

Nietzsche e Hegel, Leitores de Heráclito – A Propósito de uma Sentença de Zarathustra: “Da Superação de Si”*

Scarlett Marton**

Resumo: A partir das leituras que Nietzsche e Hegel fazem de Heráclito, trata-se de analisar de que maneira concebem o vir-a-ser. Ao examinar os pontos convergentes e divergentes de suas interpretações, reúnem-se elementos para repensar a relação entre eles. Passando em revista a literatura mais recente, torna-se então possível apreciar a tese da afinidade e a da oposição entre o pensamento hegeliano e a filosofia nietzschiana e avaliar, em particular, a pertinência dos comentários de Kaufmann e Deleuze.

Palavras-chave: vir-a-ser, princípio lógico, princípio cosmológico, superação, luta, forças, vontade de potência.

Quando se percorre a literatura mais recente, nota-se que a relação Nietzsche/Hegel tem merecido especial atenção por parte dos comentadores. Já em 1962, ao tentar reconstruir, de modo original, o pensamento de Nietzsche, Deleuze procura ressaltar o seu caráter “resolutamente antidialético”. Sustentando ser Hegel o alvo principal de seus ataques, afirma que “o anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche, como o fio da agressividade” (Deleuze 4, p. 9). O cerne da argumentação de Deleuze reside em mostrar que, se Hegel trabalha com o “não dialético”, Nietzsche suprime o poder independente da negação e abre espaço para o “sim dionisíaco”⁽¹⁾. O abismo que separa a negação dialética e a afirmação dionisíaca apontaria um outro: o que se instaura entre o monismo metafísico e o pluralismo radical. Em Hegel, a reconciliação

* Este texto foi apresentado no *Colóquio Dialética Viva?*, Congresso Anual da Anpof, São Paulo, outubro de 1989.

** Professora do Departamento de Filosofia da FFLCH — USP.

das oposições implicaria a supressão da diferença; em Nietzsche, a filosofia pluralista exigiria justamente a afirmação dela e, por isso, teria na dialética o seu “mais feroz”, o seu “único inimigo profundo”.

No entender de Deleuze, é pela diferença que Nietzsche substitui a negação, a oposição, a contradição. O conceito de força, central em sua obra, tem caráter relacional: toda força se acha numa relação essencial com outra; relação que não abriga elemento negativo algum, mesmo porque uma força não nega a outra — apenas afirma a sua diferença. Com isso, as noções de luta, guerra, rivalidade e mesmo comparação tornam-se secundárias. As forças definem-se quantitativamente; a determinação puramente quantitativa permanece, porém, abstrata, quando a ela não se juntam uma interpretação e uma avaliação das qualidades. Ora, a essência da força reside na diferença de quantidade que ela apresenta ao relacionar-se com outra, de sorte que não se pode separar a própria quantidade e a diferença de quantidade. Assim, a diferença de quantidade passa a constituir a qualidade da força; mais ainda, ela acaba por remeter a um elemento diferencial das forças em relação, que é também o elemento genético de suas qualidades.

Esse elemento, diferencial e genético, Deleuze acredita encontrá-lo na vontade de potência. Ela “é o elemento de que decorrem ao mesmo tempo a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força” (Deleuze 4, p. 56). A partir da diferença de quantidade, as forças seriam ditas dominantes ou dominadas; a partir da qualidade, ativas ou reativas. Fonte das qualidades das forças, a vontade de potência precisaria ter, ela mesma, elementos qualitativos primordiais, que seriam justamente o afirmativo e o negativo. “Não se pode julgar forças”, declara Deleuze, “se não se levar em conta, em primeiro lugar, sua qualidade, ativa ou reativa; em segundo lugar, a afinidade dessa qualidade com o pólo correspondente da vontade de potência, afirmativo ou negativo; em terceiro lugar, a nuance de qualidade que a força apresenta, num tal ou qual momento de seu desenvolvimento, relacionada com sua afinidade” (*Id., ibidem*, p. 69).

Nesse registro, seria possível entender a crítica de Nietzsche ao positivismo, ao humanismo, à dialética. Ignorando as qualidades das forças, essas

maneiras de pensar se revelariam impotentes para interpretar e incapazes de avaliar. A dialética, em específico, seria uma força que, impossibilitada de afirmar a sua diferença, não mais agiria; ela se limitaria a reagir às forças que a dominam. Negando tudo o que não é, ela poria o elemento negativo em primeiro plano e dele faria a própria essência e o princípio mesmo de sua existência. Pensamento fundamentalmente cristão, ela apareceria como “a ideologia natural do ressentimento, da má consciência”. E Deleuze conclui: “não existe compromisso possível entre Hegel e Nietzsche. A filosofia de Nietzsche tem grande alcance polêmico; ela forma uma antidialética absoluta, propõe-se denunciar todas as mistificações que encontram na dialética um último refúgio” (Deleuze 4, p. 223).

Se é esta a tese mais difundida entre nós, acima do Equador é a outra que tem despertado interesse. São vários os comentadores que procuram salientar as similaridades entre o pensamento hegeliano e a filosofia nietzschiana. Uns insistem no fato de que Nietzsche e Hegel sentem profunda admiração por Espinosa; outros, que se acham fascinados por Goethe. Uns querem provar que se opõem ao romantismo; outros que privilegiam os pré-socráticos. Mas tanto quanto os que advogam a tese da total incompatibilidade de Hegel e Nietzsche, estes que defendem a proximidade entre eles também encontram nos textos de Nietzsche apoio para suas considerações.

