em detalhes ou da maneira mais próxima possível – ainda que nossa época, acostumada à epidemia biográfica, pareça pensar de outro modo, sendo, de resto, mais condescendente com a dignidade do homem; quem, como Schopenhauer, escutou das “alturas dos ares hindus” a palavra sagrada acerca do valor moral da existência não conseguirá, pois, abster-se de fazer uma metáfora extremamente antropomórfica, bem como de retirar aquela doutrina melancólica dos limites da vida humana para, mediante transposição, aplicá-la ao caráter universal de tudo o que existe. Pode não ser lógico, mas, em todo caso, é algo bem humano, e, ademais, coaduna-se bem com o estilo do salto filosófico anteriormente descrito, reconhecer, agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno digna de punição, isto é, como algo injusto que deve ser expiado com o declínio. Tudo o que já veio a ser se perderá uma vez mais, quer pensemos, aqui, na vida humana, quer pensemos na água, no calor, ou, então, no frio: em toda parte, onde propriedades determinadas puderem ser percebidas, podemos profetizar, conforme uma monstruosa prova experimental [*Erfahrungs-Beweis*], o declínio de tais propriedades. Assim, um ser que possui propriedades determinadas, e que nelas consiste, jamais poderá ser origem e princípio das coisas; o que existe verdadeiramente não pode, concluiu Anaximandro, possuir quaisquer propriedades determinadas, pois, do contrário, teria surgido e, como todas as outras coisas, teria de declinar. Para que

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

52 | o vir-a-ser não deixe de existir, o ser primordial tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser primordial assentam-se, não numa infinitude e inesgotabilidade – tal como, em geral, supõem os intérpretes de Anaximandro –, mas em não possuir as qualidades determinadas que conduzem ao declínio: eis porque ele também carrega o nome de “o indeterminado”. O ser primordial assim denominado eleva-se sobre o vir-a-ser e, justamente por isso, assegura a eternidade, assim como o constante curso do vir-a-ser. Essa última unidade na-quele “indeterminado”, ventre materno de todas as coisas, só pode, com efeito, ser descrita negativamente pelo homem, isto é, como algo a que não pode ser concedido qualquer predicado advindo do mundo existente do vir-a-ser e que, devido a isso, poderia valer como algo semelhante à “coisa em si” kantiana.

Por certo, aquele que for capaz de discutir com outros a propósito do que teria sido, em rigor, uma tal matéria primordial, se se tratava, por assim dizer, de algo intermediário entre o ar e a água ou, talvez, entre o ar e o fogo, não entendeu, nem de longe, o nosso filósofo: o mesmo deve ser dito àqueles que seriamente se perguntaram se Anaximandro teria pensado sua matéria primordial como mistura de todas as matérias existentes. Temos de voltar nosso olhar, antes do mais, justamente para lá, onde possamos aprender que Anaximandro já não mais tratava a pergunta pela procedência deste mundo em termos exclusivamente físicos, dirigindo-nos àquela sentença lapidar introduzida anteriormente. Se, na pluralidade das coisas surgidas, ele viu, antes, uma soma de injustiças de coisas a serem expiadas, é porque foi o primeiro grego a

NIETZSCHE

apanhar com pulso firme o novelo do mais profundo problema ético. Como pode perecer algo que possui direito a existir! De onde parte aquele incansável vir-a-ser e nascer, de onde vem aquela expressão de dolorida contorção sobre a face da natureza, de onde surge o interminável lamento de morte em todos os âmbitos da existência? Desse mundo próprio àquilo que é injusto, do impertinente decaimento da unidade primordial das coisas, Anaximandro pôs-se em fuga rumo a uma pequena cidade metafísica, sobre a qual, debruçado, ele agora deixa seu olhar rolar na amplidão para, ao fim e ao cabo, após meditativo silêncio, dirigir a seguinte pergunta a todos os seres: o que vale vossa existência? E, se ela de nada vale, então com qual finalidade estais aí? Por vossa culpa, pelo que observo, permaneceis nesta existência. Tereis de expiá-la com a morte. Vede como vossa terra se empalidece; os mares diminuem e secam, sendo que a concha sobre a montanha vos dá indícios de quanto já secaram; o fogo já destrói vosso mundo, que, por fim, terminará por se absorver em vapor e fumaça. Mas, de novo, tal mundo da transitoriedade sempre tornará a reconstruir-se: quem poderia redimir-vos da maldição do vir-a-ser?

Não foi qualquer tipo de vida que se tornou bem-vinda ao homem que colocou tal pergunta, cujo pensar esvoaçante rompe continuamente os cordões do empírico a fim de empreender, de imediato, o mais elevado voo supralunar. Sem objeções, acreditamos na tradição segundo a qual ele caminhava aqui e acolá com trajes particularmente dignos, demonstrando um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Viveu tal como escreveu; falava tão livremente

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

54 | quanto se vestia, erguia a mão e apoiava o pé como se esta existência fosse uma tragédia na qual nasceu como herói para participar dela. Nisso tudo, ele foi o grande modelo de Empédocles. Seus concidadãos escolheram-no para dirigir uma colônia de imigrantes – talvez se regozijassem em honrá-lo e, simultaneamente, em se verem livres deles. Seu pensamento também partiu e fundou colônias: em Éfeso e Eleia não se podia livrar-se dele, mas, quando alguém não era capaz de se decidir por permanecer na mesma posição em que ele se encontrava, sabia-se contudo que se tinha sido conduzido até ali por ele, a partir de onde se podia agora, sem ele, prosseguir adiante.

Tales mostra a necessidade de simplificar o âmbito da multiplicidade e de reduzi-lo a um mero desdobramento ou dissimulação de *uma* única qualidade existente, a saber, a água. Anaximandro ultrapassa-o mediante dois passos. Primeiramente, ele se pergunta: se há, de fato, uma unidade eterna, como é então possível aquela multiplicidade? E obtém a resposta a partir do caráter contraditório, autocorrosivo e negador de tal multiplicidade. A própria existência desta última torna-se, para ele, um fenômeno moral, de sorte que não é justificada, mas antes se expia continuamente a si mesma por meio do declínio. Mas eis que então lhe ocorre a pergunta: por que tudo o que veio a ser ainda não declinou há muito tempo, já que, com efeito, toda uma eternidade de tempo já transcorreu? De onde vem o rio sempre restaurado do vir-a-ser? Ele consegue salvar-se dessa pergunta somente por meio de possibilidades místicas: o eterno vir-a-ser só pode ter sua origem no ser eterno, sendo que as condições do decaimento de

NIETZSCHE

tal ser em direção a um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas é criada de tal modo que já não se pode prever nenhum fim para aquele retirar-se do ser individual para fora do âmago do “indeterminado”. Anaximandro deteve-se aqui: quer dizer, ele permaneceu em meio às profundas nuvens que, como gigantescos fantasmas, se assentavam sobre as montanhas de tal visão de mundo. Quanto mais se quis aproximar-se do problema de como pode, em linhas gerais, por meio do declínio, o determinado surgir do indeterminado, o temporal do eterno, o injusto do justo, tanto maior se tornou a noite. | 55

V

No meio dessa noite mística na qual se achava encoberido o problema do vir-a-ser de Anaximandro, adentrou Heráclito de Éfeso e iluminou-a por meio de um relâmpago divino. “Contemplo o vir-a-ser”, clama ele, “e ninguém enxergou tão atentamente esse eterno bater de ondas e ritmo das coisas. E o que foi que vi? Regularidades, certezas indefectíveis, caminhos sempre iguais do que é justo, Eríneas judicantes por detrás de todas as transgressões das leis, o inteiro mundo como o espetáculo de uma justiça dominante e de forças naturais, presentes demoniacamente em todas as partes, submetidas a seu serviço. O que vi não foi a punição daquilo que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser. Quando se desvelou a iniquidade, o decaimento, sob formas invioláveis, em leis divinamente observadas? Lá onde impera a injustiça, existe arbítrio, desordem, desregramento, contradição; mas, lá onde reina tão-só a lei e a filha de Zeus, a *Dikē*, tal como ocorre neste mundo,

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

56 | como poderia ser, aí, a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, a sala de execução de todos os condenados?”

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

Como sua propriedade magnífica, Heráclito possui a mais elevada força da representação intuitiva; ao passo que, no que tange ao outro tipo de representação, que se consuma em conceitos e combinações lógicas,

NIETZSCHE

quer dizer, no que diz respeito à razão, ele se mostra frio, insensível, inclusive hostil, sendo que parece obter um certo prazer quando consegue contradizê-la mediante uma verdade intuitivamente alcançada: e isso ele faz em sentenças tais como, por exemplo, “tudo possui sempre o contrário em si”, mas de modo tão intrépido que Aristóteles lhe imputa, diante do tribunal da razão, o mais alto delito, a saber, o de ter pecado contra o princípio de contradição.⁹ A representação intuitiva abrange, porém, duas instâncias: primeiramente, o mundo atual, mutável, variegado, que nos pressiona em todas as experiências, e, em seguida, as condições por meio das quais se torna possível, antes de tudo, toda e qualquer experiência deste mundo, isto é, tempo e espaço. Pois, ainda que destituídos de conteúdos determinados, estes últimos podem ser intuitivamente percebidos, e, a ser assim, contemplados em si mesmos pura e independentemente de qualquer experiência. Se Heráclito encara o tempo dessa maneira, dissociado de todas as experiências, então tinha, nele, o mais instrutivo monograma de tudo aquilo que, de modo geral, ocorre no âmbito da representação intuitiva. Assim como ele discerniu o tempo, assim também o discerniu, por exemplo, Schopenhauer, que, em repetição,

| 57

⁹Nietzsche alude, aqui, ao seguinte trecho da *Metafísica* de Aristóteles: “É impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo [subjacente] e conforme o mesmo aspecto (e esteja delimitado em acréscimo tudo aquilo que acrescentaríamos contra as dificuldades dialéticas); ora, este é o mais firme de todos os princípios; pois ele comporta a definição mencionada. Pois é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo [fato] é e não é – tal como alguns julgam que Heráclito afirmava” (Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Tradução de Lucas Angioni. In: “Textos Didáticos”. Campinas, IFCH/Unicamp, 2001, livro IV, 1005b17, p. 35).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 58 | assevera a seu respeito: que, nele, todo instante existe tão-só à medida que devorou o instante precedente, seu pai, a fim de ser ele próprio devorado uma vez mais de modo igualmente rápido; que passado e futuro são tão nulos quanto qualquer sonho, sendo o presente apenas o limite inconstante e inextenso entre ambos; mas que, como o tempo, também o espaço e, assim como este, tudo aquilo que se acha simultaneamente no tempo e no espaço possui apenas uma existência relativa, existindo apenas por meio e em função de alguma outra coisa que se lhe assemelha, isto é, uma coisa que ela mesma apenas existe do mesmo modo. Essa é uma verdade da mais elevada intuição, imediata e acessível a qualquer um, e, justamente por isso, muito difícil de ser atingida conceitual e racionalmente. Aquele que a tem diante dos olhos, porém, tem de avançar imediatamente para a consequência heraclitiana e dizer que a inteira essência da efetividade consiste, de fato, somente no efetuar, sendo-lhe denegado qualquer outro modo de ser; tal como, de igual maneira, Schopenhauer a exibiu (*O mundo como vontade e representação* I, p. 10): “apenas à medida que se efetua ela preenche o espaço, preenche o tempo: sua atuação sobre o objeto imediato determina a intuição sem a qual ela própria não existe; a consequência da atuação de qualquer outro objeto material sobre algum outro objeto só se torna discernível se, desta feita, este último atuar sobre o objeto imediato de um modo diferente que outrora, apenas nisso. Causa e efeito são, por conseguinte, a inteira essência da matéria: seu ser é seu efetuar. Por isso, é extremamente bem-vindo que, em alemão, o epítome de tudo o que é material seja denominado efetividade [*Wirkli-*

NIETZSCHE

chkeit], palavra esta que é muito mais reveladora do que realidade [*Realität*]. Aquilo sobre o qual ela atua é, uma vez mais, sempre matéria: seu inteiro ser e sua essência consistem, pois, apenas na mudança regular que *uma* de suas partes produz sobre a outra, de sorte que se trata de algo totalmente relativo, de acordo com uma relação que é válida somente no interior de seus limites, portanto preciso como o tempo e o espaço.”¹⁰

O eterno e único vir-a-ser, a inteira impermanência de tudo o que é efetivo, que apenas atua e vem a ser continuamente, mas nunca é, tal como ensina Heráclito, consiste numa representação assustadora e atordoante, que, em sua influência, se aproxima ao máximo da sensação de quem, num abalo sísmico, perde a confiança na terra bem firmada. Foi necessária uma força espantosa para transpor esse efeito no seu contrário, no sublime e na feliz admiração. Heráclito logrou isto por meio de uma observação acerca da própria procedência de todo vir-a-ser e perecer, que ele compreende sob a forma da polaridade, como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativamente diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação. Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia. Segundo Heráclito, o mel é si-

¹⁰Cf. Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, vol. 1, livro 1, § 4, p. 38.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

60 | multaneamente doce e amargo, sendo que o próprio mundo é uma vasilha que tem de ser permanentemente agitada. Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna.¹¹ Trata-se de uma representação fantástica, gerada a partir da mais pura nascente do helenismo, que concebe o conflito como o contínuo reinado de uma justiça unitária, severa e ligada a leis eternas. Apenas um grego estava apto a descobrir essa representação como fundamento de uma cosmodiceia; trata-se da boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio cosmológico, o pensamento de disputa do grego individual, bem como do estado grego, transposto dos ginásios e das palestras, dos *agōnoi* artísticos, da peleja dos partidos políticos e das cidades entre si, para aquilo que há de mais universal, de sorte que, agora, a engrenagem do cosmo move-se nele. Assim como cada grego luta como se apenas ele estivesse com a razão, e, a cada instante, uma medida infinitamente segura da sentença judicial determina para onde pende a vitória, assim pelejam as qualidades entre si, conforme leis e medidas inabaláveis e imanentes à luta. As próprias coisas, em cuja fixidez e permanência se fiam as restritas mentes humanas e ani-

¹¹Cf., a esse propósito, o seguinte fragmento de Heráclito: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 93).

NIETZSCHE

mal, não possuem, pois, em rigor, nenhuma existência; são como que o brilho rápido e a faísca lampejante de espadas sacadas da bainha, são, enfim, o esplendor da vitória na luta das qualidades opostas. | 61

Essa luta própria a todo vir-a-ser, aquela eterna mudança da vitória, descreve, uma vez mais, Schopenhauer (*O mundo como vontade e representação* I, p. 175): “A matéria permanente precisa, incessantemente, cambiar de forma, pois, segundo o fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, físicos, químicos e orgânicos concorrem ardorosamente entre si para aparecer, abocanhando um do outro a própria matéria, já que cada um deles deseja manifestar sua ideia. Esse conflito pode ser acompanhado através de toda natureza, que, inclusive, consiste justamente apenas nele”.¹² As páginas que se seguem fornecem as mais notáveis ilustrações desse conflito: mas com a ressalva de que o tom geral dessas descrições permanece sempre diferente daquele presente em Heráclito, na medida que, para Schopenhauer, a luta é uma prova da cisão interna da vontade de vida, um devorar-se-a-si-mesmo desse impulso opressivo e sombrio, qual um fenômeno completamente horrível e que de maneira alguma traz felicidade. A arena e o objeto dessa luta é a matéria, que as forças naturais procuram tomar para si em sua mútua relação, assim como espaço e tempo, cuja união por meio da causalidade consiste justamente na matéria.

