

MARIZA ARDEM SCIPIONI VIAL FERRONATTO

**DIFERENÇA COMO RELAÇÃO:
LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE HERÁCLITO**

**TOLEDO
2009**

MARIZA ARDEM SCIPIONI VIAL FERRONATTO

**DIFERENÇA COMO RELAÇÃO:
LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE HERÁCLITO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

TOLEDO
2009

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

F396d Ferronato, Mariza Ardem Scipioni Vial
Diferença como relação : leituras contemporâneas de
Heráclito / Mariza Ardem Scipioni Vial Ferronato. -- Toledo,
PR : [s. n.], 2009.
138 f.

Orientador: Dr. Alberto Marcos Onate
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filósofos gregos 2. Ontologia 3. Heráclito, 540-480 a.
C. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976 5. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm, 1844-1900 6. Diferença 7. Relação 8. Contradição I.
Onate, Alberto Marcos, Or. II. T.

CDD 20. ed. 182.4

MARIZA ARDEM SCIPIONI VIAL FERRONATTO

**DIFERENÇA COMO RELAÇÃO:
LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE HERÁCLITO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Alberto Marcos Onate.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Wilson Frezzatti Júnior - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. José Fernandes Weber - Membro
Universidade Estadual de Londrina

Toledo, 19 de junho de 2009.

À minha irmã

Dr^a Lília Vial

Maior exemplo de vida

AGRADECIMENTOS

Ao chegar ao término de mais uma etapa deste projeto de vida, que, neste momento, representa o rematado coroamento dos esforços empreendidos, percebo que as palavras tornam-se insignificantes diante da necessidade de manifestar meus sinceros agradecimentos a todos que, de alguma forma, colaboraram para tornar essa dissertação um pouco “nossa”.

Ainda que as palavras aqui utilizadas não expressem, veementes, o que desejo e imagino, pois, por vezes elas se põem opondo-se, deixo registrado o reconhecimento à contribuição daqueles que seguem:

Ao meu orientador, professor doutor Alberto Marcos Onate – cuja sabedoria deu-me base para construir este legado – por me indicar o caminho quando as opções disponíveis eram abundantes, evitando que eu enveredasse por sendas sem saída e de difícil retorno.

A todo o corpo docente da Unioeste, especialmente aos professores Dr. José Luiz Ames e Dr. Wilson Frezzatti Júnior, coordenadores do programa de mestrado, ao tempo de minha especialização. Cada um em particular e a universidade como um todo deram sua cota de contribuição para minha formação. Não posso deixar de reconhecer também o Estado paranaense, que, através desta instituição de ensino, proporcionou-me o exercício da cidadania.

Aos avaliadores, professor Dr. José Fernandes Weber (UEL) e Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE), cujos comentários certamente contribuíram para ampliar minha visão sobre o tema desta pesquisa.

À Natália Lulu de Oliveira, secretária do programa de mestrado, pela amizade e pela presteza no fornecimento das informações necessárias ao cumprimento das questões burocráticas.

Aos meus filhos, Cálicles, Péricles, Arno Jr. e Kairon Árticles, que numa troca de experiências e incentivos, apoiaram-me na busca deste ideal, mostrando-me que o ensino não tem um caminho único a ser trilhado – não se faz necessariamente dos pais à prole, mas também destes a aqueles – oferecendo-me assim, um exemplo vivo de “transvaloração dos valores”.

Às minhas noras, Dayane, Juliana e Milena – que as tenho como filhas – pelo estímulo e pela paciência em me ouvir. Especialmente à Dayane, pela ajuda na revisão do resumo em língua inglesa.

Por fim, um agradecimento especial a uma pessoa que me aconselhou, amparou e ajudou. A este que soube entender que “filosofar” não é, nem de longe, uma atividade solitária, mas sim algo que se constrói no diálogo entre “pensadores”, principalmente quando mostram suas divergências. A esta pessoa que soube separar o meu amor pela família, do “amor à sabedoria”, aprendendo a amar o que eu amo, deixo o meu mais sincero obrigado – meu esposo, Luciano.

[Os gregos] assinalaram a cultura viva de todos os outros povos e, se chegaram tão longe, foi porque souberam continuar a arremessar a lança onde um outro povo a tinha deixado. São admiráveis na arte de aprender dando frutos; e deveríamos, como eles, aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto e mais alto ainda do que o vizinho (PHG/FT, § I).

O que seria do saber romano, do medieval, o que seria do saber moderno sem a Grécia e sem a possibilidade de um diálogo sempre renovado com ela? O que teria acontecido se a Grécia não houvesse existido? O que dizer do passado vigente e do seu enigma? O passado vigente difere do simplesmente ter passado (HEIDEGGER, 2002, p. 206).

Pois o mundo precisa eternamente da verdade, precisa, portanto, eternamente de Heráclito [...]. O que ele contemplou, a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade, deve contemplar-se eternamente a partir de agora: foi ele quem levantou a cortina deste espetáculo sublime (PHG/FT, § VIII).

A portadora da luz é portadora da morte. Vida e morte, luz e noite correspondem-se justamente ao se 'contradizerem'. Artêmis, a altaneira, permite que em seu aparecimento brilhe em todo ente essa 'contra-dição'. Ela é o aparecimento do contrário, que nunca e em parte alguma pretende resolver o contrário ou favorecer um dos lados a fim de superar o contrário (HEIDEGGER, 2002, p. 40).

FERRONATTO, Mariza Ardem Scipioni Vial. **Diferença como Relação**: Leituras contemporâneas de Heráclito. 2009. 138. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

RESUMO

A proposta deste trabalho tem como fio condutor a investigação da seguinte questão: como é possível que a noção de diferença, presente nos fragmentos de Heráclito, possa, ao mesmo tempo, fundamentar um sentido ôntico de mundo, como o concebido por Nietzsche, e o sentido ontológico de mundo, concebido por Heidegger? A leitura da bibliografia selecionada indica a possibilidade de exploração da hipótese de que, como leitores de Heráclito, Nietzsche e Heidegger concordam ao identificar a diferença como relação; porém, divergem quanto à dimensão em que essa relação se efetiva. Com o objetivo de fundamentar a hipótese proposta, o trabalho se divide em três etapas distintas, mas relacionadas. O primeiro capítulo dedica-se a analisar a leitura heideggeriana dos fragmentos 16, 123, e 51 (DK) de Heráclito. Tomando como ponto de partida estes três fragmentos, pretende-se esclarecer o sentido da leitura e o propósito de Heidegger ao abordá-los. O segundo capítulo pretende apontar as teorias heraclitianas presentes no pensamento nietzschiano e elucidar essa relação através de uma análise interpretativa dos textos de Nietzsche onde esta se faz presente. O terceiro capítulo procura demonstrar que Heidegger e Nietzsche encontram em Heráclito um conceito fundamental central: a questão da diferença vista como relação, que é utilizada por ambos como nexo essencial para explicitação de suas teorias. À guisa de conclusão, reavalia-se a dimensão em que se efetiva o emprego da noção de diferença como relação.

Palavras-chave: Diferença. Relação. Ôntico. Ontológico. Contradição.

FERRONATTO, Mariza Ardem Scipioni Vial. **Difference as Relation: Readings contemporaries of Heraclitus.** 2009. 138. Master's thesis in Philosophy - State University of the West of the Paraná, Toledo.

ABSTRACT

The proposal of this work has as conducting wire the inquiry of the following question: how it is possible that the notion of difference, present on the Heraclitus's fragments, can, at the same time, underlie an ontic sense of world, like the conceived by Nietzsche, and the ontologic sense of world, conceived by Heidegger? The reading of the selected bibliography indicates the possibility of exploration of the hypothesis that, as readers of Heraclitus, Nietzsche and Heidegger agree when identifying the difference as relation; however, they diverge when it refers to the dimension in which this relation effectively happens. With the objective to underlie the hypothesis proposed, the work was divided in three distinct stages, but related. The first chapter dedicates to analyze the heideggerian reading of the fragments 16, 123, and 51 (DK) of Heraclitus. Taking as starting point these three fragments, it intends to clarify the direction of the reading and the Heidegger's intention when approaching them. The second chapter intends to point the heraclitian theories present in the nietzschian thought and to elucidate this relation through an interpretative analysis of the Nietzsche's texts where this relation makes itself present. The third chapter aims to demonstrate that Heidegger and Nietzsche find in Heraclitus a central fundamental concept: the question of the difference seen as relation, that is used by both as essential nexus for explicitation of his theories. To conclude, it makes a reevaluation of the dimension where the use of the notion of difference as relation effectively happens.

Key words: Difference. Relation. Ontic. Ontologic. Contradiction.

NOTAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

No presente trabalho as citações de obras de Nietzsche seguem a convenção dos Cadernos Nietzsche – publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. As siglas em alemão, propostas pela edição Colli/Montinari das *Obras Completas* do filósofo, serão acompanhadas das equivalentes em língua portuguesa.

I – Testos editados por Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

M/A – *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*

Za/ZA – *Also Sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)*

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*

II – Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH – *Ecce homo*

III – Escritos inéditos inacabados:

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

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

Nos textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indica o aforismo; em GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remete a parte do livro; em Za/ZA, o algarismo romano remete à parte do livro e a ele se segue o título do discurso; em de GD/CI e de EH/EH, o algarismo arábico, que se segue ao título do capítulo, indica o aforismo. Nos escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indica a parte do texto. Para os fragmentos publicados postumamente, o algarismo romano indica o volume das *Obras Completas* e os arábicos que a ele se seguem, o apontamento privado. Para situar o leitor quanto ao período em que os apontamentos foram escritos, segue a lista com a equivalência dos volumes da *Kritische Studienausgabe* (KSA):

- VII – apontamentos privados de 1869 a 1874
- VIII -- apontamentos privados de 1875 a 1879
- IX -- apontamentos privados de 1880 a 1882
- X -- apontamentos privados de 1882 a 1884
- XI – apontamentos privados de 1884 a 1885
- XII – apontamentos privados de 1885 a 1887
- XIII – apontamentos privados de 1887 a 1889

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I	17
1. A INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER DOS FRAGMENTOS 16, 123 E 51 DE HERÁCLITO	17
1.1 CONTESTAÇÃO À METAFÍSICA TRADICIONAL	17
1.2 A INCAPACIDADE DA LÓGICA PARA ADMITIR A POSSIBILIDADE DE VERDADE NA CONTRADIÇÃO.....	19
1.3 FRAGMENTO 16 E A RELAÇÃO ESSENCIAL ENTRE NUNCA DECLINAR E A PHÝSIS.....	22
1.4 FRAGMENTO 123 E A RELAÇÃO PROPICIADORA ENTRE SURGIMENTO E ENCOBRIMENTO.....	30
1.5 FRAGMENTO 51 E A RELAÇÃO CONSONANTE ENTRE TENSÕES CONTRÁRIAS.....	37
1.6 RETORNO AO FRAGMENTO 16 E A RELAÇÃO PRIMORDIAL ENTRE O ΤΙΣ E O NUNCA DECLINAR.....	44
CAPÍTULO II	48
2 AFINIDADE ENTRE AS TEORIAS DE HERÁCLITO E O PENSAMENTO DE NIETZSCHE	48
2.1 O DIZER SIM À CONTRADIÇÃO E À GUERRA – CRÍTICA À LÓGICA.....	49
2.2 O VÍNCULO ENTRE A VONTADE À POTÊNCIA E O VIR-A-SER.....	63
2.3 O FLUXO DO VIR-A-SER IMPLICADO NO ETERNO RETORNO	76
CAPÍTULO III	91

3 A DIFERENÇA COMO RELAÇÃO: FUNDAMENTO PARA HEIDEGGER E NIETZSCHE	91
3.1 A DIFERENÇA COMO RELAÇÃO EM HEIDEGGER	91
3.2 A DIFERENÇA COMO RELAÇÃO EM NIETZSCHE	101
3.3 O SENTIDO ONTOLÓGICO E O SENTIDO ÔNTICO DESSA DIFERENÇA COMO RELAÇÃO	111
CONCLUSÃO	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130
ANEXO: FRAGMENTOS DE HERÁCLITO CITADOS NO TEXTO	134

INTRODUÇÃO

Visando entender filosoficamente a noção de diferença como relação, optou-se pelas reflexões de Heidegger e Nietzsche, tomando o pensamento de Heráclito como horizonte articulador. A questão que entrelaça a meditação dos dois filósofos alemães se pauta pela seguinte investigação: é possível que a noção de diferença, presente nos fragmentos de Heráclito, possa fundamentar o sentido ontológico de mundo, concebido por Heidegger, e o sentido ôntico¹ de mundo, concebido por Nietzsche? A leitura da bibliografia selecionada indica a possibilidade de exploração da hipótese de que ambos os filósofos concordam ao identificar a diferença como relação, porém, à primeira vista, parecem divergir quanto à dimensão em que essa relação se efetiva.

Com o objetivo de fundamentar a hipótese proposta, o trabalho se divide em três etapas distintas, mas relacionadas. O primeiro capítulo dedica-se a analisar a leitura heideggeriana dos fragmentos² 16³, 123⁴, e 51⁵ de Heráclito. Tomando como ponto de partida estes três fragmentos, pretende-se esclarecer o sentido da leitura e o propósito de Heidegger ao abordá-los. Apesar do destaque devido à pertinência destes fragmentos em relação ao tema da pesquisa, outros fragmentos do pensador grego serão utilizados como subsídio para os esclarecimentos propostos. É acompanhando-se a interpretação heideggeriana dos termos gregos concernentes ao pensamento de Heráclito que se chegará a uma nova compreensão dos fragmentos em questão. A abordagem hermenêutica executada por Heidegger visa ir além daquilo que está literalmente expresso nos textos do pensador grego. Como se verá, a intenção de Heidegger é pensar o impensado que se articula por trás dos fragmentos deixados por Heráclito.

Inicialmente, dar-se-á destaque à contestação que Heidegger faz à

¹ Sempre que citados nesta pesquisa, os termos ôntico e ontológico têm o sentido presente no pensamento de Heidegger. O sentido ôntico se refere ao ente. O sentido ontológico se refere ao ser.

² A numeração dos fragmentos de Heráclito é a da compilação de Hermann DIELS e Walther KRANZ na obra *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, Weidmann, 1989.

³ “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?” (HEIDEGGER, 2002, p. 61),

⁴ “Surgimento favorece o encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 122).

⁵ “Ele não com-põe como deve vigorar o des-ordenar em que ele (no dis-por de si mesmo) se compõe consigo mesmo; tensionando para trás (ampla, a saber, o que se dis-põe) é que vigora a junção, como ela (essência) se mostra na visão do arco e da lira” (HEIDEGGER, 2002, p. 159).

metafísica tradicional. Segundo ele, a metafísica tradicional sedimentou-se a partir do paradigma instaurado pela escola platônica. É a partir de Platão que ocorreu o rompimento daquela unidade originária que no início do pensamento ocidental foi nomeada por *Phýsis*. Para os primeiros pensadores gregos, a *Phýsis* era entendida como uma unidade originária que congregava tanto o desocultamento (desvelamento do ente) como o ocultamento (velamento do ser).

É a partir da contestação à metafísica tradicional e da conseqüente contestação à lógica, que Heidegger abre caminho para fundamentar e validar as contradições expressas por Heráclito nos três fragmentos destacados. A validação destas contradições é o objetivo que permeia a abordagem de cada um deles. Com o fragmento 16, busca-se focalizar a relação essencial entre o *nunca declinar* e a *Phýsis*, entendida enquanto relação congregadora entre *velamento* e *desvelamento*. O estudo do fragmento 123 tem por objetivo mostrar a relação propiciadora entre *surgimento* e *encobrimento*. Através da análise do fragmento 51, pretende-se apontar a relação entre tensões contrárias que se mostram no movimento de *divergência* e *convergência*. Por fim, uma vez articulados e relacionados os três fragmentos, intenciona-se salientar o que Heidegger pretende com eles fundamentar.

O segundo capítulo consiste em demonstrar a afinidade entre as teorias de Heráclito e o pensamento de Nietzsche. O trabalho começa – assim como em Heidegger – pela contestação à lógica, vista como modo habitual de nosso raciocinar. Desta, Nietzsche deriva sua crítica à crença na validade da razão. Combate ainda a metafísica consagrada pela tradição filosófica, que funda a crença em um mundo estático e permanente. Partindo dessas críticas, Nietzsche viabiliza a possibilidade de justificar a aceitação das contradições presentes nas teorias de Heráclito, justificando essa que embasa o *dizer sim à contradição e à guerra*, tema da primeira seção deste capítulo. Como se verá no desenvolvimento deste capítulo, o interesse de Nietzsche em fundamentar as contradições presentes nos fragmentos de Heráclito, não é apenas o de dar crédito às teorias do pensador grego, mas é, ao mesmo tempo, dar consistência a sua própria filosofia. Essa, em vários momentos, está alicerçada em oposições típicas. Ao contrário do que pensa a lógica, para Nietzsche as contradições não são excludentes, elas se manifestam em conjunto, pois um pólo não poderia se revelar sem o outro.

Na seqüência, visa-se apresentar o vínculo entre a teoria da

*vontade à potência (Wille zur Macht*⁶), articulada por Nietzsche, e o vir-a-ser prescrito nas teorias de Heráclito. Para o encaminhamento desse vínculo, inicialmente se enfocará a noção de luta, presente tanto nas teorias heraclitianas como no pensamento nietzschiano. Para Heráclito, é a luta entre os opostos que garante a permanência da mudança, gerando assim um constante vir-a-ser. Para Nietzsche, a luta que se instaura entre forças oponentes está atrelada à *vontade à potência*. Sendo esta *um insaciável querer-ser-mais*, está aí implicado um constante movimento que, por sua vez, gera o vir-a-ser. Melhor dizendo, a *vontade à potência* pode ser atribuída ao próprio vir-a-ser de Heráclito, pois com seu caráter insaciável nunca chega a ser, mas é somente um vir-a-ser. Com efeito, tanto no vir-a-ser como na *vontade à potência*, a cada estado alcançado, simultaneamente um outro sucede. Este vínculo entre a *vontade à potência* e o vir-a-ser, apresenta desdobramentos que implicam nas noções de luta, diferença, forças, dominação e submissão, hierarquias, relação e mundo, que serão esclarecidas à medida que o texto indicar sua pertinência.

O objetivo seguinte é destacar a implicação do fluxo do vir-a-ser na hipótese do *eterno retorno* formulada por Nietzsche. A germinação desta hipótese, o filósofo alemão julga tê-la encontrado no pensamento de Heráclito. Assim como o pensador grego, Nietzsche também acredita que o mundo não foi criado por nenhum poder transcendente, ambos concebem-no como uma totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma. É atribuindo ao mundo caráter de grandeza determinada, constituída por forças finitas em constante fluxo e refluxo – que perfazem a infinitude de um tempo circular – que Nietzsche concebe a idéia do eterno retorno. Na seqüência, serão também abordadas quais seriam as implicações da aceitação desta doutrina por parte do homem.

A proposta do terceiro capítulo é trazer à tona o que ficou implícito

⁶ No que tange ao termo *Wille zur Macht*, vertido aqui como *vontade à potência*, acompanhou-se a tradução proposta por Alberto Marcos Onate. As traduções convencionais (*vontade de potência* e *vontade de poder*) são preteridas em função dos seguintes argumentos básicos: 1 – De acordo com Michel Haar, o complemento “*de puissance*”, da tradução francesa, não contempla o “*movimento até*” contido no *zur Macht*, e pode dar a entender que *é a vontade que anseia pela potência*. Nesse sentido, o próprio Nietzsche adverte: “*não há vontade: há pontuações de vontade que constantemente aumentam ou perdem sua potência*” (XIII, 11 [73]). 2 – As conotações da língua portuguesa para os termos *potência* e *poder* não se coadunam com o alemão *Macht* devido aos seus sentidos usuais. *Potência* está ligada ao *vigor sexual, possibilidade, virtualidade ou capacidade não efetivada*, enquanto *poder* se liga à *acepção de autoridade* ou *vigor material*. Tendo em vista estas considerações, deu-se preferência ao termo *potência* pela sua ligação com a maior radicalidade semântica do termo latino *potentia* em contraposição a *potere*, do qual deriva o termo *poder* (Cf. ONATE, 2003, p. 40 e 41).

no desenvolvimento das etapas anteriores. Com esse propósito, ter-se-á como alvo evidenciar que Heidegger e Nietzsche encontram em Heráclito um conceito fundamental: a questão da diferença vista como relação, que é utilizada por ambos como nexos essenciais para explicitação de suas teorias.

Na tentativa de se chegar a essa elucidação, a primeira seção se deterá em visualizar *a diferença como relação em Heidegger*. Esta visada poderá ser esclarecida voltando-se o olhar para a leitura que Heidegger faz dos fragmentos de Heráclito. Ao ler esses fragmentos, Heidegger destaca a presença dos pares *surgimento-encobrimento*, *divergência-convergência* e *velamento-desvelamento*. O que Heidegger pretende é fundamentar ontologicamente a harmonia dos contrários, presentes nos três fragmentos. A sua reflexão está voltada para a diferença ontológica, aquela que se mostra não por meio da simples comparação entre duas coisas, mas que acontece no interior do ente mesmo, no modo como o ente e o ser se relacionam.

No intento de fundamentar a segunda seção deste capítulo, procurar-se-á evidenciar que a questão da diferença como relação desempenha relevante papel na filosofia de Nietzsche. Tal papel central poderá ser destacado a partir de argumentações implícitas no capítulo anterior. Por meio destas argumentações, visa-se articular a diferença como relação permeando as seguintes noções: na harmonia dos contrários; na concepção nietzschiana de luta; na vontade à potência; entre quantidade e qualidade de forças e no vir-a-ser.

Uma vez explicitada como se articula a noção da diferença como relação – tendo em vista a leitura que Heidegger e Nietzsche fazem do pensamento de Heráclito – busca-se ainda, à guisa de conclusão, assinalar o sentido ontológico e o sentido ôntico desta noção. Ao chegar-se à terceira e última seção deste capítulo, se imporá a necessidade de reavaliar e discutir qual é a viabilidade de sustentação da hipótese que a norteia. Nessa reavaliação, se levará em conta o conjunto da exposição empreendida neste trabalho. Discutir-se-á até que ponto a investigação empreendida reuniu suficientes argumentos para afirmar que: Heidegger aborda a questão da diferença como relação voltada para uma dimensão ontológica, enquanto Nietzsche a abordaria a partir de um cunho ôntico. Norteará tal investigação uma compreensão prévia dos conceitos ôntico e ontológico. Após esta explicitação, estes conceitos serão aplicados tanto à filosofia heideggeriana como à filosofia nietzschiana. Esta aplicação conduzirá a questionamentos nos seguintes

termos: o que significa para Heidegger a busca pela *verdade do ser*? O que ele entende por metafísica tradicional? Qual é o embasamento da crítica heideggeriana à filosofia de Nietzsche? Até que ponto esta crítica se sustenta? Respondidas estas questões, se ensaiará uma discussão de Nietzsche com Heidegger e seus conceitos. Este ensaio viabilizará um novo posicionamento a respeito da dimensão em que se desenvolve o pensamento de Nietzsche. Por fim, se apresentará a possibilidade de aproximação entre os dois filósofos.

CAPÍTULO I

1. A INTERPRETAÇÃO DE HEIDEGGER DOS FRAGMENTOS 16, 123 E 51 DE HERÁCLITO

Sempre que se pensa em edificar uma nova construção, é preciso antes demolir a antiga, retirar os entulhos, limpar o terreno e investigar a profundidade necessária para que os novos alicerces resistam o maior tempo possível. A exemplo desse construtor, acompanhar-se-á os passos de Heidegger, que, pacientemente, se dispõe a retirar os obstáculos que se impuseram nesse intervalo de tempo que o separa de Heráclito. Com isso, quer-se dizer que, antes mesmo de adentrar-se na investigação heideggeriana dos fragmentos de Heráclito, dar-se-á destaque à contestação que Heidegger faz à metafísica tradicional e à demonstração de que a lógica é um obstáculo à compreensão do pensamento grego representado por Heráclito.

1.1 CONTESTAÇÃO À METAFÍSICA TRADICIONAL

Em concordância com o que foi dito acima, observa-se que grande parte das interpretações correntes sobre os fragmentos de Heráclito dizem respeito àquelas que a tradição metafísica consagrou. Nesse sentido, Heidegger nos lembra que a configuração em que nos foi transmitida a palavra de Heráclito e a interpretação que temos de seus fragmentos são aquelas encontradas nas obras de pensadores posteriores, como Platão e Aristóteles; Teofrasto e outros eruditos da filosofia; Sexto Empírico e Diógenes de Laércio; o escritor Plutarco; e também os padres da Igreja Hipólito, Orígenes e Clemente de Alexandria. Estes citaram em suas obras passagens dos escritos de Heráclito, porém, estas passagens citadas se determinam pelo pensamento dos autores referidos. Tal modo de pensar, que teve

início com Platão, se transformou em um paradigma, uma forma-padrão que rege o pensamento e se fixou até nossos dias.

Para Platão, o ser é sinônimo do real e autêntico, é o lugar do supra-sensível, onde se encontra o verdadeiro ser das coisas; enquanto que, a aparência (ou o inautêntico) encontra-se no sensível e é tomada sempre como imitação e cópia do primeiro. Platão interpreta “ser e aparência” separadamente. No entanto, Heidegger apreende esse par bipolar como modos constitutivos do ser. Para ele, “ser significa aparecer” e este aparecer não é um atributo casual do ser, mas o modo constitutivo de sua presença, de tal forma que o aparecer pertence ao ser. Constata-se que, enquanto Platão concebe o ser no supra-sensível e separadamente do ente, dado que coloca esse último no sensível (como cópia), Heidegger concebe-os conjuntamente, numa copertinência.

Heidegger observa que o estabelecimento desse modelo de pensamento teve como conseqüência a busca constante de apreensão do ente e o abandono da possibilidade de voltar-se para o ser como sentido fundante daquilo que faz com que a coisa seja o que é. Esta entrega ao ente que se apresenta consiste na exacerbação de apenas um dos aspectos do pensamento grego inicial, e é uma das principais características do pensar metafísico. A raiz desta derivação se mostra com clareza nos diálogos de Platão, cuja teoria se desenvolve em oposição à própria origem. A matriz que possibilita a complexidade do pensamento platônico não é, no entender de Heidegger, um modelo metafísico. A distância que separa o pensamento pré-socrático de sua derivação clássica é atestada pela rigorosa comparação semântica a que Heidegger submete as palavras comuns às sentenças e fragmentos pertencentes aos dois períodos do pensamento grego. É esta distância que marca o início de uma nova tradição e o abandono da proximidade do ser.

Tendo-se em vista que o assunto tratado voltará à tona no decorrer da análise heideggeriana dos fragmentos de Heráclito, não se alongará, aqui, a discussão sobre o mesmo. Isto se repete com a contestação à lógica, que será abordada introdutoriamente na próxima sessão deste capítulo, mas retomada também como apoio para a argumentação de Heidegger na tentativa de se aproximar do pensamento original de Heráclito.

1.2 A INCAPACIDADE DA LÓGICA PARA ADMITIR A POSSIBILIDADE DE VERDADE NA CONTRADIÇÃO

A necessidade de fazer-se uma contestação à lógica se dá pelo fato de que, nas entrelinhas do assunto a ser tratado, trabalhar-se-á com proposições de caráter divergente. Esta observação é digna de nota, porque nos fragmentos de Heráclito encontramos frases que se exprimem em contradições. Apenas para tomar um exemplo, lembre-se o fragmento 123 desse pensador: “Surgimento favorece o encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p.122). Fala-se nesse fragmento dum surgimento e dum declínio. Na metafísica tradicional, e, conseqüentemente, na lógica, o pensamento dialético despreza e se escandaliza com tais contradições. Uma análise da história pode demonstrar que a tripartição da filosofia em disciplinas (na escola platônica) levou a lógica a uma abordagem tendenciosa, que não permite o desvelamento integral do seu objeto de estudo, posto que as suas próprias regras determinam o que pode vir à tona ou não; isto é, a determinação se efetiva da disciplina para o objeto, e não do objeto para a disciplina. Com isso, percebe-se que desde o início da metafísica a essência do pensamento passa a ser determinada como lógica.

Heidegger demonstra que o título “lógica” é ambíguo. Por um lado, é a lógica do pensamento e, por outro, a lógica das coisas. Explica, com isso, que não se aprende a pensar corretamente partindo apenas da construção e das regras do pensamento como pressupostos, não se deixando conduzir pela lógica interna das coisas. Segundo ele, os pensamentos verdadeiros e raros não surgem do pensamento auto-produzido, mas sim do pensar a partir das coisas: pensa-se logicamente quando se persegue a lógica inerente à coisa e se pensa a partir dela. É a percepção de que o pensamento moderno está condicionado pelos pressupostos da metafísica tradicional que leva Heidegger a elaborar uma crítica à lógica, e é nesse sentido que ele diz:

O apelo do ‘lógico’, como instância da constringência e obrigatoriedade, é em toda parte sinal do pensamento que não pensa. É, sobretudo, o homem ‘inculto’ que mostra um amor especial pelo emprego da expressão ‘lógico’. O homem inculto é aquele que não consegue compor nenhuma imagem diante da coisa em questão, é aquele que desconhece como se dá uma relação com a coisa e como a relação deve sempre ser novamente conquistada,

que desconhece, ainda, que a relação só se deixa conquistar na pronúncia da coisa a partir da coisa ela mesma. A expressão tão usada, 'isso é lógico', constitui na maior parte das vezes um sinal de que se desconhece a coisa em questão. Pensar 'logicamente', obedecer 'o lógico' ainda não garante o verdadeiro. O 'ilógico' pode muito bem abrigar em si o verdadeiro (HEIDEGGER, 2002, p.126).

Mas, em que implica essa advertência de Heidegger em relação à interpretação dos fragmentos de Heráclito? Esses, quando interpretados sob a luz das regras representativas da lógica, são considerados inválidos por não se ajustarem ao princípio de não-contradição e, por isso, abandonados como se a invalidade lógica fosse equivalente à falsidade da proposição. Segundo Heidegger, o entendimento comum fica imobilizado ao se deparar com a incompatibilidade entre a crença na correção do raciocínio lógico e o peso das afirmações proferidas por um pensador do nível de Heráclito, reconhecido como tal pela própria tradição filosófica. Para Heidegger, essa imobilidade é fundamental para que se possa transpor o abismo existente entre o *pensamento comum*, ou lógico, e o *pensamento essencial*, pois "a imobilização deve significar apenas o primeiro preparativo para se pensar o fragmento no sentido do pensador" (HEIDEGGER, 2002, p.129). Para tanto, deve-se deixar de lado as interpretações metafísicas tradicionais e, ao mesmo tempo, abandonar a lógica e seus princípios. Trata-se, portanto, de suspender as nossas representações habituais e de inverter o sentido do nosso esforço; inversão que significa não tentar mais apagar a contradição presente nos fragmentos de Heráclito, mas, ao contrário, ver nela o mais alto enigma da *Phýsis*. Desse modo, os esforços devem ser conduzidos no sentido de direcionar o pensamento a um outro domínio e, assim, aproximar-se de uma região mais originária, da região pré-metafísica, e ali explorar, por meio de uma escuta meditativa da língua grega inicial, o que tem a nos dizer os fragmentos de Heráclito. Entretanto, como chegar à proximidade da origem senão meditando o impensado do começo?

Mas, o que é esse impensado? Numa primeira análise da questão, poder-se-ia considerar este impensado como o fundamento e o marco inicial da história do pensamento ocidental; a questão fundamental, da qual a investigação metafísica se manteve afastada. Uma segunda tentativa de responder à questão do impensado levaria a entendê-lo como o que se manteve nesta condição não tanto por negligência do pensamento, mas sim devido ao fato de que o seu modo de

manifestar-se é o próprio retiro. O que, nesse momento, cabe observar, é que a origem assinalada como o impensado veio até nós já ocultada pelo seu outro e esquecida em detrimento deste. Conseqüentemente, a origem não pode ser apresentada dissociada daquilo que a encobre. Segundo Heidegger, o que se procura na posição de origem (o impensado) só pode manifestar-se em modo de retiro e consiste na sua própria ocultação, pois o ser só se desvela como velado. É para chegar a essa demonstração que Heidegger aponta um modo de pensar mais originário. Para ele, o pensamento originário não repousa na ótica em que o ser é causa e o ente efeito, mas pensa numa diferença que se estabelece entre ser e ente, fazendo com que ambos sejam pensados um em relação ao outro, num recíproco pertencer.

Essa diferença, que se entrelaça em uma copertinência, é o que Heidegger chama de *diferença ontológica*. Para esclarecer o que é essa diferença, Heidegger remete-se ao pensamento metafísico tradicional. Segundo ele, a marca mais forte no início da tradição metafísica é o esquecimento da diferença entre ente e ser. À primeira vista, esta afirmação pode parecer descabida, porque a metafísica tradicional indica o ser como um aspecto, noção ou idéia da qual o ente é representação. Ora, se o ente é representação do ser, está implicada aí uma diferença. Contudo, Heidegger diz que essa diferença captada pela metafísica não passa de uma abstração dos traços essenciais do ente. Com isso, ela toma uma mera perspectiva do ente como se fosse o ser. Heidegger descarta essa pseudodiferença ente-ser, captada pela metafísica tradicional, e vai em busca de uma diferença relatada na origem do pensamento grego, nos fragmentos dos filósofos pré-socráticos. Essa diferença ente-ser é sempre fugidia e de difícil apreensão, mas invariavelmente acompanha a presença do que aparece. No pensamento de Heráclito, é notável como o ser se reveste de contornos imprecisos, impossibilitando sua apreensão como alguma coisa, ou como um ente, à maneira da metafísica tradicional. Pelo contrário, o ser se identifica justamente com essa diferença fugidia que o ente revela e esconde ao mesmo tempo. Este jogo está presente em todos os fragmentos de Heráclito, mas, para percebê-lo é preciso despir-se do pensar metafísico, contaminado por referências e categorias que não estavam presentes no pensamento grego original. De acordo com isso, fica explícito o passo a seguir: tendo em vista que é a partir dos fragmentos de Heráclito que Heidegger pretende fundamentar essa unidade ontológica – a relação ente-ser

numa mútua pertinência –, passa-se a seguir para a análise heideggeriana desses fragmentos.

1.3 FRAGMENTO 16 E A RELAÇÃO ESSENCIAL ENTRE NUNCA DECLINAR E A PHÝSIS

Para que se possa acompanhar o percurso de Heidegger – ir do pensado ao impensado – ter-se-á, a princípio, que trazer à tona a tradução usualmente proposta aos fragmentos em questão, para, só então, poder-se confrontá-los com uma nova maneira de leitura dos mesmos. Dando-se o primeiro passo no percurso descrito, tomar-se-á o fragmento 16 de Heráclito no âmbito do pensamento comum. “Do que jamais mergulha como alguém escaparia?” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 89). Com significativa diferença, esse fragmento é utilizado por Heidegger com a seguinte tradução: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?” (HEIDEGGER, 2002, p.61).

