

## Do “conhece-te a ti mesmo” ao “torna-te o que tu és”: Nietzsche contra Sócrates em *Ecce Homo*

*From “Know-thyself” to “Become such as you are”: Nietzsche against Socrates in Ecce Homo*

Luciano Gomes Brazil\*

**Resumo:** A partir de uma passagem interessante da autobiografia do filósofo, trabalharemos dois imperativos gregos, o “Conhece-te a ti mesmo”, do oráculo de Delfos, e o “Torna-te o que tu és”, do poeta Píndaro. Ambas quando trabalhadas a partir da língua grega mostram-se *ipsis verbis*, e abordam um aspecto muito caro do pensamento de Nietzsche, pois tratam do movimento, do vir a ser. Essa abordagem é tratada tendo em vista a rivalidade de Nietzsche com a figura de Sócrates, prefigurado nas entrelinhas da passagem destacada. Sem prejuízos, a rivalidade é esmiuçada para intensificar as questões que já aparecem no filósofo ateniense, e desenvolver, por assim dizer, o pensamento de Nietzsche com relação ao tempo, que parece ser, em todo caso, uma compreensão de destino.

**Palavras-chave:** Nietzsche, vir a ser, trágico.

**Abstract:** From an interesting passage of the philosophers autobiography, we will work two Greek imperatives, the “Know-thyself”, from Delphi’s oracle, and the “Become such as you are”, from the poet Pindar. Both when worked from the Greek language, shows itself *ipsis verbis*, and approach a very dear aspect from Nietzsche’s think, because they deal of the movement, the becoming. This approach was deal with in view of the rivalry of Nietzsche against Socrates, prefigured in the line spaces from the highlighted passage. Without damage, the rivalry is scrutinized to intensify the questions who yet seems in the Athenians philosopher, and develop, as it were, the Nietzsche’s think about the time, that seems to be, in any case, a fade comprehension.

**Key-words:** Nietzsche, becoming, tragic.

---

\* Mestre em filosofia pelo PPGF-UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [brazil.filosofia@gmail.com](mailto:brazil.filosofia@gmail.com)

*O Girassol, estúpido, continuou a funcionar*

Drummond de Andrade

O pensamento empreendido neste artigo parte de uma sugestão dada em um trecho da autobiografia de Nietzsche. Trata-se da compreensão da máxima de Píndaro, o *Torna-te o que tu és*. A frase, além de aparecer no subtítulo da obra em questão, aparece, no trecho mencionado, contraposta à outra máxima grega: a máxima de Delfos, atribuída ao oráculo da cidade de Delfos, mas também atribuída a Sócrates. O que faremos aqui é: expor o trecho onde aparece essa sugestão, e em seguida trabalhar em cima dos pontos principais para o que se pretende.

A passagem de *Ecce Homo* assim diz:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si*... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso da exceção em que eu, contra a minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados”: eles aqui trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*. (EH/EH, Por que sou tão inteligente,§9)

Passagem rica de detalhes, fonte de bons questionamentos. Para o que queremos trabalhar devemos ficar atento a alguns dos diversos pontos interessantes: 1. À maneira como ele inicia o trecho; 2. À apresentação da sentença “torna-te o que tu és”, subtítulo da obra em questão; 3. À rivalidade ao “conhece-te a ti mesmo”; 4. À noção de destino, guisa de conclusão de nossa empreitada. Para um fim um tanto quanto mais didático, em nossa exposição trocaremos a ordem do texto: antes de falarmos do 3. “torna-te o que tu és” falaremos do 4. “conhece-te a ti mesmo”.

### “Neste ponto”

Nietzsche inicia o trecho em tom de conclusão, ele diz “neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como alguém se torna o que é”. Isto é, não há como evitar uma resposta que foi sendo trabalhada ao longo do livro. A obra chegou então a um momento tal que uma resposta se fez inevitável. Mas como essa resposta é mostrada? Trata-se de uma dedução? Uma constatação de fato? O que vinha trabalhando Nietzsche antes de chegar a “este ponto”?