¹²Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, vol. I, livro II, § 27, p. 218.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

62 |

VI

Enquanto a imaginação de Heráclito mensurava o universo incansavelmente movido, a “efetividade”, com o olho do feliz espectador que vê inumeráveis pares combaterem numa alegre competição sob a égide de rígidos árbitros, adveio-lhe um pressentimento mais elevado; ele já não podia tomar os pares beligerantes e os juízes como coisas separadas entre si, haja vista que os próprios juízes pareciam lutar e os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos – e já que, no fundo, percebeu apenas uma justiça eternamente dominante, ele ousou exclamar: “O próprio conflito do múltiplo é a única justiça! E, em geral: o um é o múltiplo. Pois, o que são todas aquelas qualidades de acordo com a essência? Deuses imortais? São essências separadas atuantes por si desde o início e sem término? E se o mundo que vemos conhece apenas vir-a-ser e perecer, mas nenhuma fixidez, aquelas qualidades deveriam, quicá, formar um outro tipo de mundo metafísico, que, com efeito, não seria nenhum mundo da unidade, tal como o buscou Anaximandro por detrás do tremulante véu da multiplicidade, mas antes um mundo de multiplicidades eternas e essenciais?”. Mas será que, por um desvio, Heráclito não reincidiu na dupla ordenação do mundo, malgrado a virulência com a qual ele a negou, com um Olimpo de demônios e numerosos deuses imortais – a saber, *mu-itas* realidades – e com um mundo de homens que vê apenas a nuvem de poeira da luta olímpica e o esplendor das lanças divinas – quer dizer, apenas um vir-a-ser? Anaximandro pôs-se em fuga justamente das qualidades determinadas rumo ao seio do “indeterminado”; já que tais qualidades vinham a ser e pereciam, denegou-

NIETZSCHE

-lhes a existência verdadeira e essencial; mas não deveria parecer, agora, que o vir-a-ser é somente o vir-a-ser-visível [*das Sichtbarwerden*] de uma luta de qualidades eternas? Não se deveria remontar à própria fragilidade do conhecimento humano, quando falamos sobre o vir-a-ser – ao passo que, na essência das coisas, talvez não exista nenhum vir-a-ser, mas tão-só um lado a lado de muitas realidades verdadeiras e indestrutíveis que não vieram a ser?

Esses são escapes e labirintos não heraclitianos; de novo, ele exclama: “o um é o múltiplo”. As diversas qualidades perceptíveis não são nem essencialidades eternas nem *phantasmata* de nossos sentidos (mais tarde, Anaxágoras irá concebê-las da primeira maneira, e, deste último modo, Parmênides), não são nem ser fixo e auto-suficiente nem aparência fugidia a vagar nas mentes humanas. A terceira e única possibilidade restante para Heráclito não poderá ser adivinhada por ninguém mediante sagacidade dialética e, por assim dizer, através de cálculo: pois, o que descobriu, aqui, é uma raridade no próprio domínio das incredulidades místicas e das imprevisas metáforas cósmicas. O mundo é o *jogo* de Zeus, ou, então, para falar fisicamente, do fogo consigo próprio, sendo que apenas nesse sentido o um é simultaneamente o múltiplo.

A fim de esclarecer, em primeiro lugar, a introdução do fogo como força configuradora do mundo, lembro-me da maneira pela qual Anaximandro havia dado seguimento à teoria da água como origem das coisas. Fiando-se, no essencial, em Tales, inclusive fortalecendo e multiplicando suas observações, Anaximandro não estava convencido, contudo, de que não houvesse

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 64 | nenhum outro nível de qualidades anterior e como que por detrás da água: mas antes, de maneira bem diferente, parecia-lhe que o próprio úmido se formava a partir do quente e do frio, de sorte que estes últimos deveriam ser, portanto, níveis preliminares da água, isto é, qualidades ainda mais originais. O vir-a-ser tem início com a separação dessas qualidades próprias ao ser primordial do “indeterminado”. Heráclito, que, como físico, se subordinou ao significado de Anaximandro, interpretou para si esse calor anaximândrico como alento, respiração quente, vapores secos, em suma, como elemento ígneo: acerca desse fogo enuncia, então, a mesma coisa que Tales e Anaximandro haviam enunciado acerca da água, que ele perfaz o caminho do vir-a-ser em inúmeras transmutações, e, em especial, nos três principais estados, como algo quente, úmido e sólido. Pois, ao descender, a água transforma-se em terra e, ao ascender, torna-se fogo; ou, de modo mais preciso, como Heráclito parece ter se expressado: do mar ascendem apenas os vapores puros, que servem de alimento ao fogo celestial dos astros, da terra elevam-se apenas os vapores obscuros, nebulosos, dos quais o úmido retira seu alimento. Os vapores puros são a transição do mar ao fogo, e os impuros a transição da terra à água. Assim seguem continuamente os dois caminhos de transmutação do fogo, para cima e para baixo, de lá para cá, lado a lado, do fogo à água, desta última à terra, da terra novamente à água, e da água ao fogo.¹³ Enquanto Heráclito é um partidário de Anaximandro naquilo que essas representações contêm

¹³ Cf., a esse respeito, o seguinte fragmento heraclítico: “Direções do fogo: primeiro mar, e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo *logos*, tal qual era antes de se tornar

NIETZSCHE

de mais importante, como, por exemplo, que o fogo é conservado pela evaporação, ou, então, que a água se dissolve parte em terra, parte em fogo, dele independe e com ele está em contradição na medida em que elimina o frio do processo físico, ao passo que Anaximandro o havia colocado ao lado da água de igual para igual, para fazer surgir, de ambos, o úmido. Para Heráclito, fazer isso era, por certo, uma necessidade: afinal, se tudo tem de ser fogo, então, em que pese todas as possibilidades de sua transformação, não pode existir nada que seja seu contrário absoluto; assim, ele terá interpretado aquilo a que se nomeia frio somente como grau do quente e pôde justificar essa interpretação sem dificuldades. Muito mais relevante, porém, do que esse afastamento da doutrina de Anaximandro é uma concordância ulterior: como este último, ele acredita num ocaso do mundo que volta a ocorrer periodicamente e num emergir sempre renovado de um outro mundo a partir do incêndio universal que a tudo aniquila. O período no qual o mundo se apressa para defrontar-se com tal incêndio universal e com aquela dissolução no puro fogo é por ele caracterizado, do modo mais impressionante, como um desejar e necessitar, um deixar-se engolir completamente pelo fogo como saciedade; e resta-nos ainda a pergunta pelo modo como ele compreendeu e denominou o novo e nascente impulso de formação do mundo, o derramar-se nas formas da multiplicidade. O provérbio grego parece prestar-nos ajuda com o pensamento segundo o qual a “saciedade engendra o crime (a *hybris*)”; e, de fato, pode-se por

terra” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 88).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 66 | um instante indagar se Heráclito extraiu, talvez, aquele retorno à multiplicidade da *hybris*. Que se leve uma vez a sério esse pensamento: à sua plena luz transmuda-se, diante de nossos olhares, a face de Heráclito, o brilhar altivo de seus olhos se extingue, um franzimento de dolorosa resignação e de impotência torna-se prenhe, e parece que sabemos o motivo pelo qual a Antiguidade mais tardia o nomeou o “filósofo que chora”. Acaso não é, agora, o inteiro processo do mundo um ato de punição da *hybris*? A multiplicidade o resultado de um ato criminoso? A transmutação do puro no impuro uma decorrência da injustiça? Não é a culpa, agora, transposta para o núcleo das coisas, e, com isso, o mundo do vir-a-ser e dos indivíduos não se vê livre dela, achando-se, ao mesmo tempo, condenado a sempre retomar sobre si suas consequências?

VII

Aquela palavra temerária, *hybris*, é, de fato, a pedra de toque para todo heraclitiano; ele pode mostrar, aqui, se compreendeu ou desconheceu seu mestre. Há, neste mundo, culpa, injustiça, contradição e sofrimento?

Sim, exclama Heráclito, mas apenas para o homem limitado, que vê as coisas separadas umas das outras e não em conjunto, não para o deus contuitivo [*contuitiven Gott*]; para ele, tudo o que está em conflito converge numa harmonia, certamente invisível ao olho humano comum, mas compreensível àquele que, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. Diante de seu olhar ígneo, não permanece nenhuma gota de injustiça no mundo que se derramou ao seu redor; e até mesmo aquele impulso cardeal que o fogo puro pode insuflar

NIETZSCHE

em formas tão impuras, é por ele superado mediante uma sublime analogia. Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança. E assim como jogam a criança e o artista, joga também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência – e, esse jogo, o *Aiôn* joga consigo próprio.¹⁴ Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos em tempos, dá início ao jogo de novo. Um momento de saciedade: aí então, é de novo tomado pela necessidade, tal como esta impele o artista ao ato de criar. Não é o ímpeto criminoso, mas o impulso lúdico, sempre a despertar uma vez mais, que exorta outros mundos à vida. Vez ou outra, a criança joga fora o brinquedo: mas, de súbito, recomeça tudo com humor inocente. Assim que constrói, porém, conecta, une e forma com regularidade e de acordo com ordenações internas.

Apenas o homem estético contempla o mundo dessa maneira, aquele que descobriu com o artista e com o surgimento da obra de arte como o conflito da multiplicidade ainda pode trazer, em si, lei e direito, como o artista, contemplativamente, põe-se a operar sobre a obra de arte, enfim, como necessidade e jogo, conflito e harmonia, devem irmanar-se com vistas à produção da obra de arte.

Quem ainda irá exigir de tal filosofia uma ética, com os necessários imperativos “tu deves”, ou ainda tratará

¹⁴ A propósito da relação entre *Aiôn* (tempo), jogo e criança, cf. o seguinte fragmento: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 90).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 68 | de imputar a Heráclito, censurando-o, tal deficiência! O homem é, até sua última fibra, necessidade e “não livre” do começo ao fim – se por liberdade entende-se, aqui, a exigência desvairada de poder mudar, como uma vestimenta, sua *essentia* a bel-prazer, uma exigência que, até agora, toda filosofia séria recusou com o devido escárnio. Que tão poucos homens vivam com consciência no *logos* e em acordo com o olho do artista que tudo abarca, isso se deve ao fato de que suas almas são molhadas e que os olhos e ouvidos dos homens, e, em geral, seu intelecto, são testemunhos ruins quando “lodo úmido toma suas almas”. Não se pergunta por que razão isto se dá, tampouco se pergunta por que o fogo se torna água e terra. Heráclito decerto não tem motivo algum para *ter* de provar (como tinha Leibniz) que este mundo é o melhor dentre todos, basta-lhe que o mundo seja o belo e inocente jogo do *Aiôn*. A seu ver, o homem equivale, em linhas gerais, a um ser irracional: o que não conflita com o cumprimento, em toda sua essência, da lei toda-poderosa da razão. Ele não ocupa, em absoluto, uma posição particularmente privilegiada na natureza, cujo fenômeno mais elevado não é o homem prosaico, mas o fogo, por exemplo, enquanto astro. Na medida em que o homem participa, por necessidade, do fogo, então ele se torna algo mais racional; mas, na medida em que consiste de água e terra, então algo vai mal com sua razão. Não existe uma obrigação que o forçasse a conhecer o *logos*, porque ele é homem. Porém, por que há água, por que há terra? Este é, para Heráclito, um problema bem mais sério do que a pergunta pela razão de os homens serem tão tolos e ruins. Tanto no mais elevado dos homens como

NIETZSCHE

no homem mais torpe revela-se a mesma regularidade e justiça imanentes. Se, no entanto, alguém quisesse lançar a seguinte questão a Heráclito: por que o fogo não permanece sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? Então ele simplesmente responderia: “trata-se de um jogo, não o considereis de modo tão patético, e, antes de tudo, não o considereis moralmente!”. Heráclito descreve somente o mundo existente e adquire, nele, a satisfação contemplativa com a qual o artista contempla sua obra que devém. Só aqueles que têm algum motivo para não estar contentes com sua descrição natural do homem o consideram sombrio, melancólico, prenhe de lágrimas, escuro, bilioso, pessimista e, em geral, digno de ódio. Mas ele os tomaria, junto com suas antipatias e simpatias, seu amor e ódio, por seres indiferentes, prestando-lhes ensinamentos tais como: “Os cães latem a todo aquele que desconhecem”, ou, então, “para o asno, a palha é preferível ao ouro”¹⁵

Provêm também desses insatisfeitos as incontáveis queixas sobre a obscuridade do estilo heraclitiano: provavelmente, nenhum homem jamais escreveu de modo mais claro e iluminador. É certo que muito conciso, e, portanto, obscuro para aqueles que costumam ler correndo. Mas, como deveria um filósofo escrever, de propósito, sem clareza – como habitualmente se diz de Heráclito –, eis algo completamente inexplicável: caso ele não tivesse nenhuma razão para esconder pen-

¹⁵Mencionado por Aristóteles no livro IX da *Ética a Nicômaco*: “Cão, cavalo e homem têm prazeres diferentes e, como diz Heráclito, ‘os asnos prefeririam as varreduras ao ouro’; porque o alimento é mais agradável do que o ouro para eles” (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1984, vol. II, 1176as, p. 226).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

70 | samentos, ou, então, fosse suficientemente astucioso para ocultar, sob palavras, sua ausência de pensamento. Como diz Schopenhauer, é preciso precaver-se contra possíveis mal-entendidos por meio da clareza, inclusive nas situações da habitual vida prática; como poderia então alguém se expressar de modo impreciso, até mesmo enigmático, a respeito do mais difícil, abstruso e quase inatingível objeto do pensar, isto é, a propósito daquilo que é a tarefa mesma da filosofia? Mas, no que tange à concisão, Jean Paul fornece uma boa lição: “No todo, é apropriado que tudo o que é grande – pleno de sentido para aquele cuja sensibilidade é rara – seja falado apenas concisamente e (portanto) de modo obscuro, para que o espírito fútil prefira, antes, explicá-lo como algo sem sentido a traduzi-lo em seu próprio vazio de sentido. Pois, os espíritos comuns têm a medonha capacidade de ver, nos dizeres mais ricos e profundos, única e exclusivamente a sua opinião diária”. Ademais, e apesar disso, Heráclito não escapou aos “espíritos fúteis”; os próprios estoicos já o haviam interpretado superficialmente, limitando sua percepção estética fundamental acerca do jogo do mundo à consideração ordinária das consequências do mundo, e isso, com efeito, com vistas aos benefícios dos homens: de sorte que, em tais mentes, a sua física converteu-se num otimismo rude, que exige continuamente de fulano e sicrano: *plaudite amici*.

VIII

Heráclito era orgulhoso: e quando o que está em jogo, num filósofo, é o orgulho, então se trata de um grande orgulho. Seu atuar nunca o remete a um

NIETZSCHE

“público”, ao aval das massas e ao ruidoso coro dos contemporâneos. É da essência do filósofo trilhar a estrada sozinho. Seu talento é o mais raro, e, num certo sentido, o mais inatural, sendo ele mesmo, nisso, hostil e segregante para com os outros talentos afins. O muro de sua auto-suficiência [*Selbstgenugsamkeit*] deve ser de diamante, caso não deva ser demolido e quebrado, pois, afinal, tudo se lança contra ele. Sua viagem rumo à imortalidade torna-se mais difícil, obstáculo a qualquer outra; e, no entanto, ninguém pode acreditar mais firmemente do que o próprio filósofo em chegar à meta através dela – porque não sabe onde mais deve colocar-se, a não ser sobre as asas amplamente estendidas de todos os tempos; pois a desatenção para com o hodierno e o momentâneo está na essência da grande natureza filosófica. Ele tem a verdade: a roda do tempo pode rolar para onde bem entender, mas jamais poderá escapar da verdade. É importante tomar conhecimento de que tais homens já existiram. Nunca se poderia, por exemplo, imaginar o orgulho de Heráclito como uma vã possibilidade. Segundo sua essência, todo esforço pelo conhecimento parece ser, em si, eternamente insaciado e insaciável. Por conta disso, ninguém poderá acreditar, caso não esteja instruído pela história, numa consideração de si tão majestosa e no convencimento de ser o único e feliz candidato à verdade. Tais homens vivem em seu próprio sistema solar; é nele que se deve procurá-los. Também um Pitágoras e um Empédocles tratavam a si mesmos com uma apreciação supra-humana, sim, com uma reverência quase religiosa; mas o laço da compaixão, atado à grande convicção acerca da transmigração de almas e da unidade de todo

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

72 | ser vivente, levou-os novamente aos outros homens, à sua saúde e recuperação. Mas só se pode pressentir, com assombro, alguma coisa a respeito do sentimento de solidão que permeava o eremita efésio do templo de Ártemis no mais selvagem deserto montanhoso. Dele não flui nenhum onipotente sentimento de estímulos compassivos, nenhuma ânsia de querer socorrer, curar ou recuperar. Trata-se de um astro sem atmosfera. Voltado flamejantemente para dentro, seu olho dirige-se, apenas em aparência, funesta e gelidamente para fora. À sua volta, imediatamente na viga mestra de seu orgulho, batem as ondas da loucura e da absurdidade; com repugnância, ele se afasta delas. Mas mesmo os homens de coração aberto evitam essa máscara como que forjada em bronze; um tal ser pode vir à luz de modo mais palpável num remoto santuário, em meio a imagens divinas e ao lado de uma fria arquitetura de calma sublimidade. Entre homens, Heráclito era, como homem, inacreditável; e, se por acaso, foi surpreendido ao prestar atenção no jogo de crianças barulhentas, ainda assim, ao deter-se em tal jogo, ele refletiu sobre algo que um homem, em tal oportunidade, jamais havia refletido: o jogo da grande criança do mundo [*des grossen Weltenkindes*], Zeus. Não carecia dos homens, nem mesmo quanto aos seus conhecimentos; em tudo acerca daquilo que se poderia indagar sobre eles e do que, antes dele, os outros sábios haviam esforçado-se para indagar, nada havia que lhe tocasse. Era com apreciação desdenhosa que falava sobre tais homens questionadores, colecionadores, em suma, “históricos”. “Busquei e investiuei a mim mesmo”,¹⁶ disse a seu

¹⁶ Mais conciso, o fragmento de Heráclito afirma: “Procurei-me a mim

NIETZSCHE

próprio respeito, com uma palavra por meio da qual se indica o investigar de um oráculo: como se ele, e mais ninguém, fosse o verdadeiro executor e realizador da divisa delfica “Conhece-te a ti mesmo”.