Segundo Heidegger, com este fragmento o pensamento pretende tocar no núcleo determinante do que, em Heráclito, constitui o *a-se-pensar* originário. É na expressão *o que nunca declina* que, verdadeiramente, se esconde todo o enigma do fragmento. Mas, Heidegger prefere analisar, a princípio, apenas a primeira parte deste questionamento de Heráclito e se pergunta a que Heráclito está se dirigindo em relação ao que *nunca declina*? Explicita observando que se fala de um $\pi\zeta$, e com isso nomeia-se um alguém e não um π , uma coisa; nomeia-se aquilo que significa um pronome interrogativo “quem?”. Portanto, esse quem se refere a nós mesmos, aos entes humanos. Desse modo, percebe-se com nitidez a unidade expressa nesta sentença como uma relação entre o homem e o que nunca declina. Conseqüentemente, o fragmento questiona: “Como alguém (dos homens) poderia manter-se encoberto ao que, a cada vez, já não declina?” (HEIDEGGER, 2002, p.64). Imediatamente, outra pergunta se interpõe: o que é declinar, manter-se encoberto? Heidegger adverte que se têm o costume de entender a palavra declínio ou declinar simplesmente como um desaparecimento, um decair, ou ainda um

aniquilar-se, um não ser mais. Porém, declinar não é, de modo nenhum, não ser mais, pois, em seu sentido originário, declinar pode ser o próprio ser: “[...] pensando de modo grego, ‘declinar’ é o desaparecer da presença e, na verdade, no modo de sair e penetrar no que se oculta, ou seja, se encobre. Pensado no modo grego, tem como essência adentrar o encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 66). Para facilitar a compreensão, Heidegger cita como exemplo (por analogia) o declínio do sol e explica que este declínio não significa o seu aniquilamento e menos ainda o seu não-ser.

Na seqüência, Heidegger passa a analisar as palavras *δύνω* e *λάθω* (declina e encoberto). Observa que entre elas existe uma relação essencial e que, na verdade, pensam o mesmo. Mas, a cautela exigida por Heidegger não se permite ir adiante sem antes lembrar que se está diante de uma sentença de pensador, pois o pensamento de Heráclito possui um caráter diferente do pensamento comum: “[...] vemo-nos imediatamente diante do caso em que devemos fazer a experiência da diferença” (HEIDEGGER, 2002, p. 68). Com isso, surge a necessidade de se mostrar qual é, na concepção de Heidegger, a diferença entre esses dois modos de pensamento.

O pensamento comum e o pensamento essencial podem também ser determinados como pensamento calculador e pensamento meditante. Exclusivamente voltado às atividades cotidianas, o pensamento comum direciona-se para a representação que se encontra em atividade na ciência. O pensamento, na sua concepção habitual, tem por molde o modo de pensamento científico. Este pensamento científico funciona como norma de todo pensamento, determina a maneira como a ciência moderna aborda os seus objetos de estudo e possibilita o surgimento de uma forma peculiar de pensamento, que Heidegger nomeia de pensamento calculador. Este solo, comum à ciência moderna e ao pensamento calculador, é designado por Heidegger pelo termo *técnica*. Não diretamente a técnica em geral, mas sim a técnica circunscrita a uma época singular: a técnica moderna. A interpretação técnica do pensamento gira em torno do cálculo, como esclarece Zarader:

O cálculo não tem necessariamente de operar com números: na acepção heideggeriana deste termo, todo o pensamento que conta é um cálculo. Ora, o pensamento tradicional, na medida em que está dominado pela representação, está condenado a contar (1990, p. 151).

Contudo, a representação moderna permanece à margem da realidade, dado que esta é investigada no campo da apreensão representativa. Conseqüentemente, o pensamento calculador é o que se afastou do elemento original, aquele que não mais corresponde ao apelo do ser. Mas, de qualquer modo, a técnica moderna não deixa de ser um desvelamento. Porém, esse desvelamento possui uma modalidade particular, característica dessa técnica. Nesta, o pensamento calculador está exclusivamente voltado para o ente. Esta modalidade de pensamento habitual (ou calculador) tem sua fonte na consideração da objetividade do ente, visando apenas calcular o que está desvelado. O ente é justamente o que não se oculta. Porém, a fixação no ente inviabiliza a abertura ao que é essencial.

É preciso, portanto, reenviar o pensamento ao seu lugar original e ainda não explorado. Nesse sentido, diz Heidegger: “Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser” (HEIDEGGER, 1969, p. 54). Este, tem sua fonte na *verdade do ser* e esforça-se por manter a memória do próprio desvelamento, abrindo-se ao mistério da presença. Com efeito, o pensamento essencial é um pensamento que é resultado do próprio ser. O pensamento deve ser fiel ao ser porque, situando-se no ser, deve guardar a memória de si mesmo e, assim, permanecer ordenado pela dignidade de sua própria essência. Heidegger observa que pensar o ser não significa dizer que o pensamento é essencial, mas quando é essencial – de acordo com sua essência – é que o pensamento não pode pensar outra coisa que não seja o ser. Conseqüentemente, se o pensamento é um acontecimento do ser, e pertence ao ser, significa dizer que o ser não é produto do pensamento, mas é o pensamento que, na sua origem, é resultado do próprio ser e, desse modo, não pode ser determinado senão a partir dele. Portanto, o pensamento atinge a sua essência, torna-se essencial quando é reenviado a uma outra procedência. Nesse sentido, Heidegger argumenta: “[...] o pensamento suscitado pelo ente enquanto tal, que por isso representa e esclarece o ente, será substituído por um pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser” (HEIDEGGER, 1969, p. 68).

De acordo com o exposto, percebe-se que a diferença entre pensamento essencial, ou meditante, e pensamento comum, ou calculador,

encontra a sua origem na diferença entre ser e ente, pois o pensamento essencial pensa o ser, enquanto o pensamento comum representa o ente. Essa idéia de Heidegger é reformulada com clareza por Zarader:

[...] um tem a sua fonte na 'provação da verdade do ser', o outro na 'consideração da objetividade do ente'; um visa apenas calcular o que está desvelado, o outro esforça-se por conservar ou reencontrar a memória do próprio desvelamento [...] (1990, p. 157).

Demorou-se um pouco na periferia do essencial. Mas esse desvio foi necessário. Esta demora faz parte da preparação que conduzirá ao pensamento essencial.

A pressa do cuidado, porém, não conhece velocidades. Quem rege a pressa do pensamento essencial é o vagar. A pressa vagarosa determina o acesso à origem. A palavra originária exige de nós o cuidado para que cada passo deixe surgir de si o seguinte (HEIDEGGER, 2002, p. 77).

É nesse sentido que Heidegger sugere que se deve ter sempre, antecipadamente, um pensamento preparatório. Veja-se como Zarader articula esta noção:

[...] o pensamento preparatório é aquele que 'toma a dianteira', mas à maneira do 'passo atrás'. O pensamento do ser aparece assim, a mil léguas de qualquer 'invenção', como não podendo ser outra coisa senão pensamento do impensado, meditação do começo e demanda da origem (ZARADER, 1990, p. 157).

Na questão que nos levou por esse desvio, Heidegger visa analisar as palavras *δῦνόν* e *λάθαι* (declina e encoberto) no contexto da parte final do fragmento 16 de Heráclito: *τὸ μὴ δῦνόν ποτε* – *o que nunca declina*. Com essa questão, não se objetiva tanto fazer a experiência do declinar, mas saber o que é aquilo que nunca declina. A palavra *δῦνόν* (declina) caracteriza-se por uma dupla participação. Tanto pode pertencer à classe nominal (ou substantiva) como à classe verbal. Se pensarmos o que declina substantivamente, fala-se da substância que cai em declínio. Mas, se pensarmos verbalmente, significa o declinar como tal. Heidegger considera que Heráclito pensa no sentido verbal, e observa que assim o faz porque, como pensador, não pensa de modo comum, mas de forma essencial. Observa também que os pensadores gregos, na origem do pensamento ocidental,

não precisavam “pensar ‘sobre’ a tarefa do pensamento essencial e nem fornecer uma informação acadêmica ‘sobre’ o tema” (HEIDEGGER, 2002, p. 70). Ele cita como exemplo o pensamento de Aristóteles, que, apesar de estar distante do pensamento originário, alcança a completude. Em um de seus tratados, Aristóteles busca fundamentar a questão: o que é o ente? À primeira vista, essa questão parece referir-se a um significado substantivado. Porém, esse pensador não pensa de maneira comum, nem está preso a representações. A questão “o que é o ente” não visa apenas o ente à medida que é ente, mas procura pela entidade do ente, pelo que faz com que o ente seja ente. Por isso mesmo, “a pergunta em causa para os pensadores – o que é o ente? – significa somente a pergunta: o que é o ser dos entes? O que é isso, dentro e através do que algo é ‘ente’? O que caracteriza como tal o ‘ente’ que está sendo” (HEIDEGGER, 2002, p. 71)? A pergunta pelo ente não busca nenhuma informação sobre um ente em particular, mas sim a sua entidade, aquilo que o constitui. O sufixo “dade”, presente nas palavras, como por exemplo, liberdade e velocidade, se refere àquilo que pertence a tudo o que é livre e veloz. Também a animalidade pertence e convém a todos os animais enquanto animais e, por isso, designa o “universal”, o “geral”. Isso implica dizer que a animalidade não visa os animais em sua singularidade, porque o universal se expressa na diferença com o particular. Esse universal só é universal porque constitui a animalidade do animal, aquilo através do que cada animal vem a ser um animal. Disso decorre dizer-se que a entidade é a proveniência de onde cada ente vem a ser e aparece. *Tò óv* (o ente) não deve ser pensado substantivamente, mas verbalmente, na perspectiva do ser dos entes. Diz Heidegger:

Os pensadores trazem o ente para o olhar essencial da perspectiva do ser. De modo correspondente, Aristóteles esclarece a pergunta mencionada, *τί τὸ ὄν*, circunscrevendo-a na pergunta *τις ἡ οὐσία* _ ‘qual e o que é a entidade dos entes?’. Olhando-se a partir dos entes, o que constitui o seu caráter universal, de maneira que esse universal possa sustentar cada ente singular? (2002, p. 90).

A preocupação de Heidegger é nos fazer entender que a questão *o que é o ente?* deve ser direcionada na perspectiva de se pensar o ser dos entes – o sendo em seu ser. O que importa é reconhecer que os pensadores compreendem a palavra fundamental em seu sentido verbal e, desse modo, o ser é a perspectiva segundo a qual se pode interrogar o ente representado nominalmente. A partir

dessas considerações, pode-se pensar o que nunca declina como uma vigência permanente: a *οὐσία* – conceito universal de ser dos entes.

Seguindo o exemplo acima, Heidegger sugere que se deve pensar o que nunca declina de forma correspondente ao ente, no sentido de ser. “O participio *τὸ ὄν*, o ente, o ser, é o participio de todos os participios, porque a palavra ‘ser’ é a palavra de todas as palavras” (HEIDEGGER, 2002, p. 74). Com essa observação de Heidegger, é preciso fazer-se uma reflexão sobre as palavras “ser” e “é”. Heidegger se vale do fragmento 72 de Heráclito para essa análise. Na tradução de Carneiro Leão, o fragmento diz: “Do *lógos* com que sempre lidam, se afastam e por isso as coisas que encontram (cotidianamente) lhes parecem estranhas” (HERÁCLITO, 1980, p. 99). Inicialmente, faz-se a ressalva de que o *λόγος*, nesse contexto, deve ser entendido na interpretação heideggeriana: *λόγος* é o mostrar-se do ser através do ente. O homem, no seu dia-a-dia, relaciona-se com as coisas e os homens, com aquilo que se denomina ente. Levado pelo hábito desse relacionamento, essa familiaridade com as coisas e com os entes parece comum ao homem. Porém, o ente que está sendo, o ente que é, passa despercebido ao homem no que diz respeito ao seu “é”, no que diz respeito ao “ser”. “Voltado para o ente, para não dizer decaído e perdido no ente, o homem se esquece do ser que sempre o convoca no modo da ausência, sem que ele lhe dê atenção” (HEIDEGGER, 2002, p. 331). É por esse motivo que Heráclito diz, no seu fragmento, que aquilo que os homens encontram cotidianamente lhes parece estranho.

A importância da palavrinha “é” (“ser”), destaca Heidegger, não se refere apenas ao contato com as coisas, mas abrange também o silêncio e a expressão do discurso. Ao dizer-se: esta árvore “é”, a árvore surpreende o homem, mas o “é” não. Quando se diz: esta nuvem “é”, a nuvem diz respeito ao homem, mas o “é” não. Ao pronunciar esta casa “é”, a casa vem ao encontro do homem, mas o “é” não. Assim como a árvore, a nuvem e a casa, muitas outras coisas dizem respeito a nós, mas o “é” nos passa indiferente. Entretanto, este “é” nomeia o “ser”. “Quem não entende quando uma pessoa diz, no seu discurso, ‘é’? entendemos ‘ser’, sem, no entanto, nos deter mais amplamente nisso que está sendo entendido” (HEIDEGGER, 2002, p. 348). Heidegger se esforça por mostrar que a palavra “é” é uma derivação do ser. No seu entender, sempre que se depara com esta palavra, “é”, deve-se buscar o seu sentido fundante, pois, desse modo, se estaria buscando

a fundamentação das coisas que são.

No fragmento em análise, Heráclito fala da relação dos homens com o ser. Porém, esta relação é discrepante, pois, segundo ele, do λόγος do qual participam, deste se afastam.

À medida que os homens se afastam do λόγος, ficam distantes dele, de modo que aquilo com que se deparam, numa presença, aparece como ausente. Eles se voltam contra aquilo para que estão voltados. Nesse voltar-se contra, o presente se ausenta, mas só pode ausentar-se enquanto presente (HEIDEGGER, 2002, p. 328).

Heidegger observa que esse afastar-se não é uma separação no sentido de um isolamento, uma vez que o λόγος (o ser) sempre se coloca para o homem no sentido de surgir permanecendo. Mas, é o homem que dele se afasta e, por isso, não o percebe. De certa forma, poder-se-ia dizer que a presença só existe como decorrência da ausência. No entanto, no fragmento em questão, segundo Heidegger, Heráclito está falando de uma *presença-ausente*, conjuntamente, ao mesmo tempo. É nesta aparente contradição que reside toda dificuldade de compreensão. Por analogia, poder-se-ia usar como exemplo de presença-ausente a observação das marés. Ao contemplar o oceano, vemos o avanço e o recuo das águas, mas não podemos apreender a força gravitacional exercida pela lua. Nossa atenção capta o efeito, deixando escapar o seu sentido fundante. Da mesma forma, vemos e nos relacionamos com os entes e deixamos escapar o ser expresso neles.

Agora, pode-se associar o exemplo citado às palavras de Heidegger, as quais esclarecem a primeira parte do fragmento 72, quando diz: “[...] na maior parte das vezes, na origem e destinação de seus comportamentos, o homem está voltado para o ser, mas numa forma tal que habitualmente se volta contra ele” (HEIDEGGER, 2002, p. 347). Os homens interagem com o λόγος em seu dia-a-dia e a todo momento, porém, a presença do λόγος no seu cotidiano lhes escapa à percepção. Preso ao domínio dos sentidos (ligado à percepção ôptica), o homem dá as costas àquilo que se apresenta. Ele colhe e recolhe apenas a superfície aparente e funcional, que serve ao seu propósito imediato. Assim, sem corresponder ao recolhimento do λόγος, o homem não é capaz de compreendê-lo em sua própria coleta. Envolvido na especialização dos seus sentidos, que procuram conhecimentos específicos, o homem se mantém ligado ao λόγος sem, contudo, perceber este elo de ligação nem se dar conta da existência de algo mais

além daquilo que é percebido: o ser como sentido ontológico de seu fundamento. É nesse sentido que Heidegger afirma que o homem moderno não pensa mais o ser, mas se dispõe a correr apenas atrás dos entes.

A nuvem do esquecimento do ser que paira sobre todo desempenho do homem histórico é consequência desse esquecimento que nos faz parecerem tão vazias e estranhas as discussões sobre o significado ‘substantivo’ e ‘verbal’ da palavra *ὄν* (ente) (HEIDEGGER, 2002, p. 76).

A discussão em torno das palavras “é” e “ser” é uma tentativa de melhor compreender-se as palavras *τὸ δῦνόν* e *τὸ ὄν* (o que declina e o ente). Pois o que vale para o *ὄν*, como o mais universal, vale também para o *δῦνόν*. Aqui, é preciso observar que a ênfase dada ao significado verbal tem por objetivo fazer-se entender o que os pensadores pensam quando nomeiam o ente. Eles pensam e nomeiam o ente na perspectiva do ser. Afirmou-se acima que o declinar deve ser pensado de forma correspondente à palavra ente, e esse, portanto, na perspectiva do ser. A palavra *δῦνόν* (declinar) deve ser compreendida verbalmente, pois pensa e nomeia o ser. Desse modo, “qualquer que seja a relação entre ‘declinar’, ‘nunca declinar’ e o ‘ser’, tanto o ‘declinar’ como o ‘nunca declinar’ já são modos de ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 74). Mas a sentença de Heráclito nos fala do nunca declinar e disso decorre a necessidade de se esclarecer a relação entre ser e nunca declinar.

Inicialmente, Heidegger esclarece que a essência encoberta do que se designa pela palavra “ser”, abriga-se, principalmente, num nunca declinar. Até o momento analisou-se a primeira parte do fragmento de Heráclito (*τὸ μὴ δῦνόν ποτε* – *o que já não declina*) apenas em seu aspecto verbal. Por isso, quando se fala do que declina, imediatamente pensa-se no próprio declinar e esquece-se de pensar naquilo que se abriga no declínio ou que permanece retraído. Portanto, para pensar de modo grego, deve-se pensar o declinar no sentido de adentrar um encobrimento. Porém, a sentença de Heráclito não está falando de declinar, mas daquilo que a cada vez já não declina. Ora, aquilo que a cada vez já não declina só pode ser o que nunca desaparece. Sendo assim, segundo Heidegger, pode-se eliminar da sentença de Heráclito a sua negação e, ao invés de dizer-se o que a cada vez já não declina, ou o que nunca declina, dizer-se o surgimento constante, pois aquilo que nunca declina só pode ser um surgimento incessante. Esse surgimento

incessante é o que no modo grego de pensar se entende por *Phýsis*. Para que se possa explicitar melhor o que seja a *Phýsis* e a sua relação essencial com o fragmento em questão, é preciso adentrar-se no fragmento 123 de Heráclito.

1.4 FRAGMENTO 123 E A RELAÇÃO PROPICIADORA ENTRE SURGIMENTO E ENCOBRIMENTO

O fragmento 123 de Heráclito, “*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*” (HEIDEGGER, 2002, p. 143), em seu uso comum, diz: “A natureza (*Phýsis*) ama esconder-se” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 101). Heidegger alerta para as implicações da escolha da palavra “ama” (termo esse que, no decorrer da análise heideggeriana, será substituído pela palavra “favorece”, no sentido de propiciar) para traduzir o termo grego *φιλεῖ*. Ele aponta nesta fórmula uma tentativa de se imprimir à *Phýsis* um atributo humano, o que equivale a supor uma subjetividade inerente ao objeto. Heidegger denuncia nesta tradução a intenção de dar ao pensamento de Heráclito o caráter ingênuo da antropomorfização do mundo. Esta posição, que nada tem de ingênua segundo Heidegger, visa sustentar a pretensão da primazia humana em relação aos demais entes. Heidegger chega a usar de ironia para demonstrar o absurdo implicado nesta tradução:

A tradução que acabamos de mencionar não fala da *φύσις*. O que ela faz é atribuir a pretensa inapreensibilidade da *φύσις* a um humor ou bel-prazer da *φύσις* ao invés de atribuí-la ao homem e a sua dispersão, e ainda quer acreditar que um pensador como Heráclito teria afirmado algo assim (2002, p. 151).

Zarader (1990, p. 44 a 52) faz uma minuciosa elucidação da leitura heideggeriana acerca deste fragmento de Heráclito, fornecendo o fio condutor para que se compreenda quais são as incoerências detectadas por Heidegger na tradução do termo *Phýsis* pelo termo natureza e suas implicações na interpretação do fragmento. Ela destaca que, para o filósofo alemão, a interpretação corrente consiste em entender que a palavra *Phýsis* signifique “natureza” e, mais erroneamente, natureza das coisas. Quanto ao termo “esconder-se”, é interpretado

no sentido de uma dissimulação, tornando assim a afirmação de Heráclito familiar, compreendendo que a essência das coisas se esconda ou se encubra e, com isso, dificulte a acessibilidade aos homens. Esta interpretação, segundo Heidegger, é um contra-senso, isso porque, em primeiro lugar, Heráclito não diz em parte alguma que a *Phýsis* se encobre aos olhos dos homens, que seja de difícil acesso para a percepção ou para a inteligência humanas. Em segundo lugar, no pensamento grego inicial não se encontra traço algum da idéia de uma natureza das coisas, compreendida como a sua essência (*essentia, ousia*), pois esta idéia só apareceu a partir de Platão e Aristóteles. Segundo Heidegger, quando os gregos pré-socráticos pensam a palavra *Phýsis*, eles pensam o surgimento a partir de si mesmo, sendo este surgimento sempre um retorno para si mesmo. Ela “designa o nascer e o desabrochar que se entreabrem para erguer e mostrar-se num descobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 31), fazendo assim a sua aparição e conservando-se nesse aparecer. Isso significa dizer que a *Phýsis*, em seu sentido original, nomeia a captação da manifestação inicial pela qual todo ente vem a aparecer, é o traço fundamental pelo qual todos os entes vêm a ser enquanto entes. Assim concebida, a *Phýsis* constitui o ser do ente. Nesse contexto, diz Zarader:

Porque a *Phýsis* nomeia o reino do desabrochar, a ação de se manifestar e se erguer abrindo-se, ela é essencialmente um aparecer; mas não é ‘pura aparição’, no sentido de uma aparência distinta do ser. Porque o que assim se ergue abrindo-se não se separa de si mesmo [...], é, muito pelo contrário, pelo fato de se mostrarem no aberto, de emergirem na presença, que os entes são. Melhor ainda: só são por e nessa emergência, que constitui o seu ‘ser’, no sentido verbal do termo (1990, p. 48).

Heidegger, ao falar que a *Phýsis* significa literalmente um surgir no sentido de provir do que se acha “escondido”, “velado” e “encapsulado”, exemplifica dizendo que, “esse ‘surgir’ torna-se imediatamente visível quando pensamos no surgimento da semente escondida dentro da terra, no rebento, no surgir dos brotos. A visão do nascer do sol, também pertence à essência do surgimento. “[...] Em toda parte [...] dá-se um vigor recíproco de todas as ‘essências’, e em tudo isso o aparecimento, no sentido de mostrar-se a partir de e dentro de si mesmo” (HEIDEGGER, 2002, p. 101). Porém, Heidegger adverte que é um erro pensar que aquilo que os primeiros pensadores nomearam como *Phýsis* adveio em primeiro lugar da perspectiva do *surgimento do grão, do surgimento das folhas, do nascer do*

sol, e que só após se atribuiu a todos os processos naturais, até chegar a sua transferência para os homens e os deuses e, a partir disso, também os homens e os deuses puderam ser representados pela natureza. Para Heidegger, a *Phýsis*, o puro surgir, não se atribui apenas àquilo que se denomina natureza e nem a uma transferência posterior aos homens e aos deuses. De modo contrário, a *Phýsis* não diz apenas respeito aos entes ditos *naturais*, não se encontra restringida ao *físico*, mas é o que permite a todo e qualquer ente vir à presença e nela permanecer. Portanto, se a *Phýsis* é o acontecimento que faz advir todo ente enquanto ente, ela constitui assim o ser do ente.

Ao designar a *Phýsis* como *puro surgimento*, Heidegger encontra nessa expressão uma proximidade essencial com a palavra *ζωή* (vida). Assim, indica que, ao invés de substituir-se o nunca declinar pelo sempre surgir, pode-se dizer o sempre viver. Isso porque, já nos primeiros pensadores, as palavras vida e ser eram pensadas em uma copertinência. Quando os gregos pensam na palavra *ζωή* (vida), como também na palavra *φύσις* (*Phýsis*), eles pensam o surgimento a partir de si mesmo. Mas, aqui Heidegger adverte que, para os antigos gregos, assim como a palavra *Phýsis* nada tem a ver com o que posteriormente se chamou de *Físico*, a palavra vida nada tem a ver com a biologia. A dificuldade de compreensão se dá pelo fato de se estar sempre preso às representações modernas do que seja a vida. Entretanto, mesmo sem saber-se o que é a essência da vida, costuma-se pensar que se pode reconhecer o que está vivo. Para tal apreensão, costuma-se fazer a distinção entre os vivos e os mortos. Porém, o morto não significa a mesma coisa que o sem vida. Heidegger toma a pedra como exemplo, e explica que esta, não possuindo vida, também não pode morrer ou estar morta. O que não se pode esquecer é que mesmo aquilo que não possui vida no sentido biológico, como é o exemplo da pedra, possui ser. Na tentativa de relacionar aqui os conceitos já conquistados, pode-se então dizer que a expressão *τὸ μὴ δυνόν ποτε* teve como resultado a expressão nunca declinar, a qual se identifica com o sempre surgir (a *Phýsis*), e esta por sua vez pode ser tomada como o sempre viver, pois o sempre viver significa um surgimento incessante.

Uma vez descartada a interpretação do senso comum sobre o fragmento 123 de Heráclito, Heidegger passa a interpretá-lo partindo da seguinte tradução: “Surgimento favorece o encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 122). É só a partir da exposição do nexos essencial entre surgimento e declínio, contido no

fragmento 123, que se poderá esclarecer o que nunca declina e sua relação essencial com o encobrimento que aparece no fragmento 16 de Heráclito.

A discussão feita até o momento indicou que a frase *τὸ μὴ δῦνόν ποτε* diz a mesma coisa que as palavras originárias *Phýsis*, e *ζωή* (o sempre surgir). Porém, no fragmento 123, ao falar da *Phýsis*, Heráclito diz: surgimento favorece o encobrimento. Conseqüentemente, onde se expressa a *Phýsis* no dizer dessa palavra? À primeira vista, para o pensamento comum, parece que o pensador se contradiz ao falar da *Phýsis*, pois, mesmo para o ouvinte iniciante, fica evidente que no fragmento em questão a *Phýsis*, o surgimento, encontra-se numa relação essencial com o encobrimento. Para esse ouvinte, dizer que surgimento é encobrimento significa o mesmo que dizer que o branco é preto e vice-versa ou, ainda, que o claro é escuro.

Explicitou-se, anteriormente, que na metafísica tradicional e, conseqüentemente, na lógica, o pensamento dialético despreza e se escandaliza com tais contradições. De fato, os fragmentos de Heráclito, quando interpretados segundo as regras representativas da lógica, são considerados inválidos por não se ajustarem ao princípio de não-contradição. “É essa constatação do ilógico que constitui o entendimento comum” (HEIDEGGER, 2002, p. 130). Por isso mesmo, segundo Heidegger, deve-se manter afastado do entendimento comum, deixando-se de lado os pressupostos específicos do pensamento moderno para que se possa pensar o fragmento de Heráclito em seu sentido originário. É só a partir dessa inversão que se poderá pensar “o surgimento como o que se encontra numa relação essencial com o declínio e, desse modo, em sua essência, surgir é de alguma maneira declinar” (HEIDEGGER, 2002, p. 137). Toda dificuldade de compreensão se evidencia no intento de pensar o surgir e o declinar não como coisas distintas, mas sim como o mesmo. É bem verdade que surgir não significa declinar. Mas, em uma tentativa apressada, pode-se pensar que o surgimento tende ao declínio, efetuando-se assim uma transição – como a passagem de uma flor em semente, dado que as flores de certas plantas se desfazem para se transformarem em sementes. Isso significaria dizer que o surgimento da semente provoca o declínio da flor. Porém, o surgimento e o declínio (encobrimento), presentes no fragmento de Heráclito, não devem ser pensados como algo que surge e depois desaparece, mas sim que esse surgimento já é em si mesmo um declínio, um encobrimento. O surgimento não substitui o encobrimento, mas o favorece. Esse

favorecimento deve ser entendido em seu sentido originário, não de sua derivação como beneficiar e proteger, mas no sentido de propiciar e preservar.

Tendo em vista o que se disse, Heidegger observa que:

A ‘cabeça dura’ do pensamento comum acha que, enquanto surgimento, o surgir não admite o declinar. Ambos são incompatíveis. Em oposição à evidente incompatibilidade, a sentença de Heráclito diz que o surgimento é tão compatível com o declínio que chega mesmo a favorecê-lo (HEIDEGGER, 2002, p. 127).

Heidegger indica que esse impedimento de compreensão se dá pelo fato de que nosso entendimento sempre está preso a representações. Por isso, sempre que busca entender alguma coisa, necessita-se do representado como isso ou aquilo, pois a representação do entendimento sempre busca a conciliação de dois termos. Normalmente, também ao ler-se ou ouvir-se uma palavra isolada, automaticamente busca-se uma relação dela com o objeto por ela representado. Ao dizer-se caneta, nosso entendimento busca relacionar o que nos referimos por meio dessa designação. Do mesmo modo, ao dizer-se *Phýsis*, acredita-se ser possível representar o que lhe corresponde. Porém, com esse modo de pensar – pensar o desdobramento da *Phýsis* na dependência de uma representação – permanece-se no âmbito do pensamento comum, onde tudo é pensado apenas objetivamente, pois busca-se apenas o que está desvelado (o ente). Contudo, o pensamento representacional é parcial e limitado, uma vez que na *Phýsis* o surgimento (desvelamento) está numa relação essencial com o encobrimento (velamento). É nesse sentido, de uma relação essencial, que deve ser entendido o fragmento de Heráclito quando este se remete à *Phýsis*: surgimento favorece encobrimento. Para que se possa pensar a *Phýsis* a partir dessa unidade originária, Heidegger explica que o surgir não poderia ser um surgir se não tivesse algo que o provesse e o abrigasse nesse surgimento. Heidegger tenta simplificar o que diz trazendo a imagem de uma fonte como exemplo: “O que aconteceria se a fonte que surge à luz da terra ficasse sem as águas que ocorrem subterraneamente? Não seria fonte. Ela precisa pertencer às águas escondidas” (2002, p. 148). Essa relação com as águas escondidas (encobrimento) é o que faz com que a fonte surja e apareça como fonte (desvelamento). Daí entender-se porque o encobrimento assegura, propicia e preserva o surgimento. Pode-se, agora, lembrar o que se falou a respeito das quase invisíveis palavrinhas “é” e “ser” e colocá-las em correspondência com o que

aqui se disse das águas que correm invisivelmente sob a fonte. É esse “é” que nos passa despercebidamente, assim como as águas que correm inaparentemente sob a fonte, que sustenta o próprio “ser” de tudo aquilo que nos aparece como ente.

Partindo do que ficou explícito no parágrafo anterior, talvez se possa entender a interpretação do senso comum que é dada ao fragmento 123 de Heráclito. Essa interpretação atribui um esconder-se à *Phýsis*. Porém, é preciso esclarecer que esse esconder-se (encobrir-se) tem o sentido de abrigo e preservação. É nesse sentido que Heidegger adverte:

A *Phýsis* não se esconde para o homem. O surgimento é que se abriga como surgimento no encobrimento, enquanto propiciador de sua essência. Dizer que surgimento ‘é’ encobrimento não significa, absolutamente, dizer que a *Phýsis* se esconde, mas que a sua essência a revela precisamente no surgimento enquanto encobrimento (2002, p. 151).

Heidegger explica ainda que um favorece o outro e que, desse modo, o surgir e o encobrir se sustentam mutuamente. Por isso, ambos podem ser ditos em uma única palavra: *Phýsis*. Portanto, se na *Phýsis* o desvelamento não exclui o velamento, mas necessita dele para se manifestar, pode-se dizer então que o fragmento 16 de Heráclito fala da *Phýsis* mesmo sem nomeá-la, pois o “nunca declinar” deve ser necessariamente entendido como saída da ocultação. O advérbio de negação, presente neste fragmento, não deve ser tomado como pura denegação, mas sim como atribuição de uma permanência concebida de modo positivo. A ocultação deve ser vista como suporte indispensável para o “nunca declinar”.

Em sua essência, a *Phýsis*, assim como se explicitou no fragmento 123, “é a conjunção em que o surgir se conjuga com o encobrir-se, e esse com o surgir. A palavra grega para dizer junção é *ἀρμονία* (harmonia)” (HEIDEGGER, 2002, p. 153). Com esta última palavra mencionada, uma nova expressão grega é inserida na análise do fragmento, exigindo uma fundamentação esclarecedora. Entretanto, antes mesmo de se haver pensado inteiramente no fragmento 123, ter-se-á de introduzir uma nova sentença de Heráclito. Heidegger aponta o fragmento 54 como uma preparação para essa análise. Em seu uso tradicional, o fragmento revela que: “Harmonia invisível à visível superior” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 93). Para Heidegger, neste fragmento Heráclito fala a respeito da harmonia

(que é o próprio favor da *Phýsis*) da seguinte maneira: “junção inaparente supera em nobreza a junção que clama pela aparência” (2002, p. 154). Heidegger traz esse fragmento à tona para ressaltar a importância da harmonia invisível presente na *Phýsis*. Numa interpretação apressada, costuma-se entender a “harmonia” como consonância em uma sonoridade. Porém, segundo Heidegger, o essencial da harmonia encontra-se na junção em que duas coisas interagem. É nesse sentido que se deve entender o dar-se da *Phýsis*, pois nela vigora uma junção, uma harmonia, na qual o surgir e o encobrir-se encontram-se conjugados reciprocamente, a ponto de um favorecer o outro.

O fragmento em questão não fala apenas da “junção” (harmonia), mas fala também que essa junção inaparente é superior àquela que aparece. De forma correspondente, fala-se aqui que a harmonia da junção encobrimento/descobrimento, a *Phýsis*, é superior àquela presente nos entes, que são aquilo que aparece na clareira propiciada pela *Phýsis*. No âmbito restrito do visível, nossa atenção sempre se volta para aquilo que está envolto na claridade, iluminado. Com que facilidade hoje se aciona um interruptor de luz e têm-se um ambiente iluminado. Porém, nunca se dá conta daquilo que faz com que essa luz seja e apareça. “A luz perdeu a sua essência de ser o que não aparece em todo aparecer” (HEIDEGGER, 2002, p. 154). Com essas palavras, Heidegger explicita que a *Phýsis*, “como surgimento, garante e propicia o aparecer, sem, no entanto, cair no âmbito do que aparece” (2002, p. 156). Conseqüentemente, para Heidegger, a *Phýsis* não é o invisível, ainda que, de imediato, ela nunca se deixe visualizar. É devido a essa dificuldade que Heráclito afirma num de seus fragmentos que a opinião comum nunca é capaz de pensar a partir da *Phýsis*. Trata-se do fragmento 51, que tradicionalmente traz a seguinte tradução: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 93).

1.5 FRAGMENTO 51 E A RELAÇÃO CONSONANTE ENTRE TENSÕES CONTRÁRIAS

Na tradução usada por Heidegger, esse fragmento diz:

Ele não com-põe como deve vigorar o des-ordenar em que ele (no dis-por de si mesmo) se com-põe consigo mesmo; tensionando para trás (ampla, a saber, o que se dis-põe) é que vigora a junção, como ela (essência) se mostra na visão do arco e da lira (HEIDEGGER, 2002, p. 159).

Para Heidegger, esse fragmento pensa a relação do pensamento essencial com o pensamento comum. Observa também que a segunda parte desse fragmento guarda para nós o maior peso; pois nesta parte se diz algo essencial a respeito da harmonia, ou seja, sobre a essência da *Phýsis*.

Na concepção de Heidegger, a dificuldade – já apontada por Heráclito – para se pensar a *Phýsis*, está relacionada ao nosso modo de pensar: aquele articulado pelo pensamento comum. Isto acontece porque esse modo de pensar procura evidenciar a verdade do que se pensa na possibilidade de objetivação. Enquanto se pensa em coisas particulares e num âmbito particular de coisas, se permanece na superfície. Essa é a característica do pensamento moderno, aquele que necessita sempre encontrar uma coisa para anunciar como seu objeto, a fim de encontrar solo e sustentação. Enquanto o pensamento se mantiver ligado à objetivação, não conseguirá acompanhar o passo do pensamento da *Phýsis*, porque nela o a-se-pensar se encontra na essência de um encobrimento. Essas observações buscam indicar a relação do pensamento comum com o pensamento essencial, presentes no fragmento 51. Heidegger assinala a diferença entre esses dois modos de pensar e indica para onde deve direcionar-se o pensamento essencial para se deparar com o enigma da *Phýsis*:

[...] se a opinião comum representa o ente, e somente ele, enquanto que o pensamento essencial pensa o ser, e se, ademais, a diferença entre ser e ente é uma diferença essencial ou até a diferença originária em si mesma, então a bifurcação entre o pensamento comum e o pensamento essencial deve ter seu começo na diferença entre ser e ente (HEIDEGGER, 2002, p. 162).

