

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

UMA INTERPRETAÇÃO ANACRÔNICA DO CYCEON DE HERÁCLITO A PARTIR DE SPINOZA E NIETZSCHE

Danilo Bilate
UFRRJ

RESUMO: Neste texto, proponho uma digressão confessadamente anacrônica, que ao invés de investigar pistas interpretativas em outros tão ou mais enigmáticos fragmentos heraclitianos, ou mesmo no estado da arte da literatura especializada, tenta identificar em Spinoza e Nietzsche elementos conceituais harmônicos à interpretação supracitada – semelhante à de Pradeau e distante da de MacKenzie. Se essa estratégia, como bem sei, não serve de modo algum para o desvelamento da verdade do fragmento 125 – e não cremos, aliás, em nenhuma “verdade” hermenêutica – e tampouco para resolver o embate entre as diferentes formas de interpretação como por exemplo as conflitantes de Pradeau e MacKenzie, tal estratégia serve ao menos para construir, hipotética e abstratamente, uma verdadeira linhagem filosófica, contratradicional, marginal até, que fundamenta ontologicamente o ser no devir por uma teoria dos corpos físicos que os concebe como necessariamente complexos e dependentes de uma tensão unificadora de suas partes.

PALAVRAS-CHAVES: Heráclito; cyceon; Pré-Socráticos

RÉSUMÉ: Dans cet article, j’assume une lecture anachronique qu’au lieu de fouiller des indices d’interprétation dans d’autres fragments d’Héraclite tout aussi ou encore plus énigmatiques, ou même l’état de l’art de la discussion sur le fragment DK 125, cherche à identifier des éléments conceptuels chez Spinoza et Nietzsche qui lui soient harmonieux – proche de celle de Pradeau et loin de celle de MacKenzie. Si cette stratégie ne sert en aucune façon au dévoilement du fragment 125 - et nous ne croyons pas, d’ailleurs, à la « vérité » herméneutique – ni ne sert non plus à résoudre le conflit entre les différentes formes d’interprétation tels que celui entre Pradeau et MacKenzie, cette stratégie servira au moins à construire hypothétique et abstratement une véritable lignée philosophique contratraditionnelle marginale qui soutiendrait ontologiquement l’être dans le devenir par une théorie des corps physiques conçus comme nécessairement complexes et dépendants d’une tension unificatrice de ses parties.

MOTS-CLÉS: Héraclite; cycéon; Pré-Socratiques

O fragmento Diels-Kranz 125 de Heráclito diz: “O *cyceon* também se decompõe, se não for agitado” (καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται <μη>¹ κινούμενος). Encontrada em Teofrasto (*Da*

¹ Sobre a inclusão ou não do termo, cf. MacKenzie, 1986, especialmente a p.549 e subsequentes, onde, pela

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

vertigem §9), a passagem é extremamente misteriosa, tendo em vista que o sucessor do fundador do Liceu fala aí sobre o que acredita ser a causa da vertigem, identificando-a como a separação das “partes pesadas” normalmente mantidas reunidas por um certo movimento. O fragmento heraclítico, então, aparece como ilustração comparativa para tal hipótese explicativa: “Decompostos e separados, as maiores partes pesam e produzem a vertigem. Pois as partes que, por natureza, se movem por um certo movimento são também mantidas reunidas por esse movimento. Senão,² como diz Heráclito, o *cyceon* também se decompõe se ele não for agitado” (Cf. Heráclito, 2004, p.127).