O que ele escutou todavia desse oráculo, reputou-o sabedoria imortal e eternamente digna de interpretação, de efeito ilimitado e a perder de vista, conforme o modelo dos discursos proféticos da Sibila.¹⁷ É o que basta para a humanidade mais tardia: que se deixe interpretar apenas como sentenças oraculares aquilo que ele, tal como o deus delfico, “nem enuncia nem oculta”. Ainda que por ele vaticinado “sem sorriso, enfeites e essências aromáticas”, mas, antes do mais, com a “boca espumante”, é *preciso* adentrar nos milênios do futuro. Pois o mundo necessita eternamente da verdade, e, a ser assim, necessita eternamente de Heráclito: mesmo que ele não necessite do mundo. O que *lhe* importa sua fama? A fama de “mortais sempre a fluir!”, como ele exclama em tom escarninho. Sua fama tem alguma importância aos homens, mas não a ele, a imortalidade da humanidade necessita dele, não ele da imortalidade do homem Heráclito. O que ele viu, *a doutrina da lei no*

mesmo” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 94).

¹⁷ Fiéis depositárias de divinas revelações, as Sibilas são descritas, na mitologia greco-romana, como lendárias profetisas. Sob a égide e a inspiração de Apolo, a elas cabia assumir a perspectiva de uma existência consagrada aos lampejos da sabedoria oracular, comunicando-se com a esfera que designa o divino e transmitindo, sob a forma de profecias, suas enigmáticas mensagens. A sequência do texto de Nietzsche procura fiar-se, em boa medida, na imagem pregnantada contida no seguinte fragmento de Heráclito: “E a Sibila com delirante boca sem risos, sem belezas, sem perfumes ressoando mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 94).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

74 | *vir-a-ser e do jogo na necessidade*, deve ser, doravante, eternamente vislumbrado: ele levantou a cortina deste que é o maior de todos os espetáculos.

IX

Enquanto cada palavra de Heráclito expressa o orgulho e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida nas intuições, e não daquela que subiu pela escada de corda da lógica; enquanto ele, num arroubo sibilino, contempla, mas não espia, conhece, mas não calcula: com seu contemporâneo Parmênides uma contra-imagem coloca-se ao seu lado, fazendo igualmente as vezes de um tipo de profeta da verdade, mas como que formado de gelo, e não de fogo, emanando luz fria e perfurante ao seu redor. Possivelmente apenas em idade mais avançada Parmênides chegou a ter um momento da mais pura abstração, desanuviada por qualquer efetividade e completamente exangue; esse momento – não-grego como nenhum outro nos dois séculos da era trágica –, cujo produto é a doutrina do ser, tornou-se um divisor de águas para a sua própria vida, separando-a em dois períodos; mas, ao mesmo tempo, esse momento divide o pensamento pré-socrático em duas metades, cuja primeira pode ser chamada de anaximândrica e a segunda, por seu turno, justamente de parmenidiana. O primeiro e mais antigo período pertinente ao próprio filosofar de Parmênides ainda traz consigo, igualmente, a face de Anaximandro; ele cria, como resposta às questões de Anaximandro, um organizado sistema físico-filosófico. Mais tarde, quando aquele gélido tremor da abstração se apoderou dele e a mais simples sentença discursiva do ser e não-ser foi

NIETZSCHE

por ele elaborada, seu próprio sistema terminou por se encontrar também entre as diversas doutrinas anteriores que ele mesmo havia negado. Contudo, ele não parece ter perdido toda piedade patriarcal pela pujante e bem-nascida criança de sua juventude, e, por isso, prestou um favor a si mesmo ao dizer: “há, com efeito, apenas um caminho correto; se, porém, alguém quiser tomar algum outro, então, segundo sua qualidade e consequência, a minha concepção mais antiga é a única acertada”. Protegendo-se mediante esse enfoque, ele consagrou ao seu sistema físico anterior um espaço digno e amplo no interior mesmo daquele enorme poema sobre a natureza, que, em rigor, deveria proclamar a nova compreensão como o único sinal norteador rumo à verdade. Esse respeito paternal, ainda que tenha ocasionado o surgimento furtivo de um erro, é um resíduo de sentimento humano em meio a uma natureza totalmente petrificada pela rigidez lógica e quase transformada numa máquina de pensar.

Parmênides, cujo contato pessoal com Anaximandro não me parece ser inacreditável e cujo ponto de partida na doutrina deste último não é apenas verossímil, mas evidente, tinha a mesma desconfiança com relação à separação total entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser, desconfiança que também se apoderou de Heráclito e que, em geral, levou-o à negação do ser. Ambos buscaram uma saída para a oposição e divisão de uma dupla ordenação de mundo. Aquele salto no indeterminado, no indeterminável, por meio do qual Anaximandro havia escapado de uma vez por todas do âmbito do vir-a-ser e de suas qualidades empiricamente dadas, não foi aceito com muita

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 76 | facilidade por mentes tão independentes como as de Heráclito e Parmênides; eles procuraram, antes, avançar o tanto quanto lhes fosse possível e pouparam o salto até o ponto em que o pé já não mais encontra apoio, de sorte que, para não cair, é necessário pular. Ambos contemplaram repetidamente aquele mesmo mundo que Anaximandro havia tão melancolicamente condenado e elucidado como local do crime, e, ao mesmo tempo, como o lugar de penitência para a injustiça do vir-a-ser. Em seu contemplar, Heráclito descobriu, como já sabemos, aquela maravilhosa ordenação, regularidade e segurança que se revelam em todo vir-a-ser: concluiu, daí, que o vir-a-ser mesmo não poderia ser nada criminoso e injusto. De maneira bem outra foi o olhar de Parmênides, que comparou as qualidades entre si e acreditou ter descoberto que elas não eram todas semelhantes, mas, antes, que tinham de ser ordenadas sob duas rubricas. Quando comparou, por exemplo, luz e escuridão, então esta segunda qualidade era evidentemente apenas a *negação* da primeira; e assim foi que ele distinguiu qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente para reencontrar e marcar esta oposição básica em todo o âmbito da natureza. Seu método, aqui, era o seguinte: ele tomava um par de opostos como, por exemplo, leve e pesado, fino e espesso, ativo e passivo, e mantinha-os à luz daquela oposição exemplar entre luz e escuridão; aquilo que correspondia à luz era o positivo, aquilo que correspondia à escuridão, a propriedade negativa. Se tomava, digamos, o pesado e o leve, então o leve recaía sobre o lado da luz, ao passo que o pesado, sobre o lado da escuridão; e, desse modo, o pesado era-lhe apenas a negação do leve, mas este, por seu turno, era-

NIETZSCHE

-lhe uma propriedade positiva. Desse método decorre, já, uma obstinada aptidão para o procedimento lógico-abstrato, impermeável às influências dos sentidos. O pesado decerto parece oferecer-se incessantemente aos sentidos como uma qualidade positiva; algo que não impediu Parmênides de imprimir-lhe o selo da negação. Da mesma forma, ele descreveu a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao quente, o espesso em oposição ao fino, o feminino em oposição ao masculino, o passivo em oposição ao ativo, apenas como negações: de sorte que, diante de seu olhar, nosso mundo empírico dividiu-se em duas esferas separadas, a saber, aquela pertinente às propriedades positivas – com um caráter diáfano, ígneo, quente, leve, fino e ativamente masculino – e aquela consoante às propriedades negativas. Estas últimas expressam, em rigor, apenas a escassez, a ausência das outras, isto é, das propriedades positivas; assim, ele descreveu a esfera à qual faltam as propriedades positivas como escura, telúrica, fria, pesada, espessa e, em geral, com caráter femininamente passivo. Em vez das expressões “positivo” e “negativo”, valeu-se dos termos fixos “existente” e “não-existente”, e, com isso, em contraposição a Anaximandro, chegou ao princípio de que este nosso próprio mundo contém algo de existente; e, por certo, também algo de não-existente. O existente não deve ser buscado fora do mundo e tampouco para além de nosso horizonte; ao contrário, diante de nós e em todas as partes, em todo vir-a-ser, está contido algo de existente e em atividade.

Mas, desta feita, restou-lhe a tarefa de fornecer a resposta mais precisa à pergunta: o que é o vir-a-ser? E aqui foi o momento em que teve de saltar para não

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

78 | cair, apesar de que, talvez, para naturezas tais como a de Parmênides, todo saltar equivallesse a cair. Basta dizer que agora adentramos na neblina, na mística das *qualitates occultae* e, inclusive, na mitologia. Como Heráclito, Parmênides contempla o vir-a-ser e a infixidez universais, mas só pode interpretar para si um perecer na medida em que o não-existente também lhe seja imputado. Pois como poderia o existente carregar a culpa do perecer! Mas, o devir [*das Entstehen*] precisa, também ele, consumir-se mediante o auxílio do não-existente: pois o existente está sempre aí e não poderia absolutamente surgir a partir de si e tampouco explicar qualquer devir. Assim, tanto o devir como o perecer são engendrados pelas propriedades negativas. Mas, já que aquilo que veio a ser possui um conteúdo e o que pereceu perdeu um conteúdo, pressupõe-se que as propriedades positivas – quer dizer, justamente tal conteúdo – tomam parte igualmente dos dois processos. Disso resulta, em suma, o princípio segundo o qual “tanto o existente quanto o não-existente são necessários para o vir-a-ser; quando ambos atuam juntos, dá-se então um vir-a-ser”. Mas como o positivo e o negativo operam um com o outro? Não deveriam eles, ao contrário, evadir-se eternamente um do outro como coisas contrárias e, ao fazê-lo, tornar impossível todo vir-a-ser? Parmênides apela, aqui, para uma *qualitas occulta*, para uma tendência mística dos opostos a irmanarem-se e atraírem-se entre si, sendo que sensibiliza essa oposição por meio do nome de Afrodite e mediante a relação empiricamente conhecida entre o masculino e o feminino.¹⁸ É o poder

¹⁸O que se deixa ilustrar, por exemplo, com o seguinte fragmento: “Pois os mais estreitos encheram-se de fogo sem mistura,/e os seguintes, de noite,

NIETZSCHE

de Afrodite que acopla os opostos, unindo o existente ao não-existente. Um desejo aproxima os elementos que conflitam e repelem-se mutuamente: o resultado é um vir-a-ser. Quando o desejo é saciado, o ódio e o conflito interno dividem uma vez mais o existente e o não-existente – e, aí então, o homem diz: “a coisa perece”.

X

Mas ninguém assedia impunemente abstrações tão amedrontadoras tais como o “existente” e o “não-existente”; quando as tocamos, o sangue aos poucos se congela. Houve um dia em que Parmênides teve uma ideia insólita, que pareceu retirar a tal ponto o valor de todas as suas combinações anteriores que ele teve vontade de colocá-las de lado como se fossem um saco de moedas velhas e desgastadas. Supõe-se comumente que uma impressão exterior, e não só a consequência internamente atuante de conceitos tais como “existente” e “não-existente”, também concorreu ativamente para o achado daquele dia, a saber, o contato com a teologia daquele velho e muitíssimo experimentado rapsodo, cantor de um endeusamento místico da natureza, do colofônio *Xenófanes*. Ao longo de uma vida extraordinária, Xenófanes viveu como poeta errante e tornou-se, por meio de suas viagens, um homem bem mais instruído e instrutivo, que sabia questionar e narrar; por isso, Heráclito o computou entre os poliistoriadores [*Polyhistoren*] e, em geral, entre as naturezas “históricas”

e entre (os dois) projeta-se parte de chama;/mas no meio destes a Divindade que tudo governa;/pois em tudo ela rege odioso parto e união/mandando ao macho unir-se a fêmea e pelo contrário/o macho à fêmea” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 150).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

80 | no sentido já assinalado. De onde e quando lhe adveio a inclinação mística em direção ao uno e ao eternamente imóvel, eis o que ninguém poderá recontar; talvez seja, antes de tudo, a concepção de um velho homem que, por fim, sossegou-se, daquele que, depois da mobilidade de seus descaminhos e do incansável aprender e investigar, encontra, diante da alma, o que há de mais elevado e grandioso na visão de uma tranquilidade divina, na permanência de todas as coisas no interior de uma paz primordial panteísta. A mim me parece, aliás, puramente accidental o fato de dois homens terem vivido juntos por um longo período justamente no mesmo lugar, em Eleia, trazendo na mente, cada qual, uma concepção de unidade: eles não formam nenhuma escola e tampouco partilham algo que um pudesse aprender do outro e que, depois, fosse ensinado adiante. Pois a origem de tal concepção de unidade é, num caso, totalmente diferente da outra, inclusive fazendo-lhe oposição; e se um deles chegou a conhecer, em geral, a doutrina do outro, então teve de traduzi-la para si mesmo em sua própria linguagem, simplesmente para poder entendê-la. Mas, nesta tradução, perde-se de qualquer modo justamente o que há de específico na doutrina do outro. Enquanto Parmênides atingiu a unidade do existente apenas por meio de uma consequência supostamente lógica, tecendo-a a partir do conceito de ser e não-ser, Xenófanes é um místico religioso e, com tal unidade mística, pertence legitimamente ao século sexto. Ainda que não fosse uma personalidade tão transformadora como Pitágoras, ele comungava, porém, com este último, da mesma tendência e impulso de melhorar, purificar e curar os homens. É o instrutor

NIETZSCHE

de ética, mas ainda no nível do rapsodo; numa época | 81
 ulterior, teria sido um sofista. Não havia, na Grécia, quem lhe iguallasse na ousada reprovação dos costumes e apreciações vigentes; para tanto, ele de modo algum se recolheu na solidão, tal como Heráclito e Platão, mas, ao contrário, colocava-se precisamente diante daquele público cuja admiração entusiástica de Homero, cuja apaixonada ânsia pelas honras dos festivais de ginástica, cuja adoração de pedras esculpidas à semelhança do homem, ele tanto atacava irada e sarcasticamente, embora não o fizesse como o queixoso Térsites.¹⁹ Com ele, a liberdade do indivíduo atinge o seu ápice; e, neste afastamento quase indelneável de todas as convenções, está mais aparentado com Parmênides do que com aquela derradeira unidade divina, que ele uma vez vislumbrou num ângulo de visão digno daquele século, mas que, com o ser único de Parmênides, não tem em comum sequer a expressão e o nome, e muito menos a origem.

Foi, antes, numa situação oposta a esta que Parmênides achou a doutrina do ser. Naquele dia e nesse estado de coisas, ele pôs à prova os seus dois opostos mutuamente atuantes, cujo desejo e ódio constituem o mundo e o vir-a-ser, o existente e o não-existente,

¹⁹Guerreiro aqueu da Guerra de Troia, Térsites é descrito com fortes cores por Homero no Canto II de *A Ilíada*. “Mais feio entre os gregos”, a personagem tornou-se atuante pela falta de decoro e pela incomparável rabugice. A título de ilustração, vale ler: “Todos, nos seus lugares, sentaram-se, quietos./Só Tersites crocita, corvo boquirroto,/a cabeça atulhada de frases sem ordem,/sem tino, desatinos farpas contra os reis,/tudo para aticar o riso dos Aqueus./Era o homem mais feio jamais vindo a Ílion:/vesgo, manco de um pé, ombros curvos em arco,/esquálido, cabeça pontiaguda, calva/à mostra, odioso para Aquiles e Odisseu, que a ambos insultava e que agora ao divino Agamêmnon afronta com sua voz estrídula” (Cf. *Ilíada de Homero*. Tradução de Haroldo de Campos, São Paulo, Mandarim, 2001, Canto II, v. 211–221).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

82 | as propriedades positivas e negativas – e, de repente, deteve-se com desconfiança no conceito de propriedade negativa, no não-existente. Aquilo que não é pode, pois, ser uma propriedade? Ou, para indagar de modo ainda mais fundamental: aquilo que não é, pode ser? Ora, a única forma de conhecimento no qual depositamos imediatamente uma confiança incondicional e cuja negação equivale à insânia é a tautologia $A = A$. Mas é justamente esse conhecimento tautológico que lhe proclama de modo implacável: o que não é, é nada! O que é, é! De pronto, ele sentiu um monstruoso pecado lógico pesar sobre sua vida; até então havia sempre admitido, mas sem grandes preocupações, que talvez *existissem* propriedades negativas, algo de não-existente em geral, que, portanto, para expressar formalmente, $A = \text{NÃO } A$ pudesse existir; isto, porém, só poderia ser aventado pela completa malevolência do pensar. Mas, como ele mesmo se deu conta, a grande maioria dos homens julga com a mesma malevolência: ele próprio havia apenas participado do delito universal contra a lógica. Contudo, o mesmo instante que lhe indica este delito termina por iluminá-lo com a glória de uma descoberta; ele encontrou, para além de toda ilusão humana, um princípio, a chave para o segredo do mundo, e, agora, sob o amparo da mão firme e abominável da verdade tautológica sobre o ser, ele desce rumo ao abismo das coisas.