O esclarecimento de Heidegger em relação a esses dois modos de pensar busca elucidar a primeira parte do fragmento. Nesta, segundo Heidegger, Heráclito nos fala que os homens não são capazes de entender que aquilo que *diverge de si mesmo* (o desdobramento ser-ente) *consigo mesmo concorda*. Preso a representações, o pensamento comum só percebe o que está desvelado, sem se voltar para aquilo que o mantém na vigência. Mas é à segunda parte do fragmento em questionamento que se deve dar maior atenção. Esta expõe que: “[...] tensionando para trás (ampla, a saber, o que se dis-põe) é que vigora a junção, como ela (essência) se mostra na visão do arco e da lira” (HEIDEGGER, 2002, p. 159). Na interpretação tradicional encontramos a seguinte tradução: “[...] o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 93).

Observou-se, anteriormente, que esta segunda parte do fragmento fala sobre a harmonia essencial presente na *Phýsis*. Para falar desta harmonia essencial – harmonia entre tensões opostas –, Heráclito faz uso da metáfora do arco e da lira. É por meio destes instrumentos que aponta para a divergência e a convergência reunidas num mesmo acontecimento. Heidegger observa que, ao nomear a lira, o pensador já antevê onde o arco e a tendência para o contrário aparecem em unidade com a junção, a harmonia em uma consonância. A metáfora utilizada por Heráclito e interpretada por Heidegger transpõe para o arco o sentido próprio da relação ente-ser. O arco só apresenta suas qualidades a partir da composição dos dois elementos que o formam. Analisados em separado, corda e madeira se apresentam como opostos. A primeira se caracteriza pela flexibilidade, enquanto a segunda pela rigidez. Na composição do arco, um elemento transfere sua característica ao outro através da tensão proporcionada pela junção. A rigidez da madeira é flexibilizada pelo elemento de convergência constituído pela corda, enquanto essa se enrijece por força do elemento divergente representado pela madeira. O conjunto resulta num todo harmônico, sustentado por uma tensão insistente que exclui qualquer possibilidade de harmonia pacífica e indiferente. Não há tranquilidade ou acomodação na harmonia do arco, mas sim um movimento contínuo e simultâneo de afastamento e aproximação, que cinde ao mesmo tempo que mantém unidos os elementos em questão⁷. Por isso, explica Heidegger:

⁷ Cf. MICHELAZZO, 1999, p. 97.

Faz parte da essência do arco que as extremidades se tensionem uma contra outra, e que nessa tendência contrária se voltem para trás da tensão, voltando-se uma em direção à outra. O surgimento não abandona o declínio e não expulsa a sua tensão. No surgir, o próprio surgimento se inclina para o encobrimento, enquanto o que propriamente possibilita a sua essência e se entrega à sua tensão. A *Phýsis* é esse 'caminho', essa disposição de abrir-se e fechar-se, e o voltar 'atrás' de um para o outro" (HEIDEGGER, 2002, p.164).

Ao explicitar a *Phýsis* através do fragmento 51, Heidegger faz a relação deste com o fragmento 16, no qual a *Phýsis* é interpretada como o nunca declinar. Mas, se a *Phýsis* no fragmento 16 é interpretada como o nunca declinar e no fragmento 51 é explicitada como um surgimento que não abandona o declínio (o surgimento já se inclina para o encobrimento), como pode haver uma relação entre esses dois fragmentos? O nunca declinar que aparece no fragmento 16, explica Heidegger, "não significa, de modo algum, que na *Phýsis* se apague a relação com o declínio. Significa, ao contrário, que este deve vigorar de modo insistente e originário" (HEIDEGGER, 2002, p. 165). Esta relação se esclarece quando se atenta para o fato de que tanto o surgir como o vigorar necessitam da propiciação e do favorecimento causado pelo encobrimento, pois a *Phýsis* é o que nunca declina justamente por estar resguardada pelo fechamento de onde surge; conseqüentemente, o surgimento só pode surgir do encoberto.

A *Phýsis*, assim determinada, significa o surgimento que é um retorno para si mesmo. Porém, Heidegger adverte que não se deve pensar essas duas determinações como duas coisas simultâneas e simplesmente justapostas, mas sim, que integram um e o mesmo traço fundamental da *Phýsis*. Portanto, ela deve ser sempre pensada a partir desse caráter dimensional, onde o surgimento e o encobrimento fazem parte de um mesmo acontecimento. Esta relação essencial entre surgimento e declínio é de difícil acesso ao olhar humano quando tenta apreendê-la através de um olhar voltado para o pensamento lógico representacional. Melhor dizendo, o homem não percebe essa inclinação recíproca porque se deixa cegar pela lógica do pensamento metafísico, que defende um privilégio do positivo em relação ao negativo.

A pertinência dessa observação está atrelada ao fato de que o pensamento lógico representacional – instaurado e sustentado pela metafísica tradicional – tem sua competência restrita ao âmbito ôntico. Devido a essa restrição,

ao interpretar a *Phýsis*, pressupõe um privilégio inerente ao surgimento frente ao declínio. Desse modo, considera o surgimento como o positivo e o declínio como negativo. Heidegger reproduz a argumentação desta maneira de pensar na seguinte passagem:

Em toda parte o positivo precede o negativo, não somente na ordem da afirmação e da negação, mas em toda e qualquer 'posição'. Pois como seria possível 'negar', sem que antes algo se ponha, sem que antes haja um *positum* e, portanto, um positivo, para que a negação possa dispensar e depor? Não é possível começar nada com uma simples de-posição (HEIDEGGER, 2002, p. 166).

Criticando a abordagem da *Phýsis* por esta ótica do pensamento comum, Heidegger chama a atenção para o fato de que as categorias utilizadas no argumento são próprias do âmbito ôntico, onde a precedência do positivo (dispor) sobre o negativo (depor) até se justifica. Contudo, ele se pergunta se essa maneira de pensar se aplica também aos termos surgir e declinar.

Segundo Heidegger, dispor e depor (positivo e negativo) são apenas formas de representações utilizadas pelo homem para aproximar ou afastar de si os demais entes. Porém, as regras válidas para as relações entre os homens e os demais entes não têm influência sobre a relação indicada pelo *φιλεῖν* (*phyein*, favorecer) entre *φύσις* (*Phýsis*, surgimento) e *κρύπτεσθαι* (*Kryptesthai*, encobrimento), já que estas expressões nomeiam o ser. Diante desta constatação, Heidegger alerta que um pensamento reflexivo é aquele que se pergunta se aquilo que é válido para os atos de pensamento também pode ser válido para se elucidar a essência do ser. Nesse sentido, Heidegger diz o seguinte:

Como instância de decisão sobre a essência de ser, a lógica é, em si mesma, não apenas questionável e incompetente para fundamentar como essa instância, ou seja, a relação do 'positivo' e 'negativo', nunca se deixa encontrar no pensamento originário. Obrigamos *Phýsis* e *κρύπτεσθαι* a uma relação que lhes é inteiramente estranha quando interpretamos a junção em que ambas são unidas em sua essência como carril do relacionamento lógico entre 'positivo' e 'negativo' (2002, p. 168).

Esse esclarecimento de Heidegger expõe o modo de pensar disseminado pela metafísica, através do qual ela busca questionar o ser a partir e na direção dos entes. É só após ter afastado esse modo metafísico de pensar que se pode perceber que, na aparente contradição entre surgimento e encobrimento

dá-se, portanto, a essência da *Phýsis*. Sendo assim, não se deve mais pensar o desdobramento da essência da *Phýsis* segundo as categorias habituais da justaposição. É nesse sentido que Heidegger alerta que não se pensa originariamente a *Phýsis* senão quando a pensamos como “*ἀρμονία*, a junção que reajunta o surgimento no encobrimento e no abrigo, permitindo, assim, que o surgimento vigore como o que se aclara a partir do abrigo do encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 171).

O que é que se aclara e se mostra neste surgimento a partir do abrigo do encoberto? O que não pode se manter encoberto diante da *Phýsis* é o ente. Não se encobrir é manter-se no descobrimento e no desencobrimento. Mas, já não se tem um termo grego que nomeia estas expressões com maior propriedade? Sim, responde-se. Esse termo denomina-se *ἀλήθεια* (*Alétheia*). Esta palavra grega faz parte da essência da *Phýsis* e corresponde ao traço fundamental do surgimento, da abertura, do não-encobrimento, do não-fechamento. Porém, Heidegger observa que, ao se perguntar o que diz a palavra grega *ἀλήθεια* (*Alétheia*), responde-se, desde sempre, verdade. Ele adverte que essa resposta está vinculada a uma característica da atitude cognitiva, tal como pretendeu até hoje a metafísica; uma vez que “o pensamento da metafísica só conhece a verdade como um caráter do conhecimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 185). Neste, a verdade consiste na concordância de um enunciado com uma coisa. Veja-se, em linhas gerais, porque Heidegger descarta essa tradicional concepção da *Alétheia* como verdade, uma vez atribuída a uma característica do juízo humano.

Heidegger afirma que a interpretação da palavra *Alétheia* como verdade percorre toda a história da Filosofia, desde Platão. Mas, o que é essa verdade tradicionalmente concebida? Segundo essa concepção, a palavra *verdadeiro* pode ser aplicada tanto à coisa como ao enunciado. Em ambas, a natureza dessa verdade é definida como acordo, concordância ou conformidade. Assim, a natureza da verdade pode ser concebida em dois sentidos: como adequação do conhecimento à coisa ou como adequação da coisa ao conhecimento. A verdade consiste, então, na concordância entre um enunciado e uma coisa. Nesse sentido, Heidegger resume esta definição tradicional de verdade em duas teses: “1 – O ‘lugar’ da verdade é o enunciado. 2 – A essência da verdade consiste na ‘concordância’ do juízo com o seu objeto” (HEIDEGGER, 2006, p. 284). Heidegger não chega a afirmar que essa concepção é errônea, mas que é já

derivada. Em face disto, ele questiona o que significa a concordância de um enunciado com a coisa e, na seqüência, observa que esta concordância só se efetiva quando o enunciado expressa a coisa tal como ela é.

Essa explicação vem esclarecer também a questão da verdade antepredicativa do ente. Quer dizer, primeiro é preciso que o ente tenha surgido enquanto tal para, só então, ser possível uma determinação predicativa. Vê-se que a verdade da enunciação é obrigatoriamente segunda em relação à aparição do ente. É preciso que o ente esteja já desvelado para poder ser enunciado tal como é. Portanto, não é a categoria do juízo, mas a categoria do ente que deve ser vista como lugar da verdade. É a esta que Heidegger nomeia de *verdade ôntica* (ou *verdade predicativa*). É nesse sentido que ele afirma que a verdade mais originária não se encontra na proposição. Sendo assim, pode-se dizer que a verdade mais originária se encontra no estar desvelado do ente? Não. Pois também a verdade predicativa interroga pela sua condição de possibilidade. Esta condição se encontra naquilo que Heidegger nomeia por *verdade ontológica*: esta não se dirige ao ente, mas à verdade do próprio ser. Entende-se, deste modo, que, segundo Heidegger, para que a *Alétheia* pudesse ser entendida como verdade, teria esta que dizer a condição do ser. Mas, uma vez que a palavra verdade, entendida conforme a tradição, foi condicionada à conformidade do juízo com o objeto, tendo em vista um ato cognitivo do comportamento humano, não pode ela interpretar a essência da *Alétheia*, já que esta diz em primeiro lugar o desvelamento.

Desligando-se da concepção tradicional dirigida à palavra *Alétheia*, veja-se o que esta nos diz na sua origem, segundo a meditação heideggeriana. Heidegger reconhece que a *Alétheia* permanece impensada tanto no pensamento grego inicial quanto na filosofia a ele posterior. Mas, apesar de não pensada no que lhe é próprio pelos pensadores iniciais, estava presente desde a sua aurora.

Em virtude da própria essência da *Alétheia*, precisamente porque a *Alétheia* nunca é nomeada no pensamento da origem, permanecendo o seu não-dito, é que ela constitui no dito originário aquilo a partir do que fala o pensamento originário (HEIDEGGER, 2002, p. 184).

A *Alétheia*, diz então, em primeiro lugar, o surgimento (desvelamento). Mas Heidegger nos fala que a *Alétheia* vigora a partir do encobrimento e no exercício do abrigo. Como entender esse mistério em que a

Alétheia é o jogo do velamento e do desvelamento? Não era essa já a dupla determinação da *Phýsis*? Como desvelamento a *Alétheia* é o que rege a *Phýsis* em sua primeira determinação. A dimensão oculta que constitui e explica esse desvelamento aponta para a sua segunda determinação: “surgimento favorece encobrimento” (fragmento 123 de Heráclito) na proporção exata em que ocultar-se é a essência da *Alétheia*. Sendo assim, a *Alétheia* pode ser definida como um desvelamento cuja essência consiste em ser regida por um constante velamento. Como explicar essa relação do velamento e desvelamento contida na *Alétheia*? O desvelamento precisa do velamento como condição para sua aparição. A ocultação é a essência da *Alétheia*, porque o desvelamento para ser o que é tem necessidade do velamento. O que Heidegger se esforça por nos dar a entender não é apenas que a *Alétheia* é um desvelamento que necessita da ocultação, mas primordialmente que: “Como diz o seu nome, a *Alétheia* não é uma abertura presunçosa, mas o desencobrimento do encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 185).

É preciso notar que estamos de posse de duas determinações que não reenviam para o mesmo registro. Quando se fala de um desvelamento que tem necessidade de surgir da ocultação para ser o que é, trata-se do descobrimento do ente a partir do ser; quando se fala de um desvelamento da ocultação, trata-se da revelação do próprio ser. Heidegger tenta exemplificar indicando que aquilo que ilumina de maneira aparentemente pura é inteiramente regido pela obscuridade. Isso significa dizer que a claridade iluminante necessita da obscuridade como fundo para dela se destacar e se apresentar como aquilo que é. Neste sentido, a claridade é de fato regida pela obscuridade, pois a obscuridade é a condição da sua essência, ao mesmo tempo que a constitui. Ao usar essas metáforas (da luz e da sombra), Heidegger destaca também um outro sentido, que talvez seja o mais importante: dado que a claridade procede da obscuridade, destaca-se aí um certo modo de aparição do próprio obscuro. É nesse sentido que se deve entender a locução *desvelamento da ocultação*. O desvelado (o ente) é extraído da ocultação, contudo, neste arrancamento desvela-se essa mesma ocultação (o ser), mas se desvela como condição inaparente da mostraçãõ daquilo que se desvela. Esta parece ser a forma inversa da expressão ser do ente. Isto, porque desvelamento da ocultação quer dizer desvelamento do ente concedido pelo retiro do ser e, portanto, desvelamento do ser como retiro.

Viu-se que a *Alétheia* diz o desvelamento, mas que, ao mesmo tempo, ela é regida e atravessada pela ocultação. Contudo, a *Alétheia* nunca foi pensada assim, comenta Heidegger, ela sempre foi pensada como o contrário da ocultação (desvelamento). Em outros termos, o que foi sempre levado em consideração foi apenas o desvelado (o ente), aquilo que se mostra no desvelamento, sem nunca considerar a sua relação com a ocultação, condição inaparente desse desvelamento. Eis a questão: porque este constante esquecimento do velamento no desvelamento? Esse esquecimento, explica Heidegger, provém de um retiro constituinte do próprio velamento, é esse retiro que constitui a sua essência. Desse modo, esse esquecimento não deve ser imputável ao pensamento, porque pertence mesmo ao destino do ser, que só se dá retirando-se. O retiro é o modo como o ser manifesta a sua essência, quer dizer, se destina como presença. Compreende-se assim que a *Alétheia*, trazendo o desvelamento do ente, institui o velamento do ser, mas ao mesmo tempo ela institui o ser como velamento, o ser do ser, mesmo que de forma inaparente.

1.6 RETORNO AO FRAGMENTO 16 E A RELAÇÃO PRIMORDIAL ENTRE O *ΤΙΣ* E O NUNCA DECLINAR

É só a partir das exposições feitas até aqui que se torna possível um retorno ao fragmento 16 para pensá-lo no seu todo e explicitar melhor a sua segunda parte: *τὸ μὴ δῦνόν ποτε* (o que já não declina). Lembre-se, brevemente, onde se chegou com a análise precedente de *Phýsis*, feita a partir da primeira parte do fragmento 16: o nunca declinar é a *Phýsis*; ela é, em sua essência, a inclinação recíproca do surgimento e do fechamento, inclinação que deve ser entendida como a harmonia, a articulação inaparente em tudo que se ilumina.

O fragmento 16 não interroga apenas a *Phýsis* tendo em consideração a sua essência, mas, acima de tudo, a sua relação com o *ΤΙΣ*, com esse alguém que é questionado na segunda parte do fragmento. Já se questionou quem é esse alguém e observou-se que a própria questão contém a resposta. Levando-se em consideração que o *ΤΙΣ* é um quem e não um que, não se pode

pensá-lo a partir de entes intramundanos, mas necessariamente pensá-lo tendo em vista o *homem e os deuses*. Esse alguém que aqui é nomeado (apesar de ser pessoal) não é o sujeito em relação ao qual a *Phýsis* ou qualquer outra coisa permaneça escondida, mas, ao contrário, este alguém está em questão tendo em vista a possibilidade e a impossibilidade de ele próprio permanecer encoberto. Esta relação consiste em que os homens não podem se manter encobertos diante da *Phýsis*.

Heidegger esclarece que o *permanecer-oculto* (permanecer encoberto), pensado de modo grego, não deve ser entendido nem como um ato do sujeito nem como um comportamento humano. Permanecer oculto deve ser entendido como um modo da presença, porque esta é inconcebível separada da relação com a ocultação, onde encontra abrigo. Esse esclarecimento abrange também o não permanecer encoberto de Heráclito: não permanecer encoberto é não permanecer na ocultação, é desvelar-se. Nota-se também que, quando se diz que algo está oculto, não se quer dizer que esse algo não exista, mas sim que existe embora não esteja perceptível. É isto que Heidegger quer dizer quando usa a expressão *presença-ausente*.

É preciso entender ainda de que modo a *Alétheia* pode fundamentar tanto a *Phýsis* como o $\pi\iota\varsigma$ (alguém). No entanto, Heidegger observa que a *Alétheia* não é nomeada nem na primeira nem na segunda parte do fragmento em questão; como também não é pronunciada nem a propósito da *Phýsis* nem a propósito do $\pi\iota\varsigma$. Todavia, é a *Alétheia* que sustenta ambos. Se a *Phýsis*, emergindo incessantemente, enquanto surgimento constante, é regida e sustentada pela ocultação, o $\pi\iota\varsigma$ (nomeado no fragmento) é, por sua vez, o que foge à ocultação que o rodeia, caracterizando-se assim pelo *des-velamento*. Nos dois termos da relação (*Phýsis* e $\pi\iota\varsigma$), o que predomina como condição de ser e de inteligibilidade é a *Alétheia* compreendida não como pura e simplesmente eclosão, mas como desabrigo. Do mesmo modo que ela rege a essência da *Phýsis*, determina também a essência do homem. Entende-se agora a afirmação de Heidegger em relação a este fragmento de Heráclito: neste, a *Alétheia* é pensada mesmo sem ser nomeada. A *Alétheia* é a essência da *Phýsis* enquanto surgimento. A relação entre a *Alétheia* e o homem (o $\pi\iota\varsigma$) se encontra no fato de que a *Alétheia* enquanto surgimento diz o traço fundamental do homem enquanto aquele que em sendo não pode encobrir-se diante de si mesmo. “Como esse alguém pode, sendo aquele que é, manter-se

encoberto face ao surgimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 185). Heidegger esclarece ainda que: todo aquele que se dá a partir de um descobrimento está sempre em correspondência com o em surgimento e, assim, sua essência deve ser designada como o nunca declinar. Portanto, ninguém, que como tal é um ente, pode ser e ao mesmo tempo permanecer na ocultação, porque existir é estar desvelado, é permanecer na presença.

Chegando-se a esse ponto, é indispensável fazer-se uma articulação entre os três fragmentos trabalhados (123, 16 e 51), expondo a relação entre eles. E, por meio desta relação, indicar o que eles buscam fundamentar.

Inicialmente, relembre-se brevemente em que resultou a análise precedente dos fragmentos destacados. Com significativa diferença daquela interpretação conservada pela tradição, o fragmento 123 de Heráclito, na interpretação de Heidegger, nos diz: “Surgimento favorece encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 122). Acompanhando-se a análise heideggeriana, esse fragmento fala da *Phýsis*, porque ela, apesar de significar um surgimento incessante, se encontra numa relação essencial com o encobrimento. Mas o que essa meditação da *Phýsis* ensina? Ensina que o que conduz o ente a surgir na presença e nela permanecer é a *Phýsis* compreendida como desvelamento. Mas, se a este desvelamento pertence também um encobrimento (uma ocultação), o que pode ser encontrado nessa dimensão? Nesta dimensão, encontra-se o ser, fonte oculta de onde procede todo o desvelamento. Assim nomeada, a *Phýsis* diz a essência do ser, no qual se encontra a unidade velamento-desvelamento.

A copertinência *velamento-desvelamento* traz uma aparente contradição, que se desfaz a partir de uma leitura do fragmento 51: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 93). Tomando-se o arco como exemplo, observou-se que, tendo-se em vista os dois elementos que o compõem, encontra-se aí uma oposição: a rigidez da madeira e a flexibilidade da corda. Por outro lado, o arco tensionado demonstra a tendência contrária apontada pelo movimento de convergência e divergência entre a corda e a madeira. No conjunto, o movimento proporcionado pela corda e pela madeira compõem uma harmonia que não apaga a oposição, mas a mantém em relação. Portanto, na aparente contradição exposta neste fragmento, encontra-se a essência da *Phýsis*. É ela esta relação essencial, a inclinação recíproca onde *velamento-*

desvelamento (ser e ente) concedem um ao outro a possibilidade de ser o que são.

É somente pensando a *Phýsis* neste sentido, que se pode clarificar a segunda parte do fragmento 16, que em seu todo diz: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?” (HEIDEGGER, 2002, p. 61). O nunca declinar, presente neste fragmento, explicita uma dimensão da *Phýsis*: o surgimento (desvelamento). Nesta dimensão encontra-se o $\pi\iota\varsigma$, o alguém, o homem, aquele que em seu modo de existir só pode estar desvelado e não encoberto. Porém, o sentido unificador da *Phýsis* permite entender que o nunca declinar, com o qual se caracterizou o alguém (o homem), não significa não ter nenhuma relação com a ocultação (encobrimento), mas, ao contrário, necessita dela para se manter. Com efeito, pode-se dizer que o nunca declinar realmente não declina, mas necessita do encobrimento (abrigo) como sustentação e preservação. Vê-se, deste modo, que a primeira parte do fragmento indica a manifestação do ente (o seu modo de se dar, o seu não poder se manter encoberto diante de si mesmo), enquanto a segunda parte aponta para o ser como alicerce e preservação do ente.

O objetivo deste primeiro capítulo foi destacar a interpretação heideggeriana dos fragmentos 16, 123 e 51 de Heráclito. Uma vez articulados e relacionados estes fragmentos, deve-se ainda salientar o que Heidegger pretende com eles fundamentar. Foi com esta intenção que nos três parágrafos antecedentes se fez um entrelaçamento dos fragmentos em análise. Este entrelaçamento mostra que o fragmento 123 (que segundo Heidegger nomeia a *Phýsis*) diz a essência do ser, no qual se encontra a unidade *velamento-desvelamento*. Esta aparente contradição é anulada pelo fragmento 51, que esclarece a harmonia existente entre o movimento de divergência e convergência, indicando assim, por meio de uma metáfora, uma inclinação recíproca, onde ser (velamento) e ente (desvelamento) concedem um ao outro a possibilidade de ser o que são. Por fim, o fragmento 16 nos fala da única modalidade de ser de um ente que, como homens e deuses, uma vez surgindo nunca pode manter-se encoberto e, ao mesmo tempo, está sempre em relação com aquilo que o preserva e o mantém desvelado, o ser. É este olhar abrangente que nos permite perceber que o que Heidegger pretende fundamentar com a leitura destes três fragmentos é, de fato, o ser dos entes. Ou ainda, o ser enquanto sentido preservador da presentificação do ente.

CAPÍTULO II

2 AFINIDADE ENTRE AS TEORIAS DE HERÁCLITO E O PENSAMENTO DE NIETZSCHE

Indicou-se com o primeiro capítulo que Heidegger encontra nos fragmentos de Heráclito um sentido ontológico, ou seja, encontra uma fundamentação para o ser dos entes. Agora, pergunta-se: é possível fazer-se uma leitura ôntica dos fragmentos de Heráclito, voltada prioritariamente para uma fundamentação dos entes?

Na leitura das obras de Nietzsche percebe-se um afastamento em relação à possibilidade de uma interpretação ontológica dos fragmentos de Heráclito (aquela que mais tarde é ressaltada pela leitura heideggeriana). Nietzsche aborda os fragmentos desse pensador relacionando-os à existência do homem em sua cotidianidade. Para se chegar a essa elucidação, é necessário, inicialmente, investigar os textos de Nietzsche e rastrear nestes o que há em comum com as teorias de Heráclito. Há que se ressaltar, no entanto, que a proposta deste trabalho não inclui a explanação minuciosa das teorias nietzschianas, mas apenas apresentá-las na medida em que revelam afinidade com as de Heráclito. É com esse intuito, por exemplo, que se recorre à obra *Ecce Homo*, onde Nietzsche se refere a Heráclito nestes termos:

A afirmação do perecimento e do aniquilamento, o que é decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer-sim à contradição e à guerra, o vir-a-ser, com radical recusa até mesmo do conceito de “ser” – nisto tenho que reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado (*EH/EH, O nascimento da tragédia*, § 3).

Nesta passagem, Nietzsche se refere explicitamente às teorias de Heráclito. Dentre estas, optou-se por iniciar pela investigação das implicações contidas no *dizer sim à contradição e à guerra*.

2.1 O DIZER SIM À CONTRADIÇÃO E À GUERRA – CRÍTICA À LÓGICA

Assim como Heidegger, Nietzsche também desenvolve uma crítica à metafísica tradicional e à lógica. Esta crítica é nitidamente enfocada no seguinte texto:

O dom real de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva [*Intuitiven*]; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para com o outro modo de representação que se enfatiza em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão, e parece ter prazer em poder contradizê-la com alguma verdade alcançada por intuição⁸ [*Intuitiv*], fá-lo com uma insolência tal, em frases como: ‘Todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários’, que Aristóteles o acusa de crime supremo perante o tribunal da razão, de pecado contra o princípio de contradição (*PHG/FT*, § V).

Nietzsche enfatiza com essa leitura o aspecto intuitivo da concepção heraclitiana, em contraposição à necessidade de verdades lógicas. É nesse sentido que, remetendo-se a Heráclito, Nietzsche destaca que suas palavras exprimem a verdade, “mas de uma verdade que ele apreende em intuições e que não conquista na escada de corda da lógica, se contempla, num êxtase sibilino, mas não observa, se conhece, mas não calcula” (*PHG/FT*, § IX). Indica, desse modo, a limitação da linguagem para apreender conceitual e racionalmente a verdade intuitiva concebida por Heráclito. Toma-se como exemplo o fragmento 88 desse pensador: “O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 97). Percebe-se que neste fragmento Heráclito nos fala da presença dos contrários na constituição de todas as coisas, mesmo sem nomeá-los conceitualmente. Tais inferências concebidas por Heráclito esbarram no princípio de não-contradição formulado depois por Aristóteles, porém, segundo Nietzsche, “[...] o

⁸ „Heraklit hat als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann: und dies thut er in Sätzen, wie ‚Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich‘ so ungescheut, daß Aristoteles ihn des höchsten Verbrechens vor dem Tribunale der Vernunft zeihet, gegen den Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben“ (*PHG/FT*, § V). Reproduzimos o original do texto citado para enfatizar o sentido do termo intuição, aqui utilizado para verter ao português a palavra alemã *Intuitiv*. Nota-se que Nietzsche faz uso de uma palavra de raiz latina para frisar o mesmo sentido de *Anschauung*, de um modo de conhecer que prescinde da mediação da lógica racional.

que decide não é o puro instinto de conhecimento, mas o instinto estético; a filosofia pouco demonstrada de Heráclito tem um valor enquanto arte superior a todas as proposições de Aristóteles” (VII, 19[76]). Para Nietzsche, o pensamento de Heráclito não deve ser contemplado por conceitos, mas por intuições – este é o método de pensamento do filósofo contemplativo –, reconhecendo assim a incapacidade do pensamento conceitual para representar em amplitude a realidade percebida por Heráclito.

Segundo Nietzsche, o conhecimento é superabundante em estado puro, porém, a partir da instauração da filosofia platônico-socrática, introduziu-se a dialética como mediadora de acesso a esse conhecimento, desautorizando a reprodução do método intuitivo e imediato que caracterizava o pensamento dos filósofos pré-socráticos. Este aspecto é ressaltado nos comentários de Eugen Fink à filosofia nietzschiana, ao dizer de Sócrates que:

[...] foi possuído pelo instinto indômito de tudo transmutar em pensamento abstrato, lógico, racional. Sócrates aparece, por conseguinte, sob o aspecto de um demônio da razão, de um homem em quem todo o desejo e toda a paixão se transformaram na vontade de estruturar e dominar racionalmente o existente. Sócrates seria o inventor do *homem teórico* (FINK, 1988, p. 30).

Quando a escola platônica impõe como via de conhecimento a investigação calcada nos pressupostos da ciência socrática – a qual está atrelada aos princípios da lógica, do nexos causal e da conceituação dos objetos do conhecimento –, subtrai à filosofia o artifício da intuição, instrumento essencial ao pensamento pré-socrático. Seguindo essa vertente, Nietzsche diz que, antes mesmo de Heráclito chegar à abstração pura *tudo é um*, Tales já dava mostra de como o pensamento filosófico se vale da intuição livre de imagens para superar a morosidade do pensamento calculador. Uma análise dos apontamentos de Tales (sobre suas observações acerca da água) mostra que não são esses apontamentos (produzidos pelo pensamento calculador) que propiciam o salto para a generalização *tudo é água*. Esse salto, segundo Nietzsche, tem origem em uma intuição *mística* presente em toda a filosofia. Comparando essas duas modalidades de pensamento, Nietzsche relaciona a filosofia com aquele homem que atravessa uma torrente saltando sobre as pedras com leveza e sem se preocupar se, após tomar impulso, o seu antigo ponto de apoio acaba afundando. Ao contrário, a

ciência, ou o pensamento calculador, é comparado ao homem que antes de avançar procura saber se seu ponto de apoio é firme o suficiente para sustentar todo o seu peso até que ele verifique o próximo ponto. Esta metáfora é utilizada por Nietzsche para retratar uma peculiaridade da filosofia: a capacidade de se desvencilhar das amarras da lógica, dos princípios de identidade e de não-contradição, e, valendo-se de certezas provisórias, captar imediatamente as semelhanças e justaposições que mais tarde serão travestidas de igualdade e causalidade pelo pensamento calculador. Este último tem uma função secundária para a filosofia. Serve apenas para adequar aquilo que foi intuído à linguagem, cristalizando o conhecimento em conceitos que podem ser compartilhados.

Contudo, de uma certa forma, observa-se que o pensamento científico-conceitual está também presente no pensamento pré-socrático. Isso ocorre quando tenta exteriorizar suas verdades intuitivas, dando a estas um caráter de conhecimento racional e conceitual da realidade, mas serve apenas como meio para comunicar os conhecimentos obtidos através da intuição. Este uso dos conceitos é exemplificado por Nietzsche na seguinte passagem:

O que, aqui, o verso significa para o poeta é o que o pensamento dialético significa para o filósofo [...]. E assim como para o poeta dramático a palavra e o verso não passam de um balbuciar em língua estrangeira, para nela dizer o que viveu e o que viu, [...] assim também a expressão de toda intuição filosófica profunda pela dialética e pela reflexão científica é, por um lado, o único meio de comunicar o que foi intuído pelo pensador mas é, ao mesmo tempo, um meio miserável porque, no fundo, não passa de uma transposição metafórica e absolutamente inadequada para outra esfera e para outra linguagem (PHG/FT, § III).

Foi assim, por exemplo, que Heráclito vislumbrou a constante transformação de todas as coisas e, quando tentou comunicar essa percepção intuitiva através de um conceito físico, falou *tudo é fogo*. O valor dessa metáfora usada por Heráclito está em reconhecer-se que o fogo é o único elemento que não pode ser pensado senão como movimento, constituindo-se no próprio emblema da impermanência. Observa-se, aqui, a necessidade de se compreender as verdades intuitivas em seu estado puro, pois a tentativa de traduzir estas percepções por meio de conceitos físicos resulta numa deturpação do conteúdo intuitivo filosófico. Essa deturpação parece estar diretamente ligada a uma característica intrínseca do próprio conceito, dado que este possui uma função imobilizadora, a exemplo daquele andarilho que

precisa construir fundamentos que o sustentem, o qual representa a ciência na alegoria anteriormente citada.

Dentre outros modos de representação, Nietzsche destaca o conceito, não apenas pelo seu caráter convencional e abstrato, mas também pela sua imobilidade e fixidez. O conceito nasce como resultado de uma rubrica e designação. Torna-se ele uma convenção advinda de um fixar na memória de generalizações e abstrações das representações intuitivas. Nesse sentido, Nietzsche observa que os conceitos criam um novo mundo de leis reguladoras, mundo esse que se opõe ao mundo da percepção sensorial imediata. Por isso, condena a necessidade de formular-se conceitos das coisas, pois abandona-se, assim, as suas particularidades e seus elementos distintivos. Ele afirma que o conceito não passa de uma ilusão: “Todo conceito nasce da identificação do não idêntico” (*WL/VM*, § III), tendo, portanto, em sua base *uma desconsideração do individual e do efetivo*. Conseqüentemente, Nietzsche esclarece que:

Nosso entendimento é uma força de superfície, é superficial [...]. Conhece por meio de conceitos: nosso pensar é um classificar, um nomear, logo qualquer coisa que se liga à arbitrariedade humana, sem atingir a própria coisa (VII, 19[66]).

Esta afirmação de Nietzsche vem reforçar uma idéia já formulada por ele na obra *A filosofia na época trágica dos gregos*. Nesta, o filósofo se refere às palavras como símbolos das relações estabelecidas entre as coisas e entre estas e o homem. Entende-se que as palavras não são elementos da relação nem são a própria relação, apenas simbolizam a relação e seus elementos. Vistas por este prisma, as palavras não estão essencialmente ligadas à relação, mas sim superficialmente. Ora, se os conceitos são resultado de uma abstração realizada a partir das palavras, automaticamente são também incapazes de reproduzir ou comunicar um conhecimento sobre *a essência e o cerne das coisas*.

A partir das contestações assinaladas até aqui, Nietzsche deduz que a linguagem se constrói com traduções metafóricas de nossas experiências imediatas e é incapaz de fornecer um acesso viável à realidade das coisas. Por isso, adverte que:

[...] o significado original da palavra evanesce-se rapidamente, embora reste sempre o suficiente para que o homem represente a existência das outras coisas segundo a analogia da própria

existência e, portanto, de maneira antropomórfica e, em todo caso, por transposição ilógica (*PHG/FT*, § XI).