Pradeau considera que a citação de Heráclito é usada por Teofrasto como um “adágio”, pois sua lição não conviria com o contexto de reflexão sobre a fisiologia ocular. Ao contrário, ela serviria para “ilustrar a tese segundo a qual é mudando e sendo ‘agitadas’ que as coisas perduram ou conservam uma forma relativa de identidade” (Ibidem, p.235). De fato, como o próprio Pradeau esclarece no mesmo lugar, o *cyceon* é “uma bebida mista composta na maioria das vezes de farinha e de um líquido qualquer” (Ibidem) ou, segundo MacKenzie “vinho, grumos de cevada, queijos, ervas ou drogas” (1986, p.543). O sentido aparentemente mais óbvio do fragmento, se há alguma obviedade, é que essa bebida deixa de sê-lo sem o movimento de mistura. Se nos arriscarmos a transpor a imagem do *cyceon* para o campo ontológico, então, nesse caso, poderíamos concluir que é o caráter deveniente da natureza que possibilita a unidade do ente, sua permanência relativa e, por conseguinte, a possibilidade de ele ser igualado a si mesmo, fato garantidor da sua identidade própria, de sua quiddidade portanto, de sua essência. O que está em jogo, pois, é a possibilidade de conceber uma harmonia entre os conceitos de ser e devir, ambos não se excluindo mutuamente.

Neste texto, proponho uma digressão confessadamente anacrônica, que ao invés de investigar pistas interpretativas em outros tão ou mais enigmáticos fragmentos heraclíticos, ou mesmo no estado da arte da literatura especializada, tenta identificar em Spinoza e Nietzsche elementos conceituais harmônicos à interpretação supracitada – semelhante à de Pradeau e distante da de MacKenzie. Se essa estratégia, como bem sei, não serve de modo algum para o desvelamento da verdade do fragmento 125 – e não cremos, aliás, em nenhuma “verdade” hermenêutica – e tampouco para resolver o embate entre as diferentes formas de interpretação como por exemplo as conflitantes de Pradeau e MacKenzie, tal estratégia serve ao menos para construir, hipotética e abstratamente, uma verdadeira linhagem filosófica,

² Sobre o estranhíssimo "εἰ δὲ μὴ" cf. ainda o mesmo artigo, MacKenzie, 1986, sobretudo a p.545.

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

contratradicional, marginal até, que fundamenta ontologicamente o ser no devir por uma teoria dos corpos físicos que os concebe como necessariamente complexos e dependentes de uma tensão unificadora de suas partes.

O pequeno tratado de Física de Spinoza

Na sua obra magna, a *Ética*, mais especificamente no segundo livro, após tratar do conceito de corpo na proposição 13, Spinoza insere no escólio uma série de axiomas, lemas e postulados, trecho que ficou conhecido como o pequeno tratado de Física – inserção única na rigorosa estrutura geométrica, o que nos leva a crer que o filósofo reconheceu a enorme importância ontológica de suas observações sobre o corpo. De fato, se a proposição 13 menciona a palavra “corpo” para referir a ideia que constitui a mente humana, isto é, se tal termo ali se refere ao corpo humano, o pequeno tratado aborda a noção mais geral de corpo físico, “um modo definido da extensão existente em ato”, como diz a mesma proposição. Seria corpo, então, todo ente complexo (*corpus*), exatamente como o *cyceon* de Heráclito.

Etimologicamente, um *corpus* é uma organização, um conjunto, uma coesão de elementos. Tal necessidade de coesão é observada por Spinoza no lema 2 que diz: “Todos os corpos estão em concordância [*conveninunt*] quanto a certos elementos”. Para que haja um corpo, portanto, é preciso uma conveniência das suas partes, como o líquido e as partes sólidas do *cyceon*. Mas antes Spinoza já tinha se aproximado ainda mais do fragmento DK 125: “Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso” (axioma 1) e, como para não deixar dúvidas quanto ao que signifique repouso aqui: “Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente” (axioma 2), do que se segue ou bem que o repouso é um movimento lentíssimo ou bem que ambos os axiomas estão em contradição. A primeira hipótese, que convido que deixemos ser a nossa, se reforça com o lema 1: “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso [*quietis*], pela velocidade [*celeritatis*] e pela lentidão, e não pela substância”. O movimento é observável pela celeridade e a quietude pela extrema lentidão.

Contudo, o mais importante do lema 1 ainda não foi observado por mim: que os corpos não se distingam pela substância é algo evidente pela conhecida defesa teórica da

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

substância-única-Deus-natureza efetivada no primeiro livro da *Ética*, ponto único, aliás, da demonstração oferecida ao referido lema. Mas Spinoza diz aí que é a relação de movimento-velocidade ou de quietude-lentidão entre os corpos que permite que os distingamos. Se o *cyceon* não for agitado ele deixa de ser *cyceon*... Observação que nos leva diretamente à definição do axioma 2 do corolário do lema 3:

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.