Pois bem, a obra em questão é uma autobiografia de nosso filósofo. Uma autobiografia que é de tal maneira escrita como produção de pensamento. Nietzsche funde em uma obra a sua própria vida (*bios*), a sua escrita (*grafos*) e o filosofar. O texto do livro professa uma filosofia que aparece como produção do si próprio de uma vida em obra. Ela, a obra, engloba a vida, a escrita e a filosofia. Confirma este sentido o subtítulo da obra, que será trabalhado mais a frente, a máxima de Píndaro. Portanto, quando Nietzsche afirma “neste ponto” já se está estabelecido o que lhe é de “importância” para a composição desta obra de si mesmo que está em aberto. Coloca-se a palavra “importância” entre aspas justamente porque o autor perverte a ordem de um lugar comum da filosofia, e confere atenção a muito do que geralmente se passa (ou passava) despercebido pelos filósofos. Ele lista como algo de importância para a obra de si próprio: a alimentação, o local, o clima, e até mesmo a distração, e em função do que ele nomeia de autodefesa: “Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, §8). Filosofia como projeto autoral onde o filosofar diz muito de quem está por trás dos pensamentos. A crítica ao sujeito, ao caráter predicativo e dado de um “eu penso”, por exemplo, põe em relevo um modo de viver esse “eu penso”. Essa crítica ao sujeito é sempre a crítica ao idealismo: o mundo exterior somente a partir de uma confirmação de um sujeito pensante acaba por conferir ordem causal de um sujeito, para depois se partir para a confirmação dos objetos exteriores. Na filosofia de Nietzsche, pelo contrário, o que se vê é um trabalho de inerência entre vida e obra. Autor e obra vistos a partir de sua unidade<sup>1</sup>. O autor, pois

---

<sup>1</sup> Mas desde que com essa perspectiva saibamos respeitar o fato de que em um momento a obra se separa de seu autor. Nietzsche não é um filósofo tão fácil de ler não somente porque em uma obra ele diz uma coisa e em outra ele diz outra, mas, sobretudo, porque existem motivos, que nem sempre são tão claros, em que o que ele disse noutro local passa a ser confrontado com a afirmação aparentemente oposta. No

isso, não é causa da obra. A crítica ao sujeito incide também em uma crítica ao pensamento. Esse é o primeiro ponto e mais básico da crítica nietzschiana da subjetividade. Portanto, quando Nietzsche diz em outro livro seu: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (JGB/GB, §6), o que ele nos diz é que o obrar autoral de um determinado filósofo é resultado posterior. Autor é meio, obra é fim. Veremos mais a frente que esse “fim” não se dá encerrado, de modo fechado. Outra menção importante a se fazer é que se a filosofia é resultado posterior, importa para Nietzsche perguntar *como*, sob que condições, o pensamento se faz enquanto pensamento, ou seja, como obra de um autor.

Tudo isso vemos na autobiografia de Nietzsche. Ele, ao mesmo tempo em que fala de si, não esconde as intenções que o levam a falar de si: é nesse espaço onde se mostram as intenções do autor que é possível verificar uma filosofia, a sua filosofia. Uma autobiografia que pensa e que faz pensar – é disto que se trata *Ecce Homo*. Veremos agora porque “neste ponto” o tornar-se deve ser levado a cabo, e por que ele é contraposto à máxima de Delfos que professa o conhecer-se. Começaremos pela máxima de Delfos.

### **O conhece-te a ti mesmo**

Atribuída ao oráculo de Delfos e posteriormente atribuída também a Sócrates, esta máxima é uma constante no mundo grego. Não por acaso, a sentença de Delfos de que não havia homem mais sábio que Sócrates determinou diretamente o rumo dramático dos acontecimentos da vida de Sócrates e da cidade de Atenas, de modo que podemos relacionar a inscrição no templo à figura do filósofo de Atenas. O Oráculo de Delfos, onde temos notícia de estar gravada no pórtico a sentença “conhece-te a ti mesmo”, era local de adoração ao deus Apolo. Para lá se dirigiam os mortais que queriam perguntar ao divino, e foi de lá que surgiu a resposta à pergunta por qual dos mortais era o mais sábio. Não será possível verificarmos a importância, o porquê e o como entre os gregos havia essa exigência pela sabedoria. Sabemos apenas que com Sócrates o mundo grego se depara com um desvio importante com relação a ela. Foi

---

contexto de nosso artigo, a ideia de um autor inerente à obra pode ser refutada a partir da própria autobiografia: “Uma coisa sou eu, outra meus livros” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, §1).

concedido a Sócrates através do oráculo divino a qualidade de maior sábio entre os mortais. É bem verdade que a pergunta não era para saber qual dos mortais era o mais sábio, mas sim se havia algum mortal mais sábio que Sócrates, cuja resposta provinda da Pítia foi negativa<sup>2</sup>. Toda uma sequência de acontecimentos induzem Sócrates, a partir de então, a buscar na polis o seu lugar de sábio designado pelo oráculo. A narrativa de Platão nos conta que ele buscou entre os políticos, entre os poetas e entre os artesãos o lugar do saber, e não os encontrou. De modo tal que o velho ateniense verificou a efetividade da resposta de Delfos. Essa sabedoria socrática possui sua peculiaridade: ela é uma sabedoria a partir da subtração. Podemos dizer que, mediante a verificação na polis, ela é a consciência da própria ignorância quando toma o lugar do saber pelo caminho do não saber. Esta consciência da ignorância está expressa na frase de Sócrates “Só sei que nada sei” e é o que permite aqui aproximarmos a máxima do oráculo, o “conhece-te a ti mesmo”, à figura de Sócrates.