Por outro lado, Nietzsche explica que a palavra é fruto de um duplo deslocamento: um estímulo nervoso é transposto em imagem e este, por sua vez, é transformado num som articulado. “Porém, de uma excitação nervosa inferir uma causa exterior a nós, já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada [...] (*WL/VM*, III). Nesse sentido, Eugen Fink (1998, p. 35) diz que, para Nietzsche, “o conceito é a casca vazia de uma metáfora que outrora inervava a intuição”. Portanto, segundo Nietzsche, a linguagem é simplesmente um conjunto de metáforas e a verdade – *designação uniformemente válida e obrigatória das coisas* – não passa de uma convenção lingüística. Para ele

[...] as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam sua força sensível, moedas que perderam o seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal (*WL/VM*, § III).

Esquecendo-se o homem de que as verdades são ilusões advindas de metáforas, continua usufruindo-as, porque necessita delas para viver. “Portanto, a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antigüidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (*FW/GC*, § 110), complementa Nietzsche na *Gaia Ciência*.

Especulando sobre a gênese destas ilusões, Nietzsche afirma que a criação de ficções é uma característica das formas de vida incapazes de lidar com a mudança a partir de suas próprias forças. A *verdade* e as formas lógicas a ela ligadas são criadas em função da conservação da vida. É com base neste raciocínio que ele pode dizer que a crença em instituições baseadas em princípios de identidade e unidade, como a linguagem e os números, por exemplo, não diz respeito a uma busca pela *verdade*. Ao contrário, tem o propósito utilitário de impor certa regularidade ao fluxo permanente do mundo. Esta visão de Nietzsche encontra-se explicitada na seguinte anotação particular:

Não ‘conhecem’, mas esquematizam, impor ao caos tanta regularidade e formas quanto isso possa satisfazer a nossa necessidade prática [...]. Não se verificou aqui o trabalho de uma ‘idéia’ pré-existente, mas tão-só o da utilidade, pois somente quando vemos as coisas de um modo grosseiro e iguais entre si elas nos

tornam calculáveis [...] (XIII, 14 [152]).

Constata-se que o homem prefere acreditar que existe um mundo estático e permanente. O que importa não é tanto a verdade, mas aquelas convicções que lhe propiciam a auto-preservação da vida.

Mas é ainda noutro apontamento privado que Nietzsche expõe com clareza a busca do homem por um mundo que não se contradiz, com o qual e no qual ele possa ancorar suas supostas verdades:

O homem procura a verdade: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo verdadeiro – um mundo onde não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento [...] onde pois o homem tomou aqui o conceito de realidade? [...] – O desprezo, o ódio por tudo que acontece, muda, se transforma: de onde vem esta valorização do que se conserva? Visivelmente a vontade de verdade é aqui o simples desejo de se encontrar no mundo do que permanece (XII, [46] 9 [60]).

Esta anotação particular de Nietzsche coloca em evidência a efetiva relação existente entre o princípio lógico de não-contradição e a busca do homem pela *verdade*. O que está em jogo é a pretensa necessidade de segurança inerente ao gênero humano. A *verdade* que o homem almeja é aquela que espelha um mundo caracterizado pela estabilidade, um mundo que não se contradiga e, por conseguinte, que seja fiel a outro princípio lógico: o de identidade. Verdade, não-contradição e identidade são, para Nietzsche, ilusões criadas pelo homem para fugir à própria finitude – numa tentativa de encontrar a si próprio em meio a algo que é permanente, num mundo absoluto. Contudo, o mundo efetivo – constituído pelo vir-a-ser – não autoriza uma ficção como essa, baseada em crenças metafísicas como as de unidade, estabilidade e permanência. Neste sentido, Nietzsche adverte:

[...] a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos [...] nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver [...] (JGB/BM, § 4).

O filósofo equipara a lógica ao mundo *inventado do absoluto*, classificando os dois como ficções. Seu argumento leva em consideração o fato de que os citados princípios são vistos como verdades universais justamente porque são a *priori*, sem

a contaminação da experiência empírica. Desta forma, ele considera altamente questionável aplicar à natureza mutável formas gerais que tem como fundamento o princípio da identidade. O que embasa todo o fundamento da lógica é a crença na identidade, que por sua vez está atrelada à convicção de que existe um mundo absoluto, verdadeiro. Nietzsche deduz que os princípios da lógica implicam pressupostos metafísicos e diz: “por um lado se produz uma metafísica otimista da lógica, que intoxica e falsifica tudo progressivamente. A lógica como orientadora única conduz à mentira [...]” (VII, 19 [103]).

Os pressupostos lógicos aparecem, então, como validez para o uso da razão. Isto vem implicar no equívoco da ciência em enaltecer o uso da lógica como instrumento de compreensão da realidade. “Agora porém a ciência, esporeada pela sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica” (*GT/NT*, §15). Nietzsche se opõe à suposta objetividade do conhecimento científico, uma vez que este conhecimento se pauta pela autenticidade da lógica, na validez dos conceitos e no uso da razão para apreensão e conhecimento do mundo. No que tange às leis lógicas, entendidas como premissas e regentes da realidade (como por exemplo o princípio de não-contradição), Nietzsche enfatiza que estas não expressam uma necessidade e sim demonstram apenas uma incapacidade humana de aceitar a mutabilidade no interior do mundo. A lógica dizia-se subsídio confortador do mundo, por esse não possuir contradições preponderantes: a realidade não era, até então, exposta como contrária. De um mesmo objeto, não se dizia predicado que é e não é em uma análise simultânea. Irracional, este é o caráter que Nietzsche afirma a respeito do mundo, a lógica e a razão são invenções humanas. Segundo ele, não existe nenhum dado, nenhuma experiência que não esteja contaminada por uma interpretação subjetiva. Seria um conhecimento valorado pelas peculiaridades que encobriam noções legitimadas, como universais e objetivas, mas que no fundo não passariam de noções *humanas demasiado humanas*. Enfim, pode-se dizer que a premissa da racionalidade traz a imposição da razão e esta, por sua vez, sufoca todo o agir intuitivo do homem. Esta premissa inibe toda a capacidade da representação intuitiva, capacidade esta que aparece como traço essencial da filosofia pré-socrática, que aqui está sendo representada pelo pensamento de Heráclito.

Heráclito, na visão de Nietzsche, é o filósofo que com maior

profundidade e sutileza detectou a incompatibilidade entre o pensamento científico-conceitual e o conhecimento filosófico intuitivo e, por isso mesmo, não via necessidade de fundamentar seu saber por meio de argumentações dialéticas e científicas. Para ele, o conhecimento intuitivo está acima da razão e das condições formais da lógica e da linguagem. Compactuando com essa concepção, Nietzsche desenvolve a seguinte crítica:

Atualmente só possuímos ciência enquanto aceitamos o testemunho dos nossos sentidos ensinando-os a se dirigirem ao fim que nos propomos. O resto é somente um aborto que não é ciência, isto é, que é metafísica, teologia, psicologia, ou epistemologia, ou então é ciência da forma, teoria dos signos, como a lógica, ou a lógica aplicada, como as matemáticas. Aqui a realidade não aparece nem sequer como problema, como tampouco se coloca a questão do valor que possui em geral um sistema convencional de signos, como a lógica (*GD/CI*, A “razão” na Filosofia, § 3).

Nesta passagem, Nietzsche privilegia o testemunho dos sentidos como alternativa à tentativa de conhecimento efetuada a partir de princípios lógico-metafísicos. Sua crítica alcança até mesmo Heráclito. No parágrafo antecedente, nesta mesma obra, Nietzsche acusa Heráclito de ter sido injusto com os sentidos. Acompanhe-se, na íntegra, as suas palavras:

Também Heráclito foi injusto com os sentidos, que não mentem, nem à maneira que os eleatas se figuravam, nem como ele acreditava⁹; em geral não mentem. O que fazemos com seu testemunho é que introduz nele a mentira, por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da realidade, da substância, da duração. A razão é a causa de falsearmos o testemunho dos sentidos. Estes não mentem quando nos mostram o vir-a-ser das coisas, o desaparecimento, a mudança. Mas em sua afirmação segundo a qual o ser é uma ficção, Heráclito terá eternamente razão. O mundo das aparências é o único real, o mundo-verdade foi acrescentado pela mentira (*GD/CI*, A “razão” na Filosofia, § 2).

Analisou-se os fragmentos de Heráclito na tentativa de se encontrar a qual desses Nietzsche estaria se dirigindo para embasar tal crítica. Essa análise detectou o fragmento 107 como possível alvo desta crítica. Veja-se o que ele diz: “Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 99). Seria possível concordar com

⁹ Segundo Nietzsche, os eleatas rejeitavam o testemunho dos sentidos porque viam estes como múltiplos e variáveis. Heráclito rejeitava tal testemunho porque apresenta as coisas como dotadas de duração e unidade (Cf. *O Crepúsculo dos Ídolos*, p. 26)

Nietzsche e extrair desse fragmento a interpretação segundo a qual Heráclito estaria negando o testemunho dos sentidos? Não parece. Heráclito, neste fragmento, não está generalizando a crítica dirigida aos olhos e ouvidos, mas está dirigindo-a especificamente ao olhar e ao ouvir do homem bárbaro. Parece que Nietzsche se serve do fragmento só no seu sentido negativo, porém, o fragmento traz também um sentido positivo e este é o que, provavelmente, Heráclito quer destacar. Em uma tentativa de transformar esta sentença, destacando nela o seu aspecto positivo, pode-se dizer: *só para as almas bárbaras, os olhos e os ouvidos são más testemunhas*. Ou seja, são bárbaras aquelas almas que não sabem decifrar a linguagem dos sentidos, assim como consta nos fragmentos 19 e 34: “Homens que não sabem ouvir nem falar” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 89); “Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 91). Enquanto testemunho, os sentidos dizem ou depõem algo, mas exige-se daquele que ouve uma presença atenta, uma disposição intelectual e auditiva; caso contrário, há percepção mas não aprendizagem, há observação mas o intelecto humano não colhe.

Dando seguimento à análise, focalizou-se ainda a primeira parte do fragmento 56 como possível objeto da crítica nietzschiana dirigida a Heráclito em relação ao testemunho dos sentidos. A parte inicial do fragmento diz: “Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis [...]” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 93). Mas, aqui a questão fica em aberto: Em que sentido Heráclito está se referindo à visibilidade das coisas? Não estaria Heráclito falando da dificuldade de se perceber, através da visão, que as coisas estão em eterna mudança, mas que ao olhar-se para elas tem-se a impressão de que essas são estáveis? Neste caso, não poderia Heráclito estar se remetendo à harmonia “invisível” dos contrários, agentes possibilitadores da constante mudança? É o que parece quando se lê o seu fragmento 54: “Harmonia invisível à visível superior” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 93). Também Nietzsche parece concordar quando compara o olhar humano comum com o *olhar de fogo* atribuído a Heráclito. Observa que o olhar humano comum não consegue perceber que os contrários confluem numa harmonia, que, apesar de invisível, é inteligível para quem, como Heráclito, se assemelha ao *deus contemplativo*. De qualquer modo, fica a dúvida se é possível concordar-se com Nietzsche em sua crítica dirigida a Heráclito, uma vez

que tudo indica que este não refuta o testemunho dos sentidos. Tanto que, em alguns de seus fragmentos essa concepção parece bastante clara, como por exemplo no 55: “As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 93), e também no 101: “Pois os olhos são testemunhas mais exatas que os ouvidos” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 98). Sexto Empírico, referindo-se a Heráclito, comenta que os órgãos sensíveis são como aberturas ou janelas, pelas quais entramos em contato com o mundo. É por meio deles que nos relacionamos com o que nos cerca, e sem eles estaríamos privados desse convívio, e o *logos*, como conhecimento das coisas não se despertaria¹⁰.

Remetendo-se de volta à citação de Nietzsche – aquela pela qual desenvolveu-se uma certa defesa de Heráclito – é preciso focar-se também o momento em que Nietzsche mostra a sua concordância com o pensamento de Heráclito: “Mas a sua afirmação segundo a qual o ser é uma ficção, Heráclito terá eternamente razão” (*GD/CI*, § 2). Este é um dos pontos que Nietzsche mais privilegia no pensamento de Heráclito. Veja-se como Nietzsche interpreta seu pensamento neste ponto:

Em primeiro lugar, negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, [...] já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível. Após este primeiro passo, também já não pode coibir-se de uma maior audácia da negação: negar o ser em geral (*PHG/FT*, § V).

Esta interpretação de Nietzsche demonstra que Heráclito negava aquela premissa, que mais tarde aparece como traço essencial daquilo que Nietzsche denomina de platonismo (ou socratismo). Ou seja, negava aquela premissa instituída por Platão, que corresponde à bipartição da realidade em mundo físico e mundo metafísico. Esta negação, por sua vez, corresponde a uma absoluta negação do “ser”. Heráclito concebeu a unidade como unidade do vir-a-ser e não do ser. Por este motivo, não foi necessário concebê-la como oposta ao mundo da multiplicidade, mas sim como imanente a ele. A negação da bipartição metafísica do mundo e a conseqüente imanência da unidade na esfera da multiplicidade, é o que Nietzsche reduz na fórmula *o um é o múltiplo*.

¹⁰ Cf. *Pré-Socráticos*, 2000, PP 85 e 86.

Para encaminhar sua crítica em relação à concepção do “ser” como fundamento último, Nietzsche passa brevemente pelas teorias de Platão e de Parmênides. Comenta que, de acordo com suas teorias, Platão refugia-se “no país das idéias eternas, na oficina do demiurgo do universo para apascentar os olhos entre as formas primordiais das coisas, imaculadas e indestrutíveis” (PHG/FT, § XI), enquanto Parmênides refugia-se “na paz cadavérica e rígida do conceito mais frio e menos expressivo de todos, o ser” (PHG/FT, § XI). Segundo Nietzsche, Parmênides concebe o ser de maneira infundada. Apenas por ter conseguido pensá-lo, concluiu que ele deveria existir, contudo, a experiência não lhe ofereceu em lugar algum um ser como ele o imaginava. Na concepção de Nietzsche, este modo de pensar está arraigado em uma suposta supervalorização do pensar conceitual. E, “pelos conceitos, nunca atravessaremos o muro das relações, nem penetraremos em qualquer origem fabulosa das coisas” (PHG/FT, § XI). Sendo abstrações formadas a partir de representações superficiais, os conceitos não podem conduzir a um conhecimento sobre a essência e o cerne das coisas. Então, concluir que o ser existe, apenas por tê-lo pensado conceitualmente, é uma transposição absolutamente insuficiente. No mesmo sentido, Nietzsche diz:

Parmênides e Zenão sustentavam a verdade e o valor universal dos conceitos e rejeitavam o mundo sensível enquanto o oposto dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como se fosse uma objetivação do que é ilógico e contraditório (PHG/FT, § XII).

A partir das observações precedentes, pode-se dizer que a premissa básica do *platonismo* e a idéia de que através do conceito seja possível captar adequadamente a essência das coisas, traz consigo a exigência de que esta mesma essência seja caracterizada pela imobilidade e fixidez. Esta premissa traz como consequência um limite intransponível ao vir-a-ser, pois implica, em última instância, que em algum lugar deveria haver algo que não devém: um ser. Por outro lado, Parmênides deduz a existência do ser partindo do fato de ter conseguido pensá-lo. Porém, esta conclusão está baseada na pressuposição da coerência entre conceito e realidade. Mas, para aceitar-se a decorrência dessa conclusão, segundo Nietzsche, ter-se-ia que acreditar “no pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que penetra na essência das coisas e é independente da experiência” (PHG/FT, § XI). Segundo essa linha de raciocínio:

Em todas as demonstrações que fazem, partem do pressuposto absolutamente indemonstrável, ou mesmo improvável, de possuímos na faculdade conceptual o decisivo critério supremo acerca do ser e do não-ser [...] (*PHG/FT*, § XII).

Nietzsche complementa que aquilo “que se designa por ‘ser’ e por ‘não-ser’, não pode sequer fazer-nos avançar um passo para a região da verdade” (*PHG/FT*, § XI).

Mas onde pode ser encontrada a fundamentação para a negação do ser em Heráclito? Ao levar-se em conta que, segundo a visão de Heráclito, tudo está em devir, não é possível encontrar-se consistência alguma naquilo que se designa por real, pois se tudo age e flui incessantemente, nada chega a ser, mas apenas está em constante vir-a-ser. Por isso o fundamento último do existente não pode ser o “ser”, mas somente o vir-a-ser. Veja-se como Nietzsche o interpreta a esse respeito:

Heráclito exclamou [...]: Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez (*PHG/FT*, § V).

Nietzsche entende que o fluxo incessante, o vir-a-ser, traduz o pensamento fundamental de Heráclito. Para enfatizar essa idéia, ele se vale do fragmento 49a de Heráclito: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 92). Busque-se entender como o vir-a-ser está implícito neste fragmento. Se o mundo está em constante movimento, implicará numa eterna mudança. Assim, não só a água que nos banhou num determinado momento foi substituída, como também nós, ao voltarmos ao rio, também estamos mudados. Como se vê, a teoria do vir-a-ser de Heráclito está sintetizada na imagem da correnteza de um rio. Ela exerce uma função simbólica e parece ter sido elaborada com a finalidade de explicitar o processo da mudança. É uma tentativa de mostrar empiricamente o constante fluir de todas as coisas.

Nietzsche explica que ao observar o verdadeiro curso do eterno vir-a-ser e da destruição, o qual age e flui incessantemente, Heráclito conclui que este nasce da guerra dos opostos. Para explicar esse movimento, fala da disjunção de uma mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, ou mesmo

opostas, e que tendem a se unir novamente. Porém, o olhar comum

[...] julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. O mel é, segundo Heráclito, simultaneamente amargo e doce e o próprio mundo é um jarro cheio de uma mistura que tem de agitar-se constantemente. Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora (PHG/FT, § V).

Inicialmente, Nietzsche aponta a limitada inteligência do homem, observando que este julga ver as coisas como sólidas e constantes, sem se dar conta de que estas estão em constante vir-a-ser, e por isso mutáveis. Esta passagem, Nietzsche escreve inspirando-se em alguns fragmentos de Heráclito. Com o fragmento 8, “Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 88), expressa a idéia de que todas as coisas, em todos os tempos, tem em si os contrários. Também se refere ao fragmento 80: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 96). Com essa idéia de guerra permanente entre os opostos, sem trégua e sem fim, Nietzsche busca fundamentar um princípio cósmico. Se não fosse essa luta permanente, entendida como o eterno vir-a-ser (teoria do fluxo), a unidade do processo natural estaria comprometida e o próprio cosmos desapareceria. É a isto que Heráclito se refere quando nos fala que *as qualidades só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores e que ora a um, ora a outro cabe a supremacia e que essa luta persiste pela eternidade afora*. Caso não houvesse essa constante guerra dos opostos, ou se, por exemplo, o calor ou o total das substâncias quentes começasse a prevalecer sobre o frio, ou a noite sobre o dia, então a unidade e coerência do mundo cessariam. Heráclito mostra que se a discórdia – a ação e a reação entre elementos contrários – viesse a cessar, o vencedor de cada luta de extremos estabelecerá um domínio permanente e o mundo como tal seria destruído; ter-se-ia talvez o próprio caos.

Veja-se, ainda, a que fragmento de Heráclito Nietzsche se refere quando, no texto citado, diz: *o próprio mundo é um jarro cheio de uma mistura que*

tem de agitar-se constantemente. Esta interpretação de Nietzsche pode ser atribuída, provavelmente, ao fragmento 125 de Heráclito: “também o *cyceon* se decompõe, se não for agitado” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 101). Este fragmento pode ser tomado como um exemplo perceptível do vir-a-ser, sustentado por uma idéia de movimento enquanto mistura dos contrários. O *cyceon* pode servir como exemplo porque em sua composição reuniam-se elementos de sabores e densidades contrárias. Era uma bebida feita de vinho misturado com mel, queijo de cabra ralado e grãos de cevada branca, batida com um ramo de poejo que a perfumava. O segredo de sua duração consistia no cuidado de agitá-la regularmente. Caso contrário, os vários elementos de sua composição se separariam, desfazendo a unidade da mistura e, conseqüentemente, a bebida se deterioraria. Por isso, a garantia de unidade e perenidade do *cyceon* era o movimento. Por analogia, a unidade e perenidade cósmica são mantidas pelo movimento gerado pela ação e reação entre elementos contrários.

Tendo em vista o primeiro objetivo proposto para o desenvolvimento deste capítulo, intentou-se demonstrar que o pensamento de Heráclito consegue ultrapassar os obstáculos da experiência. Isto porque, mesmo quando reconhecido como indemonstrável pelos procedimentos lógicos, consegue expor suas verdades intuitivas. Para se chegar a tal conclusão, acompanhou-se Nietzsche em suas críticas dirigidas à validade da razão e, em decorrência desta, sua contestação à lógica; à linguagem; aos conceitos; à ciência como pensamento calculador; ao princípio de identidade e, a partir deste, sua crítica à metafísica, dado que necessita de um ser como fundamento último.

A partir dessas críticas, Nietzsche alcança uma certa validação do pensamento de Heráclito, tendo em vista que este nega a concepção de ser, uma vez que, de acordo com suas teorias, nada chega a ser, tudo está em permanente vir-a-ser. Heráclito chega a esta conclusão a partir de intuições propiciadas pela natureza (*Phýsis*). Para exprimir o predomínio da eterna mudança, se vale do processo de ação e reação de movimentos contrários. Por isso, rejeita a validade indiscutível do princípio de não-contradição. Leva em conta que os opostos dia e noite, inverno e verão, vida e morte, guerra e paz, e outros, devem ser considerados pertencentes a um só complexo, já que nenhum deles pode existir sem o outro. A circularidade do movimento, seja no tempo, seja no vir-a-ser, manifesta-se como o jogo da unidade dos opostos presente em todos os fenômenos da natureza. Devido

a esta circularidade do movimento, assim que acontece uma mudança, simultaneamente se segue uma outra; a cada estado alcançado outro sucede. Por isso, o mundo só pode ser visto como permanente vir-a-ser. Segundo Nietzsche, o mundo não aspira a um estado durável e este é o único aspecto demonstrável. De qualquer maneira, é notável como a interpretação nietzschiana converge para a teoria considerada central na cosmologia heraclitiana, segundo a qual a lei que governa todas as coisas é a guerra ou a luta entre os opostos. É esta tensão que efetiva tanto a geração e a mudança quanto o perecimento de todas as coisas. Portanto, segundo a interpretação de Nietzsche, é possível compactuar-se com o pensamento de Heráclito, *dizendo sim à contradição e a guerra*. Ressalte-se ainda que, ao fundamentar as contradições presentes nos fragmentos de Heráclito, o interesse de Nietzsche não é apenas o de dar crédito às teorias do pensador grego, mas também o de garantir consistência à sua própria filosofia. Essa, em vários momentos, está alicerçada em oposições típicas. Ao contrário do que pensa a lógica, para Nietzsche as contradições não são excludentes, elas se manifestam em conjunto, pois um pólo não poderia se revelar sem o outro.

2.2 O VÍNCULO ENTRE A VONTADE À POTÊNCIA E O VIR-A-SER

Explicitou-se que o dizer sim à contradição e à guerra, presentes no movimento dos contrários, constitui o vir-a-ser de Heráclito. Almeja-se, agora, mediante uma comparação, indicar a proximidade conceitual entre este vir-a-ser heraclitiano e o conceito de vontade à potência concebido por Nietzsche. Inicialmente, procurar-se-á entender o que significa esse conceito na concepção do filósofo alemão.

O conceito de vontade à potência é proferido por Nietzsche a partir de sua obra *Assim falou Zaratustra*. Por meio deste personagem, no discurso *Dos mil e um alvos*, Nietzsche expressa que “uma tábua dos bens pende sobre cada povo. Vê, é a tábua de suas superações; vê, é a voz de sua vontade à potência” (*Za/ZA I Dos mil e um alvos*). Com essa *tábua dos bens*, Nietzsche aponta para os valores de um povo. É a diferença de valores entre os povos que desencadeia a

luta, através da qual se expressa sua vontade à potência. É mediante essa tábua específica de valores que se encontra a possibilidade de um povo superar-se. “Algo mais alto do que a reconciliação tem de querer a vontade, que é vontade à potência [...]” (*Za/ZA II Da Redenção*), é uma indicação de que a realização da potência de cada povo deve acontecer sem nenhum traço de culpa e castigo voltados à redenção. Observa-se que aqui a noção de vontade à potência é inscrita por Nietzsche no plano das reflexões de ordem social e psicológica, porém, depois estende-a também àquelas acerca da vida enquanto fato biológico.

Para Nietzsche, vida e vontade à potência se identificam. Esta noção é expressa quando diz: “Somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade à potência!” (*Za/ZA II Da superação de si*). Nesta passagem, a vontade à potência está relacionada com toda atividade orgânica. Percorrendo todas as funções do organismo, está presente na alimentação, na respiração, no movimento, na excreção, na reprodução, etc. Todas as funções orgânicas concorrem para o aumento de potência do organismo, e o melhor exemplo é espelhado no mecanismo da reprodução celular: as células se dividem para possibilitar a atuação do seu excedente de força, atendendo ao mesmo tempo à exigência de superação. Nesse sentido, Nietzsche afirma: “Contra o impulso de conservação enquanto impulso radical: antes quer o vivente alargar sua força – ele ‘quer’, ele ‘deve’ (ambas as palavras têm para mim peso igual!): a conservação é apenas uma conseqüência” (XI, 26 [277]). Com esta afirmação dá a entender que a vontade à potência não pode deixar de querer mais potência, pois conservar é apenas uma decorrência de sua atuação. Esse querer mais potência não visa uma meta a ser atingida, nem uma finalidade a ser alcançada, mas é tão somente seu caráter intrínseco. Para Nietzsche, a crença de que o ser vivo busque, antes de mais nada, a conservação está vinculada a “princípios teológicos supérfluos”. Atribui a superficialidade desta doutrina à inconseqüência de Espinosa, o qual teria apontado o instinto de auto-conservação como princípio decisivo¹¹.

Outro alvo da crítica nietzschiana diz respeito à idéia darwiniana da luta pela existência ou sobrevivência. Observa-se, a princípio, que tanto para Nietzsche como para Darwin, a vida está baseada na luta, porém, atribuída a causas diferenciadas. Segundo Darwin, a luta se estabelece em função da

¹¹ Não se quer aqui entrar no mérito da discussão, mas apenas frisar a opinião de Nietzsche.

sobrevivência, englobando aspectos que vão da disputa por alimento, passam pela atenção às necessidades que se apresentam em contingência do ambiente onde a luta se dá e culminam na luta pela reprodução, fator que determina a perpetuação das características desenvolvidas durante o processo. Este raciocínio darwiniano é contestado por Nietzsche, que descarta a sobrevivência como motor da luta, com o argumento de que ela só se justificaria em ambiente de escassez, que é uma exceção à regra geral de abundância de recursos providos pela natureza. Contrariando Darwin, Nietzsche aponta o querer e a necessidade de potência como fatores determinantes da luta, relegando a sobrevivência à condição de subproduto da luta por afirmação, que se dá através da dominação. “A luta pela existência’ – isso caracteriza um estado de exceção. A regra é antes a luta pela potência, por ‘mais’ e ‘melhor’ e ‘mais rápido’ e ‘mais freqüente’” (XI, 34 [208]). Opondo-se a Darwin, o qual supervaloriza o ambiente externo, Nietzsche concebe a noção de conflito também no interior do homem. Segundo ele, no plano fisiológico, a luta envolve os vários elementos que formam o organismo humano. Dessa luta entre as partes, que por sua vez buscam o controle de umas sobre as outras, resulta a dominação e submissão. Esta relação de dominação e submissão concebida por Nietzsche leva a uma melhor compreensão de sua noção de luta. Sendo esta uma relação de forças entre o que comanda e o que obedece, automaticamente se estabelecerá uma relação hierárquica, na qual aquela parte que possui maior capacidade para dominar submete a outra à sua função. É por que uma força é diferente da outra que se estabelece uma relação de domínio e obediência. Daí entender-se que é a desigualdade que provoca a luta, e através desta se estabelecem hierarquias.

A noção nietzschiana de luta, no entanto, não se restringe ao nível fisiológico, mas abrange todos os domínios da vida. Para Nietzsche, o traço fundamental da vida é luta. Tudo o que existe no mundo – de natureza inerte ou vida orgânica – é constituído por forças em luta permanente, agindo e reagindo umas sobre as outras. Através da luta estabelecem-se hierarquias, nas quais se apresentam vencedores e vencidos, senhores e escravos, os que mandam e os que obedecem. O que une esses combatentes é o desejo de dominação. Nietzsche observa que estas hierarquias nunca são definitivas, a *luta persiste por toda a eternidade* e, além disso, mandar e obedecer é dar continuidade à luta. “Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é portanto uma espécie de continuação

da luta. Obedecer é também uma luta: desde que reste força capaz de resistir” (XI, 26 [276]). Nesse sentido, complementa Marton: “É com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica” (2000, p. 44). Esclarece ainda que o desejo de prevalecer, predominar, sentir-se superior, estaria presente nas mais diversas esferas de atuação do homem. Portanto,

[...] no nível social e psicológico, o sentimento de potência implica múltiplos adversários (está presente nas relações entre povos, nações, classes sociais, grupos de pessoas e mesmo indivíduos), não admite trégua, nem prevê termo (nada há que possa satisfazê-lo) e com sua expansão enseja o aparecimento de vencedores e vencidos [...]" (MARTON, 2000, p. 64).

Importa observar-se que, segundo Nietzsche, o desenvolvimento da luta por dominação não tem por objetivo o extermínio do opositor, mas apenas subordiná-lo a seu comando e benefício: “[...] a representação vencida não é aniquilada, mas somente reprimida ou subordinada. Não há aniquilamento no domínio espiritual [...]" (XII, 7 [53]). Com essa exposição, Nietzsche afirma que a luta por dominação não pode levar à aniquilação dos combatentes. Marton o interpreta explicitando que:

Para sentir-se instigado, o forte precisa de adversários; por encarar o obstáculo como estímulo, considera os que lhe opõem resistência como parceiros. [...] Para que ocorra o confronto, é preciso que existam antagonistas; para que ele perdure, é necessário que os beligerantes não sejam aniquilados” (1990, p. 93).

Na concepção de Nietzsche, a luta se desencadeia entre uma multiplicidade de vontades à potência. Segundo ele, “toda força motora é vontade à potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (XIII, 14 [121]). Nesse sentido, a vontade à potência explica o caráter intrínseco da força. Numa de suas anotações privadas, o filósofo aponta o vínculo existente entre as noções de força e vontade à potência:

O vitorioso conceito de força, com o qual nossos filósofos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo intrínseco, que designarei como ‘vontade à potência’, isto é, como desejo insaciável de demonstração de potência; utilização, exercício potência como instinto criador [...]" (XI, 36 [31]).

No entanto, é preciso compreender-se o que Nietzsche entende por força. Num de seus escritos, indaga: “alguma vez já se constatou uma força?” (XII, 2 [159]). É como se em sentido figurado perguntasse: é possível ver-se uma força andando por aí? Num escrito posterior, afirma que “um quantum de potência se define pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste” (XIII, 14 [79]). Percebe-se aqui uma certa dificuldade para defini-la, uma vez que a força só pode existir enquanto efetivação. Ao tratar da questão em sua obra *Genealogia da moral*, expõe: “Um quantum de força corresponde ao mesmo quantum de impulso, vontade, efetivação – ou melhor, nada mais é do que precisamente esse impulso, essa vontade, essa efetivação” [...] (*GM/GM*, § 13). Advertindo ainda que só pode parecer de outro modo por causa da ilusão da linguagem que, compreendendo erroneamente, vincula toda efetivação a algo que “se efetiva, por um sujeito”. Dando, assim, a entender que não faz sentido algum dizer que a força necessite de algo para poder manifestar-se, nem que necessite de algo para impulsioná-la. Criticando as idéias de substrato e sujeito, Nietzsche afirma: “Não existe nenhum substrato, não existe nenhum ‘ser’ sob o fazer, o efetivar-se, o vir-se; ‘o autor’ é simplesmente acrescentado à ação – a ação é tudo” (*GM/GM* I, § 13). Depreende-se que a força, segundo Nietzsche, é um efetivar-se, ou melhor, a força só é efetivando-se.

Quando Nietzsche se reporta ao mundo, postula sempre a existência de uma pluralidade de forças em ação. Dá a entender que a força só existe no plural, “não é em si”, mas sempre em “relação com outras”, não é algo, mas um “agir sobre”. Por isso propõe que se considere “Todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser como um determinar de graus e relações de forças, como uma luta...” (XII, 9 [91]). Interpretando o mundo enquanto vontade à potência, Nietzsche concebe-o como um ordenar de relações de forças. Num fragmento escrito entre a primavera e o outono de 1881, ele afirma: “Não é para nós o mundo apenas uma coordenação de relações (*Relationen*) sob uma medida (*Maabe*)? Logo que essa medida despótica falta, desfaz-se nosso mundo!” (IX, 11 [36]). Mesmo sem fazer uso da expressão Nietzsche parece estar referindo-se à vontade à potência. É o que leva a crer quando se lê este outro fragmento, redigido entre o outono de 1885 e o outono de 1886, quando pergunta: “[...] qual é a medida segundo a qual se pode medir?” e responde: “(‘vontade à potência’)” (XII, 2 [185]). Por serem as forças constituídas por momentâneas diferenciações de graus de intensidade, elas determinam todo e qualquer acontecer mundano. Nietzsche

esclarece que: “O grau de resistência e o grau de supremacia – eis do que se trata em todo acontecer. [...] Um quantum de potência se caracteriza mediante o efeito que ele exerce e ao qual resiste” (XIII, 14 [79]). Daí entender-se que, sendo a vontade à potência um coordenar de relações entre forças diferenciadas, é ela que perfaz e sustenta de maneira arbitrária o consumir-se de toda efetividade. Segundo esta concepção de Nietzsche, subentende-se que a coesão do mundo não é mantida por substância alguma. O que o faz permanecer uno é a inter-relação de todas as forças múltiplas. Compreende-se por que Nietzsche afirmou que sem a medida comum, vontade à potência, o mundo se desfaz. Visto por este prisma, pode-se dizer que o mundo é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação com as outras e que, efetivando-se, manifestam um “querer-vir-a-ser-mais-forte”. Uma vez assim concebido, o mundo pode ser visto como luta permanente. Querendo vir-a-ser mais forte, a força se depara com outras, que a ela se opõem, tornando a luta inevitável (por mais potência). A cada instante, as forças se relacionam de maneira diferente, dispõem-se de outro modo; a todo momento, vencendo resistência, a vontade à potência se auto-supera e, ao superar-se, faz surgir novas formas, outras configurações. Tendo a força um caráter essencialmente dinâmico, ela está sempre se efetivando e, através de impulsos que a tornam a cada vez mais forte, impede a cessação do combate. Conseqüentemente, o mundo só pode ser visto como permanente vir-a-ser. Isto por que assim que acontece uma mudança, simultaneamente se segue uma outra, a cada estado alcançado outro sucede. Segundo Nietzsche, o mundo não aspira a um estado durável e este é o único aspecto demonstrável. Se o mundo é pleno vir-a-ser, pode-se deduzir que o mundo não teve começo nem terá fim. Nietzsche concebe o mundo como eterno e anota: “O mundo subsiste, não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir-a-ser e nunca cessou de perecer – conserva-se em ambos...” (XIII, 14 [118]). Se, para Nietzsche, mundo é vontade à potência, os atributos de intencionalidade e finalidade lhes são incompatíveis, já que a vontade à potência não se exerce em função de algo nem teve princípio. Mundo entendido como vontade à potência não apresenta caráter algum de estabilidade, ao contrário, configura-se como uma totalidade de forças em constante dinamismo.