É esse exatamente o caso do *cyceon*, corpo que se forma quando o líquido e as partes sólidas que o constituem, igualmente corpos por sua vez, são “forçados a se justaporem”. E ainda que esses elementos tenham seus movimentos desviados, caso possam “continuar seus movimentos e transmiti-los entre si na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza, sem qualquer mudança de forma” (lema 6). Se aqui Spinoza fala ainda de uma “natureza”, ele se opõe, ao menos implicitamente, ao atomismo que poderia se esconder nessa palavra, ao considerar – ou parecer considerar – o corpo como sendo sempre composto por outros organismos e assim até o infinito. Digo “implicitamente” e “parecer considerar”, porque Spinoza observa explicitamente que corpos mais complexos são formados pela união de corpos menos complexos até o limite da totalidade do real, isto é, Deus ou a Natureza (escólio do lema 7: “E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro”), mas não ao contrário, dos mais aos menos complexos ou simplíssimos. Lacuna que nossa curiosidade tende a preencher pela leitura do postulado 1, da série de postulados que encerram o pequeno tratado, generalizando a todos os corpos físicos o que ali se diz sobre o corpo humano (“O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos [...] cada um dos quais é também altamente composto”).

Além disso, a recorrência de configurações ônticas é traduzida pela imagem da conservação do corpo de um indivíduo quando Spinoza explica que “se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

conservará sua natureza, tal como era antes sem qualquer mudança de forma” (lema 4). Spinoza afirma, exatamente como veremos que Nietzsche fará, que a forma persiste unicamente porque um novo elemento, similar ao antigo, é integrado ao corpo. Exatamente como poderíamos falar ainda em *cyceon* mesmo que trocássemos um pouco das partes sólidas que o constituem circunstancialmente em um dado aqui e agora.

Em resumo, o indivíduo é, segundo Spinoza, um corpo que não é nada mais do que um conjunto de outros corpos reunidos pela intercomunicação de seus movimentos. Um corpo é sempre formado como uma rede de suas partes que estabelecem uma coesão, porque a rede é uma relação de forças. Como o *cyceon*, todo corpo precisa ser agitado para não se decompor, isto é, precisa que uma relação de forças mantenha as partes ligadas entre si.

A teoria do corpo de Nietzsche

Nietzsche procura por vezes determinar o estatuto dos corpos físicos. Começemos por alguns textos em que ele fala sobre o corpo humano. Mas observemos desde já que, como veremos com clareza no final, ao criticar os conceitos de indivíduo e de forma, Nietzsche deixa transparecer que o que ele diz a respeito do corpo humano (*Leib*) vale para todo e qualquer corpo físico (*Körper*), de tal forma que a distinção vocabular germânica torna-se indiferente para os nossos propósitos aqui. De todo modo, o filósofo do século XIX define o corpo humano como uma “coletividade desconhecida de seres vivos” ou como uma “esplêndida coesão de viventes os mais múltiplos”. Ele fala então de “cooperação” entre esses seres, os quais “não são para nós átomos espirituais, mas seres que crescem, lutam, aumentam e morrem”. Ele diz finalmente que o número desses seres muda “perpetuamente” (Fragmento póstumo 37[4] de junho – julho de 1885)³. Portanto, o corpo é aqui compreendido segundo o sentido etimológico da palavra latina, *corpus* que, como vimos, é conjunto. As partes desse conjunto estão em coesão e em cooperação; elas se ajustam e se integram umas às outras em função de uma relação de obediência. É por isso que Nietzsche fala da aristocracia (Cf. o fragmento póstumo 2[76] do outono de 1885 – outono 1886) e, em outro lugar, mas na mesma época, de hierarquia (Cf. o fragmento póstumo 40[21] de agosto – setembro de 1885). É também nessa mesma época que surge seu projeto de traduzir as funções orgânicas em termos

³ Os fragmentos póstumos de Nietzsche podem ser encontrados nas obras completas que constam na bibliografia final.