No caminho para lá ele encontra Heráclito – um encontro mal-afortunado! Para ele, crente de que tudo se devia à mais rigorosa separação entre ser e não-ser, o jogo de antinomias de Heráclito tinha de ser, sobretudo, algo profundamente detestável; uma proposição

NIETZSCHE

tal como, por exemplo, “somos e não somos a um só tempo”, ou, então, “ser e não-ser são e não são simultaneamente idênticos”, isto é, uma proposição por meio da qual tudo o que até então ele havia justamente iluminado e desemaranhado tornou-se novamente anuviado e impossível de desembaraçar, impeliram-no à fúria: fora daqui com os homens, gritava ele, que parecem ter duas cabeças, mas que nada sabem! Com eles, tudo está em fluxo, inclusive seu pensar! Admiram detidamente as coisas, mas devem ser igualmente surdos e cegos para misturarem, desse modo, os opostos uns com os outros! A incompreensão da massa, glorificada por meio de antinomias lúcidas e louvada como o cume de todo conhecimento, era-lhe uma vivência dolorosa e incompreensível.²⁰

Então ele mergulhou no banho frio de suas formidáveis abstrações. Aquilo que verdadeiramente existe, deve existir no presente eterno, de sorte que, a seu respeito, não pode ser dito que “foi” ou “virá a ser”. O existente não pode ter vindo a ser: pois de onde poderia ter vindo? Do não-existente? Este, contudo, nada é e nada pode engendrar. Do existente então? Este não engendraria nada a não ser a si próprio. O mesmo se dá com o perecer; é tão impossível quanto

²⁰Sem pretender detectar, aqui, os possíveis erros de “calibragem” do texto nietzschiano, convém trazer à baila, à guisa de exemplo, o fragmento que se acha à base da caracterização feita pelo filósofo alemão: “Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,/e nada não é; isto eu te mando considerar./Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,/mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem/erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus/peitos dirige errante pensamento; e são levados/como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas, para os quais ser e não ser é reputado o mesmo/e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho” (*Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 148). Ver também Introdução, p. ??.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

84 | o vir-a-ser, quanto toda mudança, todo crescimento, todo decréscimo. O princípio vigora em toda parte: tudo aquilo sobre o que pode ser dito que “existiu” ou “existirá” não é, mas do ser jamais pode ser dito que “não é”. Aquilo que existe é indivisível, pois onde está o segundo poder que seria capaz de dividi-lo? É imóvel, pois para onde iria mover-se? Não pode ser nem infinitamente grande nem infinitamente pequeno, pois é acabado, e uma infinitude dada como acabada é uma contradição. Permanece, então, suspenso no ar, delimitado, acabado, imóvel, em todas as partes em equilíbrio, igualmente perfeito em todos os pontos, como uma esfera, mas não num espaço; pois, do contrário, este espaço seria um segundo ser existente. Não podem existir, porém, vários existentes, pois, para apartá-los, deveria haver algo que não fosse um ser existente: uma conjectura que se auto-suprime. Há, pois, apenas a unidade eterna.

Contudo, assim que Parmênides voltou a dirigir seu olhar para o mundo do vir-a-ser, cuja existência ele havia, antes, procurado compreender por meio de dedálicas combinações, aborreceu-se com seus olhos pelo fato de enxergarem o vir-a-ser em toda parte, e com seus ouvidos, por se colocarem à escuta do mesmo. “Não vos deixeis levar apenas pelo olho grosseiro”, diz, agora, seu imperativo, “e tampouco pelo estridente ouvido ou pela língua, mas colocai tudo à prova apenas mediante a força do pensamento!” Com isso, ele levou a cabo a primeira crítica do aparato cognitivo, sumamente importante não obstante sua insuficiência e consequências calamitosas; ao desmembrar abruptamente os sentidos da capacidade de pensar abstrações,

NIETZSCHE

quer dizer, da razão, como se se tratassem de duas faculdades separadas de ponta a ponta, ele lançou por terra o próprio intelecto e incitou àquela separação totalmente equivocada entre “espírito” e “corpo”, que, sobretudo desde Platão, recai sobre a filosofia qual uma maldição. Todas as percepções sensíveis, julga Parmênides, fornecem apenas ilusões; e sua ilusão principal consiste justamente em fazer acreditar que o não-existente também existe, que o vir-a-ser, também ele, possui um ser. Toda aquela multiplicidade e diversidade de cores do mundo empiricamente conhecido, a mudança de suas qualidades, a ordenação de seus altos e baixos, foram, pois, impiedosamente desprezadas como uma mera aparência e ilusão; daqui nada se aprende, de sorte que todo esforço despendido com tal mundo enganador, frívolo do começo ao fim e como que fraudado pelos sentidos, é desperdiçado. Quem assim julga, no conjunto, tal como fez Parmênides, deixa de ser com isso um investigador da natureza em particular; seu interesse pelos fenômenos atrofia-se, engendrando para si um ódio pelo fato de não poder livrar-se deste eterno embuste dos sentidos. A verdade deve habitar, agora, apenas nas mais pálidas e abstratas generalidades, nos estojos vazios das mais indeterminadas palavras, como num abrigo feito de teia de aranha; e, junto a tal “verdade”, senta-se então o filósofo, enredado em fórmulas e tão esvaído em sangue quanto uma abstração. A aranha quer, afinal de contas, o sangue de suas vítimas; mas o filósofo parmenidiano detesta justamente o sangue de sua vítima, o sangue da empiria por ele imolada.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

86 |

XI

E esse foi um grego cujo florescimento é mais ou menos simultâneo à emergência da revolução iônica. À época, para um grego era possível evadir-se da pródiga efetividade tal como se fosse um mero esquematismo trapaceiro da imaginação – não como Platão, rumo à terra das ideias eternas, à oficina do artífice do mundo, para então fixar o olho sob as imaculadas e indestrutíveis formas primordiais, mas rumo à rígida tranquilidade mortal do mais gélido conceito, daquele que nada diz, a saber, do conceito de ser. Tencionamos, por certo, guardar-nos de interpretar um fato tão curioso como este a partir de falsas analogias. Aquela fuga não foi uma fuga do mundo no sentido dos filósofos hindus, para sua consumação não concorreu a profunda e religiosa convicção sobre a corruptibilidade, a efemeridade e o infortúnio da existência, sendo que seu derradeiro alvo, o descanso no ser, não era buscado como a imersão mística *numa* representação extática universalmente suficiente, o que, para o homem comum, é um enigma e um aborrecimento. O pensamento de Parmênides não traz consigo, nem de longe, a fragrância escura e inebriante dos hindus, que talvez não passasse totalmente despercebida em Pitágoras e Empédocles; o admirável naquele acontecimento, por volta de tal época, é antes justamente a falta de fragrância, de cor, alma e forma, a inteira escassez de sangue, religiosidade e calor ético, o abstrato-esquemático acima de tudo – num grego! –, mas, sobretudo, a assustadora energia do esforço despendido na busca por *certeza* numa época que pensa miticamente e que se move, em suma medida, de modo fantástico. Concedei-me, ó deuses, somente uma cer-

NIETZSCHE

teza, eis a prece de Parmênides, e que ela seja uma | 87
tábua suficientemente grande para flutuar sobre o mar
do incerto! Guardai para vós mesmos todo vir-a-ser,
entusiasmo e florescer, bem como o que é ilusório, insti-
gante e vivo: e dai-me somente a única e pobre certeza
vazia!

O tema da ontologia prenuncia-se na filosofia de
Parmênides. Em nenhuma parte a experiência lhe ofe-
receu um ser tal como havia ideado, mas, porque foi
capaz de pensá-lo, ele então concluiu que tal ser tinha
de existir; uma conclusão baseada no pressuposto de
que temos um órgão do conhecimento que se dirige
à essência das coisas e independe da experiência. Se-
gundo Parmênides, a matéria de nosso pensar não se
acha presente, em absoluto, na intuição, senão que é
trazida de um outro lugar, a saber, de um mundo supra-
sensível ao qual obtemos um acesso direto por meio
do pensar. Ora, a contrapelo de todas as inferências
semelhantes a essa, Aristóteles tornou patente que
a existência jamais pertence à essência, que o existir
nunca faz parte da essência das coisas. Justamente por
isso, não se pode inferir uma *existentia* do ser a partir
do conceito “ser” – cuja *essentia* nada é senão o próprio
ser. A verdade lógica daquela oposição entre “ser” e
“não-ser” é inteiramente vazia, caso o objeto que se
acha à sua base não puder ser dado, caso não puder ser
dada a intuição a partir da qual tal oposição deriva-se
por abstração, sendo que, sem essa remissão à intuição,
tal verdade é apenas um jogo com representações por
meio do qual, de fato, nada é conhecido. Pois, tal como
ensina Kant, o mero critério lógico da verdade, a saber,
o acordo de um conhecimento com as leis universais e

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 88 | formais do entendimento e da razão, é a *conditio sine qua non* e, por conseguinte, a condição negativa de toda verdade: a lógica não pode, porém, ir mais além e, para descobrir o erro naquilo que tange, não à forma, mas ao conteúdo, não pode dispor de nenhuma pedra de toque. Assim que se procura todavia o conteúdo para a verdade lógica pertinente à oposição “aquilo que é, é; aquilo que não é, é nada”, então já não se encontra, com efeito, nenhuma efetividade que fosse estritamente formada de acordo com tal oposição; acerca de uma árvore posso dizer tanto que “ela é”, em comparação com todas as outras coisas restantes, como também que “ela vem a ser”, em comparação consigo mesma num outro momento do tempo, a ponto de poder igualmente dizer, por fim, que “ela não é” quando, por exemplo, ao observar um arbusto, digo “ainda não é uma árvore”. As palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras e conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar algum; e mesmo a palavra “ser” designa somente a relação mais universal capaz de unir todas as coisas, bem como a palavra “não-ser”. Mas, se a existência das próprias coisas não pode ser provada, então a relação das coisas entre si, os assim chamados “ser” e “não-ser”, tampouco poderão aproximar-nos, um passo sequer, da terra da verdade. Jamais nos será dado, mediante palavras e conceitos, colocar-se atrás do muro das relações, como que em algum fabuloso fundamento primordial das coisas, sendo que mesmo nas formas puras da sensibilidade e do entendimento, no tempo, espaço e na causalidade, não adquirimos nada que se compare a uma *veritas aeterna*. É absolutamente impossível ao sujeito ver algo para além de

NIETZSCHE

si e querer conhecê-lo, tão impossível que conhecer e ser constituem as mais contraditórias de todas as esferas. E se Parmênides, na incipiente ingenuidade da então crítica do intelecto, permitiu-se imaginar que havia alcançado um ser-em-si para além do conceito eternamente subjetivo, hoje, depois de Kant, é uma acintosa ignorância estipular a tarefa da filosofia, como se faz aqui e acolá e, em especial, entre teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos, “compreender o absoluto com a consciência” ou mesmo na forma com que se expressou Hegel: “o absoluto está, já, presente, senão como poderia ser procurado?”, ou, então, para utilizar a formulação de Beneke, “o ser deve, de algum modo, estar dado, sendo-nos igualmente alcançável, pois, do contrário, em nenhum momento poderíamos ter o conceito de ser”. O conceito de ser! Como se ele não apontasse, já, para a mais rasa origem empírica na própria etimologia da palavra! Pois, no fundo, *esse* significa apenas “respirar”: se o homem a utiliza para todas as outras coisas, então transpõe a convicção de que ele mesmo respira e vive por meio de uma metáfora sobre as demais coisas, isto é, por meio de algo ilógico, compreendendo sua existência como um respirar de acordo com a analogia humana. Oblitera-se, de imediato, o significado original da palavra; mas sempre restam muitos indícios de que o homem representa a existência das outras coisas por analogia com sua própria existência, por conseguinte, de maneira antropomórfica, e, em todo caso, por meio de uma transposição ilógica. Mesmo para o homem, deixando de lado tal transposição, a sentença “respiro, logo há um ser” é totalmente insufi-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

90 | ente: de modo que a ela deve ser feita a mesma objeção que se faz ao *ambulo*, *ergo sum* ou *ergo est*.

XII

O outro conceito, de maior conteúdo que a noção de existente e que também já fora descoberto por Parmênides, embora este não o tivesse empregado de modo tão hábil quanto seu aluno Zenão, é o conceito de infinito. Não pode existir nada de infinito, pois de tal suposição decorreria o conceito contraditório de uma infinitude acabada. Mas, na medida em que nossa efetividade, nosso mundo existente, traz em todas as partes o caráter de tal infinitude acabada, então, conforme sua essência, significa uma contradição com o lógico e, portanto, igualmente com o real, sendo, de resto, ilusão, mentira e fantasma. Zenão valeu-se, sobretudo, de um método de demonstração indireto: disse, por exemplo, que “não pode haver nenhum movimento de um lugar para outro, pois, se tal movimento existisse, então haveria uma infinitude acabada; isto é, porém, uma impossibilidade”. Aquiles não pode, na corrida, alcançar a tartaruga que detém uma pequena vantagem à sua frente: pois, para atingir o ponto do qual partiu a tartaruga, ele teria que ter percorrido, já, inúmeros e infinitos espaços, a saber, primeiramente a metade de tal espaço, daí então um quarto dele, depois um oitavo, dezesseis avos e assim por diante *ad infinitum*. Se ele factualmente alcança a tartaruga, trata-se então de um fenômeno ilógico, portanto, em todo caso, não há aqui nenhuma verdade, realidade ou ser verdadeiro, mas apenas uma ilusão. Pois nunca é possível pôr um termo ao infinito. Um outro meio popular para expressar essa

NIETZSCHE

doutrina é dado pela flecha que voa e, no entanto, permanece em repouso. Em cada instante de seu voo, ela assume um lugar no espaço: em tal lugar, ela repousa. Então a soma das infinitas posições de repouso seria algo idêntico ao movimento? Ou seria o estado de repouso, infinitamente repetido, igual ao movimento, quer dizer, igual ao seu próprio oposto? O infinito é, aqui, utilizado como água-forte da efetividade, de sorte que esta se dissolve naquele. Mas, se os conceitos são fixos, eternos e existentes – e, para Parmênides, ser e pensar coadunam-se –, se, portanto, o infinito nunca pode ser completo e o repouso jamais pode tornar-se movimento, então, em verdade, a flecha sequer chegou a voar: nunca saiu da posição e do repouso, nenhum momento do tempo transcorreu. Ou, dito de outro modo: nesta suposta e assim chamada efetividade, não há nem tempo nem espaço, e tampouco movimento. A própria flecha é, ao fim e ao cabo, uma ilusão; pois advém da multiplicidade, da fantasmagoria do não-um [*des Nicht-Einen*] engendrada pelos sentidos.²¹ Admitindo-

| 91

²¹Para Zenão, a declaração de que o vir-a-ser possui existência efetiva deveria ser desacreditada em virtude das inconseqüências a que essa mesma afirmação conduziria. A seu ver, a própria transitoriedade retiraria de si, *per absurdum*, as provas que a denegam. Situando a força do raciocínio lógico contra os dados da percepção, o pensador eleata procura enfraquecer a hipótese adversária manipulando a ideia de série infinita, oferecendo um paradoxo cuja irresolução teria, ao que parece, escapado à pouca cautela dos defensores do vir-a-ser. Tal como mostra-nos o texto de Nietzsche, o célebre argumento se desdobraria da seguinte maneira: no trajeto entre dois pontos situados ao longo de uma dada reta – A e B, por exemplo –, ter-se-ia de percorrer, num certo tempo, a metade de seu comprimento a fim de levar a cabo o deslocamento prenunciado, mas, a essa metade, impor-se-ia ainda mais uma divisão e a esta, por sua vez, outras infinitas e inafugentáveis subdivisões. Se, por um lado, a reta permanece sempre igual, $AB = 1$, a série que nela se desdobra cresceria, em contrapartida, ao infinito: $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots = 1$. Zenão irá questionar, pois, a possibilidade de percorrer,

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

92 | -se que a flecha tivesse um ser, então ela seria imóvel, atemporal, nunca vindo a ser, rígida e eterna – uma representação impossível! Admitindo-se que o movimento fosse verdadeiramente real, então não haveria repouso, e, portanto, qualquer posição para a flecha, logo nenhum espaço – uma representação impossível! Admitindo-se que o tempo fosse real, então não poderia ser infinitamente divisível; o tempo utilizado pela flecha teria de consistir numa quantidade limitada de momentos temporais, sendo que cada um destes momentos deveria equivaler a um átomo – uma representação impossível! Todas as nossas representações conduzem a contradições logo que seu conteúdo empiricamente dado, criado a partir desse mundo intuitivo, é tomado por *veritas aeterna*. Havendo movimento absoluto, então não há espaço; havendo espaço absoluto, então não há movimento; havendo um ser absoluto, então não há multiplicidade. Havendo uma multiplicidade absoluta, então não há unidade. Dever-se-ia, com isso, ficar claro quão pouco tocamos o coração das coisas ou desfazemos o nó da realidade mediante tais conceitos. Parmênides e Zenão aferram-se, ao contrário, à verdade e à validade universal dos conceitos, desvencilhando-se do mundo intuitivo como a antítese dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como uma objetivação do ilógico e contraditório. Em todas as suas demonstrações, eles partem do pressuposto totalmente

num tempo limitado, a extensão de uma reta ilimitadamente fracionada. Inconcebível ao pensamento, tal situação levaria à fatídica conclusão de que nem o movimento nem a transitoriedade seriam logicamente concebíveis. Donde sua lapidar asserção: “O móvel nem no espaço em que está se move, nem naquele em que não está” (*Os pré-socráticos*. Tradução de Ísis L. Borges. In: “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 203).