Temos uma série de conclusões que conjugam a máxima de Delfos e a conduta socrática. Delfos continha escrito em seu templo uma máxima cujo núcleo principal da oração dizia “conhece-te a ti mesmo”. O imperativo de conhecer-se denota uma exigência reflexiva, o que não deixa de ser curioso por ela estar inscrita em um local de oração e adoração aos deuses. A exigência reflexiva por sua vez não nos diz nada sobre a reflexão ela mesma. Ela poderia ser uma reflexão causal. Neste caso, o conhecente pergunta pelas causas que se entrelaçam nele, a partir dele, antes dele que possam dizer mais sobre ele próprio. Mas poderia ser também uma reflexão que vai até os limites desta causalidade e pergunta o lugar do homem, do indivíduo, do si próprio perante a divindade e perante os outros homens. Talvez a postura socrática seja esta. O famoso “só sei que nada sei” confere o lugar do humano na apreensão de sua própria condição de não saber diante das coisas do mundo. Para Sócrates, muito mais que apreender e aprender as coisas do mundo e dos homens, o lugar do homem em meio a essa apreensão é sempre negativa, ou seja, é sempre aporética. Os homens não apreendem as coisas do mundo. Sócrates ao tomar conhecimento de sua ignorância se aproximou mais da verdade e da condição dos homens do que aqueles que se julgam detentores de alguma sabedoria. Em vez de ignorar a própria ignorância, compraz-se em reconhecê-la. Por isso ele é o mais sábio dos homens.

---

<sup>2</sup> Ver PLATÃO, *Apologia de Sócrates*.

Vimos na passagem citada no início do artigo que Nietzsche faz pouco caso da máxima em questão. Há dois pontos que considero relevantes para nossa discussão. O primeiro ponto é a compreensão trágica. O segundo ponto é a palavra grega para conhecimento, que irá nos conduzir para o tornar-se. Começemos pelo primeiro ponto.

Nietzsche ao enfatizar uma unidade entre vida e obra está atendendo a um critério que ele constantemente chamou de vida. Uma obra que surge como resultado, mas não como efeito de um sujeito, está sendo pensada justamente em nome disto que Nietzsche nomeia por vida. A vida para Nietzsche é trágica, precisa ser trágica. Como pensar o caráter trágico? O que Nietzsche quer dizer com a ideia de trágico?

Nietzsche considera o trágico e não meramente a tragédia. Isto quer dizer o seguinte: da tragediografia Nietzsche extrai a compreensão de seu predicado, o trágico, em função de uma compreensão da totalidade da vida. “O trágico é compreendido como princípio cósmico” (FINK, *A Filosofia de Nietzsche*, p.22). Não foi a tragediografia quem produziu o trágico, mas o mundo criativo grego quem produziu a tragediografia. Nietzsche retira da tragediografia não o seu caráter plástico, mas o que havia de mais profundo e básico, que condicionava o surgimento deste gênero artístico. É precisamente onde as distâncias plásticas de uma montagem sucumbem que o trágico aparece como o profundo, como característica principal da vida. Isto quer dizer que para Nietzsche a tragédia não interessa como representação. O trágico se insere como compreensão em um ponto mais primordial. O jovem Nietzsche entendeu que esse ponto primordial era a “visão trágica do mundo”. Em fases posteriores ele fará a revisão desses assuntos, e em alguns momentos imputará até certa modificação desta compreensão da vida. Mas prevalecerá em sua filosofia, de modo mais geral e importante, essa apreensão trágica da existência.

Então devemos perguntar ainda uma vez mais do que se trata o trágico. Dissemos que Nietzsche designava o caráter trágico em um âmbito mais básico que o da mera representação cênica. É possível conjugar toda essa concepção de trágico com a polêmica contra a moral. Toda moral depende de uma separação que estabeleça dois lados opostos. Os critérios para isso podem ser os mais variados possíveis. Mas o que prevalece é que a moral costuma sempre querer separar entre bem e mal com critérios de avaliação que instauram uma universalidade. Se a crítica à moral na obra de Nietzsche em determinado momento ataca os critérios objetivos pelo conhecimento, isto não se dá sem razão. É possível identificar um rastro moral na teoria do conhecimento. Para Nietzsche, a ciência moderna também é moral. Por outro lado, a tragédia não pode

nunca ser moral. Tenhamos como exemplo uma tragédia famosa: o Prometeu, de Ésquilo. Do que se trata esta obra? Ela fala de um titã, Prometeu, que sofre castigo dos deuses por ter roubado do Olimpo uma propriedade divina, o fogo, e entregue aos homens. Temos, portanto, o herói da peça, um titã, castigado por desobedecer à ordem divina. Em outra tragédia famosa, o Édipo rei, vemos o herói – desta vez não uma figura divina, mas um homem –, vemos o herói cometer, ainda que não conscientemente, o assassinato de seu próprio pai e o incesto com a sua mãe. Percebe-se que as tragédias em nada são morais.