É através da noção de força que se pode entender que o mundo seja ao mesmo tempo múltiplo e uno, finito e eterno. O mundo se apresenta como

múltiplo, por comportar incontáveis forças em conflito; como uno, por ser o meio comum para expressão das relações entre as forças; como finito, dados os limites intrínsecos às forças que o compõem; como eterno, devido à possibilidade de repetição das configurações de forças. Entendido enquanto totalidade, o mundo constitui uma grandeza compacta, eximida de qualquer adição e qualquer diminuição. Quando visto de dentro ele se mostra subordinado a inumeráveis transformações decorridas de conflitos constantes, os quais não visam meta nem trégua derradeira.

Sem meta e sem termo, a luta não ocorre tendo em vista um objetivo. Isto é o que se diz da vontade à potência, que, efetivando-se, não visa uma finalidade, nem busca acomodar-se, mas quer exercer-se e ampliar-se sempre mais. No exercício de busca pela expansão de potência ocorrem triunfos e derrotas, mas nesta busca desenfreada tudo é válido. Essa atitude pode ser verificada em todas as ações humanas, visando atender o anseio à potência. “Com o fazer o bem e o fazer o mal exercemos nossa potência sobre os outros – mais não queremos com isso!” (FW/GC, § 13). Todo agir humano é determinado por um ambicioso querer-ser-mais. Nietzsche observa que os meios que os homens encontraram para chegar ao sentimento de potência permeiam a história da cultura (cf. IX, 4 [184]). Todo fruto da cultura humana, seja a moral, a religião, a arte ou a ciência, se produz em função da aspiração por mais potência. Quando se procura ajudar o próximo ou mesmo prejudicá-lo, o que se procura é enaltecer-se sobre ele e, com isso, ampliar a própria potência. Mesmo no sentimento de piedade há “[...] qualquer coisa de exaltante que confere uma espécie de superioridade [...]” (M/A, § 138). Mostra-se, aqui, o caráter insaciável da vontade à potência, não há coisa alguma que lhe imponha limites; nem mesmo os obstáculos com que se depara, uma vez que esses são encarados como estímulo para as superações conseqüentes.

Para Nietzsche, é este o sentido dinâmico da vida – a auto-superação. Esse segredo é confidenciado pela própria vida a Zaratustra:

Veja, falou ela, eu sou o que tem de superar-se sempre a si. (...) Que eu deva ser luta e vir-a-ser e objetivo e contradição dos objetivos; ah, quem adivinha minha vontade, adivinha também quão tortuosos são os caminhos que ela tem de seguir (*Za/ZA II Da superação de si*).

Vida e luta aparecem aqui entrelaçadas. Viver é lutar e para superar-se deve-se ter

a si mesmo como alvo. Esta luta é incessante, assim que se acredita ter conquistado o domínio, outros obstáculos se apresentam, é a incompletude do vir-a-ser, é a vontade à potência insaciada. Este é o caráter da própria vida, o de querer mais potência, maior capacidade para dominar. A superação deve ser audaciosamente procurada. Deve-se encarar todas as dificuldades e tropeços que se encontram no caminho da vida, como desafios que perfazem a ponte a ser ultrapassada rumo à superação. As condições árduas e dolorosas, segundo Nietzsche, devem ser propositadamente procuradas. É no enfrentamento a tais situações que o homem é levado a superar-se. Lutar pela vida apenas para conservá-la levaria a humanidade à estagnação. O filósofo considera que a evolução do homem rumo ao que é “semelhante”, “costumeiro” e “gregário”, é vulgaridade. “[...] que o valor de todas as coisas seja renovado por vós! Para isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!” (*Za/ZA I § 22 (2)*). Esta visada de Nietzsche parece incentivar o homem a desenvolver suas inumeráveis potencialidades, e, ao mesmo tempo, libertar seu poder criador.

Se a vida é algo que deve superar-se e esta conquista pode ser alcançada por meio do sentimento de potência, o homem não deveria envergonhar-se de tal sentimento, mas, ao contrário, desejá-lo. Nietzsche observa que: “é com dificuldade que se ousa ainda falar em vontade à potência; em Atenas tudo se passava de outro modo!” (IX, 7 [206]). Num aforismo de *Aurora*, toma os gregos como termo de comparação: “(os antigos gregos) estimavam o sentimento de potência superior a qualquer espécie de vantagem ou boa reputação” (*M/A*, § 360). Entre os antigos gregos, o sentimento de potência era considerado o sentimento de maior valor, tanto que não se envergonhavam de manifestar essa disposição livremente. O que importava era a manifestação de poder, mesmo que essa atitude pudesse desagradar, “pois sabem que quem alcança o poder agrada em quase tudo o que diz e faz e mesmo quando desagrada parece ainda agrada” (*MAI/HHI*, § 595). É notável como no povo grego os sentimentos tinham valores diferentes dos nossos. Nietzsche aponta ainda o sentimento de esperança, o qual é tido por nós como algo bom; de maneira inversa, era execrada pelos gregos. Para o homem moderno, em última instância, a esperança está vinculada à suposta promessa de um mundo transcendente (além-mundo, Deus, vida eterna). Por isso, ao invés de buscar a superação, fica na expectativa dessa recompensa. Os gregos, ao contrário, aceitavam sua finitude, por isso procuravam viver a vida numa *plenitude*

exuberante. Na busca por essa realização, visando desfrutar da felicidade, em suas expressões culturais não havia em seus gestos nada de inocência ou benevolência, mas antes a demonstração do sentimento de potência. Nessa linha de pensamento, observa Onate:

Os gregos da época áurea eram radicalmente felizes e suas obras culturais expressavam em sua plenitude aquele sentimento através de algumas operações básicas: presentear, escarnecer e aniquilar, todas aplicadas sobre si próprios e sobre os outros. O presentear consistia em reconhecer a dádiva de potência da efetividade e assim corresponder a sua convocação; o escarnecer significava o desprender-se diante dessa dádiva para que ela não se imobilizasse e se convertesse num mero ideal estagnado; o aniquilar implicava em buscar ainda além daquilo que era dado, para convertê-lo em signo, em isca rumo a novas e superiores conquistas (ONATE, 2003, p. 279).

Contrariamente ao comportamento do homem moderno, Nietzsche encontra nos antigos gregos uma atividade criadora ímpar, que não apenas reproduz a dinâmica da criação, mas encontra nesta a superação da própria condição. Cabe, no entanto, sublinhar que a cultura grega, como também o pensamento dos filósofos pré-socráticos, em vários momentos aparecem como paradigma da meditação nietzschiana. Passando em revista o que até aqui se expôs, aponta-se nessa meditação, mais especificamente, o pensamento de Heráclito como pano de fundo. Ao interpretar o foco principal das teses do pensador grego, Nietzsche observa: “esta sabedoria deve chegar ao milênio futuro”. E, imbuindo-se desta tarefa, logo em seguida complementa exclamando: “O que ele contemplou, a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade, deve contemplar-se eternamente a partir de agora: foi ele quem levantou a cortina deste espetáculo sublime” (*PHG/FT*, § VIII).

Se esta doutrina é “digna de ser eternamente interpretada, como tendo uma ação ilimitada”, deverá também estar presente no efetivar-se da vontade à potência. Por isso, ao explicitar-se, mesmo que em linhas gerais, as noções que permeiam esse conceito, contou-se reunir elementos para repensá-lo em correspondência com a noção de vir-a-ser concebida por esse pensador grego. Na seqüência, busca-se apontar os pontos de convergência entre essas duas noções.

A concepção de luta, como constituição de todas as coisas, já se encontrava presente no pensamento de Heráclito, como se pode constatar no

fragmento 80: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 96). Esta idéia de luta como constituinte da efetividade, é interpretada por Nietzsche quando observa:

O vulgo, é verdade, julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante, na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo, estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. [...] as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora (PHG/FT, § V).

Ainda que a passagem citada pertença a uma obra que antecede a aparição da noção de vontade à potência, parece haver nela um ensaio para o que mais tarde se tornaria um dos pontos centrais e articuladores da filosofia de Nietzsche. Quando fala da disputa pela supremacia, de uma superioridade momentânea e do fato de que essa luta não tem fim, Nietzsche expressa situações coerentes com aquilo que mais tarde reconheceria como o efetivar-se da vontade à potência. A tensão e a alternância da posição de supremacia, estabelecidas pelo combate entre os opostos, podem ser reconhecidas como aquelas presentes no relato de Nietzsche acerca do embate das forças que lutam por mais potência. A desigualdade de intensidade das forças em luta resulta no surgimento de forças vencedoras e vencidas. A subjugação de uma força pela outra estabelece uma relação hierárquica temporária que não suprime a tensão e deixa aberta a possibilidade de inversão da supremacia.

Esta luta, segundo Nietzsche, não está presente apenas na natureza, mas também se estende à esfera sócio-cultural. A noção de que aquilo que o homem percebe como pronto e acabado na sua relação com a natureza é apenas a supremacia momentânea de uma das forças em luta, é transferida também para as relações sócio-culturais, para o âmbito das hierarquias produzidas na relação entre os homens. Essa constatação já havia sido expressada por Heráclito quando disse: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 93). Nietzsche parece não só concordar com essa constatação de Heráclito, mas também interpretá-lo quando pronuncia: “Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os

grandes, os abismos para os profundos, os refinamentos e os calafrios para os finos, e, em suma, todo raro para os raros” (*JGB/BM*, § 43). Em outra passagem indica que:

A ordem das castas, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma ordem natural, de uma legalidade natural de primeiro nível, sobre a qual nenhuma ‘idéia moderna’ tem autoridade [...]. Eles dominam (os fortes) não porque queiram, senão porque são, não são livres para serem os segundos. [...] A ordem das castas, a hierarquia, apenas formula a lei suprema da própria vida [...] (*AC/AC*, § 57).

Assim como Heráclito, Nietzsche também afirma o caráter incontestável das hierarquias presentes tanto no âmbito das sociedades como nas conformações humanas individuais. Esclarece, entretanto, que cada gradação específica de potência comporta obrigações, mas ao mesmo tempo usufrui de vantagens próprias de sua posição. O *fraco*, o *mediocre*, por não terem capacidade de comandar, estão desincumbidos da árdua tarefa do mando; tendo apenas que seguir as regras já estipuladas. Por isso encontram a felicidade em suas próprias fraquezas. É nesse sentido que Nietzsche interpreta o modo de viver de todo vivente:

[...] onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também falar em obediência. Todo o vivente é um obediente. [...] manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. É este o modo de ser do vivente. [...] mandar é mais difícil que obedecer. E não somente porque quem manda carrega o peso de todos os que obedecem e é fácil que este peso o esmague (*Za/ZA II Da superação de si*).

Por isso, pode-se dizer que o fraco, na acomodação de sua fraqueza, encontra-se privilegiado; enquanto que o forte, o senhor, ao carregar o fardo mais pesado e na busca por mais potência, acaba por expor sua própria vida. De qualquer maneira, o efetivar da vida de cada humano se dá a partir de ganhos e perdas proporcionais ao nível de hierarquias de potência.

No âmbito sócio-cultural, as hierarquias que se estabelecem e evoluem a partir da afirmação da desigualdade dos indivíduos, exprimem o eterno combate das forças mencionadas no fragmento de Heráclito e interpretado por Nietzsche. A força vencedora do embate não suprime a continuidade deste, nem aniquila a expressão da vontade da força subjugada no momento. Um exemplo cotidiano e atual pode ser tomado da relação de forças que caracteriza o sistema

prisonal, seja ele de qualquer regime. A sociedade restringe a liberdade do indivíduo que não se adapta às suas regras, porém, sua ação não é capaz de suprimir a manifestação da vontade da força dominada, que se rebela quando sente necessidade de alterar a relação para se manter ativa. Na prática, os presos (forças incompatíveis com as regras sociais) rebelados impõem sua vontade à força dominante, invertendo a hierarquia, mesmo que temporariamente. A reação diante da pressão exercida pela força dominante garante a manutenção do combate, denunciando a ausência de submissão pacífica. Ao mesmo tempo, a força dominada não se contenta com essa reação e mantém ativa a sua vontade de dominar. E esta se exerce diante daqueles que lhe são inferiores. Voltando ao exemplo do sistema prisional, ao mesmo tempo que mantém o combate contra a sociedade que lhe tolhe a liberdade, estabelece dentro de seus limites uma nova relação hierárquica de dominação sobre os detentos mais fracos. O exemplo citado leva a compreender que a atuação da vontade à potência sobre as forças leva cada uma delas a querer preponderar na relação com as demais e, ao mesmo tempo, desafiar todas ao combate. É nesse sentido que Nietzsche diz: “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como uma luta...” (XII 9 [91]).

Nesta outra anotação particular, anuncia sua concepção de mundo:

Este mundo: uma monstruosidade de forças, sem início sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força (*eherne grösse von Kraft*), que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, [...], ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes [...] (XI, 38 [12]).

Diante dessa concepção de mundo, a vontade à potência, que diz respeito ao efetivar-se da força, aparece como fenômeno universal e absoluto. No fragmento acima, Nietzsche parece referir-se, sugestivamente, ao fogo heraclítico como uma força plasmadora do mundo. Essa relação é reforçada ao ler-se o fragmento 30 de Heráclito: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 90). Assim como a vontade à potência – sendo o impulso de toda a força a efetivar-se – cria novas formas e configurações, também o fogo – entendido como emblema da

impermanência – destrói e constrói novas formas. Analisados por esse ângulo, tanto a vontade à potência como o fogo perfazem a dinâmica do vir-a-ser, constituem mundo.

Assim como o fogo, o mundo não pode ser concebido senão como vir-a-ser. Concepção esta que Nietzsche caracteriza como a percepção estética fundamental do jogo do mundo: “O mundo é o jogo de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo” (*PHG/FT*, § VI). E logo depois complementa:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Aion consigo mesmo. [...] Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as forma segundo uma lei em conformidade com uma ordem intrínseca (*PHG/FT*, § VII).

As imagens evocadas por Nietzsche nesses três exemplos têm a mesma forma de Zeus, o mundo. Ao contrário do homem comum, que está imerso no jogo, mas dele não participa de forma autônoma, a criança, o artista e o fogo, elaboram sempre novas formas num processo de criação e destruição que nada tem de preocupação moral. A brincadeira da criança, o flamejar do fogo e a criação do artista são ações que se efetivam para além dos valores de bem e mal. O jogo inocente do *Aion* (do tempo), apontado por Nietzsche, reflete o fragmento 52 de Heráclito: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 93). Segundo esta concepção, Nietzsche apresenta o mundo como o jogo inocente, identificando-o com a perpétua atividade criadora e destruidora do fogo, do artista e da criança enquanto modo de efetivação do vir-a-ser. Nesse efetivar-se do vir-a-ser, o artista a criar, o fogo a queimar e a criança a brincar, estão a experimentar o seu próprio prazer e poderio. Isto nada mais é do que a busca pela afirmação da vontade à potência, presente tanto no agir humano quanto na natureza.

Da noção de luta, evidente tanto no pensamento heraclitiano como no pensamento nietzschiano, chegou-se à noção de vontade à potência e a proximidade desta com o conceito de vir-a-ser. Segundo Nietzsche, a luta é inerente à vida, é ela que constitui toda e qualquer efetividade. “Não há intervalos entre as

lutas, não há vida sem a luta: Um erro fundamental é a crença na união e na ausência da luta. A ausência de luta é a própria morte” (IX 11 [123]). Mas não é a luta por existência, mas sim luta por potência. “[...] onde se combate, combate-se por potência...” (*GD/CI Incursões de um extemporâneo*, § 14). Esta luta por potência não prevê um termo, porque querer mais potência é seu caráter intrínseco. Esta insaciabilidade da vontade à potência conjuga-se no próprio ritmo das transformações do vir-a-ser. Assim que realiza um querer, outro logo vem-a-ser e, assim, sucessivamente. Ao entrelaçar-se o pensamento de Nietzsche e Heráclito, pode-se vislumbrar a dinâmica de toda efetivação. Tanto a vontade à potência quanto o vir-a-ser explicam todos os fenômenos, acabando por transformarem-se na *arkhé* de todo universo. Mas não na *arkhé* compreendida como um princípio que se encontra em algum momento do passado, mas sim como algo que age incessantemente, criando e destruindo cada fenômeno.

2.3 O FLUXO DO VIR-A-SER IMPLICADO NO ETERNO RETORNO

Ao investigar a contribuição pensante deixada pelos pré-socráticos, Nietzsche julga encontrar em Heráclito a fecundação embrionária da idéia do eterno retorno.

A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter ‘sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais (EH/EH, O nascimento da tragédia, § 3).

Na interpretação de Nietzsche, Heráclito concebe o mundo enquanto criação e destruição permanentes e, por conseqüência, num dado momento haveria uma conflagração cósmica fazendo com que o mundo sucumbisse e ressurgisse sempre o mesmo. Esse eterno movimento de sucumbir e ressurgir implicaria na idéia do eterno retorno do igual. Nietzsche parece chegar a essa conclusão tendo como fio condutor a leitura do fragmento 30 de Heráclito: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre

vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 90). Assim como Heráclito, Nietzsche também acredita que o mundo não foi criado por nenhum deus, entendem ambos que o mundo não se acha submetido a um poder transcendente, mas concebem-no como uma totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma.

É enquanto hipótese cosmológica que Nietzsche apresenta sua doutrina nos apontamentos privados:

Se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente inutilizável –, disso segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência (XIII, 14 [188]).

Ao apresentar sua tese enquanto doutrina cosmológica, Nietzsche parte de duas premissas básicas: as forças são finitas e o tempo é infinito. Postulando que as forças, apesar de serem múltiplas são finitas e, estando elas em decurso num tempo infinito, cada combinação possível já teria sido atingida. Observa também que cada uma dessas combinações proporciona o desencadeamento da mesma série de combinações seqüentes, daí entender-se um “curso circular” de séries totalmente idênticas – “[...] o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*” (XIII, 14 [141]). Para ilustrar o curso circular do tempo Nietzsche se vale de duas imagens. Uma delas é reproduzida pela imagem de serpentes voltadas sobre a própria cauda. “Cuidado com os anéis! (Anéis são serpentes enroladas, que se apresentam inocentes) estas serpentes de ouro enroladas apresentam-se certamente inocentes” (VIII, 23 [30]). A figura da serpente voltada sobre si mesma, formando um anel, representa o misterioso caráter circular do tempo. A outra imagem é representada pelo relógio. A essa imagem se reporta num escrito de juventude (*Fatum e História* – 1862) ao questionar se o eterno vir-a-ser jamais teria um fim. Explica, na seqüência do texto, que as molas desse grande mecanismo são as mesmas que movem o grande relógio da história. A cada hora avança o ponteiro, até completar as doze horas e, então, recomeça sua trajetória, iniciando assim *uma nova era do mundo*. Além de apontar neste contexto tanto a questão do tempo quanto do vir-a-ser – que posteriormente aparecerão como principais elementos da doutrina do eterno retorno

– a imagem do relógio visa, ao mesmo tempo, expressar a circularidade de mundo.

Ao considerar a finitude das forças em decurso na infinitude do tempo, Nietzsche aponta duas alternativas: ou o mundo atingiria uma condição estável e equilibrada ou seus estados obrigatoriamente teriam que retornar:

Se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se nada, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo que encerrasse em si a duração, a inalterabilidade, o de-uma-vez-por-todas (em suma, dito metafisicamente: se o vir-a-ser pudesse desembocar no ser ou no nada), esse estado teria de estar alcançado. Mas não está alcançado: de onde se segue... (XIII, 14 [188]).

Noutro aforismo da *Gaia Ciência*, Nietzsche parece haver antecipado a complementação dessa conclusão, ao pronunciar que:

Guardemo-nos de pensar que o mundo seja um ser vivo. Para onde se expandiria? De que deveria se nutrir? Como poderia crescer e multiplicar-se? [...] O inteiro jogo do realejo repete eternamente sua toada. [...] Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo (FW/GC, § 109).

Se o mundo não cria o eternamente novo, mas está, ao mesmo tempo, em constante vir-a-ser, inevitavelmente as forças finitas que o constituem terão que retornar. Talvez se possa dizer que é o revir do próprio vir-a-ser. “Que tudo retorna é a mais extrema aproximação de um mundo do vir-a-ser com o do ser: auge da consideração” (XII, 7 [54]).

Além de afirmar que o mundo enquanto forças constitutivas é finito, concebe-o, ao mesmo tempo, como eterno. Segundo Nietzsche: “[...] nada me pode impedir de, calculando deste instante para trás, dizer ‘nunca chegarei ao fim’: assim como posso calcular do mesmo instante para a frente, ao infinito” (XIII, 14 [188]). Partindo-se do presente momento, poder-se-ia avançar ou recuar no tempo sem nunca encontrar um fim; o tempo não teve início nem terá fim; tanto para frente quanto para trás, encontrar-se-ão cadeias infinitas. Sendo finito o número de combinações entre as forças e infinito o tempo, daí se segue que todos os estados ocorridos não de ocorrer novamente.

Tais análises levam a crer que, a nível cosmológico, a doutrina nietzschiana do eterno retorno está diretamente vinculada à teoria das forças e à noção de vontade à potência. Assim como explicitou-se na seção anterior, quando

Nietzsche se reporta ao mundo, postula sempre a existência de uma pluralidade de forças em ação. Dá a entender que a força só existe no plural, “não é em si”, mas sempre em “relação com outras”, não é algo, mas um “agir sobre”. Visto por esse ângulo, o mundo é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação com as outras e que, efetivando-se, manifestam um *querer-vir-a-ser-mais-forte*, propagando uma vontade à potência. “Toda força motora é vontade à potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (XIII, 14 [121]). A vontade à potência, nesse sentido, explica o caráter peculiar da força. Tendo a força um caráter essencialmente dinâmico, permanece constantemente efetivando-se e, através de impulsos que a tornam a cada vez mais forte, busca ampliar-se o quanto pode. Mas, se as forças possuem um número finito de combinações e, ao mesmo tempo, aspiram sempre por mais potência, isto implica o retorno das mesmas combinações de força. Portanto, se o caráter intrínseco da força é sempre buscar mais potência, expressa-se aí a dinâmica do vir-a-ser, enquanto que a noção do eterno retorno do mesmo exprime o sentido relacional do fluxo e refluxo instaurador desse vir-a-ser. Esta noção é confirmada por Nietzsche ao dizer: “Oh, vós me compreendeis, meus irmãos? Compreendeis vós esta nova lei do fluxo e refluxo?” (FW/GC, § 1). Esta constatação leva a compreender porque *o mundo não cria eternamente o novo*: constituído por forças finitas, não se tornará maior nem menor.

Surpreende a maneira como Nietzsche joga com a metáfora do rio, presente no fragmento 49a de Heráclito. A idéia – que aparentemente se presta apenas para expressar o fluxo permanente do vir-a-ser – ganha um novo sentido, desta vez revelando o refluxo, o eterno retorno. Este duplo uso da mesma figura de expressão pode induzir o leitor a considerar contraditório o pensamento de Nietzsche. Todavia, a contradição é dissolvida quando se analisa o conjunto das diferentes perspectivas de abordagem utilizadas pelo filósofo. No caso presente, são duas as perspectivas. O primeiro enfoque se dá desde as partes, quando Nietzsche se vale da simbologia heraclitiana para apresentar o vir-a-ser de todo existente: “[...] mas até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez” (PHG/FT, § V). O segundo enfoque se dá desde o ponto de vista do todo, privilegiando a hipótese do eterno retorno: “Eu vos ensino a redenção do rio eterno: o rio flui sempre de volta a si, e sempre vós entrais no igual rio, como iguais” (X, 5 [1] (160)). Aqui, a figura de linguagem utilizada retrata a condição finita das possibilidades de combinações de configurações de forças e o

seu necessário retornar devido à infinitude do tempo em que elas transcorrem. Em certo momento, as mesmas configurações retornarão: configurar-se-á a mesma formação humana no mesmo rio. É o movimento circular retornando sobre si mesmo. De fato, esta hipótese é coerente com o fragmento 103 de Heráclito: “Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 98). Porém, é preciso entender que: considerando a hipótese do retorno do mesmo rio, em cada retorno suas águas fluem num revir das configurações. Vê-se que não há contradição nas duas situações expostas, pois a dinâmica do vir-a-ser opera na vigência do eterno retorno de forma complementar. Ainda que o rio esteja em constante transformação, cada uma destas configurações deverá retornar na totalidade infinita do tempo.

A grande dificuldade de se entender a questão da circularidade temporal encontra-se atrelada à compreensão e percepção tradicionais do tempo. Este é usualmente abordado mediante a forma retilínea. O erro dessa visão está em compreender a efetividade do fluxo como necessariamente linear e instauradora do novo. Não há incompatibilidade entre vir-a-ser e eterno retorno do mesmo. Ao contrário, o fluxo do vir-a-ser garante o movimento imprescindível para que as configurações de forças se repitam. Reconhecer essa possibilidade propicia o rompimento dos limites impostos pela voracidade do tempo e a impermeabilidade do instante. O acesso ao passado não se restringe mais à memória, ele tem outra via, uma vez que a sucessão de instantes flui no sentido do eterno e não do infinito. A cada instante, o instante anterior está mais próximo e não mais distante, pois o fluxo do tempo aproxima sua repetição. Se é assim, não há mais impedimento entre o homem e seu passado, que será novamente presente em algum momento do fluxo.

De acordo com tais especulações, é perceptível a passagem da discussão do âmbito cosmológico para o humano. Essa passagem não é arbitrária, nem se dá ao acaso, mas sim por uma implicação necessária. Se a noção de eterno retorno encontra-se vinculada à teoria da vontade à potência e se, na interpretação de Nietzsche, o homem é uma multiplicidade de vontades à potência, significa admitir-se que o humano encontra-se também implicado nesse eterno retornar. Ou ainda, se todos os estados que perfazem o mundo retornam e se o homem, segundo Nietzsche, é parte integrante deste, significa entender que a idéia do eterno retorno deve afetar também o humano. Esta hipótese é exposta por

Nietzsche ao supor que: “Esta vida, assim como tu vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; [...] tudo o que há de indivisivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar [...]” (FW/GC, § 341). Mas, em que implica a aceitação dessa hipótese por parte do homem? A aceitação deliberada desta hipótese implica na transmutação da própria existência humana. Mas, como operar essa transmutação? Qual a tarefa a ser feita? É o próprio Nietzsche que indica alguns meios:

[...] a inversão de todos os valores; não mais o prazer da incerteza; não mais ‘causa e efeito’ mas a criação permanente; não mais vontade de conservação mas de potência; não mais a fórmula humilde ‘tudo é apenas subjetivo’ mas é também nossa obra – orgulhemo-nos disso!” (XI, 26 [284]).

Nietzsche acredita que a concomitância entre a incorporação da idéia do retorno e o exercício da vontade à potência encaminhem as energias, outrora dirigidas a alvos corrosivos à existência humana, para a consecução de procedimentos afirmadores da vida desde a sua própria finitude. Procedimentos dissociados de qualquer postulação transcendente. É nesse sentido que Nietzsche adverte: “Guardemo-nos de ensinar uma tal doutrina como uma súbita religião” (IX, 11 [158]).

Com a idéia do retorno, Nietzsche desautoriza as religiões, uma vez que estas postulam recompensas e punições. Rejeitando a metafísica e o mundo supra-sensível, abole o cristianismo e a vida depois da morte. Tanto as religiões quanto as morais cristãs, aliás quase indissociáveis, efetuam a depravação do homem. Pregando a vida eterna, o juízo final, o pecado, o castigo, a graça, o perdão, etc., mostram-se todas voltadas à depreciação da vida e de tudo o que nela se manifesta. Segundo Nietzsche, é necessário suprimir o além e compreender-se que esta vida, tal como a vivemos, é que é eterna. É nessa inversão de sentido que ele propõe colocar “no lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno” (XIII, 9 [8]). Nietzsche indica, com essa alternativa, que o homem não deve acreditar que um poder transcendente justifique o mundo, mas sim que ele próprio deve dar sentido à vida. Esta seria a nova fórmula para a grandeza do homem, ao invés de esperar por uma redenção, deve amar cada instante como ele é. Neste sentido observa: “Não olhar para longínquas e desconhecidas beatitudes, bênçãos e graças, mas viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver assim pela eternidade!” (IX, 11 [161]). Com a doutrina do eterno retorno são

demolidas todas as antigas dicotomias da metafísica. Nas mãos do personagem *Zarathustra*, comenta Marton, a idéia do eterno retorno converte-se em “martelo”:

[...] permite-lhe dismantelar os velhos ideais de interpretação do mundo, fazendo ver que são inúteis, e demolir os velhos ídolos – o Estado, as instituições, a cultura filistéia, a moral, a religião, as ilusões da filosofia –, mostrando que são incapazes de fornecer um alvo a existência (MARTON, 2000, p. 90).

Na seqüência, Marton comenta ainda que: “Aterrorizante, o pensamento do eterno retorno aponta a falta de sentido de todas as coisas; corretivo, descarta uma grande quantidade de mundos hipotéticos; libertador, alivia o fardo das esperanças vãs” (MARTON, 2000, p. 91). Funções que eram preenchidas por pressupostos consolidados pela moral cristã, decorrentes da tendência socrático-platônica, como única via de acesso à interpretação de mundo.

Por um lado, a interpretação cristã – ao negar este mundo em que nos encontramos e conceber a existência de outro, supra-sensível, imutável e eterno – está assentada numa cultura niilista (há um nada latente em sua estrutura doutrinária). Por outro lado, com a supressão da plataforma sobre a qual os valores estavam arraigados, instaura-se o vazio, a ausência de sentido, e o niilismo se propaga. Como então combater esse niilismo resultante do desmoronamento da interpretação cristã do mundo? Quais são as ferramentas necessárias para a travessia desse niilismo? Para essa travessia, será necessário criar novas ferramentas, criar novos valores, ou melhor, transvalorar todos os valores. Se foi o homem quem arquitetou o reino de Deus e, a partir desse, forjou valores metafísicos, cabe a ele próprio questionar os valores instituídos; justamente por serem valores *humanos, demasiado humanos*. Essa constatação é exposta por Nietzsche ao afirmar:

Em verdade, os homens se deram todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram, eles não encontraram, não lhes caiu como uma voz do céu. Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: o estimador. Estimar é criar: ouvi isto, ó criadores! [...] Mutações dos valores – essa é a mutação daqueles que criam. Sempre aniquila, quem quer ser um criador (*Za/ZA I, Dos mil e um alvos*).

Comprometido em dar à existência humana um novo sentido,

Nietzsche, através da personagem *Zarathustra*, exorta os homens à realização do projeto de transvaloração de todos os valores. Desprezar tudo o que até então se venerou e ao mesmo tempo afirmar tudo o que até então se negou, isso vem implicar em destruir ídolos, demolir alicerces, desmontar fundamentos. Demolir e desbravar devem ser tomados como tarefas preliminares rumo à edificação do projeto de transvaloração. Isto porque transvalorar é, antes de tudo, demolir o solo a partir do qual tais valores foram criados. “Aquele que quebra suas tábuas de valores, o destruidor, o infrator: mas esse é o criador” (Za/ZA, Prólogo, § 9). Transvalorar não significa apenas a inversão dos valores, e sim, primordialmente, criar novos valores. Nesse projeto de transvaloração, deve-se extirpar concepções e perspectivas metafísicas, uma vez que os códigos morais religiosos, independentemente de seus conteúdos e valores, sempre desembocam em fatores de retração do fluxo vital. Deve-se, então, ter como principal meta, criar novos valores cujo resultado visa incrementar a intensidade da existência humana e a plenitude da vida. No âmbito das condições humanas de existência, a proposta de transvaloração consiste basicamente numa ação criadora que deve ser efetivada em função da superação da vida. Para tanto, à transvaloração compete desvelar todo mecanismo de corrupção vital, combatendo-o até atingir sua total extirpação. Nietzsche crê que a devastação dos valores morais demanda paciência e que só será alcançada mediante alterações cumulativas. “O maior problema do tempo vindouro é a superação dos conceitos morais e a depuração de nossas representações e colorações morais ali encerradas e amiúde dificilmente discerníveis” (IX, 1 [14]).

A consumação da transvaloração dos valores, que só poderá ser alcançada mediante alterações cumulativas, pode ser simbolizada nas configurações tipológicas enfocadas por Nietzsche no discurso *Das três metamorfoses*: “Três metamorfoses, nomeio-vos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança” (Za/ZA, I Das três metamorfoses). Caracterização imagética e conceitual que representa a mutação do espírito. A imagem do camelo está vinculada ao espírito de servidão, uma vez que a pré-disposição de sua existência está atrelada a carregar as cargas mais pesadas. Este é o peso das valorações tradicionais e suportá-las demonstra catividade e submissão. Mas o espírito quer conquistar a liberdade e, para tanto, transforma-se em leão. O leão começa a se desvencilhar do peso e, com isso, conquista certa

liberdade. Porém, sendo essa liberdade ainda limitada, não lhe dá o direito de criar valores. Precisa, então, transformar-se em criança. A criança é o perfeito exemplo de inocência. Ser criança é jogar o jogo da vida, é deixar que o mundo seja o que ele é, sem imputar-lhe valores ligados a noções de bem e de mal. Ela não acumula nem liga acontecimentos ou fatos. É nesse sentido que ela é puro esquecimento, vive e se entrega ao instante. O camelo vive influenciado pelo *tu debes*, nele os valores são absolutos, infinitos. O leão já não se submete ao *tu debes*, quer ele conquistar a liberdade, por isso diz *eu quero*. Ser leão é estabelecer a liberdade e a possibilidade de se criar novos valores condicionados a operar desde a finitude. Na criança, os parâmetros de valores não são nem finitos nem infinitos. Mesmo que ela estipulasse valores, não os reconheceria devido à pureza de sua inocência. A criança representa a integridade com o mundo sem qualquer mediação. É nesse sentido que a criação de novos valores deve pautar-se pela inocência representada na imagem da criança.

Segundo Nietzsche, para alcançar esse processo criador o homem deve usufruir da solidão. “É longe da feira e da fama que se passa tudo o que é grande; é longe da feira e da fama que moraram, desde sempre, os inventores de novos valores” (Za/ZA, I Das moscas da feira). O recolhimento é parte integrante desse processo que viabilizará a sua libertação. Afastar-se da multidão significa não apenas distanciar-se do espírito de rebanho e sim, mais especificamente, afastar-se da comunhão do pensamento que neste predomina. Nietzsche aponta a natureza como ponto propiciador desse silêncio: “Dignamente sabem calar-se, contigo, a floresta e o rochedo” (Za/ZA, I Das moscas da feira). Nota-se, aqui, que não é suficiente o isolamento, mas é necessário um calar a si próprio, um desprover de si mesmo. É neste afastamento e recolhimento silencioso que se encontra a possibilidade de um desvelamento da capacidade criativa e inovadora. Espaço esse outrora obstruído por valorações deletérias sedimentadas. Desprendimento propiciador à efetivação da integridade com o mundo, atitude que pode ser descrita pela configuração simbolizada acima, na pureza da criança. Tornar-se parte do mundo é abdicar da primazia da subjetividade, é romper com a dicotomia homem-mundo, é não mais considerar o homem como referência exclusiva em relação ao mundo. A concomitância efetuada pela co-pertinência homem-mundo atua como estratégia para se estabelecer uma nova dimensão valorativa. É o passaporte para a criação de novos valores voltados ao incremento da vida.