NIETZSCHE

indemonstrável, inclusive improvável, de que detemos, naquela faculdade de conceitos, o mais elevado critério decisório sobre o ser e não-ser, quer dizer, sobre a realidade objetiva e seu contrário. Tais conceitos não devem colocar-se à prova e corrigir a si mesmos a partir da efetividade, ainda que dela sejam factualmente derivados, senão que devem, ao contrário, medi-la e dirigi-la, e, no caso de uma contradição com aquilo que há de lógico, devem até mesmo amaldiçoá-la. A fim de poder conceder aos conceitos essas proficiências judicantes, Parmênides teve de atribuir-lhes o mesmo ser que havia deixado vigorar, em geral, como o único ser: o pensar e aquela única e perfeita esfera do existente, que nunca veio a ser, já não deviam ser apreendidos como dois tipos distintos de ser, já que não podia haver qualquer dualidade do ser. Então se tornou necessária a ideia muitíssimo ousada de explicar, como coisas idênticas, pensar e ser; aqui, nenhuma forma de intuição, nenhum símbolo e nenhuma alegoria poderiam prestar algum socorro; a ideia era inteiramente irrepresentável, porém necessária, a ponto de celebrar, na falta de qualquer possibilidade de sensibilização intuitiva, o mais elevado triunfo sobre o mundo e as exigências dos sentidos. Segundo o imperativo parmenidiano, o pensar e aquele ser esférico-bulboso, funesto, massivo, rígido e inerte de ponta a ponta, deveriam, para o espanto de toda fantasia, coincidir numa unidade, sendo a mesma e uma só coisa. Esta identidade bem que pode contradizer os sentidos! Justamente isto serve para endossar o fato de que não foi emprestada dos sentidos.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

94 |

XIII

Além disso, poder-se-ia igualmente mobilizar contra Parmênides um poderoso par de argumentos *ad hominem* ou *ex concessis* por meio dos quais, com efeito, a verdade mesma não poderia ser trazida à luz, mas, talvez, a inverdade pertinente àquela separação absoluta entre o mundo dos sentidos e o mundo dos conceitos, bem como a da identidade entre ser e pensar. Em primeiro lugar, se o pensar da razão mediante conceitos é real, então a multiplicidade e o movimento também devem ter realidade, pois o pensar racional move-se, consistindo, então, num movimento que vai de um conceito a outro conceito, e, portanto, no interior de uma pluralidade de realidades. Contra isso não há qualquer evasiva, sendo totalmente impossível descrever o pensar como um rígido perdurar, como um pensar-a-si-mesmo da unidade eternamente imóvel. Em segundo lugar: se dos sentidos só advêm engodo e aparência, havendo, em verdade, somente a identidade real entre ser e pensar, o que são então os próprios sentidos? Em todo caso, também uma aparência apenas: haja vista que não se coadunam com o pensar e o seu produto, o mundo dos sentidos, tampouco se coaduna com o ser. Mas, se os sentidos mesmos constituem uma aparência, então para quem eles aparecem como tal? Como poderiam, sendo irrealis, ainda assim iludir? O não-existente não pode enganar sequer uma vez. Assim, a questão “de onde vem?” relativamente à ilusão e à aparência permanece um enigma, inclusive uma contradição. Denominamos estes argumentos *ad hominem* uma objeção face à mobilidade da razão e à origem da aparência. Da primeira objeção decorreria a realidade do movimento e da multi-

NIETZSCHE

plicidade, e, da segunda, a impossibilidade da aparência parmenidiana; pressupondo que a principal doutrina de Parmênides, aquela sobre o ser, esteja admitida, já, como uma doutrina fundamentada. | 95

Mas, esta principal doutrina prega apenas que só o existente possui um ser, o não-existente nada é. Se, porém, o movimento constitui tal ser, então vale para ele o que vale para o existente em geral e em todos os casos, que o que não veio a ser é eterno e indestrutível, sem aumento e decréscimo. Mas, se a aparência é posta para fora deste mundo com o auxílio da pergunta “de onde ela vem?”, se o palco do assim chamado vir-a-ser, da mudança, da nossa rica, colorida, multiforme e ininterrupta existência está como que protegido contra a rejeição parmenidiana, então é preciso caracterizar este mundo da transformação e da mudança como uma *soma* de tais essencialidades verdadeiramente existentes, presentes a um só tempo por toda a eternidade. Naturalmente, com tal suposição, também não se pode falar, nem de longe, de um vir-a-ser, de uma mudança no sentido estrito do termo. Mas, assim como todas as qualidades, agora a multiplicidade possui um ser verdadeiro, e em igual medida o movimento; e dever-se-ia poder dizer a respeito de cada momento deste mundo, ainda que tais momentos arbitrariamente selecionados estivessem separados por milênios entre si: todas as verdadeiras essencialidades contidas no mundo existem num todo único e de uma só vez, imutáveis, irredutíveis, sem acréscimo nem decréscimo. Depois de um milênio, são precisamente as mesmas e nada se transformou. Apesar disso, se de tempos em tempos o mundo parece totalmente diferente, então não se trata de nenhuma

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 96 | ilusão e tampouco de algo meramente aparente, senão, da consequência do eterno movimento. O verdadeiro existente move-se ora de um jeito, ora de outro, algumas vezes junto e outras separado, quer para cima quer para baixo, consigo e através de si.

XIV

Já demos, com esta representação, um passo em direção ao âmbito da doutrina de Anaxágoras. As duas objeções contra Parmênides são por ele levantadas com força total, a que diz respeito à mobilidade do pensar e a que se refere à questão “de onde vem a aparência?”; mas, na proposição principal, Parmênides subjuguou-o tanto quanto subjuguou todos os filósofos e investigadores da natureza que eram mais jovens. Todos denegam a possibilidade do vir-a-ser e perecer no sentido em que o povo os imagina e tal como Anaximandro e Heráclito haviam admitido com uma ponderação mais profunda, mas, ainda assim, temerária. Tal surgimento mitológico a partir do nada, tal desaparecer no nada, tal mudança arbitrária do nada em alguma outra coisa, tal intercâmbio casual, tal extrair e aduzir das qualidades passou a valer, daí em diante, como algo sem sentido; mas, do mesmo modo e pelas mesmas razões, um surgimento da multiplicidade a partir do uno, das qualidades múltiplas a partir da única qualidade primordial, em suma, a dedução do mundo a partir de uma matéria primordial à maneira de Tales ou Heráclito. Agora, de fato, o legítimo problema foi colocado, a saber, como transpor a doutrina do ser imperecível e sem vir-a-ser para este mundo existente sem recorrer, como abrigo, à teoria da aparência e da ilusão por meio dos sentidos.

NIETZSCHE

Mas se o mundo empírico não deve ser aparência, se as coisas não devem ser deduzidas do nada e menos ainda de algo único, então essas coisas mesmas devem encerrar um ser verdadeiro, sua matéria e seu conteúdo têm de ser necessariamente reais, sendo que toda mudança pode referir-se apenas à forma, quer dizer, ao posicionamento, à ordenação, ao agrupamento, à mistura e à decomposição dessas essencialidades que existem eternamente juntas. Tudo se passa, então, como num jogo de dados: são sempre os mesmos dados, mas, ao caírem quer de um jeito, quer de outro, passam a significar coisas distintas para nós. Todas as teorias mais antigas remetiam a um elemento primordial, como ventre e causa do vir-a-ser, seja ele água, ar, fogo ou o indeterminado de Anaximandro. Em contraposição, Anaxágoras afirma que o desigual jamais poderia emanar do igual e que a mudança nunca poderia ser explicada a partir do único ser existente. Pode-se imaginar esta única suposta matéria como algo condensado ou diluído, mas, com tal condensação ou diluição, jamais se alcançará o que se deseja esclarecer: a multiplicidade das qualidades. Mas se o mundo é, de fato, preñado das mais diversas qualidades, então estas últimas, caso não sejam aparência, têm de possuir um ser, isto é, devem existir eternamente sem que tivessem vindo a ser, de modo imperecível e a um só tempo. Não podem, contudo, ser aparência, haja vista que, com isso, a questão “de onde vem a aparência?” permanece sem resposta, sim, e responde a si mesma com um “não!”. Ao estabelecerem apenas uma substância que traria, em seu ventre, as possibilidades de todo vir-a-ser, os investigadores mais antigos haviam desejado simplificar o problema do vir-a-ser; agora, ao contrário, diz-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

98 | -se: há inúmeras substâncias, mas nunca mais, nunca menos, jamais substâncias novas. Apenas o movimento as faz girar, como num lance de dados, umas em relação às outras; que, no entanto, o movimento é uma verdade e não uma aparência, eis o que Anaxágoras demonstrou, contra Parmênides, a partir da indiscutível sucessão de nossas representações no próprio pensar. Temos, pois, da maneira mais imediata, uma ideia acerca da verdade do movimento e da sucessão na medida em que pensamos e possuímos representações. Assim, de qualquer modo, o ser único de Parmênides, fixo, imóvel e morto, acha-se fora do caminho, pois é tão certo haver diversos existentes quanto é certo que todos eles (existências, substâncias etc.) estão em movimento. Mudança é movimento – mas de onde se origina o movimento? Acaso tal movimento não deixa totalmente intacta a verdadeira essência daquelas diversas substâncias isoladas e autônomas, e não *tem* ele de ser, em si, conforme o mais rigoroso conceito de existente, estranho a tais substâncias? Ou pertence ele, apesar de tudo, às coisas mesmas? Deparamo-nos com uma relevante decisão: a depender da direção para qual viramos, iremos adentrar pelo terreno de Anaxágoras, Empédocles ou Demócrito. A inquietante pergunta deve ser colocada: se há diversas substâncias e estas se movimentam, o que então as movimenta? Movimentam-se umas contra as outras? É apenas a força da gravidade que as move? Ou há, nas próprias coisas, forças mágicas de atração ou repulsão? Ou o ensejo do movimento acha-se para além dessas diversas substâncias reais? Ou, para indagar com mais rigor: quando duas coisas indicam uma sucessão, uma mudança recíproca de posição, isso provém de-

NIETZSCHE

las mesmas? E cumpre explicá-lo mecânica ou magicamente? Ou, se esse não fosse o caso, haveria então um terceiro elemento que as movimentasse? É um problema terrível: pois, mesmo concedendo que existissem muitas substâncias, Parmênides também poderia, ainda assim, ter demonstrado a impossibilidade do movimento contra Anaxágoras. Poderia, por exemplo, dizer: tomai duas essências existentes em si, cada qual com um ser autonomamente incondicionado e completamente diverso – e as substâncias de Anaxágoras são desse tipo –, elas jamais poderiam, pois, ir de encontro uma à outra, nunca se movendo ou atraindo-se mutuamente, sem qualquer causalidade ou ponte entre ambas, de sorte que, não se tocando nem se perturbando, uma nada tem a ver com a outra. Desse modo, o contato é tão ininteligível quanto a atração mágica; coisas que são necessariamente estranhas entre si não podem exercer qualquer tipo de efeito uma em relação à outra, e, portanto, tampouco podem mover ou ser movidas. Parmênides teria até mesmo acrescentado: a única saída que vos resta é imputar o movimento às coisas mesmas; mas tudo aquilo que vós conheceis e vedes como movimento não passa, afinal, de uma ilusão e está longe de ser o verdadeiro movimento, pois o único tipo de movimento que poderia coadunar-se com aquelas substâncias incondicionalmente peculiares seria somente um movimento idiossincrático sem aquele mencionado efeito. Ora, vós aceitais precisamente o movimento a fim de explicar tais efeitos da transformação, do deslocamento no espaço, da mudança, em suma, as causalidades e as relações das coisas entre si. Mas justamente tais efeitos não seriam explicados e permane-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

100 | ceriam, de resto, tão problemáticos quanto antes; por isso, não se pode vislumbrar por que motivo seria necessário admitir um movimento que não pode, em absoluto, fornecer aquilo que vós desejais. O movimento não é inerente à essência das coisas, é, quanto ao mais, eternamente estranho a elas.

A fim de sobreporem-se a tal argumentação, aqueles adversários da unidade imóvel eleata se deixaram levar por um preconceito advindo da sensibilidade. Parece ser incontestável o fato de que qualquer coisa verdadeiramente existente é um corpo que preenche o espaço, uma porção de matéria, grande ou pequena, mas que, de qualquer modo, estende-se no espaço; de sorte que duas ou mais porções de matéria não poderiam ocupar um único espaço. Sob a égide de tal pressuposto, Anaxágoras admitiu, tal como Demócrito o fará mais tarde, que tais porções teriam de esbarrar-se, caso fossem ao encontro uma da outra em seus movimentos, que disputariam o mesmo espaço entre si e que justamente essa luta seria a causa de toda mudança. Noutras palavras: aquelas substâncias inteiramente isoladas, eternamente imutáveis e completamente diferentes, não foram, contudo, pensadas como sendo coisas absolutamente diferentes, mas todas possuíam, além de uma qualidade específica e completamente particular, um substrato totalmente semelhante, a saber, um pedaço de matéria apta a preencher o espaço. Na participação com a matéria, todas elas se equiparavam e podiam, por isso, agir umas sobre as outras, isto é, chocarem-se. Geralmente, nenhuma mudança dependia em absoluto da dessemelhança entre tais substâncias, mas de sua semelhança como matéria. Aqui, à base da suposição

NIETZSCHE

de Anaxágoras, acha-se um lapso lógico, pois, o que existe verdadeiramente em si tem de ser totalmente incondicionado e unívoco, não podendo pressupor, por conseguinte, nada que fosse sua causa – enquanto todas aquelas substâncias de Anaxágoras possuem, no entanto, algo condicionado, a matéria, cuja existência é por elas pressuposta; para Anaxágoras, a substância “vermelho”, por exemplo, não era apenas o vermelho em si, mas, além disso, e de modo implícito, um pedaço de matéria privado de qualidades. Somente com esta última, a matéria, o “vermelho em si” podia atuar sobre outras substâncias, não com o vermelho, mas com aquilo que não é vermelho nem colorido e que, em geral, não é qualitativamente determinado. Se o vermelho tivesse sido tomado rigorosamente como vermelho, como a substância propriamente dita, quer dizer, sem aquele substrato, então Anaxágoras decerto não teria arriscado falar de um efeito do vermelho sobre outras substâncias e tampouco enunciado que o “vermelho em si” propala, mediante colisão, o movimento recebido do “carnal em si”. Tornar-se-ia patente, então, que tal ser verdadeiramente existente jamais poderia ser movido.