Qual o elemento trágico, segundo Nietzsche, dessas tragédias? O trágico parece estar sempre ligado ao destino. Se conferirmos tais tragédias, perceberemos que tanto o titã Prometeu quanto Édipo não realizam escolhas. Isto quer dizer o seguinte: eles não agem segundo o livre-arbítrio. Não são sujeitos que diante de uma situação podem ou não realizar uma tarefa. Por outro lado não é possível dizer que eles estavam determinados a fazer aquilo que fizeram. Com isso quero dizer que o elemento trágico não se insere nem do lado da escolha, do livre arbítrio, nem do lado do determinismo em que o caminho está traçado de antemão. O trágico é aquilo que simplesmente não foi possível ser vivido de outra maneira. Mas para isso é preciso que conservem certa ambiguidade, e não dicotomias. Peço que por um instante se perguntem qual o motivo que teve o titã Prometeu para roubar dos deuses o fogo e o entregar aos homens. Qual foi o motivo? Não sabemos. Não há motivos. Tudo se passa no limite da explicação, da compreensão. O limite da compreensão é a ambiguidade. Uma vez mais: a moral seria algo tardio para resolver os problemas que a tragédia não pode resolver. Para que haja moral, é preciso que não haja compreensão trágica. Mas com isso, por outro lado, não se autoriza o ato imoral. Se a tragédia fosse imoral, ela ainda estaria presa a uma moralidade. A tragédia se situa em outro âmbito. Acredito que muitas vezes este âmbito da tragédia foi pensado por Nietzsche ligado à individualidade, ao indivíduo. É evidente, por outro lado, que o sentido de individualidade entre os gregos não possui a mesma disposição que a modernidade confere. Considero este um tema difícil, mas acredito que a afirmação de que a tragédia trata do indivíduo perante o todo, e que este todo é o destino, está correta. Se pressupormos que a moral necessita, para se fundamentar, de um critério universal, isto é, que seja válido para todos os indivíduos, e pensarmos, por outro lado, que o elemento trágico se liga à destinação, e essa destinação se gera no âmbito não coletivo, mas sim na luta desse indivíduo perante o todo, a

tragédia trata de indivíduos. Os heróis trágicos vivem um destino intransferível que não pode ser medido moralmente.

É evidente, contudo, que devemos concordar com uma afirmação de Eugen Fink, que o trágico de Nietzsche, não estando na tragediografia, cria certa independência com relação aos mitos ditos trágicos:

O verdadeiro problema para Nietzsche consiste na definição da natureza do trágico. É indiferente se Nietzsche desenha corretamente ou não a imagem da tragédia antiga; o que importa é o fato de ele representar nela, na maneira como vê a tragédia grega, pela primeira vez um tema central de sua filosofia. (FINK, A Filosofia de Nietzsche, p.17)

Nietzsche parte, é o que parece, de uma interpretação pessoal das tragédias. Há toda uma tensão que pensa a dimensão do ato humano mediante uma totalidade não humana. Ora, a dimensão do agir que se baseia para além do homem não pode ser denominada “Ética” como pressupunha já Aristóteles, mas deve estar enraizada naquele todo, que a filosofia denominou metafísica, e que, no caso de Nietzsche, este todo foi cada vez mais pensado em uma dimensão temporal. Agora, é importante termos em conta o seguinte: no sentido trágico proposto por Nietzsche, só se mantém naquele todo se se sustenta a ambiguidade, ao invés de deduzi-la logicamente. Temos aqui um primeiro passo dado para distanciar a figura socrática com a figura de Nietzsche. Passemos agora a tratar da palavra “conhece-te” na raiz grega.

A palavra grega para conhecimento é *Gignosko*. A máxima de Delfos assim diz: *Gnosi seautón*. A primeira palavra é um verbo. A língua grega antiga possui uma quantidade de tempos verbais que as línguas atuais não possuem. Essa quantidade de tempos verbais impõe dificuldades para o homem moderno. Ademais, não apenas outra relação verbal distancia-nos do sentido desta palavra para os gregos, a mudança de sentido está também na raiz da palavra e de seu contexto de significações. O radical da palavra em questão é *gen*. Trata-se de uma extensa raiz de palavras, todas elas ligadas à geração, nascimento. Mas também com significados para origem, linhagem e família. Os gregos eram ligados à procedência familiar. Há toda uma significação desta raiz que gira em torno da hereditariedade, e outros significados mais específicos para designar a posse de terra, o senhor, ou mesmo para caracterizar o nobre, o afamado, e também o camponês, o homem da terra. De modo tal, que o radical *gen*, ligado em seus diversos



significados pela noção abstrata de produção, ao formar a palavra *gignosko*, está também ligado a outra palavra: *gignomai*, vir a ser, tornar-se<sup>3</sup>.