Na busca dos pontos que os filósofos teriam em comum, Kremer-Marietti pretende mostrar que, se Nietzsche rejeita as conclusões de Hegel e, aparentemente, refuta suas afirmações, acaba por operar com a dialética e revelar, assim, o seu “profundo hegelianismo” (Kremer-Marietti 19). Robert Zimmermann espera fazer ver que Nietzsche é tão dialético quanto Hegel, pois sua metafísica o levaria a uma “visão hegeliana, o que equivale a dizer dialética, da negação” (Zimmermann 30). Bernard Pautrat, por sua vez, trabalhando com figuras de linguagem, tenta evidenciar que a metáfora do círculo, presente nos escritos de Hegel e de Nietzsche, determina o pensamento de ambos; inscrevendo-se no mesmo espaço textual, eles se movimentariam segundo o modelo circular requerido pela inversão radical e pela negação dialética, de sorte que “Nietzsche é indispensável a Hegel como Hegel a Nietzsche; eles se respeitam como a desrazão do vir-a-ser e a razão da dialética” (Pautrat 26, p. 230).

Por outro lado, Daniel Breazeale, preocupado em situá-los em face da tradição filosófica, sublinha que os pensadores tomam como ponto de partida de suas investigações a crise gerada pelo criticismo kantiano; procurando convertê-la num novo triunfo, dedicam-se à crítica da crítica da razão pura (Breazeale 2). Beerling, caracterizando-os como os “inimigos do além”, entende que se posicionam pela *Anti-Jenseitigkeit*, somando forças na luta contra o dualismo metafísico, epistemológico e moral (Beerling 1). Na mesma linha de raciocínio, Jean Granier considera que combatem a divisão entre este mundo e o outro e recusam a “coisa em si” transcendente; mas, embora o tema da imanência ontológica esteja presente no pensamento de ambos, é a função mediadora que atribuem à contradição que sela o profundo acordo entre eles (Granier 5). Walter Kaufmann, um dos primeiros defensores da tese das afinidades, já em 1956, empenha-se em aproximá-los, chegando a sustentar que “Nietzsche foi um monista dialético” (Kaufmann 16, p. 204).

Kaufmann julga que, na época da elaboração de *Humano, Demasiado Humano*, o filósofo ainda não procurava um princípio fundamental e abordava, então, a vontade de potência por duas vias distintas: tomava-a enquanto sucesso mundano ou impulso psíquico. Quando da redação de *Aurora*, persistindo nessa segunda via, acreditou esclarecer, através da potência e do medo, todos os fenômenos psíquicos. “Em seu entender”, assegura Kaufmann, “vontade de potência é, primeiramente e antes de mais nada, o conceito-chave de uma hipótese psicológica. Nos trabalhos aforísticos anteriores a *Assim Falava Zarathustra*, Nietzsche procurou responder a algumas pequenas questões de modo muito aberto e totalmente assistemático. Nesse tempo, tratava-se em sua opinião de pôr à prova uma ampla hipótese” (*Id., ibidem*, p. 178). O comentador vai mais longe: essa hipótese nunca foi abandonada, mas, de certo modo, apenas transformada no decorrer da obra. Em *Assim Falava Zarathustra*, surgindo como a força em que repousariam todas as atividades do homem, a vontade de potência converteu-se no impulso psíquico capaz de explicar todos os fenômenos da psique humana; e acabou transformando-se na força fundadora de todo o universo.

De acordo com Kaufmann, se os textos nietzschianos de juventude revelavam o dualismo do princípio apolíneo e do dionisíaco, os da maturidade

da afirmariam a vontade de potência enquanto princípio único, capaz de reconciliar Dioniso e Apolo, natureza e valor, *physis* e cultura. Mas o monismo dos últimos escritos teria de enfrentar um problema central: o da sublimação. Enquanto vigorava o dualismo, a idéia de sublimação aparecia vinculada à psicologia e à moral, expressando-se no triunfo da razão sobre os impulsos; agora, impulsos e razão seriam vistos como duas formas de aparição da vontade de potência. Nesse contexto, “em vez de perguntar se é legítimo supor que uma força pode superar-se”, afirma Kaufmann, “deve-se assumir que a superação envolve duas forças. A pergunta então se transforma nesta outra: uma força pode diferenciar-se em duas forças? Com esse problema, entra-se num novo campo: o da cosmologia” (Kaufmann 16, p. 204).

Colocando nesses termos a questão do auto-superar-se, Kaufmann estabelece um paralelo entre a *Aufhebung* de Hegel e a *Sublimierung* de Nietzsche. Se a *Aufhebung* se apresentava como um processo eminentemente conceitual, a *Sublimierung* apareceria como um processo fundamentalmente psicológico. Apesar das diferenças, tanto o conceito hegeliano de espírito quanto o nietzschiano de vontade de potência implicariam as idéias de conservação, negação e superação. “A esse respeito”, declara Kaufmann, “as filosofias de Hegel e de Nietzsche são estritamente análogas” (*id.*, *ibidem*, p. 205). Recusando todo monismo que não pudesse explicar a diversidade, ambas insistiriam num monismo metafísico, postulando uma única força básica, cuja essência consistiria em manifestar-se de diferentes maneiras e criar a partir de si mesma de múltiplo. O conceito de vontade de potência, elaborado por Nietzsche, constituiria esse princípio único que, autonegando-se, seria criativo na sua essência mesma. “Que o seu pensamento seja dialético fica claro”, conclui Kaufmann, “quando se concebe a vontade de potência essencialmente como auto-superação (*Selbstüberwindung*), do mesmo modo que antes compreendia a saúde como aptidão para superar a doença” (*Id.*, *ibidem*, p. 176).

