

Autodomínio e a Forma Variável: a palestra de Nietzsche sobre Heráclito

SELF-MASTERY AND THE VARIABLE FORM:
NIETZSCHE'S HERACLITUS LECTURE *

Resumo Um exame da palestra de Nietzsche sobre Heráclito revela um paradigma pré-platônico, que se tornou alvo da transvalorização cultural de Platão. O Heráclito de Nietzsche volta a sua energia intelectual interiormente, em busca do domínio de si e agindo sobre o instinto *agonal* do mundo grego, geralmente produtor de formas prósperas e suas variações. Nietzsche encontra a expressão desse paradigma *helênico* nos fragmentos de Heráclito, exaltando a harmonia de todas as coisas *em desarmonia consigo mesmas* (*diapheromenon*). Uma breve análise da obra de Platão confirma que o chamado paradigma helênico é ordenado com o estabelecimento de um eidos invariável.

Palavras-chave AGON – CULTURA – FLUXO – HELENISMO – PLATÃO – PRÉ-SOCRÁTICO.

Abstract An examination of Nietzsche's Heraclitus lecture reveals a Pre-Platonic paradigm that had become the target of Plato's cultural transvaluation. Nietzsche's Heraclitus turns his intellectual energy inwardly, searching for mastery of the self and acting upon the Greek world's *agonal* instinct, generally productive of flourishing forms and their variations. Nietzsche finds expression of this "Hellenic" paradigm in Heraclitus' fragments exclaiming the harmony of all things "at variance with themselves" (*diapheromenon*). A brief look at Plato's work confirms that the so-called Hellenic paradigm is disposed with the establishment of an invariable eidos.

Keywords AGON – CULTURE – FLOWING – HELLENISM – PLATO – PRE-SOCRATIC.

* Tradução do inglês para o português: NUNO COIMBRA MESQUITA (USP/SP).



DALE WILKERSON
University of North
Texas (UNT)
dalew@unt.edu



INTRODUÇÃO ÀS FONTES E AO TEMA DO TRABALHO



o início a meados da década de 1870, Friedrich Nietzsche, lecionando na Universidade de Basel, preparou uma série de palestras que examinavam a retórica e a filosofia no mundo antigo. Elas foram reunidas e publicadas em alemão – no abrangente *Nietzsches Werke: Kritische Gesamtausgabe* – e, não surpreendentemente, esse material estimulou algum interesse entre os leitores de língua inglesa.

Enquanto tento demonstrar a importância dessas palestras pré-platônicas nos estudos de Nietzsche, no que se segue examinarei particularmente a realizada por esse filósofo sobre Heráclito, argumentando que, em Heráclito, Nietzsche encontra a expressão mais clara do *paradigma grego* como desenvolvido na cultura grega antes de Platão. Com esse paradigma, os gregos mais antigos justificaram a produção criativa e a variação de formas via a disputa interiorizada.

Examinarei, então, esse paradigma pré-platônico e suas várias características, incluindo a *interiorização* das energias intelectuais do mundo grego, o aparecimento de *variações formais* produzido por essa *interiorização*, a relação *diapheromenon-sympheromenon* estruturando as manifestações de formas e o instinto *agonal* apoiando todas essas qualidades. Começarei por observar a afinidade de Nietzsche por Heráclito, cuja resistência aos modos cotidianos de seus contemporâneos antigos soaram um acorde familiar ao leitor não-moderno auto-entendido da modernidade.

A AFINIDADE DE NIETZSCHE PELA EXTEMPORANEIDADE E PELA INTERIORIZAÇÃO

Podemos ver uma prova da afinidade de Nietzsche por Heráclito na maneira com que o retrato efésio é pintado, com um matiz extemporâneo, acentuando o *agon* de Heráclito com traços convencionais. Nietzsche compara Heráclito com Anaxágoras, por exemplo, que postulou uma inteligência externa (*Nous*) dirigindo o desenvolvimento de todas as formas. Ao contrário, Heráclito resistiu à separação iminente dos pensamentos da mente e da matéria, intuindo, antes, uma coerência interna e a necessidade de todas as coisas.¹ Tal resistência mostra que “Heráclito ainda mantém uma atitude originariamente helênica (*urbellenische*), isto é, internalizante, em relação a esses assuntos. A oposição entre a matéria e o não-material simplesmente não existe, e isso é exato”.²

Na visão de Nietzsche, a chamada *internalização* do espírito e da matéria de Heráclito mostrou-se consistente com suas investigações interiorizadas de si, por meio das quais ele tentou se apropriar do jeito de ser de todas as coisas: o *Logos*. Por essa razão, Heráclito (como Nietzsche)

¹ NIETZSCHE, 2001, p. 72; e 1995, p. 279.

² Ibid.



menosprezava o “conhecimento humano como mera ‘*historia*’ em contraste à sua própria ‘*sophia*’ interiorizada”.³ Enquanto Heráclito buscava o autoconhecimento, afirma Nietzsche, ele produzia o maior tipo de *insight* intelectual – *sophia* –, ao passo que aqueles que buscavam fatos externos, ao contrário, produziam “mera *historia*” em montes aleatórios.⁴

Contrariamente àqueles que conhecem e, portanto, *dominam* a si, o mero conhecedor de fatos externos é obrigado, enfim, a buscar da mesma maneira um senhor para dirigir, ordenar e tornar significativo o acúmulo do coletor. Logo, embora seja bem possível coletar uma maior vastidão de conhecimento externalizando a força intelectual, o que será coletado nesse caso parecerá insignificante sem uma visão construtora de forma, melhor cultivada mediante a força de um olhar interiorizado.⁵

Conseqüentemente, podemos estar corretos em supor que o imperativo profético “conhece-te a ti mesmo” guiou não só as indagações de Heráclito sobre *Physis*, mas também os estudos de Nietzsche sobre a cultura e o pensamento grego. Nietzsche quase admite, na palestra sobre Heráclito: “o sábio focaliza sua visão no *Logos* em todas as coisas. Ele caracteriza seu próprio filosofar como uma autobusca e uma investigação”.⁶ Por essas razões, Nietzsche desafia leituras que colocam Heráclito no desenvolvimento das

ciências naturais da Antiguidade, começando por Anaxímenes e se desdobrando por Anaxágoras e Demócrito. Teorias antigas relativas à *Naturwissenschaft* desenvolvem-se contra Heráclito, de acordo com Nietzsche, formulando um conceito de *materialismo* que radicalmente exclui todas as formas intuitivas de autodomínio.⁷

A ênfase de Nietzsche na *agon* entre Heráclito e seus contemporâneos chama a atenção para uma importante característica da era trágica. Os filósofos pré-platônicos mais notáveis, na avaliação de Nietzsche, competiam entre si no palco da narrativa cultural do mundo grego. Em seus momentos mais exemplares, a forma pré-platônica estava em desacordo consigo mesma, Nietzsche parece dizer, ao voltar suas energias interiormente, dominando a si mesma pela competição e encontrando significado nisso. Essas lutas produziram variações formais do instinto cultural do mundo grego e, ao cultivar esse instinto, os filósofos pré-platônicos afirmaram a medida da grandeza como tal. Tais competições promoviam o autodomínio por todo o mundo grego, ao focalizar energias para o desenvolvimento cultural, permitindo à sociedade grega, na visão de Nietzsche, responder apropriadamente a esses desafios intelectuais que acompanharam a morte dos velhos deuses.

Heráclito resistiu ao desenvolvimento antimístico do materialismo grego que acompanhou essa morte – um desenvolvimento que culminou no relativismo de Demócrito e dos sofistas. Ele também recusou as doutrinas místicas e pessimistas de Anaximandro e aqueles que seguiram seu afastamento do mundo da eterna luta.⁸ Assim como suas rejeições à “*historia*”, e às tendências penetrantes das ciências naturais, a visão de Heráclito sobre a mística religiosa foi sintomática de um caráter extemporâneo: “Observamos uma forma inteiramente variante (*verschiedene Form*) de uma autoglorificação superhumana (*übermenschlichen*) (...) [que] não contém nada reli-

³ Podemos também notar a importância para Nietzsche da *interiorização* no contexto social. Em “O Estado Grego”, ele argumenta que tal concentração interiorizada de força em disputas políticas e artísticas auxilia o desenvolvimento de uma “verdadeira cultura”, dando à “sociedade tempo para germinar e ficar verde em toda a parte, para que possa deixar que o florescer radiante do espírito brote” (“The Greek State”, idem, 1994, p. 182). De acordo com Nietzsche, o aparecimento de tal “espírito” mede o crescimento do ceticismo e do pessimismo na sociedade, um crescimento sintomático da *exteriorização* e o esforço das energias para promover auto-interesses como são estreitamente interpretados. Resumindo, a concentração interiorizada de força produz tipos saudáveis e prósperos, ao passo que a projeção de energia para fora meramente *acumula* indiscriminadamente, levando, muitas vezes, a uma expansão insignificante de conhecimento, bens e dimensão geral. Idem, 1966, p. 32.

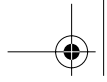
⁴ Idem, 2001, p. 56; e 1995, p. 264.

⁵ Isso é o que *Zarathustra*, de Nietzsche, parece sugerir, me parece, quando adverte que “aquele que não consegue obedecer a si mesmo será comandado”, porque é da “natureza dos seres vivos” obedecer *algo* (idem, 1969, p. 137). Cf. também idem, 1997, aforismo 188, sobre o *imperativo* de obedecer.

⁶ Idem, 2001, p. 56; e 1995, p. 264.

⁷ Idem, 2001, p. 44; e 1995, p. 251.

⁸ Idem, 2001, p. 44; e 1995, p. 252.



gioso; ele vê fora de si somente o erro, a ilusão, uma falta de conhecimento”.⁹

O que Nietzsche não diz, nessa análise da extemporaneidade de Heráclito, mas que dificilmente permanece oculta, é que, para ele, a desintegração do pensamento grego posterior, em várias facções religiosas e científicas, antecipa um colapso similar que ameaça seu mundo no século XIX depois da morte de Deus.

Como remédio a essa barbárie, o jovem Nietzsche propõe desenvolver “uma verdadeira cultura” com a concentração interiorizada de energias intelectuais, cultivando o ethos de tipo grego do autodomínio, promovendo o que mais tarde chamaria de *espírito livre* e reconhecendo o seu lugar numa cultura próspera.¹⁰ Aparentemente, apenas essa forma poderia unificar a cultura de maneira a ordenar os impulsos da sociedade pela religião e pelo conhecimento. Ao exibir o tipo de autodomínio produzido somente por esse exemplo de disputa interna, Heráclito representa, para Nietzsche, um modelo exemplar de humanidade e capaz de justificar toda a cultura helênica.

AUTODOMÍNIO NUM MUNDO HERACLITIANO

Nietzsche descobriu que perspectivas extemporâneas da modernidade poderiam ser alcançadas entendendo-se as maneiras pelas quais os gregos promoviam a cultura e o autodomínio com a interiorização. Ele adquire tal argumento lendo os filósofos pré-platônicos, especialmente Heráclito, e identificando com esses um paradigma diferente do esquema transmitido à modernidade por Platão. No paradigma heraclitiano, formas e estruturas formais estão sempre em fluxo, ao passo que relatos fundacionais do *ser* como um *eidos* imutável e absoluto são “ficções vazias”. Na palestra sobre Heráclito, Nietzsche entusias-

ticamente alega que o efésio “rejeita *ser* (*Seiende*). Ele conhece apenas o tornar-se, o fluir. Considera a crença algo persistente como um erro e uma tolice”, acrescentando a esse pensamento: “aquilo que se torna é algo em eterna transformação”.¹¹

Nietzsche argumenta que a base de apoio à visão de mundo de Heráclito foi primeiramente cultivada no paradigma *helênico* que dá conta do aparecimento e da alteração de formas por meio de estruturas formais. Como vimos, numa concepção de mundo heraclitiana, uma disputa interiorizada é produtiva de tudo aquilo que prospera.

Ao longo da referida palestra, Nietzsche sublinha a visão de mundo de Heráclito, ao tecer habilmente os fragmentos existentes dos textos dos filósofos pré-platônicos, encontrando quatro pontos principais: 1. todas as formas existentes são eternamente “tornar-se”; 2. todo o tornar-se é igualmente justificável; 3. as formas estão em desacordo consigo mesmas e essa tensão interior cria uma harmonia estrutural; 4. o “fogo” nos dá a metáfora mais apropriada para entender essas relações. Heráclito exibe melhor o paradigma grego no fragmento D51 (que Nietzsche posiciona mais ou menos na metade de sua palestra): “aquilo que está em desacordo consigo mesmo (*diapheromenon*) concorda consigo mesmo (*sympheromenon*)”.¹²

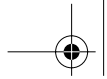
Para perceber inteiramente a interpretação de Nietzsche sobre a visão de mundo heraclitiana, as várias conotações do termo grego *diaphero* são importantes: na linguagem grega coloquial, *diaphero* pode significar literalmente *induzir* ou *carregar* (*phero*) *contra*. Portanto, no fragmento de Heráclito D51, *diaphero* poderia querer dizer *induzido a estar em desacordo com* ou simplesmente *discordar*, no sentido de *diferir*. No caso desse fragmento, entretanto, o verbo está na voz

⁹ Idem, 2001, p. 55; e 1995, p. 263. Nietzsche afirma que Heráclito também rejeitou os “princípios científicos” e a doutrina dos números, associada ao nome de Pitágoras, assim como os estilos de vida luxuosos dos contemporâneos desse filósofo grego. Todas essas rejeições estavam ligadas, afirma Nietzsche, como também a recusa de Heráclito do “excitamento religioso de seu tempo”, que agora tinha começado a influir sobre uma facção dos seguidores de Pitágoras para reagir contra os teóricos dos números que também adotaram seu nome. Idem, 2001, p. 48; e 1995, p. 256-257.

¹⁰ Esse remédio é prescrito em muitos dos primeiros trabalhos de Nietzsche. Cf., por exemplo, o artigo “On the Uses and Abuses of History for Life”, idem, 1983, p. 2.10.

¹¹ Idem, 2001, p. 62-63; e 1995, p. 270-271.

¹² Idem, 2001, p. 66; e 1995, p. 274. Nietzsche traduz para o alemão apenas alguns desses fragmentos e, às vezes, apenas parcialmente. Sua tradução parcial de D51 segue: *Indem das All auseinandergebe, komme es wieder mit sich selbst zusammen, wie die Harmonie des Bogens u. Der Leyer*. Uma tradução completa para o inglês (aqui passada para o português) é dada (sem comentários) no texto de Whitlock: “As pessoas não entendem como aquilo que está em desacordo consigo mesmo concorda consigo mesmo. Existe uma harmonia no arquear para trás, como nos casos do arco e da lira”.



do meio (representado pelo *omenon*), o que significa que suas ações se encaixam entre as articulações *ativas* e *passivas* do verbo. Assim, o caminho do *dia-pher-omenon* significa que a entidade aludida está simultaneamente agindo *contra si mesma*, numa intenção interiorizada, e recebendo aquela ação *de si mesma*.

Essa cosmologia explica as formas mais baixas da “guerra de todos contra todos” no Estado de natureza, antes de a ordem ser imposta por uma vontade que se prova a mais forte. Nem todas as mostras de coisas-em-desacordo-consigo-mesmas, entretanto, precisam ser abertamente hostis. Numa estrutura saudável, a forma auto-dominada promoverá a sublimação do instinto *agonal* – variando o engajamento formal dos participantes se tornando via a interiorização. A medida da saúde, então, significa que aquilo-que-está-em-desacordo-consigo-mesmo contém seu próprio imperativo moral: deve buscar eternamente maneiras novas e mais apropriadas de “travar a guerra” de seu próprio tornar-se.

No esquema heraclitiano, todos os seres lutam desse jeito. Enquanto tais disputas podem produzir vários graus de definição, e até uma hierarquia geral entre formas emergentes, a produção e a identificação destas influenciarão o engajamento formal global de competidores e essa influência variará a estrutura global do engajamento. Nesse processo, a disputa torna-se mais ou menos sublime, ao passo que essas mudanças promovem vantagens, sustentando as partes mais fortes e estabilizando a estrutura como um todo.

Um entendimento heraclitiano de como a luta é justificada mostra outra maneira de que os gregos comumente usavam o termo *diaphero*: para ressaltar o limite da *distinção*. Aqui, o *dia* transmite a noção de “para o outro lado” ou “de uma parte à outra”, no sentido que *dia-pher* significa o “passar para outro lado” ou “passar de uma parte à outra” de algo até o aparecimento. É assim que Tucídides, por exemplo, usa o termo para introduzir o discurso fúnebre de Péricles e, ao recitá-lo, louvar o império ateniense e seus costumes – quando Péricles afirma que a grandiosidade ateniense é mais aparente nas formas que

o império se fez distinto (*diaphero*) dos Estados menores.¹³ Assim, *diaphero* afirma a medida da grandiosidade como tal, dando a todos os participantes um lugar na estrutura da forma coletiva.

A própria análise de Nietzsche sobre os fragmentos *diapheromenon* de Heráclito sugere que esse conceito explica melhor como um mundo em disputa também pode estar em estado de harmonia. Naturalmente, acha extraordinário Heráclito ter justificado uma existência repleta de luta, reverses e sofrimento, ao buscar a causa de todo o *tornar-se* no processo de um movimento *diapheromenon-sympheromenon*: “Esse é um dos feitos conceituais mais grandiosos: a disputa como uma realização contínua de uma justiça unificada, legítima e razoável, uma noção produzida do fundamento mais profundo do ser grego”.¹⁴

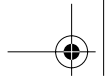
O paradigma que Nietzsche aprende dessa investigação não se pensa ser uma invenção de Heráclito; ele simplesmente oferece, de acordo com o filósofo alemão, a voz mais clara e refinada daquilo que vem do *fundamento mais profundo do ser grego*. A articulação de Heráclito nasce das indicações formais, de Homero e de Hesíodo, de e variações *sobre* o instinto agonal: “pelo Ginásio, competições musicais e vida política, Heráclito tornou-se familiarizado com o paradigma (*Typische*) desse *polemos*. A idéia da justiça-guerra é o primeiro pensamento especificamente helênico na filosofia, o que significa dizer que ele se qualifica não como universal, e sim como nacional”.¹⁵

Nietzsche alega aqui que o instinto agonal em funcionamento nos mitos dos poetas antigos, e conceitualizado nos fragmentos *diapheromenon* de Heráclito, inspira uma cosmologia *nacional*, em vez de *universal*. Ao fazê-lo, coloca em evidência a visão de que o paradigma fundado no *polemos* é sintomático da perspectiva grega e de sua relação com o instinto antigo do autodomínio através da estrutura *diapheromenon* de todos os seres. A alegação de que essa *idéia* é especifica-

¹³ THUCYDIDES, 1991, p. ii, 37-ii, 39-ii, 40-ii e 43.

¹⁴ NIETZSCHE, 2001, p. 64; e 1995, p. 272.

¹⁵ Idem, 2001, p. 64; e 1995, p. 272.



mente helênica significa, para Nietzsche, que ela antecede Platão e, em alguns pontos, articula o paradigma que se tornará o foco da inimizade deste filósofo pelo estilo grego. Nas páginas remanescentes desse artigo, portanto, tentarei mostrar como Platão luta para eliminar esse paradigma *helênico*.

A TRANSVALORIZAÇÃO ANTI-HELÊNICA DE PLATÃO: DOMÍNIO DA FORMA EXTERNA

De fato, Nietzsche não está sozinho ao argumentar que Platão busca fundamentalmente retrabalhar o paradigma grego no qual formas emergem mediante a variação e a disputa. Hans-Georg Gadamer, por exemplo, reconheceu que “Platão primeiramente ergueu a contraconstrução para o fluxo universal (heraclitiano) para sublinhar seu pensamento do *eidos*”.¹⁶ De acordo com a alegação de Gadamer, a noção de Platão de uma forma (*eidos*) *a priori*, absoluta, imutável e fundacional é primeiramente concebida (como também alegou Nietzsche) antieticamente, contra a visão mais antiga, que sustentava que as formas desenvolvem-se eternamente através de estados agitados de *variação*. Gadamer encontra tais objeções de Platão expressas acentuadamente em *O Sofista* (242e) e em *O Banquete* (187a) e, para um apoio adicional a essa leitura, examinarei três outras citações: uma do *Eutifron* e as outras duas dos livros I e II de *República*.

Em *Eutifron*, Platão distingue o filósofo do poeta, quando Sócrates alega (contra as crenças tradicionais) que os deuses não podem estar “em desacordo entre si” (*diapheromenon*).¹⁷ A posição aqui é que os poetas incorretamente representam os deuses e que sua cosmologia tradicional oferece pouca orientação moral. No livro II de *República*, ademais, Sócrates mais tarde corrige esses erros com um retrato dos deuses “como eles realmente são”: bons, estáveis, não responsáveis pelo mal, seguros em todos os sentidos e “menos propensos do que qualquer coisa a desviarem-se de sua própria forma (*eidos*)”.¹⁸

No livro I de *República*, Platão faz uma distinção similar entre as discussões do filósofo, Sócrates, e o sofista, Trasímaco, quando o primeiro alega que a vida injusta não pode ser a melhor, porque “qualquer coisa em desacordo consigo mesmo (*diapheresthai*) deve se tornar seu próprio inimigo, bem como de todos os que são justos”.¹⁹ Assim, a estrutura *diapheromenon* paradigmática apoiando o politeísmo nos retratos do mundo grego dos deuses é estendida por Platão, em *República*, para a representação sobre a vida política ateniense de Trasímaco, que pretendia articular a visão geral de todos os sofistas e polímatas.

Platão parece sugerir, então, que as várias visões sofísticas, poéticas e materialistas do mundo grego mostram-se não apenas imorais, como também incorretas, na medida em que são comensuráveis com a estrutura *diapheromenon-symppheromenon* descrita em Heráclito D51. Platão veio a adotar essa posição primeiro ao reconhecer que todas aquelas visões de mundo expressas por seus predecessores, aparentemente em contradição consigo mesmos, uniram-se, já que simplesmente variaram os instintos agonais do mundo grego de maneiras compatíveis com o paradigma mais geral. Concluiu, então, que o *agon* fundacional desse modo grego era moralmente repreensível, pois parecia apoiar a visão que acentuava, e até facilitava, a volatilidade do mundo físico, a aleatoriedade e a falibilidade.

Nessa leitura, o platonismo pretendia substituir um *eidos* externo, fundacional e invariável por uma estrutura incerta de formas variáveis organizando-se de sua própria concentração interiorizada de energia. Na imagem de um *eidos* externo e fundacional, encontramos a semente do monoteísmo no Ocidente e, de acordo com as críticas abjetas de Nietzsche, a maior ameaça ao desenvolvimento de formas mais saudáveis e suas estruturas.²⁰

Com poucas exceções, a história inicial do Ocidente, e sua guinada subsequente para a modernidade, tem se direcionado, na visão de

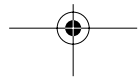
¹⁶ GADAMER, 2001, p. 38-39.

¹⁷ PLATÃO, 1990, p. 7bs.

¹⁸ Idem, 1985, p. 380d.

¹⁹ Ibid., p. 352a.

²⁰ NIETZSCHE, 1974, aforisma 143.





Nietzsche, pelo gosto de Platão pelo domínio de uma forma duradoura e externa. Ao tentar sistematizar uma construção moral executável, que organizasse relações, definindo, classificando e trazendo à ordem diferenças eternas pré-agonais, Platão desafiou suposições culturais de sua época, retrabalhando o chamado paradigma helênico, de modo a estabelecer a supremacia de seu próprio esquema.²¹

A FORÇA DE NIETZSCHE NO PENSAMENTO DO PRESENTE

A tarefa de reconhecer o verdadeiro caráter das formas e de suas variações jorra luz sob inúmeras questões que, sob certos aspectos, nos levam a retomar o começo do pensamento da tradição ocidental. O que significaria, poderíamos perguntar, ser humano em um paradigma de formas variantes? Como o viver sob tal visão de mundo influenciaria o modo que as pessoas normalmente se vêem?

De fato, já estamos experimentando essa mudança enfaticamente. Nietzsche alega que o ser humano é, primordialmente, um ser autocriador, autotransformador e autodomador e que a modernidade freqüentemente o aliena de suas capacidades naturais. Esse erro e sua longa história

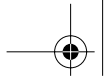
vêm diminuindo o senso de ação da humanidade, enquanto corrompe seus instintos pelo poder, ao ponto em que a compreensão dela sobre o valor de suas ações, de sua necessidade de agir criativa e grandiosamente e de sua responsabilidade por fazê-lo têm vacilado.

Resumindo, ao falhar, em momentos chave de nossa história, na lembrança de que somos nós que fazemos distinções de modo a tornar nossas vidas significativas, e que somos capazes de fazê-las ao dominar nossos impulsos pelo poder com a interiorização da energia intelectual e cultural, também esquecemos nossos papéis em criar aqueles padrões e objetivos que dão às nossas vidas significado real. Assim, perdemos o poder natural de moldá-los às nossas necessidades. Tal análise, entretanto, não precisa nos levar ao pessimismo. A verdadeira força trazida por Nietzsche, com sua palestra sobre Heráclito é a esperança de que espíritos livres do futuro possam recuperar o sentido que a humanidade tem de quem é ela e da sua capacidade de se tornar novamente senhora de si. Por essas razões, uma grande quantidade de energia intelectual vem sendo direcionada no último século (e corretamente) a problemas que dizem respeito a alienação, identidade, significado e propósito – os mesmos que Nietzsche tinha identificado como os que a modernidade encarava no século XIX e que tentou resolver, ao retrabalhar o pensamento dos gregos antigos.

²¹ Enquanto Keith Ansell-Pearson reconheceu, nas primeiras obras de Nietzsche, uma afinidade por uma “concepção clássica de Estado”, a maior diferença, de acordo com aquele autor, entre a concepção política de Nietzsche e o modelo clássico descrito por Platão é a da ação. “O problema de Platão para Nietzsche é que ele falhou em reconhecer a base artística de sua própria filosofia e a apresentou como verdade eterna e objetiva” (ANSELL-PEARSON, 1994, p. 76).

Referências Bibliográficas

- ANSELL-PEARSON, K. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- GADAMER, H.-G. *The Beginning of Knowledge*. Trad. Rod Coltman. New York: Continuum, 2001.
- NIETZSCHE, F.W. *The Pre-Platonic Philosophers*. Trad. Greg Whitlock. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2001.
- _____. *Beyond Good and Evil*. New York: Penguin, 1997.
- _____. *Nietzsches Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Fritz Bornmann e Mario Carpitella (eds.) (parte 2, v. 4). Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1995.
- _____. *On the Genealogy of Morality*. Keith Ansell-Pearson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *Untimely Meditations*. Trad. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *Gay Science*. Trad. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.
- _____. *Thus Spoke Zarathustra*. Trad. R.J. Hollingdale. Penguin Books, 1969.



_____. *The Portable Nietzsche*. Walter Kaufmann (ed.). New York: Viking, 1966.

PLATÃO. *Euthyphro*. Trad. Harold North Fowler. Cambridge/Massachusetts: Loeb/Harvard University Press, 1990.

_____. *Republic*. Trad. Sterling and Scott. New York: Norton, 1985.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Trad. C.F. Smith. Cambridge/Massachusetts: Loeb/Harvard University Press, 1991.

Dados do autor

Ph.D Lecturer, Dept. of Philosophy University
of North Texas (UNT)

Recebimento: 23/jul./04
Aprovado: 2/dez./04