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

de vontade de poder: “Obediência e comando: o corpo – a vontade mais forte comanda a vontade mais fraca” (Fragmento póstumo 35[15] de maio – julho de 1885). As partes dinâmicas do corpo, essas partes que crescem, lutam, aumentam e morrem são como vontades; o que quer dizer que as partes do corpo são pulsões, instintos ou afetos. Essa hierarquia afetiva que se desenha em função das relações de força existentes nessa multiplicidade pulsional que é o si ou o corpo, chega a se estabelecer momentaneamente com certo grau de estabilidade. Isso só é possível quando há uma coesão que, por sua vez, é apenas o equilíbrio de forças resultante da superioridade de um afeto dominante em relação aos outros (ou de vários afetos de força equivalente). Essa estabilidade desaparece quando outro afeto recebe um pouco mais de força e se impõe face a esse que dominava até então. Nesse caso, a hierarquia se modifica até alcançar um novo grau de equilíbrio:

Minha concepção é que todo corpo [*Körper*] específico tende a se tornar mestre de todo espaço e a espalhar sua força (– sua vontade de poder:) e a repulsar tudo o que se opõe a essa extensão. Mas ele se choca constantemente a esforços similares de outros corpos e acabar por “se arranjar” (“se unir”) com aqueles que lhe são mais próximos: – *então eles conspiram conjuntamente para tomar o poder*. E o processo continua...

(Fragmento póstumo 14[186] da primavera de 1888)

Se o corpo é um conjunto, como ainda podemos falar de caráter, natureza ou tipo? Simplesmente porque certas configurações pulsionais são recorrentes, ou seja, porque algumas relações de forças dos afetos se repetem ao longo do tempo. Mas Nietzsche é enfático ao afirmar que em nós existe uma “multiplicidade de caracteres” (Fragmento póstumo 25[21] da primavera de 1884) e que “o indivíduo contém muito mais personagens do que ele acredita” (Fragmento póstumo 25[363] da primavera de 1884). Para nomear essa recorrência de configurações afetivas similares, Nietzsche continua a usar palavras tais como “tipo”, “natureza” e “caráter”, dentre outras, sem distinção. Mas com elas ele diz mais do que o personagem, a máscara, o papel que é representado por um ator, ator que pode representar portanto outros papéis e vestir outras máscaras: “Encarar o nosso modo de viver e agir como um *papel* – inclusive as máximas e os princípios – nós *procuramos representar e encenar um tipo*, instintivamente – nós escolhemos em nossa memória, conectamos e combinamos os *facta* da memória” (Fragmento póstumo 25[362] da primavera de 1884). Através da memória que não é uma memória sempre consciente, o homem representa instintivamente um tipo; em outras palavras, o homem repete configurações afetivas semelhantes. O corpo não é

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

crystalizado, ele não é uma estrutura que não pode vir a ser alterada. Vários sistemas afetivos são possíveis num mesmo indivíduo em momentos diversos.

Como algo que pode se modificar, o tipo do indivíduo é constituído não apenas durante sua vida, mas também nos séculos antes dele existir. O corpo é uma “estrutura social de muitas almas” (*Além do bem e do mal*, §19). Por isso Nietzsche acredita no atavismo como essa forma de hereditariedade biológica de propriedades psicológicas, de ideias e comportamentos. Para ele, as pulsões similares se tornam recorrentes numa cultura que conserva seus hábitos e critérios de valor. O corpo de um indivíduo humano se construiria através os séculos, donde se explica o uso tão complexo do termo “raça” para exprimir essa continuidade de pulsões e valores por diferentes épocas. Com essa palavra, Nietzsche parece sublinhar o caráter corporal do atavismo dos valores, mas não necessariamente entre indivíduos ligados por uma hereditariedade biológica direta (Cf. *Além do bem e do mal*, §264). Portanto, para Nietzsche, o “si mesmo” é fruto de uma longa cadeia histórica de acontecimentos:

A observação direta de si mesmo não basta para se conhecer: nós necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. Também aí, quando queremos descer ao rio do que aparentemente é mais nosso e mais pessoal, vale a afirmação de Heráclito:⁴ não se entra duas vezes no mesmo rio.