Contudo havíamos visto na passagem que abre as nossas discussões que Nietzsche faz pouco caso da máxima de Delfos. Creio que há dois pontos a dizer acerca disto. Primeiro: a citação da máxima aparece em latim. Ou seja, o helenista Nietzsche não está tomando o problema desde as questões gregas propriamente, mas diante de uma posterior interpretação da palavra grega, a tradução latina. Mas isso não nos dá uma resposta suficiente. Não sabemos com isso se Nietzsche está ou não fazendo uma menção a Sócrates e/ou a Delfos, pelo fato da máxima aparecer em outra língua, ou se está questionando justamente as características imputadas pela posterior apreensão do mundo grego. Isto nos conduz ao segundo ponto: o leitor de Nietzsche está habituado à rivalidade dele com Sócrates. Sobretudo no que diz respeito à compreensão trágica da vida. Disto, deduzimos, através da atribuição frequente da máxima de Delfos a Sócrates, que Nietzsche está uma vez mais praticando a sua rivalidade.

Do que se trata a antítese que Nietzsche faz a Sócrates? Devemos reconhecer que Nietzsche rivaliza com Sócrates em praticamente quase todos os seus livros. Portanto, é uma crítica de extensão muito grande. Desde o mais jovem Nietzsche, na universidade de Basileia, até às suas últimas obras. Talvez haja uma possível apreensão mais geral que une o primeiro ao último livro, particularmente com relação a Sócrates. E isto deve ter a ver com a compreensão trágica da existência.

Dizíamos acima que a tragédia não pode ser moral. Ora, aí já temos um elemento suficiente pra compreender a rivalidade de Nietzsche. A figura de Sócrates é reconhecidamente uma figura moral. Isto quer dizer que para além de um problema geral da filosofia, Sócrates imputava a esta mesma filosofia um critério moral. A pergunta pelo “que é” para Sócrates tem o valor prescritivo de uma moral. Ele se pergunta pelo ser de alguma coisa (“o que é?”), geralmente coisas abstratas e predicados, para saber como agir de acordo com a verdade dessa coisa. Essa colocação fica mais interessante se lembrarmos que os diálogos socráticos geralmente terminam em aporia. Sócrates não determinou o ser das coisas pelas quais perguntou, mas determinou que devemos agir de acordo com a verdade desse ser. Assim, se afigura para Sócrates, com relação ao bem, por exemplo, que mesmo não sabendo o que é o ser do bem, alguma coisa distinta do mal ele é. Logo, ainda que em aporia, ele determina

---

<sup>3</sup> Ver CHAINTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*.

distinções que servem a uma moral. Agir em vista do bem ainda que não se saiba o que é o bem.

A rivalidade de Nietzsche com Sócrates parte de uma compreensão trágica e não moral da vida. A questão aqui é opor então o trágico ao socrático. Esta é uma oposição genuinamente nietzschiana e por vezes não necessariamente aceita por todos os filósofos. Guardemo-nos de não considerar na figura de Sócrates uma genialidade de supremo valor para a filosofia. Mas o problema com Sócrates tem suas claras razões. Nietzsche não quer determinações morais. Ele não quer separar o bem e o mal. Talvez em consonância com Sócrates, mas ainda um pouco além: as ideias de bem e mal não se determinam no intelecto humano e na consciência, mas querer o bem é ainda ser determinado por uma distinção, e de algum modo a filosofia não pode se basear pela ideia de bem e pelo querer o bem. Ela, a filosofia, precisa deixar em aberto as determinações, não apenas deixá-las em aporias, mas deixar as distinções (mesmo as dicotômicas) em aberto, sem uma resolução fixa. É difícil dizer se Nietzsche foi aporético, mas certamente para ele a filosofia tem de ser mais cuidadosa com as distinções, para que não se confunda com uma moralização, ou com uma dicotomização. Com isso, a pergunta pelo “que é” (lembrando da passagem: “que não se suspeite sequer remotamente ‘o que é’”) soa para Nietzsche como algo a ser tomado na primeira pessoa, e sem questionar-se: ela ressoa como psicologia e como estética de valor, sem que ambas se constituam de maneira oposta. Considero este um ponto paradoxal de Nietzsche, talvez o reverso do paradoxo socrático, pois ele ao mesmo tempo em que faz uma crítica constante ao sujeito, professa um não questionamento da primeira pessoa. Mais interessante ainda isto se torna se pensarmos justamente que a crítica ao sujeito incide em não empreender o caminho cartesiano de partir primeiro de uma certeza do “eu penso” para depois partir para uma fundamentação do mundo exterior. Creio que Nietzsche muitas vezes pense reconduzido a partir de uma visão do todo, isto é, a partir de uma visão do destino.