XV

É preciso dirigir os olhos para os adversários dos eleatas a fim de apreciar as extraordinárias vantagens contidas na suposição de Parmênides. Tais dilemas – dos quais Parmênides havia escapado – aguardavam Anaxágoras e todos aqueles que acreditavam na multiplicidade das substâncias, quando da pergunta “quantas substâncias?”. Anaxágoras deu o salto, fechou os olhos e disse: “infinitamente muitas”; ao menos, ele se safou

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

102 | da tarefa inacreditavelmente exaustiva de demonstrar uma quantidade determinada de matérias elementares. Como estas últimas deveriam existir há eternidades, em quantidade infinita, sem acréscimo e imutáveis, então havia, em tal suposição, a contradição pertinente a uma infinitude fechada a ser pensada como algo acabado. Em suma, a multiplicidade, o movimento e a infinitude, que haviam sido afugentados por Parmênides por meio da admirável sentença sobre o ser único, voltaram do exílio e dispararam seus tiros contra os adversários de Parmênides, para, com eles, causar ferimentos aos quais não há cura. É evidente que tais adversários não possuem uma clara consciência acerca da assombrosa força daquele pensamento eleata segundo o qual “não pode haver nenhum tempo, movimento ou espaço, pois todos só poderiam ser concebidos por nós como infinitos, quer dizer, uma vez como infinitamente grandes e, aí então, como infinitamente divisíveis; mas tudo o que é infinito não tem ser, não existe”; pensamento do qual não pode duvidar aquele que se prende ao sentido rigoroso da palavra ser e que toma por impossível a existência de algo contraditório, como, por exemplo, de uma infinitude completa. Mas se justamente a efetividade se nos mostra, a todos, apenas sob a forma da infinitude acabada, então salta aos olhos que ela se contradiz a si mesma e que, portanto, não possui verdadeira realidade. Se, porém, aqueles adversários desejassem objetar: “mas há, com efeito, sucessão em vosso próprio pensar; portanto, também vosso pensar poderia não ser real e, conseqüentemente, tampouco poderia provar coisa alguma”; então Parmênides, talvez de modo semelhante ao de Kant num caso similar e diante de uma re-

NIETZSCHE

preensão análoga, bem que poderia ter respondido: “de- certo posso afirmar que minhas representações se suce- dem umas às outras, mas significa somente que delas to- mamos consciência tal como numa sucessão temporal, isto é, de acordo com a forma do sentido interno. Por esse motivo, o tempo não é algo em si e tampouco uma determinação objetivamente inerente às coisas”.²² Seria então preciso operar uma distinção entre o puro pensar, que seria tão atemporal quanto o ser único parmenidi- ano, e a consciência deste pensar, sendo que esse último traduziria, já, o pensar sobre a forma da aparência, quer dizer, da sucessão, da multiplicidade e do movimento. É provável que Parmênides tivesse lançado mão desta saída; seria preciso, aliás, objetar contra ele o mesmo que A. Spir (*Pensamento e efetividade*, p. 264)²³ alega

²²O trecho citado é, em verdade, uma nota de rodapé contida no § 7 da Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos (“Estética Transcendental”) da *Crítica da razão pura* (Cf. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 84 [B55, 56/A38, 39]).

²³Neocriticista pouco conhecido entre nós, Afrikan Spir nasceu em 1837 na cidade de Yelisawetgrad (atual Kirovohrad, Ucrânia). Sua obra mais importante, *Pensamento e efetividade: tentativa de uma renovação da filosofia crítica*, foi publicada em 1873, tendo sido emprestada três vezes por Nietzsche da biblioteca da Universidade da Basileia entre os anos de 1873 e 1875, até que, em 1877, o filósofo termina por adquirir para si a segunda edição do livro. No que diz respeito aos textos preparados para edição, ele cita uma outra passagem da mencionada obra em *Humano, demasiado humano* – sem, contudo, acusar nominalmente o autor da citação: “Se algum dia for escrita a história da origem do pensar, então dela também há de constar, iluminada por uma nova luz, a seguinte sentença de um lógico excepcional: ‘A lei original e universal do sujeito do conhecimento consiste na necessidade interna de conhecer cada objeto em si, em sua essência própria, com algo idêntico a si mesmo, quer dizer, existente por si e, no fundo, constantemente igual e inalterável, em suma, tal como uma substância’” (Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschlich* 1. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, § 18, vol. II, p. 38).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

104 | contra Kant: “Ora, em primeiro lugar, está claro que nada posso saber sobre uma sucessão como tal, caso não possuia, ao mesmo tempo, as concatenações sequenciais de tal sucessão em minha consciência. A representação de uma sucessão não é, pois, sucessiva em si mesma e, por conseguinte, também é totalmente distinta da sucessão de nossas representações. Em segundo lugar, a suposição de Kant implica absurdidades tão evidentes que alguém toma por milagre o fato de ele tê-las ignorado. De acordo com tal suposição, César e Sócrates não estão efetivamente mortos, mas vivem tão bem quanto há dois mil anos e parecem estar simplesmente mortos em virtude de um arranjo de meu ‘sentido interno’. Homens do porvir já estão vivos, sendo que, se eles ainda não surgiram como seres vivos, então isso se deve igualmente àquele arranjo do ‘sentido interno’. Aqui, cumpre indagar acima de tudo: como pode o início e o fim da própria vida consciente, incluindo todos os seus sentidos internos e externos, existirem simplesmente à maneira do sentido interno? O fato é que não se pode denegar, em absoluto, a realidade da mudança. Uma vez jogada pela janela, ela então ressurgue uma vez mais pela buraco da fechadura. Dir-se-ia: ‘A mim me parece apenas que as situações e as representações mudaram’ – mas então tal aparência é, ela mesma, algo objetivamente dado e a sucessão possui, nela, uma indubitável realidade objetiva, de sorte que, aqui, as coisas realmente se sucedem umas às outras. Além disso, cumpre frisar que a inteira crítica da razão só pode ter sentido pleno a partir do pressuposto de que nossas próprias representações se nos apresentam tais como elas são. Pois, se as representações também se nos apresentassem

NIETZSCHE

diferentes do que efetivamente são, então não se poderia estabelecer nenhuma afirmação válida a seu respeito e, desse modo, tampouco se poderia levar a cabo uma teoria do conhecimento e qualquer investigação ‘transcendental’ de validade objetiva. Que nossas próprias representações se nos apresentam como coisas sucessivas, eis, no entanto, algo que está fora de dúvida” | 105

O exame dessa sucessão indubitavelmente certa, bem como de tal mobilidade, exortou Anaxágoras a uma hipótese digna de ponderação. Saltava aos olhos que as representações se moviam por si mesmas, não eram movidas e tampouco possuíam, para além de si, alguma causa do movimento. Então – disse ele a si mesmo – há algo que traz consigo a origem e o início do movimento; mas, em segundo lugar, ele ainda constata que tal representação não move apenas a si própria, mas também algo completamente diferente, a saber, o corpo. Descobre, assim, na experiência mais imediata, um efeito das representações sobre a matéria extensa e que se dá a conhecer como movimento desta última. Para ele, isto era um fato; mas, apenas depois, num momento secundário, ocorreu-lhe esclarecê-lo. Bastava-lhe possuir um esquema regulativo para o movimento no mundo, que, agora, concebia ou como um movimento das verdadeiras essencialidades isoladas por meio daquilo que é representativo, do *nous*,²⁴ ou, então, como movimento através daquilo que já se move.

²⁴No dialeto ático, quer como nome, quer como verbo, o termo comporta diversas definições, sendo, de resto, utilizado de maneiras distintas de acordo com os autores que dele se valem – equivalendo, em geral, às palavras “mente”, “entendimento”, “pensamento”, “razão”, “sentido”, “propósito”, bem como à ação de “perceber” ou “apreender” pelo intelecto. Para aquilo que nos importa, no contexto anaxagórico, pode-se dizer que se refere mais propriamente à “mente como princípio ativo do universo” (Cf. Liddell, Henry

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

106 | Que este último tipo de mobilidade, a transferência mecânica de movimentos e colisões, também traz consigo um problema inerente à sua suposição básica, eis algo que provavelmente lhe escapou: a banalidade e rotinização do efeito mediante colisão decerto ofuscará seu olhar diante de seu caráter enigmático. Em contrapartida, ele percebeu nitidamente a natureza problemática, inclusive contraditória de um efeito de representações sobre substâncias existentes em si mesmas, e, por isso, procurou remeter igualmente este efeito a eventos mecânicos de impulsão e colisão que reputava inteligíveis. Em todo caso, o *nous* decerto era tal substância existente em si mesma e foi por ele caracterizada como uma matéria completamente fina e delicada, com a qualidade específica do pensar. Tendo em vista a admissão de tal caráter, o efeito de tal matéria sobre outra deveria ser, sem dúvida, do mesmo tipo que aquele exercido por uma substância distinta sobre uma terceira, isto é, que se move mecanicamente por meio de empuxo e colisão. De qualquer maneira, ele agora tinha uma substância que se move a si mesma e as demais, cujo movimento não vem de fora nem depende de quem quer que seja; ao passo que parecia ser praticamente indiferente a questão de como pensar esse auto-movimento, que se assemelhava, em certa medida, ao vaivém de bolinhas de mercúrio muitíssimo finas e delicadas. De todas as perguntas que dizem respeito ao movimento, nenhuma é mais incômoda do que a pergunta pelo início do movimento; se cabe imaginar todos os movimentos restantes como consequências

NIETZSCHE

e efeitos de algo, então seria ainda sempre necessário explicar o primeiríssimo movimento inicial; mas, para os movimentos mecânicos, o primeiro elemento da série não pode, em todo caso, residir num movimento mecânico, já que isto significaria o mesmo que recorrer ao conceito absurdo de *causa sui*. Não se trata, apesar disso, de conferir movimento próprio às coisas eternas e incondicionadas como se fosse, por assim dizer, um dote inicial de sua existência. Pois não há como representar o movimento sem uma direção de lá para cá, quer dizer, somente como relação e condição; uma dada coisa, porém, já não mais existe em si mesma e incondicionalmente se tiver de relacionar-se, conforme sua natureza, com algo que existe para além dela. Nesse dilema, Anaxágoras julgou encontrar uma salvação e um socorro extraordinário naquele *nous* que se move a si mesmo e que de nada depende; cuja essência é suficientemente obscura e velada para poder iludir quanto ao fato de que sua suposição também envolve aquela *causa sui* proibida. O ponto de vista empírico toma por certo, inclusive, que o representar não é uma *causa sui*, senão o efeito do cérebro; sim, para tal ponto de vista, deve parecer um admirável deboche separar o “espírito”, isto é, o produto do cérebro de sua *causa* e, depois desta dissociação, ainda concebê-lo como algo existente. É o que fez Anaxágoras; esqueceu-se do cérebro e de sua espantosa inventividade, da delicadeza e do caráter labiríntico de suas convoluções e decursos, e decretou o “espírito em si”. Este “espírito em si” possuía arbítrio, era a única, dentre todas as substâncias, provida de arbítrio – um reconhecimento soberbo! Podia, a qualquer momento, dar início ao movimento das coisas que

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

108 | lhe eram exteriores, ou, ao contrário, ocupar-se de si mesmo durante enormes períodos de tempo – em suma, Anaxágoras precisou admitir, num tempo primordial, um *primeiro* momento do movimento como ponto germinal de todo assim chamado vir-a-ser, isto é, de toda mudança, a saber, de todo deslocamento e reposicionamento das substâncias eternas e suas ínfimas partes. Ainda que o próprio espírito exista eternamente, ele de modo algum se acha obrigado a sofrer por todas as eternidades com o movimento circundante dos grãos de matéria; e, em todo caso, houve um tempo e um estado destes grãos em que o *nous* – pouco importa se isso durou muito ou pouco – ainda não havia agido sobre eles e onde tais grãos ainda eram imóveis. Este é o período pertinente ao caos anaxagórico.

XVI

O caos anaxagórico não é uma concepção que se dá a conhecer de imediato: para apreendê-la, é preciso ter compreendido, antes, a representação que o nosso filósofo criou para si do assim chamado vir-a-ser. Pois, o estado de todas as diferentes existências elementares jamais produziria, em si e antes de todo movimento, necessariamente uma mistura absoluta de todas as “sementes das coisas”, conforme a expressão de Anaxágoras, uma mistura que ele imaginou como um completo penetrar-se em si mesmo até a mais ínfima parte, depois que todas aquelas existências elementares estivessem trituradas como numa argamassa e dissolvidas em átomos de pó, de sorte que, em meio a tal caos, elas pudessem ser remexidas entre si tal como numa batedeira. Poder-se-ia dizer que essa concepção de caos

NIETZSCHE

não possui nada de necessário; ao contrário, seria preciso admitir apenas uma posição fortuita e acidental de todas aquelas existências, mas não uma infinita divisibilidade das mesmas; já bastaria uma contiguidade irregular, não carecendo de nenhuma mistura, e menos ainda de uma mistura tão global. Como Anaxágoras chegou, pois, a esta representação árdua e complicada? Como foi dito, por meio de sua concepção do vir-a-ser empiricamente dado. A partir de sua própria experiência, ele criou, de saída, uma sentença extremamente notável sobre o vir-a-ser, e tal sentença acarretou, como sua consequência, aquela doutrina do caos. |109

Foi a observação dos processos da gênese na natureza, e não uma consideração acerca de um sistema anterior, que forneceu a Anaxágoras a doutrina segunda a qual *tudo se origina de tudo*; esta era a convicção do investigador da natureza, baseada numa indução multifária e, no fundo, ilimitadamente exígua. Ele a demonstrou do seguinte modo: se até mesmo o contrário pode surgir do contrário, a cor negra, por exemplo, da cor branca, então tudo é possível; isto ocorre, pois, quando da dissolução da neve branca em água negra. Ele elucidou a nutrição do corpo a partir do fato de que deveriam existir, nos alimentos, componentes invisivelmente pequenos de carne, sangue ou osso, que, por ocasião da nutrição, se separavam e reuniam-se àquilo que se lhes assemelhava no corpo. Mas se tudo pode vir a ser a partir de tudo, o sólido do líquido, o duro do macio, a cor branca da cor negra, o que é de carne do pão, então tudo também tem de estar contido em tudo. Os nomes das coisas expressam, pois, apenas a primazia de uma substância sobre as outras, que possuem mas-

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

110 | sas inferiores e, em geral, são imperceptíveis. No ouro, quer dizer, naquilo que se designa a *potiore* com o nome “ouro”, também devem estar contidos prata, neve, pão e carne, mas em ínfimas porções, sendo que o todo é denominado conforme aquilo que prepondera, conforme a substância ouro.

Como é possível, no entanto, que uma substância prepondera e preencha uma coisa com massa maior do que as outras? A experiência mostra que essa preponderância é engendrada, aos poucos, apenas por meio do movimento, que a preponderância é o resultado de um processo que ordinariamente chamamos de vir-a-ser; o fato de que tudo está presente em tudo não é, em contrapartida, o resultado de um processo, mas, ao contrário, o pressuposto de todo vir-a-ser e de todo estar-em-movimento [*Bewegtsein*], e, por conseguinte, antecede todo vir-a-ser. Noutros termos, a empiria ensina que o semelhante é continuamente conduzido ao semelhante, como, por exemplo, por meio da nutrição, e que, portanto, o semelhante não se achava, de início, unido e misturado, mas separado. De modo bem diferente, nos processos empíricos existentes diante de nossos olhos, o semelhante é sempre arrancado e empurrado pelo dessemelhante (como, por exemplo, na nutrição, as partículas de carne são arrancadas do pão etc.), e, dessa maneira, a interpenetração das diferentes substâncias constitui a forma mais antiga de constituição das coisas e, no que concerne ao tempo, é anterior a todo vir-a-ser e movimentar. Se então todo assim chamado vir-a-ser é uma decomposição e pressupõe, de resto, uma mistura, cabe indagar, pois, em que grau esta mistura, esta decomposição deve originariamente ter ocorrido. Em-

NIETZSCHE

bora o processo seja um movimento do semelhante rumo ao semelhante e o vir-a-ser perdure, já, por um período colossal de tempo, reconhece-se, no entanto, como ainda se acham contidos em todas as coisas restos e grãos germinais de todas outras coisas, à espera de sua decomposição, e como uma dada preponderância é trazida à tona apenas aqui e acolá; a mistura primordial deve ter sido integral, isto é, deve ter atingido o que há de infinitamente ínfimo, já que se faz necessário um espaço infinito de tempo para desfazê-la. Aqui, trata-se de aferrar-se firmemente ao pensamento de que tudo o que possui um ser essencial é divisível ao infinito, sem que termine por perder, com isso, aquilo que lhe é específico.