Opiniões e sentenças diversas, §223

O corpo tem uma história de desenvolvimento que explica a constituição afetiva de um indivíduo. A maneira como nossas pulsões se relacionam entre si, quais delas possuem mais ou menos força e que, pois, superam ou são superadas pelas demais, tudo isso é definido por uma história que antecede a nossa existência como indivíduo. O conhecimento de si torna-se então “oniconhecimento no tocante a tudo que passou”; e só pela história podemos descobrir as “aventuras desse ego transformado e em devir” (*Ibidem*).

Nesse sentido, também quando Nietzsche fala de “indivíduo” ele diz o corpo, o si mesmo que é uma unificação com certo grau de estabilidade de afetos diversos em tensão. No caso específico da significação tradicional da palavra, podemos dizer com Nietzsche que “o

⁴ Como se sabe, o fragmento de Heráclito em questão é o famoso DK 12: “não se pode entrar no mesmo rio duas vezes”. De resto, a referência a Heráclito aqui, se não trata diretamente do fragmento DK 125, objeto principal de nossa reflexão, mostra o heraclitismo recorrente de Nietzsche.

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

conceito de ‘indivíduo’ é falso”. Mas quando ele a utiliza não é senão que para nomear essa pluralidade de pulsões que se relacionam diretamente e se organizam em um *corpus*, ou seja, em uma reunião, um conjunto. De fato, como ele diz no mesmo lugar, o homem é uma “pluralidade de forças que se situam numa hierarquia”. Essas forças não existem isoladamente, elas estão em relação entre si e não podem ser pensadas pela nossa “aritmética” grosseira, visto que ela trabalha sempre com a ideia de unidade (Fragmento póstumo 34[123] de abril-junho de 1885). Nos textos em que Nietzsche não está criticando o conceito tradicional de indivíduo, portanto, ele nomeia através da palavra “indivíduo” não uma unidade acabada e imutável, mas um conjunto de relações de força com apenas pequeno grau de estabilidade e durabilidade. Que essa estabilidade e essa durabilidade existam e possam então fazer-nos acreditar falsamente na existência de unidades imutáveis, tal fato é assim explicado por Nietzsche:

Os conceitos de “indivíduo” e de “espécie” igualmente falsos e puramente aparentes. A “espécie” exprime apenas o fato de que uma multidão de seres similares surge ao mesmo tempo e que o ritmo do crescimento contínuo e da modificação de si se acha desacelerado durante um longo intervalo: de sorte que os desenvolvimentos posteriores são muito fracos para entrar em consideração (– fase da evolução no curso da qual o fato de se desenvolver permanece imperceptível, de sorte que um equilíbrio *parece* alcançado, tornando possível a falsa representação de que *um objetivo seria alcançado* – e que a evolução teria um objetivo...)

Ibidem

A forma seria também apenas uma falsa impressão de que a coisa é durável, pois a forma é apenas uma invenção humana. O elemento novo que surge no desenvolvimento de uma rede de forças é considerado como sendo igual ao antigo e, por isso, ele é integrado “ao conjunto da unidade e da forma” (Fragmento póstumo 9[144] do outono de 1887). Em outras palavras, num conjunto de afetos em tensão, a relação de forças pode se constituir momentaneamente de tal modo que um estágio de relativo equilíbrio seja alcançado, de maneira que uma “mesma” configuração pulsional dure ao longo de um intervalo de tempo suficiente para que o homem perceba essa configuração como acabada e estável. Mas ela apenas aparenta ser a mesma, pois mesmo nesse estágio de relativo equilíbrio, algumas forças provocariam pequenas mudanças; como essas mudanças muitas delas são imperceptíveis para o homem, ele então tem a falsa impressão de imutabilidade de um corpo.

Para Nietzsche as ideias de identidade e coisa se sustentariam na falsa ideia de unidade. A crença na possibilidade de que uma coisa receba o movimento de outra e a

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

separação que acreditamos existir entre algo que move e algo que é movido se sustentariam nas falsas percepções de tempo e de espaço (Cf. *Humano, demasiado humano*, §19), bem como de agente e de causalidade (Cf. o fragmento póstumo 2[139] do outono de 1885 – outono de 1886).

Conclusão

A teoria do corpo spinozista é influenciada pela física da época e conseqüentemente Spinoza só pode trabalhar com conceitos restritos tais como o de movimento e de velocidade. Nietzsche não utiliza, como faz Spinoza, a imagem de movimento e velocidade das partes que formam rede num corpo, mas a critica fortemente, como veremos, a substituindo pelo conceito de força. Mas não se trata de ver aqui uma inocência em Spinoza superada por Nietzsche. Ora, Spinoza escreveu, ainda na segunda parte da *Ética*: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (definição 7). Logo, em Spinoza, a singularidade e a unidade que constituem um corpo se definem pelo efeito que o produz. Aqui, por exemplo, a imagem de movimento e de velocidade não precisa ser retoricamente usada e, mais interessante ainda, ao apelar para a noção de efeito único resvala na noção de força.

Além disso, Spinoza mesmo lembra, no lema 1 da proposição 13 da mesma parte, que os corpos se distinguem pela relação de movimento e repouso, mas não pela relação de substância. Como ele explicara detidamente no primeiro livro de sua *Ética* (Cf. escólio da proposição 15), dado que a substância é única e infinita, ela é também indivisível. A ilusão da forma a que se refere Nietzsche é explicada por Spinoza pelo fato de concebermos a quantidade abstratamente, superficialmente e imaginariamente, enquanto o intelecto apenas pode reconhecer a infinitude da substância. Assim, pela imagem de movimento e velocidade, Spinoza exprime o mesmo que Nietzsche pelo conceito de força. Com a imagem grosseira de movimento das partes, ele não diria a separação de unidades na substância, mas sim a relação de forças, de pulsões que se impulsionam e se afetam umas às outras, tal como o agito (isto é, a imposição de força) necessário para a coesão do *cyceon* na misteriosa passagem de Heráclito.

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

Nietzsche quis usar o conceito de força, mas ele é indefinível e só pode ser concebido imediatamente. A força é considerada por Nietzsche como um “vitorioso conceito” da física, mas ele mesmo vê a necessidade de explicar sua “dimensão interior” por outro conceito: o de vontade de poder. Isso por duas razões: em primeiro lugar, porque Nietzsche percebe a insuficiência do conceito de força tal como explicado pelos físicos, explicação segundo a qual a força seria um átomo, um agente ou uma causa (Cf. *Genealogia da moral*, Primeira dissertação, §13). Em segundo lugar, porque ele se permite se servir da analogia da vida instintiva animal e de toda vida orgânica para explicar a dimensão interior de toda e qualquer força. Assim, ao considerar que toda a vida é vontade de poder, “apetite insaciável de demonstração de poder” (Fragmento póstumo 36[31] de junho – julho de 1885), Nietzsche pretende explicar o conceito genérico de força também ele como vontade de poder. Ela seria o “querer tornar-se mais forte” (Fragmento póstumo 14[81] da primavera de 1888), o “querer subjugar”, o “querer tornar-se senhor” (*Genealogia da moral*, Primeira dissertação, §13), a “forma mais primitiva do mundo dos afetos” (*Além do bem e do mal*, §36), portanto um afeto. Como afeto, pulsão, instinto, a força é apresentada por Nietzsche como vontade de poder, mas essa apresentação é apenas uma suposição:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não posamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)?

Ibidem

A suposição levantada por Nietzsche é a de que se poderia explicar o conjunto de nossa vida pulsional e todo o real como o desenvolvimento de uma única forma de afeto que seria a vontade de poder. Esse novo conceito, todavia, parece ser ele ainda tão problemático quanto o de força (ou de pulsão, afeto, vontade, etc.). Ao que parece, o esforço de Nietzsche é o de destrinchar o conceito de força, mas quando ele o define como vontade de poder, pouco se avança. De fato, com esse novo passo só se reafirma, por um lado, a ilusão do conceito de coisa que consiste em não a compreender como coesão de pulsões e, por outro, se explica o *modus operandi* dessas forças; um “efetivar” ou um “agir sobre”:

Eliminamos esses acréscimos: não resta então “coisas”, mas *quanta* dinâmicos, numa relação [*Verhältnis*] de tensão com todos os outros *quanta*

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

dinâmicos: do qual a essência reside na sua relação com todos os outros *quanta*, na sua “ação” sobre eles – a vontade de poder, não um ser, não um devir, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, de onde só fará resultar um devir, um “agir sobre”...