Ao apontar o afastamento do convívio deletério, o recolhimento no silêncio e a integridade com o mundo – figurada na imagem da criança – como partes constitutivas do projeto de transvaloração dos valores, parece que Nietzsche, mais uma vez, inspirou-se não só nas teorias como também no comportamento de Heráclito. Essa observação é evidenciada pela interpretação que Nietzsche faz a respeito dos procedimentos de Heráclito:

Heráclito era orgulhoso, e quando o orgulho entra num filósofo, então, é um grande orgulho. A sua ação nunca o remete para um ‘público’, para o aplauso das massas e para o coro entusiasta dos seus contemporâneos. Seguir o caminho solitário pertence à essência do filósofo. [...] Contudo, é só nas montanhas mais selvagens e mais solitárias que se pode vislumbrar, com arrepio, o sentimento da solidão que invadia o habitante efésio do templo de Ártemis (PHG/FT, § VIII).

Essa passagem parece indicar certa semelhança de comportamento entre Heráclito e o personagem *Zaratustra*¹² descrito por Nietzsche. Veja-se: “Aos trinta anos de idade, deixou Zaratustra sua terra natal e o lago da sua terra natal e foi para a montanha. Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar” (*Za/ZA*, Prefácio § 1). Segundo o relato de Nietzsche, que pode ser confirmado pelos dados doxográficos¹³, Heráclito optava por uma vida isolada e silenciosa, rejeitava o barulho e a prática política, a ponto de recusar o pedido de seus compatriotas para que elaborasse suas leis. Considerava que a cidade já estava submetida a costumes políticos viciosos. Vale lembrar a similaridade deste procedimento de Heráclito com o poema *O Solitário*, elaborado por Nietzsche no início de *A Gaia Ciência*. Nas primeiras linhas esse poema diz: “É-me odioso o seguir e o conduzir. Obedecer? Não! E governar, nunca!” (*FW/GC*, § 33). A concordância com essa atitude de Heráclito também é manifestada numa passagem da obra *Para Além de Bem e Mal*, quando Nietzsche afirma que:

[...] a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas – ‘em sociedade’ – as coisas se dão inevitavelmente sujas. Toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum

¹² Na obra *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche nomeia este personagem como porta-voz da necessidade de uma transvaloração de todos os valores.

¹³ Os dados biográficos de Heráclito, relatados por Rembento Francisco Kuhnen, afirmam que: “Seu caráter altivo, misantrópico e melancólico ficou proverbial em toda a Antiguidade. Desprezava a plebe. Recusou-se sempre a intervir na política. Manifestou desprezo pelos antigos poetas, contra os filósofos de seu tempo e até contra a religião” (Cf. HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 81).

lugar – comum, vulgar (JGB/BM, § 284).

Afastado, então, das discussões cotidianas da administração da Pólis, Heráclito preferia retirar-se ao templo de Ártemis e ali se entretinha em jogar com as crianças. E como os efésios se agrupavam à sua volta, perguntou-lhes: “Que é melhor: fazer isso ou administrar a República convosco?” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 82). No final de sua vida, tornando-se um misantropo, retirou-se para as montanhas e alimentava-se de plantas e ervas.

Este relato é também comentado por Nietzsche, observando que nessa atitude de se envolver com os jogos de criança, Heráclito

[...] reparou naquilo que jamais alguém considerava numa ocasião dessas: o jogo da grande criança universal, o jogo de Zeus. Ele não precisava dos homens, nem sequer para o seu conhecimento; todas as informações que deles se poderia obter [...] não lhe interessavam (PHG/FT, § VIII).

A interpretação de Nietzsche pode ser confirmada em alguns fragmentos de Heráclito. O fragmento 104 reflete o desdém do pré-socrático pela maioria dos homens, cujo conhecimento está alicerçado no saber vulgar do populacho. “Pois que inteligência ou compreensão é a deles? Em cantores de rua acreditam e por mestre têm a massa [...]” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 98). Mas, se Heráclito não compactuava com o saber oriundo das massas, também não se interessava pelas teorias de seus predecessores, para onde, então, direcionava seu pensamento de modo a encontrar a fonte pela qual verteria sua sabedoria? Com o fragmento 112, Heráclito nos dá uma certa indicação. “Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando” (HERÁCLITO, in Pré-Socráticos, 2000, p. 99). Lembre-se, aqui, que Heráclito formulou suas teorias tendo como ponto de referência a *Phýsis* (natureza), como também o *Κόσμος* (*cosmos*) ao qual tudo está conectado. A maior parte de seus fragmentos traz uma conotação fundamentalmente cosmológica, mas com conseqüências antropológicas. Ele busca compreender o homem pelo ponto de vista cosmológico, ou melhor, analisa o estatuto da condição humana projetada sobre a natureza. Nessa tematização, Heráclito concebe o ser humano como parte constituinte do mundo. Ser homem enquanto ser cósmico é a integridade homem-mundo. Tais constatações levam a concluir que: se o perfil de Heráclito

caracterizava-se pelo instinto solitário e silencioso, pela recusa à vida política, pelo desprezo à religião (em concordância com o fragmento 5)¹⁴, pelo desdém à plebe e suas valorações, e concebia o homem enquanto ser cósmico, pode-se dizer que nele encontra-se o manancial de um processo criador. Percurso esse que, segundo Nietzsche, consiste em passos indispensáveis ao projeto de transvaloração.

Para encontrar sua plena libertação nesse percurso, *Do caminho do criador*, não basta o afastamento da multidão e de seus valores vigentes, “Deves querer consumir-te em tua própria chama: como quererias tornar-te novo, se antes não te tivesses tornado cinza” (*Za/ZA*, I Do caminho do criador), complementa Nietzsche. Tornar-se cinza, é chegar ao ponto de abstrair-se de si mesmo, é desvincular-se de qualquer traço de substantivação ou de objetivação. Reduzir-se a cinzas é o próprio declinar do homem. Qual é, segundo Nietzsche, o propósito disso? É propiciar a transformação do homem – o surgimento do *além-do-homem* (*Übermensch*¹⁵). “O homem é algo que deve ser superado. [...] O *além-do-homem* é o sentido da Terra” (*Za/ZA*, Prefácio § 3). Importante advertir-se que o termo “além” não deve ser tomado em um sentido transcendente. Não é por acaso que Nietzsche atribui ao *além-do-homem* o sentido da Terra. Esta pode ser entendida como sentido da vida, como imanência, como finitude, como transitória e ôntica. A existência dedicada à busca de uma vida ultra-terrena é improdutiva e contrária ao sentido da Terra. Nietzsche observa que com o fim da esperança de algum amparo divino, o homem precisa cuidar para não negligenciar a Terra, sua única provedora e matriz do *além-do-homem* – meta a ser alcançada pelo próprio homem. Estabelecer o *além-do-homem* como meta, é uma maneira de suprimir os efeitos negativos causados pela crença em valores assegurados na infinitude. Crença que levou o homem a desprezar a ligação entre a vida e a Terra. A figura do *além-do-homem* constitui, então, o alvo da transvaloração dos valores humanos, segundo os quais o homem não somente transforme sua relação consigo e com o mundo, mas

¹⁴ “[...] E também a estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000, p. 88).

¹⁵ Quanto à tradução da expressão *Übermensch*, adotou-se a opção utilizada por Onate, seguindo a sua argumentação: “[...] mantém-se aqui a tradução defendida por Rubens Rodrigues Torres Filho (Cf. Nietzsche – *Obras incompletas*, PP. 228-229), mas se entende que a forte conotação de transcendência inscrita no termo ‘além’ poderia ser evitada caso se utilizasse o prefixo ‘ultra’ (posição além do limite), atendendo aliás plenamente ao conteúdo semântico ressaltado em seu comentário léxico: ‘que transpõe os limites do humano’. [...] Na falta de expressão vernácula inequívoca e para evitar a proliferação inoperante de neologismos, assume-se aqui o emprego já tradicional, pedindo entretanto ao leitor que privilegie o conteúdo sintático e semântico do vocábulo original” (ONATE, 2003, p. 41).

adentre numa radical disposição criadora. É com esse intuito que Nietzsche propõe o projeto de transvaloração e, com ele, pretende encaminhar o homem a seus limites com vistas a efetivar sua auto-superação.

É só a partir da consolidação do projeto de transvaloração dos valores que se encontra a possibilidade de aceitação da doutrina hipotética do eterno retorno. A incorporação da idéia do eterno retorno leva o humano a inserir-se noutra rede semântica de valorações, agora depuradas de qualquer caráter transcendente. A admissão resoluta do eterno retornar implica em transmutar a própria existência humana. “Se tu incorporas o pensamento dos pensamentos, então ele te transforma” (IX, 11 [143]). A assimilação da incondicional repetição de tudo, inclusive em seus menores detalhes – independente do seu teor benéfico ou maléfico – induz o homem a dispor de toda sua capacidade criadora e produtora de sentido. Criatividade que deverá desembocar num gesto afirmativo à vida, a ponto de desejar vivê-la novamente tal como a vivemos agora. É o que Nietzsche acredita ser possível: “[...] viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver assim pela eternidade” (IX, 11 [161]).

Mesmo que Nietzsche postule com a hipótese do eterno retorno também o retornar do próprio homem e de suas vivências, o que aqui interessa ressaltar é o retornar das configurações de força, mesmo porque, esse é o fio condutor do objetivo proposto nessa seção. Concebendo o mundo sob tais perspectivas globais, Nietzsche afirma que: “Tudo esteve aí inúmeras vezes, porquanto a situação global de todas as forças sempre retorna. Se alguma vez, sem levar em conta isso, algo igual esteve aí, é completamente indemonstrável” (IX, 11 [202]). Mensagem reafirmada e explicitada pelo filósofo numa anotação ulterior: “Houve infinitamente muitas situações de força, mas não infinitamente diferentes: enfim pressuporia uma força indeterminada. Ela tem apenas um ‘número’ de propriedades possíveis” (IX, 11 [232]). Daí entende-se que a situação global das forças é renovada a cada instante; que ao retornar, se reproduz em incontáveis ocorrências devido à infinitude do tempo.

A compreensão dessa repetição infinita das configurações de forças demanda uma explanação da noção de tempo sustentada por Nietzsche. Em primeiro lugar, fica patente que o retornar das configurações de forças é incompatível com a compreensão de tempo linear. Esta provoca no homem um certo ressentimento, ligado ao fato de lhe indicar a própria finitude de uma maneira

que lhe veda a possibilidade de interagir com o passado e induz um sentimento de irresponsabilidade diante da construção do futuro. Impotente diante do tempo, o homem se deixa seduzir pela idéia da transcendência, negando a vida em favor de uma quimera. Este isolamento do homem no presente – que lhe veda o acesso ao passado e ao futuro – cai por terra diante da noção de tempo circular. Ao invés de uma eternidade dividida em instantes, Nietzsche concebe o tempo como incessante desdobrar do instante, num eterno processo de efetivação das configurações de forças. Estas, por serem finitas, possuem um número finito de combinações, que obrigatoriamente deverão tornar a efetivar-se. Essa perspectiva, uma vez assumida, provoca uma mudança de atitude do homem na sua relação com o tempo. Se todas as configurações retornam, abre-se o acesso ao passado e ao futuro pela afirmação da vontade à potência que quer e quererá o que já foi infinitas vezes. Afirma-se, então, o eterno fluir das configurações de potências, o fluxo do vir-a-ser, do jogo inocente da criança, que traz consigo o ocaso do homem para o retorno do *além-do-homem*: “Não só o homem, também o *além-do-homem* retorna eternamente” (XI, 27 [23]).

A noção do eterno retorno exprime não apenas o fluxo do vir-a-ser, mas também o revir desse mesmo vir-a-ser. A dinâmica do fluxo contínuo de forças implica no eterno retornar dos elementos propiciadores de tal fluxo. Diretriz que permite ver o tempo como puro processo. Visto por esse prisma, o tempo representa a primeira e mais precisa forma do fluxo do vir-a-ser. Com base nessa concepção, pode-se dizer que o fluxo do vir-a-ser é um dos elementos basilares da doutrina do eterno retorno, pois tudo o que vem-a-ser pode ser apreendido mediante coordenadas temporais. De acordo com tais conclusões, não parece descabido afirmar que Nietzsche encontrou no pensamento de Heráclito as primícias para a germinação da idéia do eterno retorno.

O desenvolvimento desse capítulo trouxe em sua tessitura os seguintes temas: “o dizer sim à contradição e à guerra”; “o vínculo entre a vontade à potência e o vir-a-ser”; “o fluxo do vir-a-ser implicado no eterno retorno”. Na exposição de tais temas, destacaram-se várias noções articuladas por Heráclito que não só permeiam mas, em alguns casos, também embasam a filosofia nietzschiana. Citem-se alguns desses exemplos: guerra, contradição, vir-a-ser, negação do ser, harmonia dos contrários, luta permanente, hierarquias, tempo como jogo inocente de criança, mundo como eterno retornar (“acendendo-se e apagando-se”). Porém, a

similaridade entre ambos não se restringe ao âmbito conceitual. Tanto Heráclito como Nietzsche se expressam num estilo metafórico e, neste último, pode-se apontar com maior destaque a obra *Assim falou Zaratustra*. Ainda compartilham do mesmo pensamento quando criticam o conhecimento, a sociedade e os valores humanos; buscam compreender a relação dos homens entre si e destes como o mundo; desprezam os homens que partilham do espírito de rebanho; concebem o mundo enquanto criação e destruição permanentes; explicitam a gênese ou advento do humano através do vir-a-ser de sua destinação existencial. Enfim, avaliando-se a contribuição deixada por esses dois filósofos, é possível detectar em ambos uma notável preocupação com o humano projetado sobre a natureza. Por meio de suas teorias – tudo é fogo, tudo é vir-a-ser, tudo é vontade à potência, tudo retorna –, engendram seu propósito mais radical: pensar o estatuto do homem a partir de sua inclusão inseparável no grande concerto cósmico. Diante de tais constatações e em virtude do que se expôs nesse capítulo, crê-se haver elencado suficientes motivos para afirmar a afinidade entre as teorias de Heráclito e o pensamento de Nietzsche.

CAPÍTULO III

3 A DIFERENÇA COMO RELAÇÃO: FUNDAMENTO PARA HEIDEGGER E NIETZSCHE

Para que se cumpra o objetivo proposto no título deste capítulo, é necessário fazer-se um olhar retrospectivo aos dois que o antecedem e trazer à tona o que ficou implícito no desenvolvimento destas etapas. É a partir dessa mirada que se poderá salientar as diferentes leituras que Nietzsche e Heidegger fazem do pensamento de Heráclito. No entanto, há que se evidenciar que apesar de leituras diferenciadas, os dois filósofos alemães encontram no pensador grego um conceito-chave: a questão da diferença entendida como relação, que é utilizada por ambos como nexos essenciais para explicitação de suas teorias. A hipótese que se pretende sustentar aqui, é a de que, como leitores de Heráclito, Heidegger e Nietzsche interpretam diferença como relação e, apesar da concordância nesse âmbito, utilizam este conceito para fundamentar teorias que divergem quanto à dimensão em que esta relação se efetiva. No intento de atingir tal elucidação, a primeira seção se deterá em visualizar a diferença como relação em Heidegger.

3.1 A DIFERENÇA COMO RELAÇÃO EM HEIDEGGER

Com o primeiro capítulo procurou-se mostrar a análise heideggeriana dos fragmentos 16, 123 e 51 de Heráclito. É com a atenção voltada para esta análise que se poderá constatar que, diante do que ali foi exposto, Heidegger pretende fundamentar ontologicamente a harmonia dos contrários, presentes nos três fragmentos. É mediante essa harmonia dos contrários que se poderá inferir que na interpretação heideggeriana está implícita a diferença enquanto relação. Para visualizar-se como essa diferença relacional se efetiva,

basta lembrar brevemente a articulação e o entrelaçamento desses fragmentos empreendida no final do capítulo em questão.

Este entrelaçamento mostrou que o fragmento 123 (que segundo Heidegger nomeia a *Phýsis*) diz a essência do ser, no qual se encontra a unidade *velamento-desvelamento*. Esta aparente contradição é anulada pelo fragmento 51, que esclarece a harmonia existente entre o movimento de divergência e convergência, indicando assim, por meio de uma metáfora, uma inclinação recíproca, onde ser (velamento) e ente (desvelamento) concedem um ao outro a possibilidade de ser o que são. Por fim, o fragmento 16 nos fala da única modalidade de ser de um ente que, como homens e deuses, uma vez surgindo nunca pode manter-se encoberto e, ao mesmo tempo, está sempre em relação com aquilo que o preserva e o mantém desvelado, o ser.

Constata-se, com essa análise, que através da unidade entre velamento e desvelamento, da harmonia entre o movimento de divergência e convergência e da correspondência entre surgimento e encobrimento, Heidegger enfatiza a noção de diferença como relação para explicitar a diferença relacional entre ser e ente. Por outro lado, deixa explícito o aspecto ontológico dessa fundamentação. Este aspecto torna-se perceptível ao observar-se que nesse momento Heidegger não está refletindo a distinção entre um ente e outro, pois esta seria uma diferença ôntica. A sua reflexão está voltada para a diferença ontológica, aquela que se mostra não por meio da simples comparação entre duas coisas, mas que acontece no interior do ente mesmo, no modo como o ente e o ser se relacionam.

Lembre-se que a expressão “diferença ontológica” aparece pela primeira vez na obra de Heidegger intitulada *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, de 1927¹⁶, e tem por intuito demarcar a distinção entre ser e ente.

Como dissemos: a ontologia é a ciência do ser. Mas o ser é sempre ser de um ente. De acordo com sua essência, o ser se distingue do ente. [...] Esta não é uma distinção arbitrária, mas sim precisamente aquela mediante a qual ganhamos, antes de tudo, o tema da ontologia e, assim, o tema da filosofia mesma. Sobretudo, é a distinção que constitui a ontologia. A designamos como a diferença ontológica (HEIDEGGER, 2000, p. 42 – tradução nossa).

¹⁶ Cf. DUBOIS, 2004, p. 72

A questão do ser, no horizonte da diferença ontológica, nasce do confronto com a tradição metafísica. Segundo Heidegger, o que dá início ao pensamento metafísico é justamente o esquecimento da diferença “ente-ser”. A metafísica apreende a diferença entre o ente e o ser à medida que interpreta o ser como o aspecto do ente tomado na sua representação. Entretanto, esta diferença não é uma diferença, visto que o ser apreendido desse modo torna-se uma simples abstração de seus traços essenciais – o ser assim interpretado não deixa de ser o próprio ente focado numa certa perspectiva. É a esse sentido que se direciona a crítica de Heidegger, pois a metafísica tende a representar o próprio ser como um ente e em alguns momentos ainda o toma como um ente supremo.

A diferença que Heidegger pretende pensar é mais inicial, é aquela que teve sua vigência num tempo anterior ao da metafísica e que aparece nos primeiros pensadores gregos quando procuravam captar o que era o ser. É com a intenção de chegar a essa diferença, já assinalada no começo do pensamento ocidental, que Heidegger nos convida a fazer a experiência do “passo de volta”. Mas o que se deve entender com esse gesto, que à primeira vista parece indicar apenas um retorno histórico aos primeiros pensadores gregos? Deixe-se que o próprio Heidegger nos ensine como trilhar esse novo caminho:

Passo de volta não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter do nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia (HEIDEGGER, 2006, p. 59).

O caminho para esta busca é indicado na comparação que Heidegger faz entre o seu pensamento e o de Hegel, conforme a citação a seguir:

Para Hegel, o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós, o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente. Expresso com mais rigor: para Hegel, o objeto do Pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós, o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença enquanto diferença. Para Hegel, a medida para o diálogo com a história da filosofia significa: entrar na força e no âmbito do que foi pensado pelos primeiros pensadores. [...] Hegel encontra a força individual de cada pensador naquilo que por ele foi pensado, na medida em que, como degrau singular, pode ser sobressumido no pensamento absoluto. Para nós, a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma,

enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado, que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância (HEIDEGGER, 2006, pp. 57, 58).

Já na introdução de *Ser e Tempo* (§ 22), ao mesmo tempo que denuncia o esquecimento da questão do ser, no seio da metafísica, e propõe a “destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição”, Heidegger faz a ressalva de que não se trata de “arrasar a tradição ontológica”, e ressalta que a “crítica volta-se para o ‘hoje’ e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia”. Por isso, desde o § 1º desta obra o filósofo indica a “necessidade de uma retomada explícita da questão do ser” (HEIDEGGER, 2007c, pp. 37 e 60). Entretanto, esta retomada não pode ser entendida como uma repetição da “questão platônico-aristotélica, mas retorna, pela interrogação, àquilo que se esconde no *óv*” (HEIDEGGER, 1969, p. 78).

Em grego, ser é *τὸ εἶναι*. Esta palavra *εἶναι* é o infinitivo do verbo cujo particípio é *τὸ ὄν*. Aqui fica claro, se o pensador pensa o ente, então ele compreende a palavra participial não no sentido substantivado, mas no sentido verbal. [...] A pergunta em causa para os pensadores – o que é um ente? – significa somente a pergunta: o que é o ser dos entes? O que é isto, dentro e através do que algo é “ente”? O que caracteriza como tal o “ente” que “está sendo”? (HEIDEGGER, 2002, p. 71).

Isto que se esconde no *óv*, explica Heidegger, é a sua dualidade de significação: diz o ente que é e também diz o ser do ente. Este duplo sentido, nominal e verbal, é apanhado pela gramática, que classifica esta palavra entre os particípios, ou seja, entre os termos que tomam parte em duas significações. Essa classificação gramatical, porém, é já derivada, pois apenas constata a duplicidade daquilo que os particípios nomeiam. Esta duplicidade dos particípios tem origem naquilo que Heidegger chama de dobra do ser e do ente, da qual a palavra *óv* é o vestígio mais imediato. “O particípio *τὸ ὄν*, o ente, o ser, é o particípio de todos os particípios, porque a palavra ser é a palavra de todas as palavras” (HEIDEGGER, 2002, p. 74). Ou seja, a dobra da qual a palavra *óv* traz a marca, se estende a todas as palavras de uma língua, referindo-se a algo que é sendo. Essa dupla significação é a certidão de nascimento da história do Ocidente, pois foi assim que o ente se

desvelou àqueles (os gregos) que o tentaram nomear pela primeira vez em sua totalidade. Mas, este clarão captado pela língua grega na palavra *óv*, que traz consigo a marca da dobra ser-ente, foi apenas nomeado pelos gregos e não pensado por eles.

Heidegger chama atenção para a aparente contradição que reside no fato de que a primeira manifestação do ser do ente, que caracteriza o pensamento ocidental, marca ao mesmo tempo o esquecimento da dobra ser-ente. Para conciliar esta contradição, é preciso ter em vista o que já se disse acerca do impensado¹⁷. Por um lado, os antigos gregos conseguem captar o ser como diferença, como dobra, mas, por outro lado, a proveniência dessa dobra enquanto diferença não é sequer questionada, ou seja, o pensamento surge juntamente com o velamento da dobra que lhe dá origem. Se a palavra *óv* indica, simultaneamente, a presença da dobra e o seu velamento, isto acontece porque, desde o seu início, o pensamento se ocupa apenas daquilo que se desdobra – o ente, o diferenciado – sem voltar-se para o momento da origem – o desdobramento, o diferenciador – que segue impensado. Contudo, os primeiros pensadores têm o privilégio da proximidade da origem e, mesmo que não questionem em sua direção, recebem dela o vigor do seu pensamento. O mesmo não se dá a partir da instauração da metafísica, que não só não questiona, como também já não diz a diferença originária. Portanto, a fixação do desaparecimento dessa dobra é o que marca o início da metafísica.

A partir do que foi dito no parágrafo acima, apresenta-se um novo paradoxo. Ao mesmo tempo em que a metafísica fixa a ocultação da dobra, é ela também a testemunha e a garantia da mesma. Pode-se esclarecer esta afirmação dizendo que: a representação metafísica do ser do ente só é possível através da diferença ser-ente, porém, esta diferença originária não é representada pela metafísica; a metafísica conserva na sua representação do ser do ente o vestígio da dobra que origina o pensamento ocidental, mas o faz de uma maneira quase irreconhecível porque interpreta erroneamente esta diferença. O vestígio da dobra, que a metafísica traz consigo, reside na distinção entre dois modos de ser do ente indicados pelos termos *existentia* (*quodditas*, o fato de que ele é) e *essentia* (*quidditas*, o que ele é)¹⁸.

¹⁷ Conferir pp. 20 e 21.

¹⁸ Para aprofundamento deste assunto, conferir HEIDEGGER, 2007b, pp. 307-316.

Heidegger afirma que a linguagem escolar da Metafísica utiliza a palavra existência para designar a *realidade efetiva* do que é *efetivamente real* – para designar o ser do ente, o fato de que ele é. A linguagem metafísica confere equivalência às palavras *ser*, *realidade efetiva* e *existência*, porém essa equivalência não suprime a equivocidade dos termos citados nem esclarece “em que medida o ser se determina como realidade efetiva a partir da efetuação e da obra” (HEIDEGGER, 2007b, p. 308). Em outras palavras, não ficam claras as ligações pelas quais o ser se determina como a realidade efetiva da efetuação que resulta num efeito, passando a ser entendido nos sentido de αἰτία (*aitia*, causa) e ἀρχή (*arché*, princípio).

Em complemento ao termo existência, essência designa um segundo modo de ser do ente. Descolada da condição de existência (do fato do ente ser), a essência (aquilo que o ente é) é entendida como γένος (*genos*), *no sentido de proveniência (de onde) e gênero (comum a muitos)*, é aquilo que possibilita que um ente seja identificado enquanto tal.

No entender de Heidegger, a distinção entre essência e existência, que caracteriza o pensamento metafísico tradicional, é um desdobramento do pensamento cujas bases são lançadas por Platão e é apresentado em sua completude por Aristóteles.

No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (*φύσις*) e como desencobrimento (*ἀλήθεια*). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (*οὐσία*). Com isso, começa a metafísica propriamente dita (HEIDEGGER, 2007b, p. 310).

A mudança de interpretação quanto à *verdade do ser*, que é operada por Platão, pode ser explicada a partir da análise do mito da caverna. A concepção de verdade como não-ocultamento, presente nos pré-socráticos, fornece o pano de fundo para o mito. Contudo, Platão dá maior ênfase à claridade existente no lado exterior da caverna. O desenvolvimento da narrativa alude aos diversos graus de luminosidade no caminho que vai do fundo da caverna até seu exterior, tornando perceptível o aspecto inteligível das coisas, ou seja, a ἰδέα (*idéia*). Essa afirmação encontra fundamentação na *República*:

[...] Pega agora nas quatro operações da Alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o

entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos tem de verdade (PLATÃO, 1993, 513e)

É nesse ponto que reside a diferença entre a linha de raciocínio de Platão e seus antecessores. A verdade, agora, é a *idéia* e não mais a *alétheia*. Seguindo essa linha, Platão considera a *ούσία* (*ousia*) como a entidade do ente propriamente dita, cuja presença se dá de uma única maneira: sob o modo de ser da *ιδέα* (*idéia*), ou *εἶδος* (*eidós*).

Apesar de não conceber o ente singularizado como o propriamente ente, mas sim como aparência inautêntica, cópia ou imitação, o pensamento de Platão fornece as bases para que Aristóteles promova uma ampliação da noção de *ousia* elaborada pelo primeiro. Ainda que o Estagirita mantenha a noção de verdade de Platão – como aquilo que permanece igual em seu não-velamento –, pensa a presença de modo mais próximo ao dos pré-socráticos, a partir das noções de movimento e repouso aplicadas à *φύσις* (*Phýsis*) e *ποίησις* (*Poiesis*). No entender de Heidegger, o discípulo de Platão considera que:

[...] aquilo que se apresenta se mostra como aquilo que, vindo a termo, se encontra em uma constância ou, posto em seu lugar, se apresenta. O constante e existente que vem à tona em meio ao desvelamento é respectivamente este e respectivamente aquele, um *τόδε τι* (HEIDEGGER, 2007b, p. 310).

Para elucidar a citação acima, deve-se levar em conta que para Aristóteles aquilo que se apresenta, o ente constante e existente, está em repouso. Esse caráter da presença consiste na consumação do movimento, que mobiliza e põe em seu lugar o ente, entendido como *εργον* (*ergon*, obra) produzida pelo modo da *Phýsis* (*deixar algo despontar por si*) ou da *Poiesis* (*pro-duzir e re-presentar algo*). O caráter de obra daquilo que se apresenta é designado não como trabalho (*um fazer empenhado*) ou resultado concreto de uma efetuação, mas sim como o aspecto mesmo de consumado, daquilo que repousa e perdura na presença de um respectivo este ou aquele. Assim, a *ousia*, ou presença, é entendida como *ἐνέργεια* (*energeia*): “a essencialização na obra como obra (forma verbal de conceber a essência) ou o caráter de obra” (HEIDEGGER, 2007b, p. 311). Nesse sentido, *energeia* é compreendida como o aspecto primordial da presença (*ousia*), como aquilo que confere constância e consistência ao presente. Aristóteles se diferencia

de Platão ao reconhecer na presença sensível, no singular, no fato-de-ser (existência), a prevalência sobre o outro aspecto da *ousia*: o *eidos* (forma). Caráter secundário da *ousia*, o *eidos* toma em Aristóteles o sentido do mostrar-se do aspecto, “[...] deixando vir à tona aquilo como o que ele se apresenta” (HEIDEGGER, 2007b, p. 313). Destarte, a *ousia* tomada em seu sentido hierarquicamente superior, como *energeia*, diz o ὅτι ἔστιν (*hoti estin*), o fato que o ente é, a existência. Em sentido secundário, a *ousia* é tomada como *eidos* e diz o τί ἔστιν (*ti estin*), aquilo que o ente é, sua essência. Em linhas gerais, a compreensão heideggeriana do pensamento aristotélico apresenta movimento e repouso como aspectos do conceito de *energeia*. O movimento é entendido como o reunir, ou mobilizar, das essências (*idéia*) que repousam na obra. Em conjunto, movimento e repouso constituem o aspecto do ser entendido como existência ou realidade efetiva, como causa do apresentar e do perdurar da obra na presença.

Postulando estes dois modos de ser da *ousia* (*idéia e energeia*), Aristóteles dá à Metafísica sua estrutura fundamental, onde o ser se anuncia como o mostrar-se do aspecto (aquilo que é) e a perduração neste aspecto (o fato de que é). A aparente obviedade do sistema metafísico de distinção dos modos de ser em existência e essência é posta em xeque por Heidegger quando este pergunta pela origem da distinção e pelo elemento comum (o ser) que determina os elementos distintos como modos de ser do ente (existência e essência). Como não pode se voltar para sua essência sem sair de si mesma, a metafísica toma o solo de que se alimenta, a saber: a dobra ser-ente, como algo evidente, indiferente e não questionável.

O que Heidegger propõe, a partir destas considerações, é um recuo à origem. É pensar o ser (*εἶναι*) não mais a partir do ente (*όν*), mas sim a partir da diferença que propicia ser e ente e que, apesar de nomeada pelos gregos, continua impensada e esquecida, constituindo a raiz da distinção entre *essentia* e *existentia* proposta pela Metafísica. A diferença, então, passa a ser, para Heidegger, a questão do pensamento, que é abordada diretamente a partir do texto intitulado *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, parte integrante da obra *Identidade e Diferença*. A partir de um diálogo com Hegel, ele faz uma tentativa de abrir um caminho que escape à metafísica. Entretanto, ao marcar as diferenças entre seu pensamento e o de Hegel, acaba por fazer uso da língua da tradição, como fica patente na seguinte passagem: “Para nós o objeto do pensamento é o mesmo,

portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente”. Logo em seguida, porém, Heidegger se esforça por delinear melhor o caminho a ser seguido ao dizer que seu intuito é pensar “a diferença enquanto diferença” (HEIDEGGER, 2006, p. 57).

Para compreender o que Heidegger entende por diferença, é preciso considerar que, para ele, não se pode dizer que a diferença seja isto ou aquilo, ao modo de um ente sendo. Muito antes, é só a partir da diferença que se pode pensar o ser. É neste sentido que Heidegger alterna entre vários termos para tentar elucidar a idéia de diferença, ora utilizando o termo de origem latina *Differenz* (*differentia*, diferença), ou os alemães *Unter-Schied* (*di-mensão*) e *Austrag* (*diferendo*, *de-cisão*). Todas estas palavras são utilizadas pelo filósofo para indicar o fato de que a diferença ontológica, por ele pensada, não marca um simples afastamento entre dois termos ou duas realidades, a saber: ente e ser, mas sim um movimento de diferenciação que propicia a apreensão de duas regiões de um mesmo, cindindo e aproximando num mesmo lance. Ao discutir a essência onto-teológica da metafísica, Heidegger esclarece que a unidade da co-pertença de ser e ente, onde um fundamenta o outro e vice-versa, “assenta, ela mesma, na mencionada diferença que ainda está impensada” (HEIDEGGER, 2006, p. 67).

Ao pensar o ser na diferença com o ente e este na diferença com o ser, o que está em questão é a diferença em sentido próprio. Contudo, Heidegger observa que não se deve apreender essa diferença como um acréscimo da nossa representação. Esta distinção, onde a diferença aparece como relação, é algo intrínseco, inerente ao par ser-ente e não uma façanha do nosso entendimento. O fato é que “já encontramos sempre ente e ser em sua diferença para lá onde deveríamos levar a diferença como o suposto acréscimo” (HEIDEGGER, 2006, p. 68). Esta crítica à representação também é trabalhada por Heidegger na obra *Heráclito – A origem do pensamento ocidental*, na qual ele indica um impedimento de compreensão que se dá pelo fato de que nosso entendimento sempre está preso a representações. Por isso, sempre que busca entender alguma coisa, necessita-se do representado como “isso ou aquilo”, pois a representação do entendimento sempre busca a conciliação de dois termos. Normalmente, também ao ler-se ou ouvir-se uma palavra isolada, automaticamente busca-se uma relação dessa com o objeto por ela representado. O exemplo a seguir pode ajudar a esclarecer as afirmações anteriores: ao dizer-se caneta, nosso entendimento busca relacionar ao

que nos referimos por meio dessa designação. Do mesmo modo, ao dizer-se *Phýsis*, acredita-se ser possível representar o que lhe corresponde. Porém, com esse modo de pensar, ou seja, pensar o desdobramento da *Phýsis* na dependência de uma representação, permanecer-se-ia no âmbito do pensamento comum, onde tudo é pensado apenas objetivamente; pois busca-se apenas o que está desvelado (o ente). Contudo, o pensamento representacional é parcial e limitado, pois na *Phýsis* o surgimento (desvelamento) está numa relação essencial com o encobrimento (velamento) (Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 129).

Na tentativa de enfrentar a questão do ser, de forma a escapar à representação metafísica, Heidegger pergunta o que pensar da diferença “se tanto o ser como o ente, cada um a seu modo, tornam-se fenômenos emergindo da diferença?” (HEIDEGGER, 2006, p. 69). É preciso, então, confrontar a diferença pelo passo de volta, lembrando que, para Heidegger, este movimento nos leva “do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é, o esquecimento da diferença” (HEIDEGGER, 2006, pp. 59 e 60). O que se intenta é estabelecer uma distância que evite o mergulho para dentro da diferença enquanto tal, mas garanta um mover-se na sua proximidade a fim de que ela permaneça em foco, porém se mantenha inobjetivada. Assim, Heidegger pode retomar a questão do ser do ente e afirmar que esta expressão diz: ser que é o ente, captando neste é o fenômeno da ultrapassagem para o ente. Não se trata aqui de um mover-se que pressupõe a pré-existência do ente e um deslocamento do ser em direção a ele, mas sim um desvelar o ente permanecendo nele oculto, como se percebe na passagem que segue:

Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelado a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento; portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente (HEIDEGGER, 2006, p. 69).