Anaxágoras representa a existência primordial do mundo de acordo com tais pressupostos, como se tratasse, por assim dizer, de uma massa em pó repleta de pontos infinitamente pequenos, em que cada qual é especificamente simples e possuidor apenas de uma qualidade, mas de tal modo que cada qualidade específica se acha representada nos pontos particulares infinitamente pequenos. Aristóteles chamou tais pontos de *homoimerien*, levando em conta que são partes semelhantes num todo que, por sua vez, também se assemelha às suas partes. Enganar-se-ia redondamente, porém, quem igualasse esta interpenetração primordial de todos esses pontos, de tais “grãos germinais das coisas”, à única matéria primordial de Anaximandro; pois, esta última, denominada o “ilimitado”, é uma massa uniforme e unívoca de ponta a ponta, ao passo que a primeira é um agregado de matérias. Pode-se, com efeito, dizer a respeito deste agregado de matérias o mesmo

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

112 | que se diz a propósito do “ilimitado” de Anaximandro; tal como faz Aristóteles: não podia ser nem branco nem cinza ou de cor negra, e tampouco de alguma outra cor qualquer, era insípido e inodoro; ele, como totalidade, não podia, em geral, ser determinado quantitativa ou qualitativamente; tão longe vai a semelhança entre o ilimitado de Anaximandro e a mistura primordial de Anaxágoras. Com exceção desta semelhança negativa, ambos se diferenciam positivamente pelo fato de a última ser composta e o primeiro constituir uma unidade.²⁵ Ao menos, com a suposição de seu caos, Anaxágoras estava tão à frente de Anaximandro, que não se achava obrigado a derivar o múltiplo do uno, bem como aquilo que vem a ser do que já existe.

Ele precisou, por certo, fazer uma exceção à sua mistura global de germens: até então o *nous* não existia e, em geral, mesmo depois, tampouco se deixa misturar a outra coisa qualquer. Pois, caso estivesse misturado com algo existente, então deveria residir em todas as coisas de modo infinitamente fragmentado. Em termos lógicos, tal exceção é assaz temerária, a começar

²⁵Cf., a esse respeito, a seguinte passagem da *Física*: “Há dois modos pelos quais os estudiosos da natureza se pronunciam. Pois uns, fazendo um só o corpo subjacente [...] geram as outras coisas, fazendo-as muitas, por densidade e rareza [...] Outros, por sua vez, [geram as outras coisas] por discriminar, a partir de uma só coisa, as contrariedades lá inerentes, tal como Anaximandro afirma e também todos aqueles que afirmam haver um e muitos, como Empédocles e Anaxágoras: pois também eles discriminam as outras coisas a partir da mistura. E diferenciam-se entre si porque um deles faz um ciclo dessas coisas, ao passo que o outro as faz uma só vez, e também porque um faz serem discriminadas coisas ilimitadas – tanto as homeômeras como os contrários –, enquanto o outro discrimina apenas os chamados elementos” (Aristóteles. *Física*. Tradução de Lucas Angioni. In: “Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1”. Campinas, IFCH/Unicamp, 2002, livro I, 187a20–23, p. 27).

NIETZSCHE

pela natureza material do *nous*, que, tal como foi descrita anteriormente, possui algo de mitológico e parece um tanto arbitrária, mas que, segundo as premissas de Anaxágoras, consistia numa rígida necessidade. O espírito, que, a propósito, como toda outra matéria, é divisível ao infinito, mas não por meio de outras matérias, senão através de si mesmo, quando ele se divide, decompondo-se e amontoando-se ora em grandes ora em pequenas proporções, mantém sua mesma massa e qualidade por toda a eternidade; e aquilo que, neste instante e no mundo todo, é espírito nos animais, plantas e homens, eis algo que já existia há um milênio sem aumento ou diminuição, ainda que dividido de maneira diferente. Mas sempre que estabelecia uma relação com alguma outra substância, ele jamais se lhe misturava, porém a tomava como bem quisesse, movendo-a e empurrando-a a seu bel-prazer, em suma, dominando-a. Ele, o único a ter movimento em si, também detém exclusivamente o domínio no mundo, o que ele torna patente ao movimentar os grãos substanciais. Mas em que direção ele os movimenta? Ou porventura é possível conceber um movimento sem direção, sem curso? É o espírito igualmente arbitrário em suas impulsões, quando impulsiona e quando não impulsiona? Em suma, é o acaso que vigora no interior do movimento, isto é, a mais cega arbitrariedade? Adentramos, em tais limites, naquilo que há de mais sagrado na circunscrição das representações de Anaxágoras.

XVII

O que tinha de ser feito com aquela interpenetração caótica própria ao estado primordial anterior a todo

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 114 | movimento, para que, a partir dela, sem qualquer acréscimo de novas substâncias e forças, viesse a ser o mundo existente com o curso regular dos astros, com as formas bem proporcionadas entre anos e dias, com a multifária beleza e ordenação, em suma, para que um cosmos surgisse do caos? Ele só pode ser consequência do movimento, mas de um movimento determinado e engenhosamente direcionado. Este movimento é, ele próprio, o instrumento do *nous*, sua meta seria a completa segregação do semelhante, uma meta até então inalcançada, já que, no início, a desordem e a mistura eram infinitas. Tal meta deve ser lograda somente por meio de um processo colossal, não podendo ser produzida, de uma só vez, através de um passe de mágica mitológico; se ela for uma vez alcançada, num ponto do tempo infinitamente distante, de maneira que tudo o que é semelhante tenha se agrupado e as existências primordiais, indivisas, agora estejam acomodadas umas ao lado das outras numa bela ordenação, se cada partícula encontrou sua pátria e seus companheiros, quando, enfim, a grande paz tiver lugar após a grande decomposição e cisão das substâncias, não havendo mais nada de cindido ou decomposto, então o *nous* retornará uma vez mais ao seu auto-movimento e não vagará mais dividido pelo mundo, ora em grandes, ora em pequenas massas, como espírito vegetal ou animal, e tampouco residirá noutra matéria. Entrementes, porém, a tarefa ainda não foi levada a bom termo: o tipo de movimento de que o *nous* se valeu para levá-la a cabo dá provas de uma fantástica conformidade a fins [*Zweckmässigkeit*], pois, por meio dele, a tarefa é, a cada novo momento, mais e mais solucionada. Ele tem, pois,

NIETZSCHE

o caráter de um movimento circular concentricamente contínuo: sob a forma de uma pequena rotação, teve início em algum ponto da mistura caótica e, em cursos cada vez maiores, tal movimento circular esquadrinha todo ser existente, expelindo, rapidamente e em toda parte, o semelhante rumo ao semelhante. De saída, esta reviravolta giratória aproxima tudo o que é espesso do espesso, tudo o que é fino do fino e, de igual modo, tudo o que é escuro, claro, úmido e seco daquilo que lhe é respectivamente semelhante; para além destas rubricas gerais, há ainda outras duas mais abrangentes, a saber, o éter, isto é, tudo aquilo que é quente, luzente e fino, e o ar, ou seja, tudo o que denota escuridão, frieza, gravidade e rigidez. Por meio da separação das massas etéreas das massas aéreas forma-se, como primeiríssimo efeito daquela roda que gira em círculos cada vez maiores, algo semelhante a um redemoinho que alguém provoca numa água parada: as partes mais pesadas são levadas para o centro e se amontoam. Do mesmo modo, aquele crescente turbilhão no caos forma-se, para fora, a partir das componentes etéreas, finas e luzentes, e, para dentro, a partir das componentes nebulosas, graves e úmidas. Depois, no curso posterior deste processo, a água separa-se daquela massa aérea que se mescla no interior e o elemento telúrico, por sua vez, separa-se novamente da água, sendo que, sob o efeito de um frio assustador, são as pedras que, aí então, terminam por se separar do elemento telúrico. De novo, em virtude do impacto da rotação, algumas massas rochosas acabam sendo dilaceradas sobre a terra e lançadas em direção ao âmbito quente e leve do éter; aí situadas, nesta instância cujo elemento ígneo as leva

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

116 | à incandescência e as impele ao movimento circular etéreo, tais massas passam a emanar luz e, como o sol e os astros, iluminam e aquecem a terra, que, em si, é fria e escura. A concepção como um todo é de uma deslumbrante audácia e simplicidade, e não tem em si nada daquela teleologia canhestra e antropomórfica que foi comumente ligada ao nome de Anaxágoras. Tal concepção adquire sua grandeza e sua altivez justamente por derivar o cosmos inteiro do vir-a-ser de um círculo móvel, ao passo que Parmênides contemplou o ser verdadeiramente existente como uma esfera imóvel e morta. Assim que tal círculo começa a mover-se e que o *nous* o faz girar, então toda ordenação, regularidade e beleza do mundo tornam-se a consequência natural daquela primeira impulsão. Que injustiça é feita contra Anaxágoras quando se busca recriminá-lo pelo seu sábio afastamento da teleologia, tal como fica nítido nesta concepção, e quando, com desdém, procura-se falar de seu *nous* como de um *deus ex machina*. Justamente por causa da rejeição de miraculosas intervenções mitológicas e teístas, bem como de propósitos antropomórficos e utilidades, Anaxágoras poderia servir-se, antes do mais, de palavras tão altivas quanto aquelas de que se utilizou Kant em sua *História natural do céu*. Com efeito, trata-se de um pensamento sublime a remissão total daquele esplendor do cosmos, assim como daquele arranjo deslumbrante dos cursos das estrelas, a um movimento pura e simplesmente mecânico e como que a uma figura matemática móvel; portanto, uma remissão, não aos desígnios e mãos interventoras de um *deus ex machina*, mas apenas a um tipo de oscilação que, tendo uma vez começado, pros-

NIETZSCHE

segue de modo necessário e determinado em seu curso, visando a efeitos comparáveis ao mais sábio cálculo da agudeza de espírito e à conformidade a fins mais elaborada, sem que, no entanto, assim o sejam. “Sem o auxílio de fabulações arbitrárias”, diz Kant, “fruo o prazer de ver, sob o ensejo de leis estipuladas do movimento, o engendrar-se de uma totalidade bem ordenada e tão semelhante ao nosso sistema de mundo, que não posso furtar-me de tomá-la pelo mesmo. Num certo sentido e sem pretensão, a mim me parece que, aqui, poder-se-ia dizer: ‘dai-me matéria, dela pretendo erigir um mundo!’”²⁶ | 117

XVIII

Mesmo pressupondo que tal mistura primordial tenha sido corretamente inferida, algumas dificuldades advindas da mecânica parecem, no entanto, ir imediatamente de encontro ao grande delineamento da estrutura do mundo. Se, a saber, também o espírito em algum lugar dá ensejo a um movimento circular, ainda assim é muito difícil representar sua continuidade, em especial, porque deve ser infinito e embalar pouco a pouco todas as massas existentes. Poder-se-ia presumir, de antemão, que a pressão de toda a matéria restante deveria comprimir este pequeno e recém-iniciado movimento circular; como isto não ocorre, supõe-se que, de repente, o *nous* movente irrompa com força assustadora e tão rapidamente que somos obrigados a chamar tal movimento de redemoinho; da mesma maneira que Demócrito imaginou tal redemoinho. E, já que

²⁶ A passagem pertence ao Prefácio da *História universal da natureza e teoria do céu*, escrito elaborado e publicado anonimamente por Kant em 1755.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

118 | este último tem de ser infinitamente intenso a fim de não ser obstaculizado pelo mundo infinito inteiro que pesa sobre ele, então será infinitamente rápido, pois, primordialmente, a intensidade só pode revelar-se na rapidez. Em contrapartida, quanto mais amplos são os anéis concêntricos, mais lento será tal movimento; se o movimento conseguisse uma vez atingir o fim do mundo infinitamente distendido, então ele deveria possuir, já, a velocidade infinitamente pequena da rotação. Inversamente, se concebemos o movimento como infinitamente grande, isto é, como infinitamente veloz quando do seu primeiríssimo irrompimento, então o círculo inicial também deve ter sido infinitamente pequeno; desse modo, logramos como começo um ponto que gira sobre si mesmo, com um conteúdo material infinitamente reduzido. Este, porém, de modo algum explicaria o movimento seguinte; poder-se-ia imaginar todos os pontos da massa primordial como que girando em torno de si mesmos, mas, ainda assim, a inteira massa permaneceria imóvel e indivisa. Se, em compensação, aquele ponto material de infinita pequenez, tomado e empurrado pelo *nous*, não fosse levado a girar em torno de si mesmo, mas sim que descrevesse uma circunferência acidentalmente maior, então isto já bastaria para impulsionar, mover adiante, centrifugar e fazer ricochetear outros pontos materiais, de maneira a provocar, aos poucos, um tumulto agitado e intensificador, no qual o resultado mais imediato teve de ser aquela separação entre as massas aéreas e etéreas. Assim como a inserção do movimento é, ela mesma, um ato arbitrário do *nous*, assim também é arbitrário o tipo desta inserção, na medida em que o primeiro movimento descreve um círculo cujo

NIETZSCHE

raio é fortuitamente selecionado como sendo maior que um ponto. | 119

XIX

Poder-se-ia decerto perguntar, aqui, o que teria acometido tão subitamente o *nous* para que, no início, viesse a impulsionar um ínfimo e fortuito ponto material em meio a uma infinidade de outros pontos, revirando-o numa dança rodopiante, e por que motivo isto não lhe havia acometido antes. A tal pergunta responderia Anaxágoras: ele possui o privilégio do arbítrio e, dependendo apenas de si mesmo, pode começar quando bem entender, ao passo que todo o restante é determinado a partir do exterior. Não possui nenhuma obrigação e, portanto, tampouco algum propósito que estivesse forçado a cumprir; se uma vez deu início àquele movimento e estabeleceu para si uma meta – a resposta é difícil, sendo que o próprio Heráclito poderia respondê-la –, tudo isto não passou de um “jogo”.

Esta parece ter sido, sempre, a derradeira solução ou elucidação que os gregos tinham na ponta da língua. O espírito anaxagórico é um artista, ou, mais precisamente, o mais pujante gênio da mecânica e da arte de construção, apto a criar, através dos meios mais simples, as mais portentosas formas e vias e, por assim dizer, uma arquitetura móvel, mas, seja como for, a partir daquele arbítrio irracional que se encontra na profundidade do artista. É como se Anaxágoras apontasse para Fídias²⁷ e, em face da descomunal obra do artista, isto é, face a face com o cosmos, como que diante do Pártenon,

²⁷ Considerado o maior escultor grego do período clássico, coube a Fídias (490–430 a.C.) elaborar e supervisionar – por nomeação de Péricles – a construção do Pártenon e do templo da deusa Atena, na acrópole ateniense.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

120 | dissesse-nos em tom exclamativo: “o vir-a-ser não é um fenômeno moral, mas artístico”. Aristóteles conta que, chamado a explicar por que razão a existência era-lhe, em geral, digna de apreço, Anaxágoras respondera: “para contemplar o céu e a ordenação total do cosmos”.²⁸ Lidava com as coisas físicas com a mesma devoção e a reverência sigilosa de que nos investimos quando estamos diante de um templo antigo; sua doutrina tornou-se um tipo de exercício religioso libertário, protegendo-se através do *odi profanum vulgus et arceo*²⁹ e elegendo cuidadosamente seus adeptos em meio a mais elevada e nobre sociedade de Atenas. Na confraria privativa de anaxagóricos atenienses, a mitologia do povo era permitida apenas a título de uma linguagem simbólica; todos os mitos, deuses e heróis valiam, aqui, apenas como hieróglifos da interpretação da natureza, sendo que o próprio *epos* homérico deveria ser como que o canto canônico consagrado ao império do *nous*, bem como às lutas e leis da física. Aqui e acolá penetrava, no povo, um som haurido desta sociedade de sublimes espíritos livres; e, em especial, o grande Eurípedes, sempre arrojado e inovador, que ousou manifestar alto e bom som, por meio das máscaras trágicas, aquilo que penetrava a massa como uma flecha através dos sentidos e da qual conseguia libertar-se somente por meio de caricaturas grotescas e reinterpretações cômicas.

Mas, dentre os anaxagóricos, o maior de todos é Péricles,³⁰ o homem mais poderoso e digno do mundo;

²⁸ Cf. *Ética a Eudemo*, 1216a11–14.

²⁹ “Odeio a massa profana e a denego.” Horácio, *Carminas*, III 1, 1.

³⁰ Mais importante político de Atenas, Péricles (c. 495–429 a.C.) tomou diversas vezes sobre os ombros, como estrategista-chefe, o destino civil e militar da cidade. Discípulo de Zenão e Anaxágoras, acumula ainda o mérito de ter

NIETZSCHE

e é justamente referindo-se a ele que Platão presta testemunho de que somente a filosofia da Anaxágoras proporcionou ao seu gênio o voo sublime.³¹ Quando se colocava diante do povo como orador público, na bela rigidez e imobilidade de um mármoreo olímpico, e, aí então, tranquilo, enrolado em seu manto impecavelmente drapejado, sem aquela transformação da expressão facial e sem sorrir, com aquele timbre de voz forte e inalterado, falando, portanto, justamente à maneira de Péricles, e de modo algum no estilo de Demóstenes, começava então a trovejar e relampejar, aniquilava e redimia – pois ele era a abreviatura do cosmos anaxagórico, a imagem do *nous* que erigiu para si a mais bela e digna morada, e, por assim dizer, a nítida encarnação humana da força engendradora, movente, divisora, ordenadora, abrangente e artisticamente indeterminada do espírito. O próprio Anaxágoras afirmou que o homem é, por isso mesmo, a criatura mais racional dentre todas ou que, pelo mesmo motivo, tem de albergar o *nous* numa amplitude maior do que todas as demais criaturas, já que possui órgãos tão dignos de admiração como as mãos; disto se concluiu, então, que aquele *nous*, a depender da grandeza e da massa com que se apodera de um corpo material, sempre constrói para si, a partir de tal matéria, as ferramentas condizentes com seu grau quantitativo, e que, portanto, quando surge na mais vasta amplitude, ele termina por engendrar as mais belas e propositadas ferramentas. E, assim como o feito mais fantástico e propositado do

levado a retórica ao ápice de sua consistência durante a assim chamada “Era de ouro” de Atenas.

³¹ Cf. *Fedro*, 269a–270a.

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

122 | *nous* foi necessariamente aquele movimento circular primordial, já que, até então, o espírito ainda se achava indivisamente junto a si mesmo, assim também o efeito do discurso de Péricles frequentemente assemelhava-se, para o atento Anaxágoras, a uma imagem alegórica daquele movimento circular primordial; pois, também aqui ele farejou, desde logo, um ativo redemoinho de pensamentos, detentor de uma força assustadora, mas ordenada, que, em círculos concêntricos, apreendia e dilacerava o mais próximo e o mais distante e que, quando chegava a seu fim, havia redimensionado o povo inteiro, ordenando-o e dividindo-o.

Para os filósofos posteriores da Antiguidade, o modo pelo qual Anaxágoras fez uso de seu *nous* para explicar o mundo era algo um tanto quanto miraculoso, sim, e quase imperdoável; parecia-lhes que ele havia descoberto uma ferramenta magnífica, mas não soube compreendê-la corretamente, de sorte que procuraram, então, recuperar aquilo que havia escapado ao descobridor. Não reconheceram, portanto, qual o sentido que possuía a renúncia de Anaxágoras, que, outorgada pelo mais puro espírito do método das ciências naturais, não coloca a pergunta pela razão de algo existir (*causa finalis*), mas, em todos os casos e antes de tudo, a pergunta pelo meio através do qual algo existe (*causa efficiens*). O *nous* só foi aventado por Anaxágoras com vistas à resposta da pergunta específica: “por meio de quê há movimento e através de quê há movimentos regulares?”; Platão recrimina-o, porém, por ele não ter indicado, como deveria ter feito, o fato de que cada coisa se encontra, à sua maneira e no seu devido lu-

NIETZSCHE

gar, na melhor, mais bela e propositada disposição.³² | 123
Isto, porém, Anaxágoras não teria ousado afirmar em nenhum caso particular, haja vista que, para ele, o mundo existente não era o mundo mais perfeito que se pode pensar, pois via cada coisa surgir a partir de cada coisa e achava que a separação das substâncias por meio do *nous* não era levada a cabo e dissolvida nem no fim do pleno espaço no mundo nem nos seres particulares. Para o seu conhecimento, era perfeitamente suficiente ter descoberto um movimento que, pelo simples efeito de continuar agindo, fosse capaz de criar a ordenação visível a partir de um caos completamente mesclado, guardando-se de fazer a pergunta pelo porquê do movimento, pelo seu propósito racional. Se o *nous* tivesse, pois, segundo sua essência, um propósito necessário a cumprir por meio do movimento, então já não caberia mais ao seu arbítrio dar início, em algum momento, ao movimento; na medida em que existe eternamente, também já deveria estar eternamente determinado por tal propósito e, desse modo, não poderia haver nenhum ponto do tempo no qual ainda faltasse

³²Trata-se da seguinte passagem do *Fédon*: “Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que ‘o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas’. Isso me causou alegria [...] exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a terra é plana ou redonda, e, depois de o ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor [...] Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água e em muitas outras coisas absurdas!” (Platão, *Fédon*. In: “Os pensadores”. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa . São Paulo, Abril Cultural, 1983, 97b–98c, p. 104).

A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS

- 124 | movimento, inclusive seria logicamente proibido supor um ponto de partida para o movimento; em virtude disso, a representação do caos original, o fundamento da inteira interpretação de mundo anaxagórica, teria sido igualmente impossível em termos lógicos. A fim de escapar de tais dificuldades criadas pela teleologia, Anaxágoras sempre teve de enfatizar e assegurar, em máxima medida, que o espírito é arbitrário; todos os seus atos, até mesmo o que diz respeito àquele movimento primordial, são atos da “vontade livre”, ao passo que, em compensação, todo o mundo restante forma-se de modo rigorosamente determinado ou, melhor ainda, de modo mecanicamente determinado após tal momento primordial. Aquela vontade absolutamente livre só pode ser pensada, todavia, como algo sem objetivo, mais ou menos à semelhança do jogo da criança ou do impulso artístico e lúdico. É um equívoco quando se espera de Anaxágoras a habitual confusão do teleologista, que, pasmado com a extraordinária regularidade, com a harmonia das partes com o todo, em especial, no âmbito orgânico, pressupõe que aquilo que existe para o intelecto também veio à baila por meio do intelecto e que aquilo que ele só consegue lograr mediante a tutela do conceito de finalidade também tem de ser logrado pela natureza mediante reflexão e conceitos finalistas. (Cf. Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, vol. II, p. 373.) Mas, concebida à maneira de Anaxágoras, a ordenação e a conformidade a fins das coisas são, ao contrário, apenas o resultado direto de um cego movimento mecânico; e apenas a fim de dar ocasião a este movimento, para, em algum momento, sair da mórbida imobilidade do caos, Anaxágoras supôs

NIETZSCHE

o *nous*, arbitrário e dependente somente de si. Conferiu | **125**
a este último, como valor, a propriedade de ser fortuito,
portanto, de ser capaz de agir incondicional e indeter-
minadamente, não sendo conduzido nem por causas
nem por fins.

COLEÇÃO HEDRA

1. *Iracema*, Alencar
2. *Don Juan*, Molière
3. *Contos indianos*, Mallarmé
4. *Auto da barca do Inferno*, Gil Vicente
5. *Poemas completos de Alberto Caeiro*, Pessoa
6. *Triunfos*, Petrarca
7. *A cidade e as serras*, Eça
8. *O retrato de Dorian Gray*, Wilde
9. *A história trágica do Doutor Fausto*, Marlowe
10. *Os sofrimentos do jovem Werther*, Goethe
11. *Dos novos sistemas na arte*, Maliévitch
12. *Mensagem*, Pessoa
13. *Metamorfoses*, Ovídio
14. *Micromegas e outros contos*, Voltaire
15. *O sobrinho de Rameau*, Diderot
16. *Carta sobre a tolerância*, Locke
17. *Discursos ímpios*, Sade
18. *O príncipe*, Maquiavel
19. *Dao De Jing*, Lao Zi
20. *O fim do ciúme e outros contos*, Proust
21. *Pequenos poemas em prosa*, Baudelaire
22. *Fé e saber*, Hegel
23. *Joana d'Arc*, Michelet
24. *Livro dos mandamentos: 248 preceitos positivos*, Maimônides
25. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*, Emma Goldman
26. *Eu acusol*, Zola — *O processo do capitão Dreyfus*, Rui Barbosa
27. *Apologia de Galileu*, Campanella
28. *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche
29. *O princípio anarquista e outros ensaios*, Kropotkin
30. *Os soviéticos traídos pelos bolcheviques*, Rocker
31. *Poemas*, Byron
32. *Sonetos*, Shakespeare
33. *A vida é sonho*, Calderón
34. *Escritos revolucionários*, Malatesta
35. *Sagas*, Strindberg
36. *O mundo ou tratado da luz*, Descartes
37. *O Ateneu*, Raul Pompeia
38. *Fábula de Polifemo e Galateia e outros poemas*, Góngora
39. *A vênus das peles*, Sacher-Masoch
40. *Escritos sobre arte*, Baudelaire
41. *Cântico dos cânticos*, [Salomão]
42. *Americanismo e fordismo*, Gramsci
43. *O princípio do Estado e outros ensaios*, Bakunin
44. *O gato preto e outros contos*, Poe
45. *História da província Santa Cruz*, Gandavo
46. *Balada dos enforcados e outros poemas*, Villon
47. *Sátiras, fábulas, aforismos e profecias*, Da Vinci
48. *O cego e outros contos*, D.H. Lawrence

49. *Rashômon e outros contos*, Akutagawa
50. *História da anarquia* (vol. 1), Max Nettlau
51. *Imitação de Cristo*, Tomás de Kempis
52. *O casamento do Céu e do Inferno*, Blake
53. *Cartas a favor da escravidão*, Alencar
54. *Utopia Brasil*, Darcy Ribeiro
55. *Flossie, a Vênus de quinze anos*, [Swinburne]
56. *Teleny, ou o reverso da medalha*, [Wilde et al.]
57. *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche
58. *No coração das trevas*, Conrad
59. *Viagem sentimental*, Sterne
60. *Arcana Cælestia e Apocalipsis revelata*, Swedenborg
61. *Saga dos Volsungos*, Anônimo do séc. XIII
62. *Um anarquista e outros contos*, Conrad
63. *A monadologia e outros textos*, Leibniz
64. *Cultura estética e liberdade*, Schiller
65. *A pele do lobo e outras peças*, Artur Azevedo
66. *Poesia basca: das origens à Guerra Civil*
67. *Poesia catalã: das origens à Guerra Civil*
68. *Poesia espanhola: das origens à Guerra Civil*
69. *Poesia galega: das origens à Guerra Civil*
70. *O chamado de Cthulhu e outros contos*, H.P. Lovecraft
71. *O pequeno Zacarias, chamado Cinábrio*, E.T.A. Hoffmann
72. *Tratados da terra e gente do Brasil*, Fernão Cardim
73. *Entre camponeses*, Malatesta
74. *O Rabi de Bacherach*, Heine
75. *Bom Crioulo*, Adolfo Caminha
76. *Um gato indiscreto e outros contos*, Saki
77. *Viagem em volta do meu quarto*, Xavier de Maistre
78. *Hawthorne e seus musgos*, Melville
79. *A metamorfose*, Kafka
80. *Ode ao Vento Oeste e outros poemas*, Shelley
81. *Oração aos moços*, Rui Barbosa
82. *Feitiço de amor e outros contos*, Ludwig Tieck
83. *O corno de si próprio e outros contos*, Sade
84. *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume
85. *Sobre os sonhos e outros diálogos*, Borges — Osvaldo Ferrari
86. *Sobre a filosofia e outros diálogos*, Borges — Osvaldo Ferrari
87. *Sobre a amizade e outros diálogos*, Borges — Osvaldo Ferrari
88. *A voz dos botequins e outros poemas*, Verlaine
89. *Gente de Hemsö*, Strindberg
90. *Senhorita Júlia e outras peças*, Strindberg
91. *Correspondência*, Goethe — Schiller
92. *Índice das coisas mais notáveis*, Vieira
93. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, Gabriel Soares de Sousa
94. *Poemas da cabana montanhosa*, Saigyô
95. *Autobiografia de uma pulga*, [Stanislas de Rhodes]
96. *A volta do parafuso*, Henry James
97. *Ode sobre a melancolia e outros poemas*, Keats
98. *Teatro de êxtase*, Pessoa
99. *Carmilla — A vampira de Karnstein*, Sheridan Le Fanu

100. *Pensamento político de Maquiavel*, Fichte
101. *Inferno*, Strindberg
102. *Contos clássicos de vampiro*, Byron, Stoker e outros
103. *O primeiro Hamlet*, Shakespeare
104. *Noites egípcias e outros contos*, Púchkin
105. *A carteira de meu tio*, Macedo
106. *O desertor*, Silva Alvarenga
107. *Jerusalém*, Blake
108. *As bacantes*, Eurípides
109. *Emília Galotti*, Lessing
110. *Contos húngaros*, Kosztolányi, Karinthy, Csáth e Krúdy
111. *A sombra de Innsmouth*, H.P. Lovecraft
112. *Viagem aos Estados Unidos*, Tocqueville
113. *Émile e Sophie ou os solitários*, Rousseau
114. *Manifesto comunista*, Marx e Engels
115. *A fábrica de robôs*, Karel Tchápek
116. *Sobre a filosofia e seu método — Parerga e paralipomena (v. II, t. I)*, Schopenhauer
117. *O novo Epicuro: as delícias do sexo*, Edward Sellon
118. *Revolução e liberdade: cartas de 1845 a 1875*, Bakunin
119. *Sobre a liberdade*, Mill
120. *A velha Izerguil e outros contos*, Górki
121. *Pequeno-burgueses*, Górki
122. *Um sussurro nas trevas*, H.P. Lovecraft
123. *Primeiro livro dos Amores*, Ovídio
124. *Educação e sociologia*, Durkheim
125. *Elixir do pajé — poemas de humor, sátira e escatologia*, Bernardo Guimarães
126. *A nostálgica e outros contos*, Papadiamántis
127. *Lisístrata*, Aristófanes
128. *A cruzada das crianças/ Vidas imaginárias*, Marcel Schwob
129. *O livro de Monelle*, Marcel Schwob
130. *A última folha e outros contos*, O. Henry
131. *Romanceiro cigano*, Lorca
132. *Sobre o riso e a loucura*, [Hipócrates]
133. *Hino a Afrodite e outros poemas*, Safo de Lesbos
134. *Anarquia pela educação*, Élisée Reclus
135. *Ernestine ou o nascimento do amor*, Stendhal
136. *A cor que caiu do espaço*, H.P. Lovecraft
137. *Odisseia*, Homero
138. *O estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, Stevenson
139. *História da anarquia (vol. 2)*, Max Nettlau
140. *Eu*, Augusto dos Anjos
141. *Farsa de Inês Pereira*, Gil Vicente
142. *Sobre a ética — Parerga e paralipomena (v. II, t. II)*, Schopenhauer
143. *Contos de amor, de loucura e de morte*, Horacio Quiroga
144. *Memórias do subsolo*, Dostoiévski
145. *A arte da guerra*, Maquiavel
146. *O cortiço*, Aluísio Azevedo
147. *Elogio da loucura*, Erasmo de Rotterdam

148. *Oliver Twist*, Dickens
149. *O ladrão honesto e outros contos*, Dostoiévski
150. *Diários de Adão e Eva e outros escritos satíricos*, Mark Twain
151. *Cadernos: Esperança do mundo*, Albert Camus
152. *Cadernos: A desmedida na medida*, Albert Camus
153. *Cadernos: A guerra começou...*, Albert Camus
154. *Escritos sobre literatura*, Sigmund Freud
155. *O destino do erudito*, Fichte

Edição _ Jorge Sallum
 Co-edição _ Alexandre B. de Souza
 e Bruno Costa
 Capa e projeto gráfico _ Júlio Dui e Renan Costa Lima
 Imagem de capa _ Oásis de Terkezi, Chade/NASA
 Programação em LaTeX _ Marcelo Freitas
 Colofão _ Adverte-se aos curiosos que se
 imprimiu esta obra em nossas
 oficinas em 15 de agosto de
 2014, em papel off-set 90 g/m²,
 composta em tipografia
 Minion Pro, em GNU/Linux
 (Gentoo, Sabayon e Ubuntu),
 com os softwares livres L^AT_EX,
 D_ET_EX, vim, Evince, Pdftk,
 Aspell, svn e TRAC.