A meu ver, mais do que “força” (*Kraft*) e do que o puro “agir” (*das Thun*, como ele escreve no parágrafo 13 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*), a palavra que pode melhor dizer isso que escapa à linguagem é “relação” (*Verhältnis*), como usada na citação acima. Essa palavra pode ser explicada pela imagem do “agir sobre” (*ein Wirken ergiebt*), mas assim nós cairíamos novamente na imagem do movimento. Infelizmente, como o conceito de “força”, o de “relação” é, digamos, intuitivo no sentido em que é inexplicável e só se desvela imediatamente ao espírito. Nietzsche permanece num círculo fechado de definições conceituais. A força é afeto, pulsão, *páthos*, o que é fundamentalmente vontade de poder, isto é, “agir sobre”, produzir efeitos.

Ora, as noções que ele mesmo diz serem ilusórias como a de tempo, de espaço e de causalidade, são novamente levadas em consideração. Agora Nietzsche usa o termo *quanta* em latim, que não significa nada além de quantidade, noção que pressupõe o espaço. Os *quanta* são adjetivados como “dinâmicos” (*dynamischen*), o que pressupõe a noção de movimento e, portanto, de tempo, além da de espaço. A palavra “dinamismo”, aliás, tem raiz etimológica no grego *dunamikós* que significa, por sua vez, força. A ideia de um “agir sobre” que faz resultar um devir reutiliza a noção de movimento e de relação causal. Nas palavras mesmas de Nietzsche: “um *quantum* de poder se define pelo efeito que ele produz e ao qual ele resiste” (Fragmento póstumo 14 [79] da primavera de 1888). Todo o esforço de Nietzsche nesse fragmento é para fazer ver os limites dessas noções mecânicas de causalidade e de agente, mas ele não consegue de modo algum superá-las, como ele mesmo o reconhece: “É por isso que eu falo em um *quantum* de vontade de poder: isso exprime um caráter que não se pode abstrair da ordem mecânica sem fazer abstração dessa ordem ela mesma” (Ibidem). Ou, em outro fragmento da mesma época: “A mecânica só nos mostra consequências e, além disso, em imagens (o movimento é um discurso imaginado)” (Fragmento póstumo 14[81] da primavera de 1888).

Conclui-se, então, que a imagem grosseira de movimento utilizada por Spinoza é trocada por uma imagem igualmente grosseira por Nietzsche. Em ambos os casos, chegou-se ao limite da linguagem e da imaginação, de modo que seria impossível querer destrinchar ainda mais esses conceitos básicos como o de força, *páthos* ou afeto, sem cair num círculo

Bilate, Danilo

Uma interpretação anacrônica do cyceon de Heráclito a partir de Spinoza e Nietzsche

semântico fechado. Ainda que avanços argumentativos possam ser evidenciados com clareza, nada tão revolucionário foi acrescentado à simplicidade do fragmento DK 125 de Heráclito. Em suma, o *cyceón*, e todo corpo físico (“também o *cyceón*... καὶ ὁ κύκεον...”), é complexo e sua unidade relativa só se efetiva pela força do agito que coloca em movimento relacional suas partes; movimento relacional ou entre partes que precisa ser mantido em algum nível para que aquela unidade permaneça.

Referências Bibliográficas:

HERACLITO, *Fragments*. Trad. de Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004.

MacKENZIE, Mary Margaret. “The Moving Posset Stands Still: Heraclitus Fr. 125.” *The American Journal of Philology*, vol. 107, no. 4, 1986, pp. 542–551.
www.jstor.org/stable/295102.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio. Acessado em várias datas. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>

_____. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1968-1997, 18 volumes.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica*. Edição bilíngue. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

[Recebido em fevereiro de 2016; aceito em julho de 2016.]