### **Torna-te o que tu és**

A palavra grega *gignosko* está ligada ao vir a ser pelo radical *gen*. Podemos afirmar que o sentido socrático para o conhecimento se desliga desse vir-a-ser, *gignomai*. Se entendermos que o *gen* se refere a tudo que nasce e perece e devém no

tempo, a postura socrática está alçada pela possibilidade que negue o tempo e, com isso, negue o vir-a-ser. Assim, o conhecimento para Sócrates é o conhecimento da imortalidade da alma: aquilo que é, ou seja, que não nasce nem perece.

A palavra “tornar” está ligada, através do radical *gen*, a outro verbo, “conhecer”. O radical *gen* por sua vez diz de tudo aquilo que nasce e perece. A máxima “torna-te o que tu és” é de autoria atribuída a Píndaro. Ele foi o poeta que cantou as famosas Odes Píticas. O imperativo de sua famosa sentença “torna-te aquilo que és” foi cantado em função das façanhas de um esportista vencedor. O que, além de uma palavra com semântica valiosa para os nossos pensamentos, a máxima de Píndaro pode nos dizer? Creio que não temos condições de seguir esta pergunta, mas certamente ela tem a ver com o ato heroico. Quem é o herói e como se constitui o ato heroico? Talvez com isso já nos distanciamentos do que queremos atingir.

A sentença: *Genói oíos essí matón*, torna-te (faça-se) o que (qual) tu és, – eis aqui o radical *gen* que tanto nos há a dizer. É certo que agora fique mais claro que a aproximação entre a sentença de Delfos e a de Píndaro não são artificiais. O verso de Píndaro é quase uma paráfrase do Oráculo. Se relacionarmos a segunda parte de ambas as frases, percebemos que há semelhanças entre o “quem tu és” e o “a ti mesmo”. Há, contudo, questões interessantes com relação a isso.

Muito provavelmente a maior parte de todo o nosso problema se concentra na palavra conhecimento. Que Nietzsche aqui e ali estivesse envolvido em uma profunda revisão das teorias do conhecimento, a tal ponto de fazê-las sucumbir diante de um desvio no interesse ao que a pergunta se direciona, tal problematização não é sem razão. A proximidade entre o verso de Píndaro e a sentença de Delfos precisam sempre, talvez, ser entrevistados pelo problema do conhecimento que a modernidade supunha tratar. Com a palavra conhecimento, a modernidade não se liga a um vir a ser, mas faz exatamente o caminho oposto. Quer fosse com uma noção de causalidade, quer fosse com a certificação da realidade dos entes exteriores ao intelecto. É preciso que se enfatize esta questão, para mostrar como Nietzsche conduz a sua filosofia para fora da prisão moderna do problema do conhecimento, e não apenas do problema do conhecimento, mas também da ciência enquanto tal: “Toda ciência [...] propõe-se hoje a dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si” (GM/GM, III, §25).

Mas, se aqui sugerimos que é preciso ter em conta o que a modernidade entende por conhecimento, é porque em larga escala Nietzsche se desfaz dela. Se para Nietzsche a filosofia não se afigura como “problema do conhecimento”, no sentido moderno da

palavra, talvez nos seja sugestivo pensar que o seu pensamento é ético, uma vez que ele trata quase sempre do sentido ativo da filosofia, da ação humana. Mas ele só poderia pensar “eticamente” se supusesse o homem enquanto sujeito de uma ação, isto é, sujeito causa e ação consequência, algo que ele constantemente se desfaz. O melhor para se pensar de Nietzsche é que ele reconduziu à aporia todas as disciplinas filosóficas. Com Nietzsche ruíram as divisões entre ética, estética, metafísica, teoria do conhecimento. E isto tem a ver com o pensamento do “tornar-se”. Um pensador que elege necessárias coisas consideradas insignificantes, e que as faz diante do rumo incessante de tornar-se o seu próprio destino, não irá decerto deixar intacta sequer uma ordenação das disciplinas filosóficas. As “insignificâncias” de que trata a sua autobiografia terminam por servir a essa perversão da ordem, em prol de uma necessidade muito maior.