O que permite e instaura essa relação visceral de ser-ente é a diferença. “Somente esta dá e mantém separado o entre em que sobrevento e advento são conservados na unidade, em que são sustentados distintos e identificados” (HEIDEGGER, 2006, p. 70), observa Heidegger. Com as expressões “sobrevento” e “advento”, Heidegger pretende assinalar a ambivalência que se vela na diferença entre ser e ente. O ser é o “sobrevento desocultante” do ente. O ente,

por sua vez, é o “advento ocultante” do ser. Na medida em que ser “sobrevém” fundando o ente e este “ad-vém” fundamentando o ser, sustém-se a separação e a união entre ambos. Essa reciprocidade que se dá entre os dois, só pode ser apreendida a partir dessa diferença relacional que os permeia. É essa diferença relacional que indica, simultaneamente, a pertinência e distinção entre ser e ente.

Essa relação visceral, nomeada como diferença ontológica, é a mesma enfocada na leitura heideggeriana dos fragmentos 123, 51 e 16 de Heráclito. Ao destacar nesta leitura a presença dos pares surgimento-encobrimento, divergência-convergência e velamento-desvelamento, Heidegger constata que apesar de aparentemente contrários, estes pares formam uma mesma unidade, pois cada um, a seu modo, visa explicitar a relação entre ser e ente como um recíproco pertencer. O resultado desta nova visada que Heidegger lança sobre o pensamento de Heráclito, nos mostra o ser como uma unidade dobrada sobre si, unidade essa que deve ser apreendida no seio de sua própria diferença.

3.2 A DIFERENÇA COMO RELAÇÃO EM NIETZSCHE

Remetendo-se ao segundo capítulo deste trabalho – atentando-se para o que ali se expôs sobre a afinidade entre as teorias de Heráclito e o pensamento de Nietzsche – procura-se, agora, apontar que o tema desta seção (A diferença como relação em Nietzsche) encontra-se implícito na tessitura daquele capítulo. É a partir deste empreendimento que se poderá detectar que a questão da diferença como relação é a que permeia e sustenta boa parte da filosofia de Nietzsche. No intento de evidenciar esta concepção, retomar-se-á alguns pontos já trabalhados.

A unidade dos contrários afirmada por Heráclito – “[...] o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia [...]” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000. p. 88) – e assumida por Nietzsche – “[...] todos os contrários confluem numa harmonia [...]” (PHG/FT, § VII) – só pode ser evidenciada por meio da relação que se efetua entre os dois âmbitos. Para Heráclito, todas as coisas são mutuamente contrárias. Ele afirma a unidade de todas as coisas a partir de um

equilíbrio de forças que se harmonizam enquanto se opõem. Esta noção se encontra expressa no fragmento 51, quando Heráclito toma o arco e a lira como exemplo de diferentes forças reunidas num mesmo acontecimento: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (HERÁCLITO, in *Pré-Socráticos*, 2000. p. 93). A metáfora do arco e da lira é também mencionada por Eugen Fink ao interpretar a concepção nietzschiana de mundo, referente ao quarto selo presente no último capítulo da terceira parte de *Zaratustra*. Nesta interpretação, Fink relata que Nietzsche simboliza o mundo como um almofariz, onde tudo se homogeneiza e se harmoniza:

O mundo une e unifica tudo, liga todos os contrastes, dá ao bem o condimento do mal e vice-versa. Onde se remonta ao que existe por detrás das antíteses fixas, onde se compreende que a oposição é como a tensão contrária do arco ou lira, para retomar o grande símbolo de Heráclito, aí reina o mundo [...] (FINK, 1988, p. 120).

Essa harmonia, concebida por Heráclito, com a qual Nietzsche compactua, é o produto de um equilíbrio ajustado de tal maneira que as forças opostas são levadas a coexistirem simultaneamente num estado de tensão recíproca. O arco e a lira são objetos complexos, cuja estabilidade e eficiência dependem da manutenção das tensões opostas estabelecidas entre as cordas e a estrutura. Assim como no arco e na lira são as diferentes tensões em relação que possibilitam o executar de suas funções, também no mundo são as relações entre diferentes forças em tensão que possibilitam a efetividade de todo existente. Na prática, observa-se que a lira serve como exemplo não apenas devido àquilo que se mostra na conjuntura de sua estrutura, mas também no produto da sua finalidade: a música. Nesta, os efeitos harmoniosos são produzidos através da união relacional entre as diferentes pontuações de sons graves e agudos.

Ao levar-se em consideração que para Nietzsche é a relação entre as diferentes intensidades das forças que provoca a luta, constata-se que a noção de diferença como relação encontra-se implicada na concepção nietzschiana de luta. A desigualdade de intensidade das forças em luta, que por sua vez buscam o controle de umas sobre as outras, tem como resultado a dominação (forças vencedoras) e a submissão (forças vencidas). É porque uma força é diferente da outra que se estabelece uma relação de domínio e obediência. Sendo esta uma

relação de forças entre o que comanda e o que obedece, inevitavelmente se estabelecerão relações hierárquicas. A viabilidade de estabelecimento dessas hierarquias se dá pela diferenciação de intensidades das forças em constante relação.

Para Nietzsche, tudo o que existe no mundo, seja de natureza inerte ou vida orgânica, é constituído por diferentes forças em conflito permanente que, ao se relacionarem, agem e reagem umas sobre as outras lutando por mais potência. É interpretando o mundo enquanto vontade à potência que Nietzsche o concebe como um ordenar de relações de forças, por isso indaga e afirma: “Não é para nós o mundo apenas uma coordenação de relações (*Relationen*) sob uma medida (*Maabe*)? Logo que essa medida despótica falta, desfaz-se nosso mundo!” (IX, 11 [36]). Essa medida despótica é a vontade à potência enquanto um coordenar de relações entre forças diferenciadas. Uma vez assim compreendida a noção de vontade à potência, pode-se dizer que em seu efetivar-se encontra-se articulada a noção de diferença enquanto relação.

Ainda que localize o princípio da luta entre as forças na quantidade de vontade à potência inerente a cada uma delas, postula-se, aqui, que Nietzsche não deixa de concordar com Heráclito no tocante ao fato de que a relação hierarquizadora da luta entre as forças é determinada pela qualidade. Com essa exposição, pretende-se – além de reforçar a idéia de que a diferença enquanto relação está implicada na noção de vontade à potência – mostrar que a concepção de que a luta em Heráclito ocorre entre qualidades e em Nietzsche entre quantidades, parece não se sustentar. Segundo a interpretação deleuziana, na concepção de luta nietzschiana, não está implicada apenas a noção de quantidade, mas também a noção de qualidade. Essa afirmação é sustentada a partir das implicações entre as noções de vontade à potência e força detectadas por Deleuze nos escritos nietzschianos. Entusiasta das doutrinas da vontade à potência e do eterno retorno, Deleuze faz uma análise minuciosa das implicações da primeira como ordenadora da relação hierárquica que se estabelece em função da diferença entre as forças. Ainda que se possa ver na abordagem do filósofo francês uma certa manipulação das noções nietzschianas de força e vontade à potência, forçando uma interpretação que os escritos de Nietzsche não autorizam claramente, seu trabalho traz uma pertinente contribuição para a explicitação da idéia de diferença como relação implicada na luta entre as forças. Indica-se, com esta ressalva, que

não se pretende discutir aqui a fidelidade de Deleuze ao pensamento de Nietzsche. Tendo em vista essa posição, far-se-á um breve resumo de sua argumentação a fim de apresentar características das forças que nela vêm à luz, independente do uso que Deleuze delas faz.

Ao interpretar as implicações entre vontade à potência e força, Deleuze afirma que a primeira mantém com a segunda, ao mesmo tempo, uma relação de gênese e outra diferencial¹⁹. Essa asserção refere-se a um dos escritos privados redigidos por Nietzsche entre junho e julho de 1885:

O vitorioso conceito de 'força', com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo intrínseco, que designarei como 'vontade à potência', isto é, como desejo insaciável de demonstração de potência; utilização, exercício de potência, como instinto criador, etc (XI, 36 [31]).

Deleuze ressalta no fragmento em questão a duplicidade da relação entre força e vontade à potência. Esta última é atribuída à força como um complemento, algo externo, mas também é dita da força como *mundo intrínseco*, um querer, um *desejo interno de demonstração de potência*. A noção de complemento está referida à idéia de que a vontade à potência coordena a relação de cada força em combate. Ao mesmo tempo, a vontade à potência é intrínseca à força porque esta deve sua efetividade ao querer que é próprio e exclusivo da vontade à potência: "Só a vontade de poder [vontade à potência] é quem quer, ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito, mesmo que este seja a força" (DELEUZE, 1976, p. 25).

Retomando a noção de vontade à potência como complemento da força no sentido de coordenar a sua relação com as demais forças, Deleuze chega a sua definição como elemento que cumpre ao mesmo tempo um papel diferencial e genético. As forças diferem umas das outras pela quantidade de vontade à potência. Esta quantidade inerente a cada força é a gênese da qualidade pela qual a força se expressa. Entende-se que a quantidade de potência determina a maneira como a força se relaciona com as outras: sendo superior, age ativamente; sendo inferior, age reativamente. "A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nesta relação, cabe a cada força" (DELEUZE, 1976, p. 25), reforça o

¹⁹ Cf. DELEUZE, 1976, p. 25.

filósofo francês.

Para esclarecer a dinâmica da diferença entendida por Deleuze como instauradora das relações é preciso acompanhar o seu exame acerca da distinção das forças no pensamento nietzschiano. Já se disse que as forças superiores ou dominantes são compreendidas como ativas, enquanto as forças inferiores ou dominadas se apresentam como reativas. Atividade e reatividade são as qualidades que exprimem a relação entre as forças. O fato de que as forças superiores (ativas) se sobrepõem às inferiores (reativas) não implica de maneira alguma a supressão da vontade à potência da força subjugada – caso ela não se exercesse, não se sustentariam a tensão e o estímulo necessários para a atividade da força superior. A afirmação da vontade à potência da força superior sobre a inferior consiste no fato de que a primeira condiciona o exercício da vontade à potência da segunda em função da sua, a seu serviço. As forças subordinadas cumprem as funções básicas, servindo como mecanismo de sustentação da força que as subordina, libertando esta para seguir no exercício da sua função ativa: a tarefa da superação e instauração de novas relações de subordinação pelas quais agrega sempre mais potência. Esse caráter ativo é aquele reconhecido por Nietzsche como indicador da nobreza de uma força, condição *sine qua non* da possibilidade de criação. É preciso que uma força ativa ordene a relação das forças reativas, impondo-lhes uma hierarquia e garantindo-lhes um sentido.

A noção de forças em luta na natureza e o conseqüente estabelecimento de hierarquias é transferido também para as relações sócio-culturais, para o âmbito das hierarquias produzidas na relação entre os homens. Se um homem, por exemplo, um escravo, é tomado como subserviente ao seu senhor, é porque ele é interpretado em vista de sua relação. Para afirmar o caráter incontestável das hierarquias presentes tanto no âmbito das sociedades como nas conformações humanas individuais, Nietzsche profere:

A ordem das castas, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma ordem natural, de uma legalidade natural de primeiro nível, sobre a qual nenhuma idéia ‘moderna’ tem autoridade [...]. A ordem das castas, a hierarquia, apenas formula a lei suprema da própria vida [...] (AC/AC, § 57).

Assim posto, compreende-se que, tanto a diferença de graus de intensidade das forças na natureza, como a diferença existente na relação entre os homens,

determinam todo e qualquer acontecer mundano. Lembre-se aqui que as hierarquias formadas a partir da diferença consonante às noções típicas forte-fraco, senhor-escravo, superior-inferior, saúde-doença (constantes na abordagem nietzschiana), só são possíveis mediante a relação estabelecida entre tais dicotomias. O que caracteriza essa tipologia é oscilação de intensidade das potências envolvidas em cada setor de domínio, integrado por uma multiplicidade de relações imanentes. Nesta multiplicidade de relações, o exercício de cada potência enfrenta resistências e se configura como ativo ou reativo, dependendo da sua capacidade de superar ou não as resistências que encontra. Se ativo, exerce sua potência estendendo o domínio; se reativo, exerce sua potência em função de conservar o domínio. O pólo reativo destes pares típicos exerce sua potência em função da vontade do pólo ativo. É nesse sentido que essas oposições típicas não podem ser consideradas graus excludentes, pois cada uma só se dá em relação na sua diferença com a outra. Essas oposições típicas devem ser consideradas conjuntamente, já que nenhuma delas pode ser identificada sem a outra.

Importa observar-se, mesmo que em linhas gerais, qual é, neste caso, o sentido empregado por Nietzsche à noção típica saúde-doença²⁰. Nietzsche explica atrelando-a a graus de potencialização dos impulsos. Esses impulsos são denominados pelo filósofo como fortes e fracos. Os impulsos fracos (decadentes) necessitam de algo para se conservar (valores transcendentais, por exemplo). Os impulsos fortes (saudáveis) são afirmadores e potencializadores de seus próprios instintos. Para evidenciar de que modo se dá essa configuração de impulsos, sua investigação recai sobre o que entende por civilização (*Civilization*) e cultura (*Cultur*). Segundo Nietzsche, a civilização e a cultura buscam alvos completamente opostos. A civilização é entendida enquanto amansamento ou domesticação dos impulsos humanos e a cultura como elevação do homem. Na civilização, compreendida como melhoramento do homem, Nietzsche detecta um ideal falso por apontar uma noção de mundo postulada a partir de conceitos absolutos e eternos. O cristianismo e sua doutrina, aparecendo como pano de fundo no processo civilizatório, reprime os instintos próprios do homem, nomeados pelo filósofo de “natureza terrível e animal de rapina”. Essa repressão produz um enfraquecimento da espécie humana. “O cristianismo pretende acabar com as feras: seu método

²⁰ Para um esclarecimento mais abrangente sobre este assunto, conferir FREZZATTI, 2006.

consiste em torná-las doentes – enfraquecimento é a receita cristã do amansamento, da ‘civilização’” (AC/AC, § 22). Com os impulsos enfraquecidos, degenerados, torna-se o homem um medíocre, um decadente, um doente. Em oposição à civilização – que tem como alvo a domesticação – encontra-se a cultura. Esta é interpretada por Nietzsche como aquela que propicia o crescimento do homem. “É somente a partir do momento em que uma cultura dispõe de um excedente de forças que em seu solo se ergue uma estufa da cultura de luxo” (XII, 9 [139]). A cultura tem por tarefa a potencialização dos impulsos humanos, podendo resultar num processo seletivo. O homem cultivado é aquele que consegue canalizar suas forças para um alvo superior. É potencializando os impulsos ou instintos próprios da espécie humana, que o homem conseguirá destruir os antigos valores e criar novas valorações. Esta se mostra como condição necessária para que o homem possa entender o mundo desvinculado de qualquer valor moral-cristão. Isto posto, percebe-se que as noções típicas saúde-doença são detectadas mediante a diferença de valorações afirmadas em cada caso. O doente, o medíocre, impõe como condição de sua existência valores pregados pela moral e pela religião. O saudável, o forte, se afirma desde si mesmo, desvinculado de qualquer valoração negadora da vida. Por outro lado, importa enfatizar-se que, sem a confrontação daqueles interpretados como decadentes, o próprio reconhecimento daqueles ascendentes não seria possível. Só se reconhece um dos pares ao colocá-lo em relação com o seu outro. Trata-se de configurações relacionais delineáveis somente a partir da diferença.

O caráter hierárquico presente nas relações humanas é apontado por Nietzsche em várias passagens de seu discurso filosófico, como, por exemplo, nesse que segue, que, pelas implicações do seu conteúdo se transcreve na íntegra:

Toda elevação do tipo ‘homem’ foi até agora a obra de uma sociedade aristocrata – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos* da distância, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longo, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elevação de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’ [...] (JGB/BM, § 257).

Segundo Nietzsche, é através de valorações que se engendram os tipos humanos. As hierarquias contidas na sociedade são assim formadas pela estimulação de valores vigentes nas mais variadas manifestações humanas. A diferença de valor entre os homens – que por sua vez provoca uma distância de graduação entre estes, estimula o desejo de ampliar ainda mais essa distância, induzindo o homem a superar o estado já alcançado. Aumentar a distância, nada mais é do que a busca por ampliação da vontade à potência, estimulada, neste caso, pela diferença de graduações entre os homens. Essa concepção se evidencia quando, na passagem citada, Nietzsche coloca os súditos – as classes mais baixas – como instrumento da casta dominante. Aqui, vale lembrar uma outra passagem em que Nietzsche afirma: “Somente onde impera um modo aristocrático de pensar, que acredita na escravidão e nos numerosos graus de servidão como condição necessária de toda cultura superior” (IX, 37 [14]). Uma cultura superior tem por base uma sociedade piramidal, que além de colocar cada um em seu lugar, segundo seu grau de potência, propicia as condições que permitem que as características superiores se sobressaiam. São as hierarquias que possibilitam o surgimento das exceções, daqueles responsáveis pela superação das condições já existentes, por isso os superiores. De qualquer maneira, a partir da visada nietzschiana, em toda organização social sempre haverá homens superiores e inferiores. Desigualdade esta que implica na inevitabilidade das hierarquias resultantes da constante relação de diferença entre os homens. “A igualdade é puro delírio: a diferença reina mesmo nos mais pequenos seres [...]” (IX, 11 [132]).

A constatação de que não há igualdade, e de que é a diferença que determina toda e qualquer forma de existência, está diretamente vinculada ao vir-a-ser enquanto fluxo permanente. Esse movimento ininterrupto, que atua como princípio cosmológico – construindo e dissolvendo – transforma todas as coisas, não permitindo que a igualdade se instale. Partindo destas constatações, se apresenta a idéia de que na efetivação do vir-a-ser está contemplada a compreensão da diferença como relação. Essa afirmação ganha consistência ao retomar-se as implicações explicitadas na terceira seção do segundo capítulo desta dissertação (Cf. p. 90). Ali, foi dito do tempo que ele pode ser visto como puro processo. Que o tempo representa a primeira e mais precisa forma de fluxo do vir-a-ser. Que tudo o que vem-a-ser pode ser apreendido mediante coordenadas temporais. As três considerações indicam o tempo como constituição do vir-a-ser.

Mas, o que faz com que se perceba o tempo como constituinte do vir-a-ser? É a relação de sucessão temporal. O testemunho dessa transitoriedade temporal, intrínseca ao vir-a-ser, só pode ser apreendida mediante uma relação comparativa entre um antes e um depois. O vir-a-ser não traz consigo o primado da identidade, ou melhor, da igualdade, mas sim da diferença. Recorde-se aqui as palavras de Nietzsche ao interpretar o vir-a-ser concebido por Heráclito: “Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entraís pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez” (PHG/FT, § 5). No parágrafo seguinte, Nietzsche expõe o vir-a-ser enquanto processo contínuo. Para tanto, interpreta a concepção de tempo entendida por Heráclito, observando que para este:

[...] cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído; para ele, o passado e o futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, sem extensão nem consistência, que a ambos separa (PHG/FT, § 6).

Se o presente não possui extensão nem consistência, tudo o que existe possui apenas uma existência relativa. Se tudo o que existe possui apenas uma existência relativa, só poderá ser apreendido mediante um diferir relacional temporal. Só se percebe que as coisas estão em constante vir-a-ser, e por isso em permanente mudança, pela diferença que se apresenta numa relação temporal. Na prática, só se percebe, por exemplo, que determinada pessoa envelheceu rapidamente – veio-a-ser aparentemente muito mais velha – porque se vê essa diferença relacionando sua aparência expressa em momentos distintos do transcorrer do tempo no fluxo do vir-a-ser. Visto por este prisma, até mesmo a percepção do vir-a-ser configura-se mediante um diferir relacional. Aceitar que a vida se apresente como um constante vir-a-ser, é admitir a diferença enquanto forma estrutural da existência.

Para cumprir-se o objetivo proposto nesta seção, visou-se articular a diferença como relação permeando as seguintes noções: na harmonia dos contrários (relação de tensão entre âmbitos de convergência e divergência); na concepção nietzschiana de luta (relação entre as diferentes intensidades das forças); na vontade à potência (enquanto medida de um coordenar de relações); entre quantidade e qualidade de forças (resultando numa relação entre força superior, dominante, agente, e força inferior, dominada, reativa), tanto nas

hierarquias do plano fisiológico como também no sócio-cultural (esta, produzida na relação entre os homens); no vir-a-ser (relação delineada pela sucessão temporal). O que se destaca com estas reflexões, é a necessidade das diferenciações instauradas pelas relações, sem as quais os próprios eventos mundanos não seriam possíveis. E, ao mesmo tempo, detecta-se o caráter incontestável da inserção hierárquica instalada em todos os níveis.

É a partir dessas considerações que se pode perceber o importante papel que ocupa a questão da diferença na filosofia de Nietzsche. Essa reflexão parece indicar que a vida, o processo de viver, só pode se efetivar nesta disposição de combate entre as incontáveis camadas que a compõem. No âmbito humano, o processo de viver não seria viável sem as diferenças e as hierarquias resultantes das relações que se dão entre fortes e fracos, grandes e pequenos, nobres e escravos, sempre no exercício de suas potências. No cotidiano, este processo regulado pelas relações resulta em padrões de diferenciação que se apresentam nos âmbitos econômico, religioso, científico, estético e moral, entre outros. Segundo a concepção de Nietzsche, vida é diferença. Só há vida onde há quem manda e quem obedece, onde há o superior e o inferior. Até mesmo o mundo material funciona assim. O mundo é a diferença entre o maior e o menor, entre o ativo e o passivo, relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida. Se, para Nietzsche, a diferença e as hierarquias resultantes das relações perfazem e sustentam o efetivar-se do fenômeno vida, então não parece fora de propósito afirmar que o pensamento do filósofo alemão está apontando para as estruturas que possibilitam toda e qualquer existência. Levando em consideração esta hipótese e lançando um olhar retrospectivo ao desenvolvimento desta pesquisa, apresenta-se a necessidade de uma reavaliação dos objetivos por ela propostos. Trata-se de questionar se ainda é possível sustentar que Nietzsche opera no âmbito ôntico, ou se, ao contrário, sua crítica à metafísica foi frutífera a ponto de superá-la. A tentativa de resposta a esta questão é um dos motes que permearão a próxima seção.

3.3 O SENTIDO ONTOLÓGICO E O SENTIDO ÔNTICO DESSA DIFERENÇA COMO RELAÇÃO

É chegado o momento de se verificar qual é a viabilidade de sustentação da hipótese implícita neste subtítulo. O primeiro ponto a ressaltar, é que os elementos elencados em seu favor tiveram por objetivo buscar a confirmação de que Nietzsche e Heidegger encontram no pensamento de Heráclito uma noção fundamental: a diferença entendida enquanto relação – da qual se servem como nexos essenciais para o embasamento de suas próprias teses. Porém, no intuito de cumprir este desígnio, se pressupõe que em Heidegger este embasamento visa um cunho ontológico, enquanto para Nietzsche se restringe ao sentido ôntico. Cabe agora avaliar até que ponto a investigação empreendida é capaz de ensejar a confirmação deste pressuposto.

Impondo-se essa averiguação como meta e levando-se em consideração que as expressões ôntico e ontológico são conceitos que – apesar de estarem presentes em todo indagar filosófico (ainda que sob outras roupagens) – são considerados próprios da filosofia de Heidegger, faz-se mister, ainda que de maneira sucinta, explicitar o campo semântico que ele atribui aos mesmos.

De uma certa maneira, já se esboçou o significado das expressões ôntico e ontológico em momentos anteriores, como por exemplo quando se tratou da noção de diferença ontológica, ou ainda na abordagem acerca da *Alétheia* entendida como verdade. Heidegger enfatiza que a verdade faz parte da essência do ser. Em sua explicitação usa o termo “ôntico” para caracterizar a verdade do ente enquanto tal e o termo “ontológico” para caracterizar a verdade do próprio ser.

[...] a verdade ôntica, e presumivelmente genuína, se determina antes de mais como verdade proposicional, isto é, como ‘conexão da representação’. Perante esta, o mais simples é então um mero representar, isento de toda conexão. Este tem, sem dúvida, a sua função própria para a objetivação do ente, então já sempre necessariamente revelado (HEIDEGGER, 1988, p. 23).

Mesmo que a verdade ôntica se determine como conexão da representação enquanto objetivação do ente já desvelado, Heidegger assevera que não seria possível o ente vir à luz se a sua revelação não fosse iluminada por uma

“compreensão do ser do ente”. Somente o desocultamento do ser torna possível a revelação do ente: “Este desvelamento, como verdade sobre o ser, chama-se verdade ontológica” (HEIDEGGER, 1988, p. 23). Para Heidegger, toda verdade ontológica, enquanto verdade originária, é o sentido fundacional de toda verdade ôntica. Isto porque, no desvelamento do ente, já se encontra, ao mesmo tempo, o desvelamento do seu ser (uma vez que o ser só se desvela como velado), e vice-versa.

A verdade ôntica e a verdade ontológica referem-se, de modo diverso respectivamente, ao ente no seu ser e ao ser do ente. São essencialmente solidários em razão da sua referência à *diferença entre ser e ente* (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica, deste modo necessariamente bifurcada, da verdade em geral só é possível justamente com a irrupção de tal diferença (HEIDEGGER, 1988, p. 29).

O que se pretende com esta breve explanação é destacar que as expressões “ôntico” e “ontológico” são atribuições utilizadas por Heidegger para caracterizar o âmbito que circunscreve o ente e o âmbito circunscrito ao ser, respectivamente. A necessidade desta prévia compreensão se dá pelo fato de serem esses dois conceitos a base de sustentação da crítica heideggeriana ao pensamento de Nietzsche²¹. É este contexto, exposto aqui a traços largos, que permitirá avaliar esta crítica, que traz em seu bojo pressupostos conceituais como limitadores de sua abrangência interpretativa da filosofia nietzschiana.

Na concepção de Heidegger, as questões filosóficas só encontram a sua determinação fundamental quando articuladas a uma questão base. Esta questão base aponta para o questionamento do ser enquanto constituição ontológica de toda e qualquer existência. Em toda sua obra, Heidegger se impõe como tarefa primordial a colocação da questão sobre a verdade, porém, não direcionada a um conjunto específico de regiões ônticas, mas sobre a *verdade do ser do ente* na totalidade. É com base nesta concepção que se pode afirmar que a crítica de Heidegger à filosofia de Nietzsche encontra-se alicerçada no seu próprio projeto: o de fundamentar o ser enquanto ser. Heidegger impõe sua própria reflexão como único movimento anti-metafísico.

²¹ Uma análise global da crítica heideggeriana à filosofia de Nietzsche extrapola os limites da presente pesquisa, que limitar-se-á em referenciar pontos considerados relevantes para o propósito deste trabalho.

Heidegger considera que a metafísica, em seu questionar, não coloca a pergunta pelo ser, permanecendo, por isso, na dimensão exclusiva do ente enquanto tal. É nessa dimensão que Heidegger considera ter se desenvolvido a reflexão filosófica de Nietzsche, e afirma que: “A vontade de poder”²², ‘o niilismo’, ‘o eterno retorno do mesmo’, ‘o além do homem’ e a ‘justiça’ são as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007b, p. 197). Logo em seguida, explica por que cada uma dessas expressões são articulações metafísicas:

‘A vontade de poder’ mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a essência do ente. ‘Niilismo’ é o nome para a história da verdade do ente assim determinado. ‘Eterno retorno do mesmo’ designa o modo como o ente na totalidade é, a existência do ente. ‘O além do homem’ aponta para aquela humanidade que é requisitada por essa totalidade. ‘Justiça’ é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder (HEIDEGGER, 2007b, p. 197).

Observa-se, a princípio, que essa exposição não tem a intenção de introduzir uma análise detalhada da interpretação heideggeriana acerca de cada uma das expressões nietzschianas por ele enumeradas na citação acima. Seu uso, aqui, se restringe a colocar em destaque o fato de que, para Heidegger, estes cinco tópicos da meditação nietzschiana indicam que ela se configura sob o primado do ente e, por isso, as considera como articulações metafísicas. Esta concepção de Heidegger funda-se naquilo que ele entende pelo conceito de metafísica. Para ele, a metafísica está diretamente vinculada à noção de esquecimento do ser. Como se viu em momentos anteriores, esse esquecimento se pauta inicialmente no modo como a metafísica pensa questionar o ser. Em Nietzsche, essa tentativa de questionamento desaparece completamente. Para este, na visão de Heidegger, o ser é um mero valor de segunda grandeza, pois estabelece a vontade à potência enquanto constituição da essência do ser: “Na essência do poder, contudo, esconde-se a mais extrema entrega do ser à entidade [...]” (HEIDEGGER, 2007b, p.

²² Opta-se, aqui, por manter na íntegra as citações retiradas dos volumes I e II da obra *Nietzsche*, na tradução elaborada por Marco Antônio Casanova a partir das preleções realizadas por Heidegger na Universidade de Freiburg entre 1936 e 1940. Entretanto, no que tange à tradução do termo nietzschiano *Wille Zur Macht*, vertido por Casanova como *vontade de poder*, mantemos a posição afirmada na nota nº 6, mantendo a compreensão do termo como *vontade à potência*. Ainda que o tradutor argumente que *Macht* significa literalmente poder e que *Wille Zur Macht* indica relações de domínio (conferir nota de rodapé em HEIDEGGER, 2007a, p. 6), isso não invalida a ressalva feita anteriormente. O que se procura é escapar à analogia com o poder político, algo exclusivo do âmbito humano, enquanto as hierarquias estabelecidas por *Wille Zur Macht* certamente extrapolam este âmbito.

376). O ser, agora, deixa de se mostrar como um ente supremo, transformando-se num vulgar construto ou mesmo numa mera função de dimensão ôntica.

Heidegger observa que a filosofia nietzschiana traz consigo traços essenciais da história da metafísica, uma vez que nesta a *verdade do ser* permanece impensada. Verdade esta, que não foi apenas recusada mas, ao mesmo tempo, encoberta. “O ser mesmo permanece essencial e necessariamente impensado na metafísica. A metafísica é a história na qual nada se dá com o ser mesmo [...]” (HEIDEGGER, 2007b, p. 267). Partindo desta compreensão, Heidegger expõe o que considera ser a tese central da filosofia de Nietzsche:

A filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica, uma vez que retorna ao início do pensamento grego, assume esse início à sua maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como totalidade (HEIDEGGER, 2007a, p. 362).

Interpretando que Nietzsche – assim como seus precursores no âmbito do pensamento ocidental – estabelece a predominância do ente em relação ao ser, leva a metafísica até as últimas conseqüências. “Isto se torna visível na medida em que Nietzsche antecipa em seu pensamento único da vontade de poder o acabamento da era moderna” (HEIDEGGER, 2007a, p. 372). Porém, Heidegger explica que “acabamento” não significa, aqui, o preenchimento de uma lacuna ou a inclusão de algo que ainda faltava. O “acabamento” tem em vista algo novo. Este algo novo indica um desdobramento ôntico que repercute numa nova configuração da metafísica, uma vez que, segundo a interpretação heideggeriana, Nietzsche reduziu a metafísica a um princípio mais geral, tratando o ser do ente enquanto tal como vontade à potência e eterno retorno. A unificação entre vontade à potência e eterno retorno encontra-se na copertinência entre essência e existência. Isto é o que Heidegger deixa subentendido ao afirmar que a vontade à potência expressa a essência do ente e que o eterno retorno do mesmo designa o modo da existência do ente. Heidegger chama a atenção para o fato de que nas duas sentenças consideradas centrais, o “é” indica em cada caso algo diferente: a *determinação vontade de poder*, fala do ente tendo em vista sua constituição, enquanto a *determinação eterno retorno do mesmo* diz o modo de ser desse ente. Entretanto, observa Heidegger: “Constituição e modo de ser se copertencem, porém, como determinação do caráter ôntico do ente” (HEIDEGGER, 2007a, p. 361). Dizer aquilo

que designa um ente e seu modo de ser, são atribuições referentes à *onticidade do ente*. Interpretar aquilo que o ente é enquanto ente como vontade à potência e o modo como o ente é nessa constituição como eterno retorno do mesmo, é articular a verdade do ente no sentido da metafísica.

Heidegger observa que há muito tempo (desde Platão e Aristóteles), a metafísica assinala uma diferença entre aquilo que um ente é e o fato deste mesmo ente ser. Esta distinção, pertencente à linguagem escolar da metafísica, apreende essa diferença enquanto distinção entre *essentia* (essência) e *existentia* (existência). A essência aponta para aquilo que um ente é enquanto ente, o comum a todos os entes – o que há de mais universal em relação ao ente, independentemente do fato de se este ente existe ou não. A existência diz o fato de um ente ser, diz de um ente que ele é. A partir desse modo de distinção, Heidegger conclui que:

O ser é distinto em o-que-ser e o fato-de-ser. Com essa distinção e com sua preparação começa a história do ser enquanto metafísica. A metafísica acolhe a distinção no aparato da verdade do ente enquanto tal na totalidade (HEIDEGGER, 2007b, p. 308).

O o-que-ser (o que é um ente) e o fato-de-ser (que um ente é), esclarecem-se como modos de apresentar-se. Entretanto, Heidegger questiona se já não se encontra na base dessa diferença entre essência e existência uma distinção que indica a diferença entre ser e ente? Apesar de, à primeira vista, parecer correta, essa distinção acaba recaindo num dos lados da composição estrutural de sua copertinência. Dizer o que o ente é e o fato deste ente ser são modos de pensar que se diz a cada vez a partir do ente e com vistas ao ente. Desse modo, a *verdade do ser* se restringe à entidade do ente. Segundo Heidegger, essas primeiras determinações metafísicas da presença produzem o desaparecimento da diferença entre ser e ente.

A distinção do ser em relação ao ente, porém, salva-se imediatamente sob a figura da única distinção que corresponde ao começo da metafísica porque recebe a sua estrutura a partir do ente e a partir da distinção do ente em relação ao ser (HEIDEGGER, 2007b, p. 377).

Heidegger considera que a distinção que a metafísica faz entre essência e existência é infundada. Essa maneira de distinguir traz somente o ente enquanto tal

à sua essência, porque o ser mesmo encontra-se determinado sob a forma da entidade.

De acordo com Heidegger, o projeto histórico da metafísica ocidental – que se perfaz desde Platão e Aristóteles – é o germe da metafísica da modernidade. A metafísica enquanto história do ser, é o movimento ininterrupto do ser em direção à entidade do ente. Esse movimento se mostra enquanto recusa inicial de uma interpretação fundacional da *verdade do ser* e sua conseqüente cunhagem do primado do ser ao ente. Em contrapartida a essa verdade recusada, a questão para a metafísica da modernidade é assegurar através da sua própria noção de verdade a realização do ente representado. “O representar transforma-se no tribunal que decide sobre a entidade do ente e diz que só deve vigor futuramente como ente aquilo que é colocado no representar por meio dele e diante dele mesmo e que, assim, lhe é assegurado” (HEIDEGGER, 2007b, p. 224). Nesse contexto, Heidegger indica que a metafísica da modernidade é equivalente à metafísica da presença, porque confunde o ser com aquela instância que realmente se apresenta na entidade do ente. É a partir desse projeto histórico da metafísica da presença que Heidegger interpreta o pensamento de Nietzsche. É esta convicção que o leva a afirmar que Nietzsche anteciparia de maneira pensante o acabamento da metafísica da modernidade, segundo a qual se desvela a mais irrestrita entrega do ser à entidade. É desta concepção que Heidegger depreende que a filosofia de Nietzsche, ao mesmo tempo que consolida o abandono total do ser, assevera o domínio absoluto do ente sobre este.

A época que denominamos a modernidade e em cuja consumação começa a adentrar agora a história ocidental determina-se pelo fato de o homem se tornar a medida e o centro do ente. O homem é aquele ente que se encontra na base de todo o ente, isto é, expresso em termos modernos, de toda objetivação e representabilidade [...]” (HEIDEGGER, 2007b, p. 44).