Hegel e Nietzsche? Hegel ou Nietzsche? O que dizer dessa relação? Seria uma de cumplicidade ou conflito? O que dizer desses pensadores? Seriam eles adversários ou aliados, parceiros ou antípodas? Abandonemos, por alguns momentos, as considerações dos comentadores e passemos a palavra aos envolvidos nessa trama. “Aqui vemos terra”, confessa Hegel, “não existe frase

de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica” (Hegel 9, p. 344; 10, p, 72). E Nietzsche confia: “antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* — procurei em vão por indícios dela mesmo nos *grandes* gregos da filosofia, os dos dois séculos antes de Sócrates. Restou-me uma dúvida quanto a *Heráclito*, em cuja proximidade me sinto mais aquecido, sinto mais bem-estar do que em qualquer outra parte” (Nietzsche 24, *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, § 3). A célebre passagem das *Preleções à História da Filosofia* tem como contrapartida a declaração de *Ecce Homo*. O fato é que Heráclito anteciparia tanto o pensamento hegeliano quanto a filosofia nietzschiana; pelo menos, é isto o que Nietzsche e Hegel, eles mesmos, afirmam.

E os envolvidos tornam-se comentadores, comentadores dos mesmos fragmentos. No entender de Hegel, decididamente, a filosofia começa na Grécia; começa com Tales, Parmênides, Heráclito⁽²⁾. Com Tales, porque é o primeiro a pensar o Universal, embora o conceba sob uma forma *puramente* sensível. O espírito atinge a generalidade, mas não se liberta de sua dependência em relação à natureza. Em Tales e nos jônicos, o pensamento, às voltas com as figuras materiais, ainda não é pensamento puro. Com Parmênides, porque é o primeiro a pensar a generalidade enquanto ser, embora rejeite as determinações como ilusórias e lhes atribua o estatuto de meras opiniões. Pelo movimento que põe o ser através da negação do múltiplo, inaugura-se a dialética — não uma “dialética exterior”, que negligencia o conteúdo das representações, mas “uma dialética imanente do objeto, situando-se, porém, na contemplação do sujeito”. Em Parmênides e nos eleatas, colocando-se a si mesmo, o pensamento atinge sua própria identidade ao lançar-se em direção ao ser, mas permanece exterior a ele; separando os contrários para isolar um deles como o verdadeiro, mantém-se na oposição entre subjetivo e objetivo; enfim, é apenas pensamento de entendimento. Com Heráclito, porque é o primeiro a pensar “a Idéia filosófica em sua forma especulativa”, apresentando a verdade do ser enquanto vir-a-ser. Momento decisivo, a passagem do ser ao vir-a-ser implica ultrapassar o ser, mediatizá-lo para reencontrá-lo, a um só tempo, o mesmo e o outro. A dialética adquirindo alcance ontológico, instaura-se sob uma terceira forma: a dialética

objetiva como princípio de todas as coisas. Apreendendo-se a identidade dos contrários em sua união no conceito superior de vir-a-ser, estabelece-se a “unidade de real e ideal, de objetivo e subjetivo”. Em Heráclito, encontra-se o discurso da razão.

Assim, a filosofia, aparentemente, teria vários começos. Contudo, ela começaria efetivamente com o encontro do que não é mais com o que não é ainda, ou seja, com a síntese do ser e do não ser no conceito de vir-a-ser. “O começo da filosofia”, assegura Hegel, “é o fundamento, que é presente e se mantém em todos os desenvolvimentos seguintes, o que permanece imanente a todas as suas determinações ulteriores” (Hegel 11, p. 75). Residindo no saber e em seu próprio desenvolvimento, o começo só pode comparar-se ao fim. E talvez Hegel lesse, nessa direção, as palavras de Heráclito: “pois comum (é) princípio e fim em periferia do círculo” (Heráclito 12, DK 103)⁽³⁾. Pensar a relação Hegel/ Heráclito equivaleria, pois, a pensar, juntos, o começo e o fim da filosofia; enquanto um se empenharia na sua completude, o outro encarnaria o seu momento inaugural. Compreende-se agora por que Hegel escolheu Heráclito por precursor: entre eles, existiria uma continuidade tal que a metafísica hegeliana apareceria como a realização do projeto heraclitiano⁽⁴⁾.

Hegel, leitor de Heráclito, põe em sua boca “o ser não é mais que o não ser” — e os estudiosos não deixam de evidenciar o fato de ter atribuído a ele o que Aristóteles dizia de Leucipo e Demócrito⁽⁵⁾. Mais importante, porém, do que apontar o equívoco é captar a intenção. Hegel quer ressaltar o que, a seu ver, constitui o cerne mesmo do pensamento heraclitiano: a idéia de que “ser e nada são o mesmo, a essência é a mudança”, de sorte que o vir-a-ser constitui “a primeira unidade de determinações opostas”. Aqui, a afirmação do vir-a-ser não significa a mera inversão da tese de Parmênides, não equivale a tomar o ser dos eleatas em sua identidade como ilusão e a pura mudança como o verdadeiro. A mudança, deixando de ser pensada enquanto simples diversidade, surge sob o modo da oposição dos contrários — e, com isso, o “momento da negatividade” torna-se imanente. Mais ainda: a mudança, que opõe os contrários, é também o que os une — e, com isso, realiza-se a Totalidade sob o modo do “concreto”. O ser de Parmênides só se punha por diferenciação, mas o pensamento do entendimento não apreendia essa mediação; é o discurso da

razão que, levando-a em conta, transporta no ser o movimento da diferença que caracterizava a subjetividade. Ultrapassando a oposição entre subjetivo e objetivo, ele abandona a linguagem da representação para atingir a do “conceito”. É por isso que, segundo a interpretação hegeliana, Parmênides deve necessariamente anteceder Heráclito; é preciso passar pelo entendimento para chegar à razão⁽⁶⁾.

De acordo com Hegel, em Heráclito, a Totalidade apresenta dois aspectos indissociáveis: é vir-a-ser, mas também é *logos*. Uma vez que pensamento e ser são idênticos, ao transportar no ser as diferenças que permaneciam subjetivas, o pensamento puro interioriza todas as determinações que ficavam exteriores a ele. Nessa medida, embora apresente algumas carências, a filosofia heraclítica revela-se exemplar. Apesar de pensar a unidade dos contrários ainda de forma muito imediata, não refletir em si o bastante a idéia de unidade e testemunhar um naturalismo ingênuo com a cosmologia do fogo, ela descobre o ultrapassamento dialético do ser. Entendendo a mediação dos contrários como processo, processo do pensamento e da natureza — pois são apenas um —, afirma que é pelo vir-a-ser que o ser assegura a sua identidade, ou seja, põe o vir-a-ser como princípio lógico. “Esta filosofia não é passada”, conclui Hegel, “seu princípio é essencial e encontra-se em minha *Lógica*, no começo, logo depois do ser e do nada” (Hegel 9, p. 350; 10, p. 93).

Por outro lado, Nietzsche também reconhece sua dívida em relação a Heráclito. Num de seus primeiros textos, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, já manifesta admiração por esse pensador “orgulhoso e solitário”. De fato, como não respeitar nele o descaso pelos homens que se aproximaria de sua crítica ao “espírito de rebanho”, o desdém pela política dos efésios que precederia os ataques ao falatório democrático, o desprezo pela *polimatia* que antecederia o combate à erudição e, até mesmo, a linguagem oracular que prenunciaria o estilo aforismático? Como não reconhecer a proximidade entre a idéia de que um mesmo objeto se presta a avaliações opostas, se feitas de pontos de vista distintos⁽⁷⁾ e o próprio perspectivismo? Mas talvez devêssemos buscar em outra parte as afinidades mais profundas entre os dois pensadores.

No entender de Nietzsche, Heráclito recusa a dualidade de mundos, que Anaximandro foi levado a admitir; rejeita a separação entre “um reino das qualidades determinadas” e outro da “indeterminação indefinível”. Mais ainda: nega, em geral, o ser, julgando-o uma ficção vazia, e questiona o testemunho dos sentidos⁽⁸⁾, não por revelarem a diversidade e a mudança, como quis Parmênides, mas por não as revelarem o bastante — e apresentarem os objetos como se fossem dotados de unidade e duração. Entendendo que este mundo, aqui e agora, não mostra, em parte alguma, permanência, dele retira a estabilidade e também a tranquilidade. Conclui, então, segundo as palavras de Nietzsche, que “toda a essência da efetividade é, justamente, apenas efetuação e que, para ela, não há nenhum outro modo de ser” (Nietzsche 25, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, § 5). A recusa da dualidade de mundos, a negação do ser e a afirmação do vir-a-ser, estes seriam os pontos fundamentais que o filósofo alemão considera comuns ao seu pensamento e ao de Heráclito. Não é por acaso que ele declara: “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’ — nisso tenho de reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado” (*Idem* 24, *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, § 3).

Assim, a filosofia heraclitiana apresentaria o mundo como o *jogo* de Zeus ou, em termos físicos, o jogo do fogo consigo mesmo e, por essa via, pensaria o um como sendo ao mesmo tempo o múltiplo. As qualidades perceptíveis não remeteriam a algo permanente nem assinalariam ilusões dos sentidos; elas expressariam o próprio impulso lúdico. Apresentando uma unidade, o processo natural segue uma lei uniforme, mas é pela discórdia, pelo conflito do múltiplo, que esta se realiza. Se o homem acredita existir injustiça, contradição, culpa e sofrimento, é porque, limitado, não pode perceber que os elementos conflitantes convergem para uma harmonia invisível. Isso não significa, porém, que o fogo sempre vivo, em sua perpétua atividade construtiva e destrutiva, busque cumprir algum ditame ou alcançar algum fim. O mundo não abriga nenhuma tendência teleológica ou moral; se ele oferece o espetáculo de uma justiça soberana, é porque existe uma *diké* imanente — e nela devem basear-se todas as outras leis. Nessa direção, Nietzsche talvez lesse as palavras de Heráclito: “alimentam-se todas as leis de uma só, a divina; pois, domina tão longe quanto

quer, e é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra” (Heráclito 12, DK 114). Compreende-se agora por que elegeu o pré-socrático como seu precursor: eles teriam o mesmo projeto; procurariam, ambos, desenvolver as reflexões éticas a partir de teses cosmológicas.

Nietzsche, leitor de Heráclito, encontra no espírito dos fragmentos a doutrina do eterno retorno — e os estudiosos não deixam de ressaltar o fato de ter atribuído a ele o que veio a constituir uma tese estóica⁽⁹⁾. Mais importante, porém, do que apontar o deslize é investigar as razões. É enquanto hipótese cosmológica e pensamento ético que Nietzsche concebe o eterno retorno. Partindo do princípio de conservação da força e entendendo o tempo como eterno, sustenta que o mundo é finito mas incriado. Se ele tivesse algum objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já a teria realizado. Hipótese cosmológica, o eterno retorno adianta que tudo já existiu e tudo voltará a existir: cada instante retorna um número infinito de vezes, traz em si a marca da eternidade. Pensamento ético, ele fornece um imperativo para a ação: o de só querer algo de forma a também querer que retorne sem cessar e, com isso, remete à noção de *amor fati*. Nem conformismo, nem submissão passiva: *amor*; nem causa, nem fim: *fatum*. Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado, é afirmar, com alegria, o mundo do vir-a-ser. Ora, o pensamento de Heráclito, segundo a interpretação nietzschiana, poderia muito bem conter os pré-requisitos da visão do eterno retorno: a noção de *amor fati* e a idéia de repetição. Negando a dualidade entre mundo verdadeiro e mundo aparente, o pré-socrático julgaria que, se para o olhar humano habitual há coisas justas e injustas, para quem é semelhante ao deus contemplativo, deixando sua inteligência particular unir-se ao *logos*, todas as coisas são belas, boas e justas⁽¹⁰⁾ — e, dessa forma, a visão englobante poria em cena o *amor fati*. Concebendo o mundo enquanto criação e destruição permanentes, entenderia que ele sucumbe periodicamente para ressurgir sempre o mesmo — e, desse modo, a conflagração geral colocaria em pauta a repetição⁽¹¹⁾. É o quanto basta para o filósofo afirmar em sua autobiografia: “a doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, da translação incondicionada e infinitamente repetida de todas as coisas — essa doutrina de Zarathustra poderia, afinal já ter sido ensinada também por Heráclito” (Nietzsche 24, *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, § 3).

De acordo com Nietzsche, no pensamento heraclítico, o construir e destruir, esse movimento que se repete com periodicidade, surge da guerra dos opostos, pois é dela que “nasce todo vir-a-ser”. Universal, a guerra está em toda parte; eterna, ela manifesta a soberana justiça. “É preciso saber”, diria o pré-socrático, “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 12, DK 80). Sem trégua ou termo, a guerra é permanente; caso contrário, a unidade do processo natural estaria comprometida, a sua conformidade à lei ficaria abalada e o próprio cosmos desapareceria. Como dois contendores, os opostos combatem, de sorte que a tensão, que se instala entre eles, faz com que ora um ora o outro tenha supremacia. Como os atletas nas palestras, os artistas nos anfiteatros, os partidos políticos na ágora e as cidades-Estado na Hélade, os inúmeros pares de opostos lutam “em alegre torneio”. Com Heráclito, a noção de competição, em que se baseia toda a vida política e social dos gregos, atinge a “máxima universalidade”. A idéia de luta com seu caráter agonístico, entendida agora como o que gera o vir-a-ser, transfere-se para o mundo e converte-se em princípio cósmico.

Comentadores de Heráclito, Nietzsche e Hegel, certamente o lêem à luz de suas próprias doutrinas. Em Hegel, esse modo de proceder encontra legitimidade graças à concepção de um desenvolvimento dialético do pensamento; em Nietzsche, ele se justifica, talvez, pela convicção de já se acharem na filosofia pré-socrática todas as hipóteses da ciência moderna⁽¹²⁾. Se Hegel interpreta Heráclito seguindo as categorias de sua lógica especulativa, Nietzsche o faz, perseguindo o objetivo de dar embasamento científico as suas teses cosmológicas. Não se trata, pois, de apreciar aqui as interpretações que apresentam e, muito menos, de julgar qual delas teria captado o sentido do pensamento heraclítico. Trata-se apenas de levantar, nas leituras que fazem, alguns pontos de divergência.

E os comentadores tornam-se outra vez envolvidos, envolvidos na mesma trama. Enquanto Hegel acredita encontrar no elemento especulativo o que mais o aproxima de Heráclito, Nietzsche julga achar na filosofia da natureza sua maior afinidade com ele. Ambos, porém, acabam por adotar, em certa medida,

a antiga interpretação do pré-socrático, interpretação de origem platônica, que faz dele o filósofo do *panta rei*⁽¹³⁾; tanto é assim que a analogia do rio, presente em alguns fragmentos (cf. Heráclito 12, DK 12, DK 49 e DK 91), desempenha papel relevante em suas análises. Entendem, ambos, que o fluxo incessante traduz o pensamento fundamental de Heráclito, o pensamento do vir-a-ser. Mas, se Hegel o percebe enquanto ultrapassamento dialético do ser, Nietzsche o vê como mudança contínua de todas as coisas no mundo. Para aquele, o vir-a-ser implica um salto qualitativo, graças à mediação da negação; para este, expressa a mera passagem de uma configuração a outra. Lá, enfatiza-se a superação dos opostos, com a sua reconciliação numa nova unidade; aqui, acentua-se a luta entre eles, com a transferência da supremacia de um para o outro.

“*Alles ist werden*”, exclama Hegel; “*alles aber ist geworden*”, retoma Nietzsche, para acrescentar: “*não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas” (Hegel 9, p. 349 ou 10, p. 93 e Nietzsche 24, *Humano, Demasiado Humano*, § 2). Se fosse dado a Heráclito pronunciar-se, talvez ele dissesse: “morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa” (Heráclito 12, DK 76). E se nos fosse dado comentar, talvez arriscássemos que a luta dos opostos exprime menos uma mudança do que uma relação reversível; as coisas tomam o lugar umas das outras, de sorte que se efetua uma troca em que o fogo aparece como medida. “Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas”, afirma Heráclito, “tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro” (Heráclito 12, DK 90). Ora, a reversibilidade, que os fragmentos parecem indicar, seria tão inaceitável para a concepção dialética quanto para a visão circular do eterno retorno. Contudo, mais importante do que ousar uma interpretação é insistir no fato de que tanto Hegel quanto Nietzsche tomam o pré-socrático por precursor. E, ao fazê-lo, enquanto um se empenha em situar a sua originalidade num desenvolvimento dialético e considera o vir-a-ser sobretudo enquanto princípio lógico, o outro preocupava-se em localizar na cosmologia o seu caráter inovador e encara o vir-a-ser como princípio cósmico⁽¹⁴⁾.

Hegel e Nietzsche? Hegel ou Nietzsche? O que pensar dessa relação? Ela seria, a um só tempo, de cumplicidade e conflito. Cumplicidade, uma vez que

ambos conferem a Heráclito lugar de destaque na história da filosofia; conflito, porque, enquanto pensar Hegel e Heráclito, juntos, significa pensar a completude e o momento inaugural do filosofar, pensar Nietzsche e Heráclito, juntos, equivale a pensar o mesmo projeto, o de assentar as reflexões éticas em teses cosmológicas. Leitores de Heráclito, Hegel e Nietzsche seriam, a um só tempo, adversários e aliados. Aliados, visto que privilegiam no pré-socrático o pensamento do vir-a-ser; adversários, porque, se um o concebe enquanto ultrapassamento dialético do ser e o encara sobretudo como princípio lógico, o outro o percebe enquanto mudança contínua de todas as coisas do mundo e o considera como princípio cósmico. E talvez o conflito seja mais relevante do que a cumplicidade. Estas conclusões, no entanto, não permitem avaliar as leituras que Kaufmann e Deleuze, por exemplo, fazem da relação Nietzsche/Hegel. É preciso, ainda, examinar os conceitos de força e vontade de potência no interior do pensamento nietzschiano, pois é a partir deles que os comentaristas se posicionam.

Em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche apresenta, por vez primeira, sua concepção de vontade de potência. Identificando-a com a vida, concebe-a como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo, mais ainda: exerce-se nos órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo. Atuando em cada elemento, encontra empecilhos nos que o rodeiam, mas tenta submeter os que a ela se opõem e colocá-los a seu serviço. Manifestando-se ao deparar resistências, desencadeia uma luta que não tem pausa ou fim possíveis e permite que se estabeleçam hierarquias jamais definitivas. Com a teoria das forças, o filósofo é levado a ampliar o âmbito de atuação desse conceito; se, ao ser introduzido, ele opera apenas no domínio orgânico, agora passa a atuar em relação a tudo o que existe. As forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais; as forças efetivam-se, manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência. “Toda força motora”, assegura Nietzsche, “é vontade de potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (Nietzsche 23, 14 (121) da primavera de 1888). A vontade de potência aparece assim como explicitação do caráter intrínseco da força.

Na biologia, o filósofo buscou subsídios para elaborar seu conceito de vontade de potência; na física, encontrou elementos para construir sua teoria das forças. Tributária da ciência da época, a noção de força permite-lhe postular a homogeneidade de todos os acontecimentos; entre orgânico e inorgânico, não existe traço distintivo fundamental — e tampouco entre físico e psíquico ou, se se quiser, “material” e “espiritual”. Em face dessa concepção de mundo, devem vir abaixo as velhas dicotomias da metafísica. A vontade de potência, que diz respeito ao efetivar-se da força, é fenômeno universal e absoluto; em outras palavras, “*esse mundo é a vontade de potência — e nada além disso!*” (Nietzsche 23, 38 (12) de junho/ julho de 1885) Atuando nas forças, ela leva cada uma delas a querer prevalecer na relação com as demais — e desafiá-las todas. Não é por acaso que Nietzsche entende “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como um *combate...*” (*Id., ibidem*, (65) 9 (91) do outono de 1887) O combate todavia não se confunde com extermínio nem a precedência com hegemonia. Para que ocorra a luta, é preciso que existam antagonistas; como ela é inevitável e sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes — e nisso se revela o seu caráter agonístico.

De acordo com Deleuze, o pensamento nietzschiano apresenta-se como “resolutamente antidialético”, porque a filosofia pluralista exige a afirmação da diferença e, com ela, exclui a guerra, a rivalidade e mesmo a comparação. A diferença de quantidade de cada força na sua relação com outra constitui sua qualidade e remete à vontade de potência. Concebida como elemento diferencial das forças em relação e elemento genético de suas qualidades, a vontade de potência teria elementos qualitativos primordiais: o afirmativo e o negativo, assim como as forças, a partir de sua qualidade, seriam ativas ou reativas. Contudo, Nietzsche julga que é da luta que se trava entre as forças que se estabelecem hierarquias. Com estas, que são sempre temporárias, surgem as que mandam e as que obedecem, as que atuam e as que reagem, as que são “ativas” e as que são “reativas” num determinado momento. O mundo, tudo o que existe — seja natureza inerte ou vida orgânica —, é constituído por forças em combate permanente, agindo e reagindo umas em relação às outras. Compreende-se por que Deleuze ressalta o aspecto antidialético do pensamento nietzschiano; entendendo o movimento dialético enquanto negação da negação,

a ele opõe a afirmação da diferença e, ao fazê-lo, acaba por atribuir caráter secundário à luta e conferir qualidade às forças.

Da perspectiva de Nietzsche, o mundo apresenta-se como pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingido se sucede um outro. Totalidade incessantemente geradora e destruidora de si mesma, ela não constitui, porém, um sistema. Pluralidade de forças, tampouco se apresenta como mera multiplicidade. O mundo é antes um processo — e não uma estrutura estável; os elementos em causa, inter-relações — e não substâncias, átomos, mônadas. Totalidade interconectada de *quanta* dinâmicos ou, se se quiser, de campos de força instáveis em permanente tensão, ele não é governado por leis, não cumpre finalidades, não se acha submetido a um poder transcendente — e mais: sua coesão não é garantida por substância alguma. Se permanece uno, é porque as forças, múltiplas, estão todas inter-relacionadas. Processo circular que não tem fim, o mundo põe-se, nas palavras do filósofo, “como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força, 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 recorrentes, com descomunais anos de retorno” (Nietzsche 23, 38 (12) de junho/julho de 1885).

Querendo vir-a-ser-mais-forte, cada força esbarra em outras que a ela resistem, mas o obstáculo constitui um estímulo. É inevitável a luta — por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira. “A vontade de potência”, escreve Nietzsche, “não um ser, não um vir-a-ser, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, do qual resulta um vir-a-ser, um efetivar-se...” (*Id., ibidem*, 14 (79) da primavera de 1888) Vencendo resistências, ela se auto-supera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é pois força plástica, criadora. Concebida como *pathos*, não se impõe, porém, como *nomos*; impulso para as transformações, não poderia coagir as forças a se relacionarem seguindo sempre o mesmo padrão. Tampouco reflete um *telos*; superando-se a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração específica das forças.

Ora, no entender de Kaufmann, Nietzsche seria “um monista dialético”, porque afirmaria existir uma força básica, a vontade de potência, que se manifestaria de diferentes maneiras e criaria a partir de si mesma o múltiplo.

Princípio único, ela seria concebida essencialmente como auto-superação. Contudo, em momento algum o filósofo acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia também está presente aí, ao nível de suas preocupações cosmológicas. A força só existe no plural; não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A luta que se trava entre elas não visa a metas nem a objetivos, mas reveste-se de caráter agonístico e implica uma pluralidade de beligerantes. É o quanto basta para não se confundir a idéia nietzschiana de *Selbstüberwindung* com o conceito hegeliano de *Aufhebung*.

Compreende-se, então, por que Kaufmann sustenta ser Nietzsche “um monista dialético”; tomando a vontade de potência como princípio que se auto-supera, ele acaba por ignorar a teoria das forças. Compreende-se, também, por que Deleuze insiste no caráter “antidialético” do pensamento nietzschiano; entendendo que as forças apenas afirmam a sua diferença, ele acaba por negligenciar a idéia de luta. Ora, luta, forças e vontade de potência são conceitos decisivos para Nietzsche; e aparecem intimamente ligados nos textos a partir de 1883. Mas que sejam suas as palavras finais. “E este segredo a própria vida me contou”, confia Zarathustra, “vê, falava ela, ‘eu sou *o que sempre deve superar-se a si mesmo*’. (...) 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. O que quer que eu crie e como quer que eu o ame, — logo tenho de ser adversário seu e de meu amor: assim quer minha vontade!” (Nietzsche 23, *Assim falava Zarathustra*, IIa. Parte, Da superação de si)

Abstract: Starting from Nietzsche's and Hegel's readings of Heraclitus, it is attempted to analyze how they conceive the “becoming”. The relation between these interpretations is reassessed by an examination of their convergent and divergent aspects. Taking into account the recent literature, it is possible to evaluate the thesis of affinity and opposition between Hegelian thought and Nietzschean philosophy and, in particular, the pertinence of Kaufmann's and Deleuze's comments.

Keywords: becoming, logical principle, cosmological principle, overcoming, fight, forces, will to power.

Notas

(1) *Essa mesma idéia também é defendida por Murray Greene (6) e por Michel Haar (8).*

(2) *Nas Preleções à História da Filosofia, Hegel emprega fórmulas análogas, ao referir-se aos três pré-socráticos: "com Tales, começamos propriamente a história da filosofia"; "com Parmênides, começou o filosofar propriamente dito"; "é de Heráclito que deve datar o começo da existência da filosofia". Cf. Hegel 9, respectivamente p. 210, pp. 312-13 e p. 362.*

(3) *Utilizamos a edição Diels-Kranz (DK) dos fragmentos de Heráclito, traduzidos por José Cavalcante de Souza para o volume Os Pré-Socráticos da coleção "Os Pensadores".*

(4) *Nos rastros de Hegel, Ferdinand Lassalle tentou reencontrar nas fórmulas de Heráclito toda a Ciência da Lógica (Lassalle 20) e Lênin acreditou encontrar "uma ótima exposição do materialismo dialético" (Lênin 22).*

(5) *Cf. a esse propósito, Clémence Ramnoux (27, p. 20); Daniel Saintillan (29, pp. 37-8); Dominique Janicaud (14, p. 261); John Burnet (3, p. 162, nota 1); Gérard Legrand (21, p. 95, nota 1).*

(6) *Se Karl Reinhardt (28) defende a anterioridade de Parmênides em relação a Heráclito, a maioria dos helenistas advoga a relação inversa ou, no limite, a contemporaneidade imediata dos dois pré-socráticos. A propósito da interpretação hegeliana, cf. Dominique Janicaud (14 p. 260) e Daniel Saintillan (29, p. 49).*

(7) *Os fragmentos de Heráclito DK 9, DK 13 e DK 58 convergiram nesse sentido e ainda o DK 61, onde se lê: "mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal".*

(8) *Nessa direção, seria possível ler o fragmento DK 107: "más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm".*

(9) *Cf. a esse respeito Hershbell, Jackson P. / Nimis, Stephen A. (13, pp. 17-38, em especial pp. 34-5).*

(10) Nietzsche leria, nesse sentido, o fragmento de Heráclito DK 102: “para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam (como) justas, outras (como) injustas”.

(11) É provável que Nietzsche lesse, nessa direção, o fragmento de Heráclito DK 65, relatado por Hipólito na *Refutatio omnium haeresium*, IX, 9: “e o chama (ao fogo) de fartura e indigência; indigência é de acordo com ele a formação do mundo e a conflagração geral é fartura”. Kirk observa que “fartura e indigência” são as únicas palavras de Heráclito nesse fragmento, de sorte que, ao identificar fartura com a conflagração geral, Hipólito segue uma interpretação estoica (Kirk 17, p. 357). Burnet adota a mesma posição, embora faça a ressalva de que Zeller, Diels e Gomperz acreditam ser de Heráclito a idéia da conflagração geral (Burnet 3, p. 180, nota 3); aliás, no século passado, grande parte dos estudiosos defendia essa tese.

(12) Nesse sentido, pode-se ler os fragmentos póstumos 41 (4) de agosto/setembro de 1885: “hoje, nós nos reaproximamos de todas essas formas essenciais que a inteligência grega trouxe à luz com Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Empédocles, Demócrito e Anaxágoras — a cada dia, nós nos tornamos mais gregos” e 14 (116) da primavera de 1888, que apresenta Heráclito e Demócrito como “os tipos científicos da antiga filosofia”.

(13) Essa interpretação é até hoje defendida por Jeannière (15) e Gunthrie (7), embora seja contestada por Kirk (18) e Burnet (3).

(14) Entender o vir-a-ser como princípio lógico ou princípio cósmico é uma questão discutida pelos helenistas. Enquanto, por exemplo, Burnet adverte que não devemos acreditar que “o que Heráclito descobriu assim era um princípio lógico” (Burnet 3, p. 162), Jeannière acredita existir em Heráclito “certamente uma lógica da contradição” (Jeannière 15, p. 52).

Bibliografia

1. Beerling, B. F.. *Hegel und Nietzsche*. In: *Hegel Studien*, I, 1961, pp. 229-46.
2. Breazeale, Daniel. *The Hegel-Nietzsche Problem*. In: *Nietzsche Studien*, IV, 1975, pp. 146-64.
3. Burnet, John. *L'Aurore de la Philosophie Grecque*. Paris, Payot, 1919.
4. Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 4a. edição, 1973.
5. Granier, Jean. *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*. Paris, Seuil, 1966.
6. Greene, Murray. *Hegel's 'Unhappy Consciousness' and Nietzsche's 'Slave Morality'*. In: *Hegel and the Philosophy of Religion*. Edição de Darrel E. Christensen. Haia, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 125-41.
7. Gunthrie. *Flux and Logos in Heraclitus*. In: *The Pre-Socratics*. Organização de Alexander Mourelatos. Nova York, Anchor Books, 1974, pp. 197-213.
8. Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysical Language*. In: *Man and World*, IV, 4 (1971), pp. 392-93.
9. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: *Sämtliche Werke*, tomo XVII. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart — Bad Constatt, 4ª edição, 1965.
10. Hegel. *Preleções à História da Filosofia*. Tradução de Ernildo Stein. In: *Pré-Socráticos*, São Paulo, coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, 2a. edição, 1978.
11. Hegel. *Wissenschaft der Logik*. In: *Sämtliche Werke*, erster Teil, tomo IV. Edição de Hermann Glockner. Stuttgart — Bad Constatt, 4a. edição, 1965.

12. Heráclito de Éfeso. *Fragments*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: *Pré-Socráticos*. São Paulo, coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, 2ª edição, 1978.
13. Hershbell, Jackson P./ Nimis, Stephen A. *Nietzsche und Heraclitus*. In: *Nietzsche Studien*, VIII, 1979, pp. 17-38.
14. Janicaud, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris, J. Vrin, 1975.
15. Jeannière, D. *La Pensée d'Héraclite d'Ephèse*. Paris, Mouton, 1959.
16. Kaufmann, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nova York, The World Publishing Company, 10ª edição, 1965.
17. Kirk. *Heraclitus the cosmic fragments*. Cambridge, University Press, 1954.
18. Kirk. *Natural Change in Heraclitus*. In: *The Pre-Socratics*. Organização de Alexander Mourelatos. Nova York, Anchor Books, 1974, pp. 189-96.
19. Kremer-Marietti, Angèle. *Hegel et Nietzsche*. In: *La Revue des Lettres Modernes*, 76-7, 1962-63, pp. 17-24.
20. Lassalle, Ferdinand. *Die Philosophie Herakleios des Dunkel von Ephesos*. Berlim, 1858, 2 volumes.
21. Legrand, Gérard. *La Pensée des Pré-Socratiques*. Paris, Bordas, 1975.
22. Lénin. *Cahiers Philosophiques*. Paris, Éditions Sociales, 1955.
23. Nietzsche. *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Edição de Colli e Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1967-78.
24. _____. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª edição.
25. _____. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. In: *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª edição.
26. Pautrat, Bernard. *Versions du Soleil. Figures et Système de Nietzsche*. Paris, Seuil, 1971.
27. Ramnoux, Clémence. *Hegel et le commencement de la philosophie*. In: *Hegel et la Pensée grecque*. Organização de Jacques d'Hondt. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

28. Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916.
29. Saintillan, Daniel. *Hegel et Héraclite ou le 'logos' qui n'a pas de contraire*. In: *Hegel et la Pensée grecque*. Organização de Jacques d'Hondt. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
30. Zimmermann, Robert, *On Nietzsche*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIX, 2 (December, 1968), pp. 274-81.