Nietzsche fala em destino, e o fala em nome de uma suposta preservação de si. Como não pensar em sujeito? Como não aceitar que Nietzsche não está aqui fazendo uma filosofia da subjetividade? Quero pegar o gancho dessa questão no que ele diz, naquela passagem, por “ultrapassar a medida do ordinário” e pelo que ele diz logo em seguida: “não suspeitar daquilo que é”.

Nietzsche proclama que para tornar-se não se deve sequer suspeitar do que se é. A pergunta pelo “que é” parece ter se figurado para Nietzsche em uma tonalidade outra que para Sócrates ou mesmo Descartes. É certo que ele não a está colocando como uma pergunta pelos entes externos, nem tampouco por uma ideia abstrata pela qual a alma toma parte pelo caminho da verdade. A pergunta pelo “que é” aí está voltada para o si mesmo. Toda pergunta parte de si mesmo. Interessa-nos então entender melhor esse “si mesmo”, pois Nietzsche nomeia-o daquilo “que é”. A afirmação de que toda pergunta parte de si mesmo é a afirmação que coincide o ser e o pensamento. Ser é pensar, pensar é ser. Mas Nietzsche não aborda essa questão pelo caminho do ser, mas sim pelo caminho da perspectiva. Todo pensar é uma perspectiva, pois não existe uma visão que dê conta da totalidade dos entes enquanto universalidade, enquanto determinação de verdade em um ente supremo. O pensar está determinado pelo “a partir”. Determinado por onde parte aquilo que pensa sem, contudo, poder atingir, como em um movimento de ascese, as possíveis determinações gerais que anulem esse “de onde” parte o pensamento. O complicado nessas afirmações é fazer crer que esse “a partir” que está ligado ao todo, o está através do próprio pensar – me parece, antes, que Nietzsche está impondo muito mais um limite neste pensar, neste agir. Ele não coloca em questão o “que é”, pois admite, por um lado, que não há nenhuma verdade por trás daquilo que é,

mas por outro, porque o todo não é autoevidente através de uma inclinação filosófica, intelectual. Para a nossa proposta, isto significa que Nietzsche, sobretudo em suas últimas obras, identifica o ser e o devir. Ou seja, a ideia de ser está intimamente ligada ao futuro, ao destino, ao tornar-se. Com isso concluímos: Nietzsche identifica o pensar à perspectiva. Toda perspectiva tem um ponto de partida, portanto, ela não aborda o todo, ela está apartada do todo. Assim, mesmo que não se possa determinar objetivamente algo, devemos reconhecer que ainda que indeterminada, a perspectiva será ainda sempre perspectiva. Nietzsche em toda a sua obra parece fazer menção a este limite, que é o limite do próprio pensar e do próprio agir. Mas o todo está em relação com este agir e com este pensar. O todo está no aberto que o tempo da transformação e do movimento nos impõe. O tempo não é algo que é abordado pela sua possibilidade fechada e total, mas sim enquanto algo inacabado e aberto. Assim, o todo, aos quais estão ligados as perspectivas, o pensar e o agir, é determinado pelo caráter inacabado do tempo.

O imperativo que aparece no texto original de Píndaro desaparece no texto de Nietzsche, e a segunda pessoa do singular é “transferida” para a terceira pessoa. O subtítulo de *Ecce Homo* diz o seguinte: *wie man wird was man ist*, ou seja, “como alguém se torna o que [se] é”. Com o advérbio “como” acrescentado ao início da frase, e por se tratar de uma autobiografia, entendemos que Nietzsche tomou para si o imperativo da poesia de Píndaro e o relatou em seu livro, nos mostrando segundo a maneira descrita no início deste artigo: produzindo pensamentos. Uma autobiografia, um escritor falando na primeira pessoa, e que, no entanto, aborda a partir de um imperativo, a segunda pessoa, e a deixa aparecer, no título e no subtítulo, no indefinido. Por estarem em jogo logo na capa do livro as três pessoas (eu, tu e alguém), mostra-se evidente a riqueza que a obra de Nietzsche encerra, não se limitando apenas em ser uma mera autobiografia.

A frase “torna-te o que tu és” não relega a noção de vir-a-ser com algo que nunca é, mas antes, de maneira paradoxal une o ser e o vir-a-ser. O conceito de *amor fati* é a tradução para essa relação do homem com o destino. Amar o destino nesse sentido não é meramente aceitar o destino, mas jogar com ele. Amar o destino não é querer ser amado, querer para si poder, domínio, força, mas jogar, agir, *com* o futuro, com o movimento devenida. É “amar os desacertos da vida, os momentâneos desvios, e vias secundárias”. O devir é, por isso, identificado ao ser, e não separado dele. Essa compreensão nos aproxima da figura de Heráclito, ao jogo de criança apresentado no fragmento DK 52: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado”.

Pensar o tempo foi a última e mais difícil tarefa de Nietzsche, o qual não pôde levar a cabo. O homem joga com o tempo na medida em que se compreende nele. Jogar é tomar parte do tempo, é querer o tempo. Nas palavras de *Ecce Homo*, é a citação de Píndaro que sugere a aproximação entre o vir a ser do tornar-se e o que é. *Tornar-se o que se é*, é a fórmula de Nietzsche para uma filosofia que pensa o futuro no presente. A filosofia de Nietzsche move-se por isso em uma compreensão cósmica, em que cabe ao homem jogar. A obra especificamente genial sob esse aspecto é *Zaratustra*. O *Zaratustra* constantemente faz referência para o que está por vir, em um constante elogio ao movimento “para frente”. “Não pode a vontade querer para trás; não pode partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade” (ZA/ZA, II, “Da Redenção”). Há, contudo, que ser considerado que esse “para frente” do tempo não é pensado separadamente com a eternidade. Se *Assim falou Zaratustra* e as outras obras de Nietzsche são marcadas pela referência e elogio ao tempo que passa, não podemos nos esquecer de que Nietzsche é também um entusiasta do eterno. O eterno e o passageiro, o ser e o devir, o tornar-se e o que é: eles indicam que Nietzsche não está tomando o mundo como uma dicotomia irreconciliável, mas como uma produção incessante no tempo. Tempo esse que não depende do homem, mas cuja grandeza deste depende de se identificar àquele. Mudança de tonalidade, de conteúdo e de objetivo para a filosofia: os objetos cada vez mais específicos do conhecimento e mais megalomaníacos da filosofia cedem lugar para um movimento reflexo que tende apenas a tomar medida de seus próprios limites e então habitar as fronteiras, que são sempre fronteiras do dizer, do pensar e do ser. Especificamente com relação a este último, sua fronteira é o “se tornar”. Nietzsche entende que esse se tornar é eterno, portanto é ser, ao invés de ser tomado como algo que não é, como pretendia a tradição platônica.

## **Destino**

Algumas considerações a guisa de conclusão cabem, portanto, aqui. Se tivermos noção que Nietzsche quer uma compreensão trágica da vida, cabe pensarmos essa noção de destino. O tempo como algo em aberto, inacabado, é o seu valor de eternidade. O inacabado em sentido ativo, enquanto um acabar, é um intensificar. Nietzsche joga com uma compreensão que talvez transcenda toda a filosofia. Diante do pensamento lógico, que separa o ser do não ser, Nietzsche é incompreensível, pois joga com o paradoxo.

Diante de determinações de finalidades, é incompreensível, pois não joga nem com o acaso, nem com finalidades estabelecidas. Particularmente com relação à liberdade, Nietzsche não se situa em um plano ético onde pensa a ação humana centrada em um sujeito que age. Antes, a sua ação é tomada diante de um todo, mas o que esse todo é, todavia, permanece (talvez propositalmente) incompreensível também.

A ordem dos acontecimentos não é medida pelo mero possível, distinto do efetivo, nem pela conjectura. Todo pensamento que joga com conjecturas interpreta o já acontecido como possível de ter sido evitado, logo ele pensa o futuro na mesma medida. A ponderação e a conjectura não são conteúdos do pensamento de Nietzsche, pois ele acredita que toda existência humana ou não humana está situada em uma irreversibilidade incalculável e inviolável, que por vezes ele estranhamente denomina acaso. A palavra acaso denomina o que não tem causa, o que é sem causa. O problema todo é que Nietzsche por vezes quer apresentar uma compreensão da vida e da existência muito além de um mero acaso, sem com isso recair nas garras da finalidade. É evidente que ele queira elevar a compreensão humana do todo ao patamar do necessário sem determinar o conteúdo ou a causa dessas finalidades, ou seja, sem destituí-lo da liberdade: “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’” (FW/GC, §109). Talvez como nota conclusiva seja correta a afirmação de que filosoficamente, Nietzsche, assim como Sócrates, conduziu à aporia todos os saberes humanos. Vale também como afirmação certa a de que o que se mantém na disposição cósmica da obra de Nietzsche permanece aquela mítica grega, em que as linhas do destino são traçadas e decididas para além da vontade dos homens ou dos próprios deuses. O que equivale a conferir aporia à compreensão humana.

### **Referências Bibliográficas**

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: Histoire des Mots*. Paris: editions Klincksick, 1977.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983

HERÁCLITO. *Fragmentos*. São Paulo: editora Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores)

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

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: editora Círculo do Livro, sem data.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PINDAR. *Olympian Odes & Pythian Odes*. Edited and translated William H. Race. London: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library).

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

Recebido em: 23/05/2012 – Received in: 05/23/2012

Aprovado em: 27/07/2012 – Approved in: 07/27/2012