É no pensamento nietzschiano da vontade à potência que Heidegger encontra a afirmação incondicionada da preponderância do ente em relação ao ser. “Nietzsche reconhece e coloca como o caráter fundamental do ente na totalidade aquilo que ele denomina ‘vontade de poder’” (HEIDEGGER, 2007b, p. 25). Sendo a vontade à potência aquilo que manifesta a essência do ser do ente enquanto tal, é ela que determina a verdade do ente na totalidade. Mas, Heidegger

não se limita a afirmar que a expressão nietzschiana *vontade à potência* diz o caráter fundamental do ente, mas acrescenta que esse conceito diz a essência do *poder*, entendido aqui como a superpotencialização da *vontade à potência* que, por sua vez, estabelece valores que propiciem uma constante elevação desse poder. “[...] ‘vontade de poder’ significa: o apoderar-se do poder para a sua própria superpotencialização” (HEIDEGGER, 2007b, p. 25). Heidegger entende que se o ente na totalidade é *vontade de poder*, é o próprio *poder* – agora enquanto valor supremo – que coloca valores e decide a instauração de valores; estes, porém, visam sempre condicionar a superpotencialização. “Se todo ente é vontade de poder, então somente aquilo que preenche o poder em sua essência ‘possui’ valor e ‘é’ um valor. O poder, contudo, só é poder como elevação do poder” (HEIDEGGER, 2007b, p. 26). Se a *vontade à potência* não visa a uma meta além de si mesma, mas a sua essência caracteriza-se pela *vontade a mais potência* e, por isso, não pode permanecer num estado de repouso, sua constante elevação à potência nada mais é do que o superpotencializar-se da potência. Para que o potencializar-se seja constante, o estado já alcançado deve ser assegurado, processo esse nomeado por Nietzsche como “conservação”. Ir além do estado já assegurado é o que, no entendimento nietzschiano, significa “elevação”. Progredir sempre a níveis mais elevados é a manifestação de sua própria essência – a superpotencialização.

Heidegger explica que a superpotencialização da potência que a si mesma retorna continuamente, se apresenta como um constante vir-a-ser. Mas, uma vez que esse vir-a-ser intrínseco à elevação da potência não deve ser entendida como uma progressão sem fim, ele necessita retornar a esta elevação. Por isso, se o caráter fundamental do ente enquanto tal é *vontade à potência* e a *vontade à potência* enquanto busca por elevação de potência precisa retornar devido a limitações de suas configurações, o ente dotado de uma tal essência na totalidade precisa retornar novamente trazendo de volta o mesmo. Constatação que leva Heidegger à conclusão de que *a existência do ente na totalidade é eterno retorno do mesmo*. Com isso, indica também a copertinência existente entre *vontade à potência* e eterno retorno: “O caráter fundamental do ente enquanto *vontade de poder* determina-se, com isso, ao mesmo tempo como eterno retorno do mesmo” (HEIDEGGER, 2007b, p. 26).

Ao fazer uma análise do papel que a filosofia de Nietzsche exerceu sobre os tempos que o sucederam, Heidegger alerta para o fato de que o desfecho

da era da modernidade se apresenta como a era da ausência de sentido. Esta época é o tempo em que as imagens de mundo são elaboradas e fixadas com vistas à elevação de potência. Heidegger acredita que se o caráter fundamental do ente é a vontade à potência, toda interpretação do mundo seria proveniente dessa vontade, uma vez que é ela quem instaura valores. Para afirmar que toda e qualquer instauração de valor está diretamente vinculada à vontade à potência, Heidegger lembra que:

Nietzsche expressa essa conexão na primeira sentença do Número 14: ‘Os valores e a sua transformação encontram-se em relação com o crescimento de poder daquele que instaura os valores’ (HEIDEGGER, 2007b, p. 73)²³.

Os valores, ou mesmo a instauração de novos valores, definem-se em conformidade com a vontade à potência própria a cada modo valorativo, num processo que alterna fases de desvalorização, transvalorização ou instauração de valores. Mas, sendo a vontade à potência o caráter do ente enquanto tal, é o ente, no modo de seu ser homem, quem determina e instaura valores. A partir da superação dos antigos valores vigentes, os novos valores passam a ser creditados no ente e pelo ente. Esta auto-instauração colocada sobre si mesma resulta na afirmação definitiva do predomínio do ente em relação ao ser. “Na essência do poder, contudo, esconde-se a mais extrema entrega do ser à entidade” (HEIDEGGER, 2007b, p. 376). Este movimento contínuo do ser em direção à entidade, é o que Heidegger determina como aquela história do ser chamada metafísica. Nesses termos, declara: “Essa indiferença ante o ser em meio à mais elevada paixão pelo ente comprova o caráter puramente metafísico da época” (HEIDEGGER, 2007b, p. 192).

Heidegger considera que a filosofia de Nietzsche se revela enquanto um pensar metafísico porque sua reflexão se mostra indiferente à busca pela *verdade do ser*. Nietzsche reconhece o ente enquanto ente, mas o ser enquanto ser não é reconhecido nem tampouco questionado. O ser é apenas designado como valor enquanto condição instituída pela vontade à potência, a partir do ente enquanto tal. Pelo fato do ente se tornar inteiramente familiar e o ser, ao

²³ Esta numeração citada por Heidegger refere-se aos apontamentos privados de Nietzsche, nomeadamente ao de número 14 da coletânea composta por Elizabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast.

contrário, permanecer sem qualquer familiaridade, onde quer que o ser se exponha é tomado como um *elemento fantasmagórico de mera abstração* ou – segundo a própria designação de Nietzsche – *um simples vapor*. Com o império irrestrito da vontade à potência, Nietzsche teria dado início a uma época do extremo retraimento do ser, na qual o mundo e os entes são entendidos como simples objetos da vontade do sujeito, inviabilizando, assim, o acesso ao ser e a sua verdade. É partindo de tais constatações que Heidegger depreende que com o pensamento de Nietzsche se consuma definitivamente o velamento do ser. A esse respeito declara:

Por mais amplamente e qualquer que seja a direção em que possamos interrogar Nietzsche, não nos deparamos em parte alguma com o fato de seu pensamento pensar o ser a partir da verdade do ser [...] (HEIDEGGER, 2007b, p. 256).

De acordo com o que se explicitou no início desta seção, quanto ao sentido ôntico e ao sentido ontológico, não parece fora de propósito dizer que, segundo a interpretação de Heidegger, a filosofia de Nietzsche traz uma reflexão de nível ôntico. Ao levar em consideração especificamente esta interpretação heideggeriana, a hipótese inicialmente suposta encontra confirmação. Mas, até que ponto se pode concordar com Heidegger? Para responder a essa questão, é preciso, num primeiro momento, lembrar e reavaliar alguns pontos já abordados. A pesquisa aqui efetuada parece confirmar que Heidegger e Nietzsche encontram no pensamento de Heráclito a noção de diferença como relação, da qual ambos se servem para alicerçar suas próprias teses. Também parece sustentável que a leitura realizada por Heidegger a respeito dos fragmentos de Heráclito traz em seu bojo uma fundamentação de cunho ontológico. Esta visada foi destacada ao mostrar-se que a interpretação que Heidegger faz dos fragmentos 16, 123 e 51 de Heráclito buscou fundamentar a harmonia dos contrários, presente nos três fragmentos em questão. Se existe uma “harmonia” entre esses contrários, a diferença existente entre eles não deve ser entendida como oposição, mas como uma diferença relacional, que cinde e une ao mesmo tempo. Este movimento de diferenciação, que cinde e une num mesmo lance, mostra a distinção e ao mesmo tempo a copertinência entre ser e ente. Essa reciprocidade que se dá entre ambos só pode ser apreendida a partir da diferença relacional que as permeia. Essa relação visceral é aquela nomeada por Heidegger como diferença ontológica, que é

entendida por ele enquanto processo estrutural daquilo que se mostra e vem a ser na existência. É na investigação destas estruturas que Heidegger considera estar buscando a fundamentação pela *verdade do ser*.

Na leitura nietzschiana do pensador grego, à primeira vista, se poderia dizer que em seu foco parece haver um reflexo de interpretação ôntica. Este reflexo se mostra visível ao considerar-se que a noção de diferença como relação – extraída do pensamento de Heráclito – é utilizada por ele como base de sustentação da diferença que se dá na relação dos homens e desses com as coisas. Notou-se, ao longo da investigação empreendida no segundo capítulo, o papel nuclear da questão do humano na articulação do pensamento de Nietzsche. Em sua abordagem, demonstra grande interesse em pensar o estatuto do humano, a natureza dos entes em particular ou como um todo, a existência humana na sua cotidianidade, no seu modo de se relacionar com as coisas e com o mundo. Olhando-se por este prisma, pareceria que a meditação nietzschiana traz em sua tessitura uma versão ôntica, uma vez que sua reflexão não está diretamente voltada para a *verdade do ser*. Agora pergunta-se: a busca pelas estruturas de possibilidade daquilo que vem a ser na existência aconteceria só e unicamente naquilo que Heidegger nomeia por investigação da *verdade do ser*? Analise-se. Em que âmbito Nietzsche está pensando a questão da diferença quando afirma que “só há vida onde há diferença”? Dizer que a vida se funda na diferença não é procurar desvendar as estruturas possibilitadoras do fenômeno *vida*? Nietzsche não destaca apenas o importante papel da diferença, mas, tentando aprofundá-la, se depara com as relações enquanto instauradoras dessas diferenciações. É por meio das relações que se salientam as diferenças. É nisso que incidem as duas afirmações seguintes: “[...] primeiro as relações constituem os seres” (XIII, 14, [122]). “Se eu prescindo de todas as relações, [...] de uma coisa, então a coisa não subsiste” (XII, 10 [202]). As duas anotações citadas dão a entender que não são os entes que produzem as relações, mas antes que são as relações que constituem os entes. Com estas afirmações, não estaria Nietzsche enfatizando a relevante função das relações compreendidas enquanto instrumentos primordiais, sem os quais os próprios eventos mundanos não seriam possíveis?

Poder-se-ia objetar aqui, que Nietzsche estaria falando desde uma perspectiva ôntica. Neste caso, volta-se a questão ao filósofo no intuito de que ele forneça uma contra-objeção: “Não é para nós o mundo apenas uma coordenação

de relações (*Relationen*) sob uma medida (*Maabe*)? Logo que essa medida despótica falta, desfaz-se nosso mundo!” (IX, 11 [36]). De acordo com seus textos ulteriores, entende-se que essa medida despótica é a vontade à potência enquanto um coordenar de relações entre forças diferenciadas que perfazem o mundo. Se Nietzsche encontra na vontade à potência as estruturas que organizam o mundo essencialmente caótico, e se estas estruturas perfazem toda e qualquer configuração mundana, será que o filósofo estaria aí operando num nível ôntico? Parece que não. A partir da noção de vontade à potência, Nietzsche procura buscar a possibilitação de toda efetividade, desde a constituição do mundo cósmico até a constituição molecular ou celular dos mais ínfimos seres, seja de natureza inerte ou da vida orgânica.

É preciso ainda lembrar o que Nietzsche visa fundamentar com as hierarquias. Para ele, o processo de viver não seria viável sem as diferenças e conseqüentemente as hierarquias resultantes das relações que se dão entre os homens no exercício de suas potências. Mas, segundo sua concepção, as hierarquias não estão presentes apenas no âmbito humano. Uma vez que a vontade à potência está presente em todos os fenômenos e é constituída por diferentes forças em permanente conflito – o que automaticamente configura uma relação hierárquica produzida pela dominação e submissão – as hierarquias estão também presentes no mundo material. Sendo assim, se pode inferir que o mundo – independente da sua forma – é estruturado pelas hierarquias. Portanto, quando Nietzsche revela as relações, a diferença e as hierarquias como movimentos intrínsecos à vontade à potência – entendidos como forma estrutural da existência – não estaria ele tentando desvendar aquilo que possibilita toda e qualquer efetividade? Analisando-se por este aspecto, não parece ser inoportuno dizer que no pensamento de Nietzsche se encontra uma reflexão que abarca a esfera determinada por Heidegger como ontológica. Tendo em conta tal averiguação, parece descabido imputar à filosofia de Nietzsche a denominação de metafísica. Isso implica dizer-se que se Heidegger atribui ao pensamento nietzschiano o caráter de uma reflexão metafísica, é porque o interpreta segundo seu próprio projeto de pensar o ser enquanto ser. Agora, cabe perguntar-se: Heidegger consegue desvendar a *verdade do ser* por ele procurada? O próprio filósofo, a certa altura de seu trabalho, confia: “Também não temos medo de confessar que a explicitação do ser enquanto ser ainda fala uma linguagem insuficiente [...]”

(HEIDEGGER, 2007b, p. 271).

Uma vez que Heidegger interpreta Nietzsche a partir de seus próprios conceitos, tendo em conta as considerações feitas acima, pode-se imaginar como operar os conceitos heideggerianos a fim de defender a posição nietzschiana diante da crítica a que foi submetido. O questionamento a Heidegger poderia iniciar da seguinte maneira: Se o ser só se dá à luz do ente e vice-versa, seria possível buscar uma verdade restrita ao ser enquanto ser, sem se remeter ao ente? Ao buscar o ser pelo ser, sem levar em conta sua projeção, não se estaria entificando o ser ao modo da metafísica de Platão, deixando assim um vestígio supra-sensível e não imanente? Se o ser é no ente, ou melhor, se o ser é apenas a forma verbal do ente entendido nominalmente, como se pode pensá-lo em separado? Poder-se-ia dar o sentido verbal de algo antes mesmo que ele venha a ser na existência? Como se poderia falar da ação de uma coisa antes mesmo que ela aconteça? Aqui, Heidegger poderia objetar que isso pode acontecer na linguagem enquanto discurso. Porém, como discorrer sobre algo sem que este algo tenha se dado ao pensamento? Seria possível conceber a diferença ontológica sem levar em consideração o desvelamento do ente? Isso não seria, segundo a própria interpretação heideggeriana, recair sobre um dos lados da copertinência, cuja relação é mantida por esta mesma diferença? Nesse caso, como se poderia diferenciar algo sem levar em conta aquilo em que se desdobra? Mesmo que o sentido ontológico seja entendido enquanto possibilidade estrutural da existência, seria possível buscar as estruturas sem a coisa a ser estruturada? Poderiam as estruturas ser possibilidade sem algo a ser possibilitado? Ou ainda, o sentido ontológico da existência está no “ser” ou naquilo que possibilita que este ser venha a ser? Parece que colocar a *verdade do ser* enquanto forma estrutural da existência é falar daquilo que já se deu e não de suas condições estruturais prévias. Caso contrário, ao levar-se em consideração a tese de Heidegger, de que o ente só é à luz do ser, quando Nietzsche falou do ente em sua existência, sem querer falou do ser. Portanto, que necessidade teria de falar especificamente do ser se ele só se mostra no desvelar do ente?

O que se quer mostrar com estas supostas objeções nietzschianas é que: se ao falar do ser a metafísica recai no âmbito do ente, aparentemente pode-se acusar Heidegger de fazer o mesmo de maneira inversa. Ao falar da *verdade do ser*, recairia no âmbito deste sem levar em consideração o ente. Porém, é preciso

ressaltar que a acusação ignora deliberadamente uma importante faceta do discurso heideggeriano sobre a *verdade do ser*. Trata-se do conceito de diferença ontológica, postulada como condição primeira para qualquer determinação e, portanto, para qualquer verdade. É essa diferença que possibilita a doação de sentido entendida enquanto estruturação. Ainda que Heidegger situe essa diferença originária no âmbito ontológico, há que se lembrar que esse âmbito não é exterior ao ente, mas sim imanente. Ora, o fato de que Nietzsche se recusa a utilizar nomenclatura semelhante para expressar que tudo no mundo, seja de natureza inerte ou vida orgânica, se funda na diferença, não significa que ele não esteja também falando de estruturas fundacionais. Portanto, é possível admitir-se que os dois filósofos, por meio de diferentes perspectivas de abordagem, apontam a diferença enquanto forma estrutural.

As reflexões empreendidas até aqui tendem a indicar que Nietzsche adota uma diretriz de cunho ontológico, embora não tematizada teoricamente, ao abordar as noções de diferença, relação e hierarquia. No entanto, com esse embate, não se pretende decidir aqui a qual dos dois filósofos cabe o mérito da melhor resposta às questões que inquietam a filosofia, mas simplesmente ponderar se não se comete um engano ao tratar a filosofia de Nietzsche como um pensar restritamente voltado a um domínio ôntico. Entretanto, há que se ressaltar que, apesar de os dois filósofos apresentarem interpretações diferenciadas, os caminhos que trilham para chegar às suas teses percorrem alguns pontos em comum. Retomando o texto do presente trabalho, destacar-se-á, brevemente, alguns destes pontos em comum.

Nietzsche e Heidegger são unânimes na crítica à filosofia platônica, na qual reconhecem o germe da metafísica tradicional. Segundo Nietzsche, Platão refugia-se “no país das idéias eternas, na oficina do demiurgo do universo para apascentar os olhos entre as formas primordiais das coisas, imaculadas e indestrutíveis” (PHG/FT, § XI). Para Nietzsche, a filosofia de Platão é decadente pelo fato de postular aquilo que está além da vida terrena, o que equivale a desvalorizar o mundo imanente em função da valorização de um mundo transcendente. De acordo com a interpretação de Nietzsche, a bipartição da realidade em mundo imanente (sensível) e mundo transcendente (supra-sensível) foi a premissa instituída por Platão enquanto invenção de um pensar metafísico.

De modo similar a Nietzsche, Heidegger afirma que para Platão “[...]”

o ser se desloca, como idéia, para um lugar supra-sensível. O hiato, *chorismos*, se abriu entre o ente apenas aparente aqui em baixo e o Ser real em algum lugar lá em cima” (HEIDEGGER, 1978, p. 132). Nesta passagem, a crítica heideggeriana direciona-se à separação entre mundo sensível – no qual o ente aparece como representação ou cópia – e o mundo supra-sensível – onde se encontra o ser como idéia que, ocupando o lugar de causa primeira, desempenha o papel de matriz ou mesmo de um ente supremo. Assim como em Nietzsche, também para Heidegger o modo metafísico de pensar começa com Platão. Ele significa a transformação do próprio ser num ente supremo e a conseqüente cisão da realidade em dois mundos, separados como sensível e inteligível, imputando a um dos lados a posição hierárquica superior. Na posição hierárquica inferior se encontra apenas a representação ou mesmo a simples aparência. Heidegger afirma que: “A representação cristã de uma causação de todo o ente por meio de uma causa primeira é metafísica” (HEIDEGGER, 2007b, p. 373) e tem sua matriz no pensamento platônico.

De igual maneira, os dois filósofos alemães censuram a lógica enquanto modo habitual de raciocinar. Criticando a ciência, Nietzsche diz que essa só produz conhecimento quando direcionada pelos órgãos sensíveis e adverte que: “o resto é somente um aborto (*Missgeburt*) que não é ciência, isto é, que é metafísica, [...] ou então é ciência da forma, [...] como a lógica [...]” (GD/CI, § 3). Analogamente, Heidegger considera que: “A lógica é um derivado, para não dizer uma deformação²⁴ (*Missgeburt*) da metafísica (HEIDEGGER, 2002, p. 125). Já se destacou nos capítulos anteriores que, para ambos, o paradigma metafísico instaurado pela escola platônica induziu a lógica a uma abordagem tendenciosa. Por isso, o modo de pensar segundo os parâmetros da lógica inviabiliza a compreensão e a aceitação das contradições presentes nos fragmentos de Heráclito. Enquanto Heidegger diz: “é, sobretudo, o homem ‘inculto’ que mostra um amor especial pelo emprego da expressão ‘lógico’” (HEIDEGGER, 2002, p. 126), Nietzsche afirma: “[...] a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos [...] nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, [...] o homem não poderia viver [...]” (JGB/BM, § 4). Os dois seguem sua

²⁴ Ao tratar da lógica, tanto Nietzsche quanto Heidegger se referem a ela pelo mesmo termo: *Missgeburt*. Ainda que a tradutora Márcia de Sá Cavalcante Schuback opte por verter *Missgeburt* por deformação, o sentido é o mesmo da opção de Edson Bini e Márcio Pugliesi, que preferiram traduzir o termo pela palavra aborto.

crítica na mesma linha de pensamento. Heidegger acredita que “pensar ‘logicamente’, obedecer o ‘lógico’ ainda não garante o verdadeiro. O ilógico pode muito bem abrigar em si o verdadeiro” (HEIDEGGER, 2002, p. 126). Nietzsche, por sua vez, acredita que: “por um lado se produz uma metafísica otimista da lógica, que intoxica e falsifica tudo progressivamente. A lógica como orientadora única conduz à mentira [...]” (VII, 19 [103]). Interessa observar que Nietzsche dirige sua crítica à lógica com o intuito de mostrar a incapacidade desta para validar as contradições expressas pelos fragmentos de Heráclito e, ao mesmo tempo, fazer reconhecer que o pensamento do pré-socrático não deve ser contemplado por conceitos lógicos mas por intuições. Entretanto, atingir a validação do pensamento de Heráclito, não se restringe a clarear a meditação desse pensador. Alcançar essa validação significa encontrar bases mais sólidas para alicerçar seu próprio projeto. De modo semelhante, Heidegger censura a lógica por considerá-la um empecilho ao reconhecimento de que há verdade mesmo nas contradições presentes nos fragmentos de Heráclito e, conseqüentemente, a interpretação desse pensador por meio de princípios lógicos representacionais não alcançam desvendar o enigma inscrito na *Phýsis*: que o desencobrimento (ente) e o encobrimento (ser) se copertencem. Constatação esta, que leva a dizer que Heidegger também busca consolidar seu próprio projeto.

O que se quer mostrar com esta exposição, é que Nietzsche e Heidegger encontram-se muito próximos em boa parte do caminho percorrido por ambos. Salientou-se que tanto um quanto o outro dirigem suas críticas à metafísica, à lógica e à ciência fundadas no pensamento platônico. Em decorrência, também são questionadas por Heidegger e Nietzsche a representação e a objetivação, o pensamento calculador e a validade da razão, entre outros temas abordados nos capítulos anteriores deste trabalho. Esta análise indica um encurtamento da distância que separa o trabalho desenvolvido pelos dois filósofos. Quanto a isso, o que se pode dizer é que tanto Nietzsche quanto Heidegger constroem suas filosofias com as devidas diferenças conceituais próprias a cada um, porém isentas das dicotomias tradicionais como sujeito-objeto, homem-natureza, etc. Em Heidegger, preocupado com as estruturas ontológicas de todo existente, a diferença faz parte do mesmo, como por exemplo a copertinência velamento (ser) desvelamento (ente). Em Nietzsche, por sua vez, preocupado em desvendar as estruturas dos acontecimentos mundanos, a diferença se dá entre os pares das

dicotomias típicas, porém não excludentes, uma vez que só se determinam mediante um processo relacional inter-pares.

O conjunto da meditação empreendida nesta dissertação leva a concluir que: ao fazer-se uma leitura contemporânea de Heráclito, através da interpretação de Nietzsche e Heidegger, apontou-se que ambos, por meio da validação das contradições expressas pelo pensador grego em seus fragmentos, extraem a noção de diferença como relação e a estabelecem como elemento primordial e estruturador das mais variadas formas de instauração de mundo.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa teve por objetivo trazer à tona leituras contemporâneas do pensamento de Heráclito, a fim de fazer aflorar argumentos de sustentação para a compreensão da diferença como relação, tema anunciado desde o título que a nomeia. O trabalho teve como fio condutor as interpretações elaboradas por Heidegger e Nietzsche a partir dos fragmentos deixados pelo pensador grego. Procurou-se salientar os pontos de aproximação ou afastamento entre as referidas leituras, indicando também o propósito com que os dois filósofos se apropriam das reflexões heraclitianas.

O ponto de convergência mais evidente na exposição da leitura que Heidegger e Nietzsche fazem aos fragmentos de Heráclito é a atenção que tanto um quanto o outro dão à necessidade de afastar os pressupostos cristalizados por séculos de domínio da metafísica tradicional. Em ambos os casos, a intenção é abrir caminho para validar aquilo que se convencionou chamar *contraditório* no modo como o Efésio se manifestava. Os dois filósofos alemães apontam as implicações e efeitos do paradigma que domina o pensamento ocidental desde Platão, cuja filosofia é reputada como gênese de um predomínio da razão sobre a intuição. Ambos denunciam este modo de pensar como uma limitação da possibilidade de conhecimento, rebaixando o vir-a-ser do mundo aparente à mera representação de um mundo ideal. É essa bipartição do mundo que se transmuta no pensamento cristão, atribuindo a um ente supremo a causa de um mundo regido pela efemeridade. Os princípios lógicos contidos nesta visão de mundo são os mesmos que levarão a filosofia moderna a estabelecer a dicotomia sujeito-objeto, possibilitando a emergência das ciências positivas como instância reveladora da verdade e a aplicação das suas descobertas num processo que culmina com a técnica e a desumanização do homem.

Após mostrar o modo como Heidegger e Nietzsche afastam as objeções lógicas ao pensamento de Heráclito, fez-se necessário expor separadamente as vias pelas quais os dois filósofos alemães se apropriam deste legado. A intenção foi a de esclarecer o sentido relacional que ambos reconhecem na noção de diferença subjacente às teorias heraclitianas, para viabilizar a posterior

confrontação entre as duas interpretações.

No tocante a Heidegger, o entrelaçamento dos desdobramentos alcançados por sua leitura aos fragmentos 16, 51 e 123 mostrou como ele concebe a diferença como centro articulador entre ser e ente. Entendida desde um horizonte relacional, a diferença caracteriza um movimento de duplo sentido, que cinde e une ao mesmo tempo. Trata-se do movimento de cisão original, compreendido como possibilidade de instauração da identidade como unidade de copertença. É a essa diferença primeira que Heidegger dá o nome de diferença ontológica, que mantém a tensão possibilitadora do desvelamento do ser enquanto velado pelo desencobrimento do ente.

No caso da leitura de Nietzsche ao pensamento de Heráclito, a afinidade entre os dois se revelou pelos enfoques do dizer sim à contradição e à guerra, o vínculo entre a *vontade à potência* e o vir-a-ser e o fluxo implicado no *eterno retorno*. A análise dos três temas revelou a possibilidade de reconhecer a implicação da noção de diferença como relação, extraída do pensamento de Heráclito, na tessitura das principais noções da filosofia nietzschiana.

Foi a partir de uma compreensão prévia conceitual que se confirmou a hipótese de que Heidegger faz uma leitura ontológica dos fragmentos de Heráclito. No entanto, a hipótese de que a leitura de Nietzsche está vinculada a um campo ôntico, está embasada na interpretação heideggeriana destes conceitos. Trata-se do fato de que, sob esta luz, Nietzsche se apropriaria das reflexões heraclitianas e as aplicaria apenas àquilo que se apresenta como desvelado, incorrendo no mesmo problema detectado por Heidegger na metafísica tradicional, qual seja: o esquecimento do ser em favor do ente.

Em que pese a crítica de Heidegger, é preciso lembrar o fato de que, ao classificar Nietzsche como o “último metafísico”, ele se vale do próprio aparato conceitual aplicado a um recorte específico da obra nietzschiana, desconsiderando solenemente a sua totalidade. O reconhecimento desta situação é praticamente unânime entre os comentadores, sejam eles de vertente nietzschiana ou heideggeriana. Estas considerações indicam a possibilidade de se tentar uma comparação sob outros parâmetros, ensaiando um alargamento do conceito de ontologia utilizado por Heidegger.

Ao final do terceiro capítulo desta dissertação ponderou-se que – por meio da validação das contradições expressas pelo pensador grego em seus

fragmentos – Heidegger e Nietzsche extraem a noção de diferença como relação e a estabelecem como elemento primordial e estruturador das mais variadas formas de instauração de mundo. De posse desta constatação, fez-se uma reavaliação do âmbito no qual se insere a filosofia de Nietzsche, colocando em xeque a hipótese (baseada na crítica heideggeriana) de que seu pensamento se restringiria ao domínio ôntico. Com essa reavaliação, concluiu-se que: Nietzsche não se vale dos mesmos aparatos conceituais heideggerianos, mas, ao tratar das noções de diferença, relação e hierarquia, busca as condições primeiras para toda efetividade. O que se propõe, com isso, é uma alternativa de compreensão da doutrina nietzschiana, reconhecendo-a como uma ontologia, como uma legítima iniciativa filosófica de dar conta da totalidade. Partindo da mesma fonte (Heráclito), ainda que por vias distintas, Heidegger e Nietzsche parecem chegar ao mesmo ponto, reconhecendo a copertinência de diferença e relação como princípio constituidor de qualquer possibilidade de mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

ANAXIMANDRO. *Os pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução, Emmanuel Carneiro Leão; traduções, Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 4ª ed., Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

DIELS, Hermann. *Herakleitos von Ephesos*. Berlin: Widmannsche Buchhandlung, 1901. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/herakleitosvone00heragoog> (acessado em 05/05/2009).

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Frias. 2ª ed., São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Traduções Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback – 3ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução Emanuel Carneiro Leão. 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia?: identidade e diferença*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed., Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007c.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007d.

HEIDEGGER, Martin. *Ser, verdad y fundamento: ensayos*. Tradução Eduardo Garcia Belsunce. Caracas: Monte Ávila, 1975.

HERÁCLITO. *Fragmentos, origem do pensamento*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva – 6ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Rui Magalhães. Porto: RÈS, 1977

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos ou A filosofia a golpes de martelo*. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Berlim: De Gruyter, 1980. 15 v.

PRÉ-SOCRÁTICOS – VIDA E OBRA. Coleção os pensadores. Tradução José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Tradução Júlio Fischer. São Paulo: Martin Fontes, 1997.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Anablume e Fapesp, 2002.

BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Tradução Márcio Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CADERNOS NIETZSCHE. Volume 1. São Paulo: GEN (Grupo de Estudos Nietzsche), Departamento de Filosofia da USP, 1996. Semestral. ISSN 1413-7755.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução de Maria Filomena Molder, Lisboa: Relógio D'água, 2000.

COLLI, Giorgio. *La sapienza greca III Heráclito*. 3ª ed., Milão: Adelphi, 2006.

COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

CORVEZ, Maurice. *La filosofía de Heidegger*. Tradução de Augustin Eacurdia Híjar. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

DELEUZE, Giles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma Leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 1998.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antonio. *A Fisiologia de Nietzsche – Superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução Carlos Alberto Louro Fonseca e outros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LUCE, John Vicor. *Curso de filosofia grega*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

MACDOWEL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Anablume, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação de Scarlett Marton e tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. 2ª ed., São Paulo: Annablume, 1997.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si. A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora UNIJUÍ, 2000.

PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 3ª ed., Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1981.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Coleção Pensamento e Filosofia. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

FRAGMENTOS DE HERÁCLITO CITADOS NO TEXTO

O presente anexo traz os fragmentos de Heráclito utilizados nesta dissertação. Para facilitar o cotejamento, os fragmentos são listados em ordem crescente, apresentando primeiro a versão original, em grego, seguida pelas versões em português e alemão. Os fragmentos em grego e sua tradução para o alemão reproduzem o texto da obra *Herakleitos von Ephesos*, de Hermann Diels. A versão em português segue a tradução de José Cavalcante de Souza, elaborada para a obra *Os Pré-Socráticos*, da *Coleção os Pensadores*.

8 – ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VIII, 2.155 b 4.

Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι.

“Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.”

Das auseinander Strebende vereinigt sich und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung und alles entsteht durch den Streit

16 – CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Pedagogo*, II, 99.

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

“Do que jamais mergulha como alguém escaparia?”

Wie kann einer verborgen bleiben vor dem was nimmer untergeht!

19 – *IDEM*, *Tapeçarias*, II, 24.

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

“Homens que não sabem ouvir nem falar”

Leute die weder zu hören noch zu reden verstehen.

30 – *IDEM*, *ibidem*, V, 105.

κόσμον (τόνδε), τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

“Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”

Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer; sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Mafse.

34 – IDEM, *ibidem*, V, 116.

ἄξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἑοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

“Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes”.

Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen. So sind sie wie die Tauben. Das Sprichwort bezeugt's ihnen: 'Anwesend sind sie abwesend'.

49a – HERÁCLITO, *Alegorias*, 24.

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.

“Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”

In dieselben Ströme steigen wir ein und steigen wir nicht ein, wir sind es und wir sind es nicht.

51 – HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 9.

καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμεφεται ᾧδέ πως· οὐ ξυνιαῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

“Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira”.

Sie verstehen nicht, wie das auseinander Strebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier.

52 – IDEM, *ibidem*, IX, 9.

αἰῶν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίῃ.

“Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado”.

Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Bretsteine setzt: Knabenregiment!

53 IDEM, *ibidem*, IX, 9.

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

“O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres”.

Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien.

54 IDEM, *ibidem*, IX, 9.

ἁρμονίᾳ ἀφανῆς φανεροῦς κρείττων.

“Harmonia invisível à visível superior”.

Verborgene Vereinigung besser als offene.

55 IDEM, *ibidem*, IX, 9.

ὅσων ὄψις ἀκοῆ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

“As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro.”

Alles, was man sehen, hören, lernen kann, das ziehe ich vor.

56 IDEM, *ibidem*, IX, 9.

ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρον, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειράς κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

“Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco.”

Die Menschen lassen sich über die Kenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich zum besten halten wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesamt. Ihn foppten nämlich Jungen, die der Läusejagd oblagen, indem sie ihm zuriefen: alles was wir gesehen und gegriffen, lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.

72 – MARCO AURÉLIO, IV, 46.

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῶ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

Do logos com que mais constantemente convivem, deste divergem; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhes aparecem estranhas.

Mit dem Worte, mit dem sie doch am meisten beständig zu verkehren haben, dem Lenker des Alls, entweien sie sich, und die Dinge auf die sie täglich stofsen, scheinen ihnen fremd.

80 – ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 42.

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρην καὶ χρεῶν.

“É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade.”

Man soll aber wissen, dafs der Krieg das gemeinsame ist und das Recht der Streit, und dafs alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt.

88 – PLUTARCO, *Consolação a Apolônio*, 10, p. 106 E.

ταυτό τ' ἐνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

“O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes.”

Es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt Wenn es umschlägt, ist dies jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses.

101a – POLÍBIO, *Histórias*, XII, 27.

ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες

“Pois os olhos são testemunhas mais exatas que os ouvidos.”

Denn Augen sind genauere Zeugen als die Ohren.

103 – PORFÍRIO, *Questões Homéricas, Ilíada*, XIV, 200.

ξυνόν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας

“Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo.”

Denn beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam.

104 – PROCLO, *Comentário ao Alcibíades I*, p. 525,21.

τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρεΐωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.

“Pois que inteligência ou compreensão é a deles? Em cantores de rua acreditam e por mestre têm a massa [...].”

Denn was ist ihr Sinn oder Verstand? Strafsensängern glauben sie und zum Lehrer haben sie den Pöbel. Denn sie wissen nicht, dafs die meisten schlecht und nur wenige gut sind.

107 – SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 126.

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὄφθαλμοὶ καὶ ὅσα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

“Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm.”

Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenselen haben.

112 – ESTOBEU, *Florilégio*, I, 174.

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

“Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verdadeiras e fazer segundo (a) natureza, escutando.”

Das Denken ist der grffste Vorzug, und die Weisheit besteht darin die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend.

123 – TEMÍSTIO, *Oratio V*, p. 69.

φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

“A natureza (*Phýsis*) ama esconder-se.”

Die Natur liebt es sich zu verstecken.

125 – TEOFRASTO, *Metafísica*, 15 p. 7 a 10.

καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται (μὴ) κινούμενος.

“Também o *cyceon* se decompõe, se não for agitado.”

Auch der Gerstentrank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt.