

Artigos

# Exaíphnēs (Platão) e Augenblick (Nietzsche) Em questão o acontecimento de uma mesma súbita transformação

*Exaíphnēs (Platão) e Augenblick (Nietzsche)*

*In question the event of a same sudden transformation*

DOI:10.12957/ek.2017.29643

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Izabela Bocayuva  
[izabelabocayuva@gmail.com](mailto:izabelabocayuva@gmail.com)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Platão tematiza o acontecimento do acesso à filosofia como um salto súbito (exaíphnēs). Isso se dá muito explicitamente no mito da caverna e na Carta Sétima. Nietzsche, no discurso de Zarathustra Da visão e do enigma, ao apresentar o pensamento fundamental do Eterno Retorno que vale também como acontecimento do acesso à filosofia, tematiza o mesmo salto, denominando-o Instante (Augenblick). A intenção desse artigo é mostrar uma imbricação desses dois pensadores a partir desse aspecto do acesso ao pensamento radical.

**PALAVRAS CHAVE** Platão. Nietzsche. Exaíphnēs. Eterno Retorno.

Plato thematizes the event of access to philosophy as a sudden leap (exaíphnēs). This is very explicit in the myth of the cave and in the Seventh Letter. Nietzsche, in the discourse of Zarathustra From the vision and the enigma, in presenting the fundamental thought of the Eternal Return that also serves as an event of access to philosophy, thematizes the same leap, denominating it Instant (Augenblick). The intention of this article is to show an imbrication of these two thinkers from this aspect of access to radical thought.

**KEYWORDS** Plato. Nietzsche. Exaíphnēs. Eternal Return

Platão aparece tradicionalmente numa tensão de oposição em relação ao pensamento de Nietzsche. A base disso se encontra na contundente crítica nietzschiana ao platonismo em boa parte de sua obra. Como não pareceria absurdo ousar afirmar que os dois têm uma mesma compreensão quanto à questão do acesso à filosofia? O assunto não é uma mera curiosidade intelectualista. Tem diretamente a ver com importantes questões políticas que serão consideradas no final da análise e que dizem respeito à problematização da interpretação propriamente dita, problematização essa comum aos dois pensadores citados, e que continua sendo crucial para nós ainda hoje.

Sem pretender falar algo novo, afirmo que toda interpretação implica um determinado acontecimento compreensivo. Por sua vez, não há mundo, não há realidade que possam ser objetivos, como se pudessem estar fora de uma interpretação<sup>1</sup>. Falar, bem como todo modo de agir, é já estar interpretando<sup>2</sup>. Nem por isso, porém, estou alinhavando a defesa de que as compreensões a cada vez possíveis são algo meramente subjetivo no sentido do exercício de um relativismo arbitrário. Nesse terreno, nem o objetivo nem o subjetivo dão conta da colocação da questão. E não somente porque se tratam de categorias modernas anacrônicas em relação à antiguidade. Também em Nietzsche elas não dão conta do problema, como é o caso ainda hoje. São inúmeros os ângulos possíveis de consideração da questão da interpretação como dimensão em que necessariamente o aparecimento da realidade está em jogo. A fim de abordar um desses ângulos, vou tratar do acontecimento do salto súbito para a sabedoria, amplamente tematizado pela filosofia através dos tempos. Reconheço em Platão e Nietzsche afinidades importantes nessa tematização. Uma contundente afinidade entre eles é o elemento da subtaneidade envolvido no processo de passagem ou ultrapassagem para *outra* interpretação da realidade, para uma mudança de registro radical que implica uma sabedoria fundamental, ancorada numa experiência existencial decisiva, bem longe da erudição e bem mais ainda da frequência escolar ou acadêmica, quando esta se dá de uma forma superficial, o que é o caso na maioria das vezes. É importante ter em vista que uma tal subtaneidade, aqui sugerida como elemento fundamental no processo do acesso ao pensamento, conta sempre e necessariamente com um tempo de amadurecimento, fruto do desejo e empenho na direção de uma maior clareza na compreensão da realidade.

Em momentos estratégicos em sua obra, Platão usa explicitamente o importante advérbio de modo *exaíphnēs*, que significa: de modo súbito, subitamente. Vejamos os principais dentre eles:

1 Tema recorrente na obra de Nietzsche.

2 Heidegger trata cuidadosamente desse aspecto no parágrafo 32 de Ser e Tempo.

1) A virada liberadora do prisioneiro da caverna no livro VII da *República*. (PLATÃO, 1983) Cito:

Examina, disse eu, como seria a sua libertação e cura dos grilhões e da insensatez, se por natureza tais coisas lhes acontecesse: toda vez que alguém se libertasse e fosse obrigado a levantar-se **de súbito** (*exaίphnēs*), voltar (*periágein*) o pescoço<sup>3</sup>, caminhar e olhar para a luz, ao fazer tudo isso sentiria dor e por causa das cintilações seria impossível contemplar aquelas coisas das quais antes via as sombras. (...) <sup>4</sup> (515c4-d1) <sup>5</sup>

2) O acender da filosofia no coração do investigador na *Carta VII* (PLATÃO, 2010) e que corresponde ao aceder ao mais elevado nível da compreensão da verdade que é apresentado na sequência do texto:

...de muito frequentarmos e convivermos com a própria questão, **subitamente** (*exaίphnēs*), tal como a partir do fogo, uma luz se liga relampejante num salto, nascendo na alma, e imediatamente alimenta a si própria. (341c6-d2) <sup>6</sup>

(...) Ocorreu-me falar mais longamente acerca dessas coisas, pois, prontamente posso dizer acerca disso algo mais claro do quanto poderia ser dito a respeito delas. Pois há alguma fala verdadeira (*lógos alethēs*<sup>7</sup>), ao contrário do grafar ousado<sup>8</sup> daquelas coisas e do que quer que seja, uma fala muitas vezes exposta por mim, semelhante certamente à que é para ser dita. Há para cada um dos entes, três [níveis de relacionamento com a verdade], somente a partir dos quais a *epistēmē*<sup>9</sup> se apresenta, o quarto sendo esse mesmo – o quinto, deve-

3 Outra tradução para τὸν ἀγένα é: cabo do leme. Isto é, a orientação.

4 Tradução do Prof. Dr. Jaa Torrano.

5 Σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἶη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν ἀγένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς εἶώρα (...) (515c4-d1/*República*)

6 ...ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

7 O eta (ē) do termo *alethēs* tem sempre acento agudo.

8 Platão está se referindo ao manual escrito por Dioniso e tudo o que for parecido com ele.

9 O segundo eta (ē) desse termo tem acento agudo.

-se colocá-lo como o que é cognoscível (*gnōstón*) e é como o ente que verdadeiramente é (*alēthōs estin ón*) – o primeiro é o nome (*ónoma*), o segundo é a discurso (*lógos*), o terceiro é a figuração (*eidōlon*), o quarto é a *epistēmē*. Do primeiro nível toma, querendo então aprender o agora dito (*legómenon*); e sobre o inteligível (*nóeson*) de tudo é assim. Círculo é aquilo dito (*legómenon*), cujo nome é esse que vocalizamos. Discurso (*lógos*) é o segundo nível, composto de nomes e verbos: o que a partir de todos os extremos dista igualmente do centro. A designação suficiente, nesse caso, teria por nome: redondo, esférico e círculo. O terceiro nível é o do pintado (*dzographoúmenon*), do que se apaga, do torneado, do que pode ser aniquilado. Dentre os níveis, o círculo ele próprio (*autòs ho kýklos*), é, em relação a tudo isso, aquilo que nada sofre, é como um outro diverso deles. O quarto é a *epistēmē* e o senso<sup>10</sup> verdadeiro (*noús alēthēs<sup>11</sup>*) e a opinião acerca daquilo que é. Como essa unidade, por sua vez, só deve ser toda colocada, não em voz, nem em figuras corpóreas, mas estando nas almas, para a que é evidente que é diferente tanto do círculo ele próprio (*autoû toû kýklou*), quanto da natureza dos três ditos anteriormente. Desses, o senso (*noús*) é o que mais se aproximou do parentesco e similitude em relação ao quinto, os outros muito se afastam. O mesmo acontece para com as figuras e cores retilíneas e esféricas, e com o bom e belo e justo, e com o corpo inteiro seja artificial, seja que nasce por natureza, do fogo, da água e dos outros elementos, e acontece também para com a totalidade dos animais, com o caráter também nas almas, e com a totalidade das coisas que se faz e que se sofre, pois, caso alguém não apreenda os quatro níveis, seja como for, jamais será completamente partícipe da *epistēmē* do quinto. (342a1-e2)<sup>12</sup>

10 Traduzir *noús* por senso é uma escolha deliberada que quer aproximá-lo e ao mesmo tempo diferenciá-lo do termo *aísthesis*, percepção, sensação. No *Fedro*, Platão compreende explicitamente o *noús* como o meio de percepção, de sensação própria do guia *da alma* (247c8), uma percepção que vê a *ousía* realmente sendo, impalpável, sem cor e sem figura. (ή γάρ χρώματός τε και άσχημάτιστος και άναφής ούσία όντως ούσα) (247c6-7)

11 Palavra com acento agudo no segundo eta (ē).

12 (...) έτι δέ μακρότερα περι αυτών έν νῶ μοι γέγονεν είπειν· τάχα γάρ αν περι ὧν λέγω σαφέστερον αν είη λεχθέντων αυτών. έστι γάρ τις λόγος άληθής, εναντίος τῷ τολμήσαντι γράφειν τῶν τοιούτων και ότιούν, πολλάκις μέν υπ' έμοῦ και πρόσθεν ρηθείς, έουκεν δ' οὔν είναι και νῦν λεκτέος. Έστιν τῶν όντων εκάστω, δι' ὧν την έπιστήμην άνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αυτή – πέμπτον δ' αυτῶ τιθέναι δεί ὃ δη γνωστόν τε και άληθῶς έστιν ὄν – έν μέν ὄνομα, δεύτερον δέ λόγος, τῶ δέ τρίτον είδωλον, τέταρτον δέ έπιστήμη. περι έν οὔν λαβέ βουλόμενος μαθεῖν τῶν λεγόμενων, και πάντων οὔτω πέρι νόησον. κύκλος έστιν τι λεγόμενον, ὧ τούτ' αυτῶ έστιν ὄνομα ὃ νῦν έφθέγγεμεθα. λόγος δ' αυτου τῶ δεύτερον, έξ ὀνομάτων και ρημάτων συγκείμενος· τῶ γάρ εκ τῶν έσχάτων επί τῶ μέσον ίσον άπέχον πάντη, λόγος αν είη εκείνου ὧπερ στρογγύλον και περιφερές ὄνομα και κύκλος. τρίτον δέ τῶ ζωγραφοῦμένον τε και έξαλειφόμενον και τορνευόμενον και άπολλύμενον· ὧν αυτῶς ὁ κύκλος, ὄν πέρι πάντ' έστιν

3) A súbita contemplação do belo ele próprio, que a sacerdotisa Diotima deixa que se revele no *Banquete* àquele que puder acompanhar tal advento. (PLATÃO, 2011a)

Pois aquele que até o momento pôde ter sido orientado para as coisas do amor (*tà erōtiká*), contemplando passo a passo e diretamente as coisas belas, estando já diante do auge das coisas do amor *subitamente* (*exaίphnēs*) abrange algo belo de natureza maravilhosa, justo aquilo, Sócrates, pelo que empreendeu todos os esforços anteriores: em primeiro lugar sempre sendo e nunca nascendo nem perecendo, nem crescendo nem definhando, então não é por um lado belo e por outro feio, nem é num momento belo e em outro feio, nem belo numa relação e em outra feio, nem ali belo e ali feio, [como se para uns sendo belo e para outros feio], nem aparecer-lha-á o belo como algum rosto nem mão nem participa de nada outro que seja corpo, nem de algum discurso nem de alguma ciência, nem sendo em nada outro, como num ser vivo na terra ou no céu ou em nenhum outro lugar, mas ele próprio por si próprio (*hautō kath' autō*) conforme si próprio (*meth' autoū*) é sempre uniforme, enquanto todas as outras coisas belas participam de tal modo dele que nascendo e morrendo em nada ele nem torna-se maior ou menor nem sofre nada. (210e2-211b5)<sup>13</sup>

4) No *Fédon* (PLATÃO, 2011b), quando Sócrates descobre o princípio estrutural da *idéa* a partir da formulação “pelo belo as coisas

---

ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὐτὸ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναίς οὐδ' ἐν σωματίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἐμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεία καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τᾶλλα δὲ πλέον ἀπέχει. ταῦτόν δὲ περὶ τε εὐθέως ἅμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροᾶς, περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πυρὸς ὕδατός τε καὶ τῶν τοιοῦτων πάντων, καὶ ζώου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἦθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα· οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἀμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται.

13 ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἐμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἐνθα μὲν καλόν, ἐνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδὲ τις λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

belas são belas”, o termo *exaíphnēs* embora não explícito, está ali implicado na noção de “segunda navegação”, ou seja, a virada estratégica na forma de se aproximar compreensivamente do princípio da realidade e que diz respeito ao acontecimento súbito do filosofar.

Soc.: Quanto a ser estabelecida assim agora o poder (*dýnamis*) que instituiu as coisas da melhor maneira, isso nem buscam nem concebem que tenha uma força divina (*daimonian iskhýn*), mas estimando descobrir um Atlante de algum modo mais forte, mais imortal e mais coeso em tudo, nada consideram de como verdadeiramente o bem e o necessário conectam e salvaguardam. Eu, de minha parte, me tornaria com prazer aprendiz de quem quer que seja acerca dessa determinada causa, e quando eu fui privado dela por nem descobri-la por mim próprio, nem tampouco por aprendê-la com outros, queres que eu faça para ti uma exposição de como eu me ocupei da segunda navegação sobre a busca da causa? Farei para ti, Cebes, a exposição aberta a respeito.

Ceb.: Quero isso imensamente, disse.

Soc.: A mim me pareceu que, já que havia desistido de investigar as coisas, era preciso precaver-me para não sofrer o que sofrem aqueles que se abandonam contemplando e investigando o sol. Pois os olhos são destruídos se não investigam a imagem dele na água ou em algo semelhante. Eu pensei e temi cegar completamente a alma, olhando direto as coisas com os olhos e apalpando-as através de cada um dos sentidos. A mim me pareceu, então, ser necessário recorrer ao discurso (*lógos*) naquela investigação da verdade dos entes. Provavelmente construo por imagem algum modo de ser não parecido com a coisa em questão. Pois não estou inteiramente de acordo de que o que é investigado nos discursos (*en toís lógois*), isto é, o investigar as coisas nas imagens (*en eikósi*), é melhor do que o que é investigado nas tarefas (*en toís ergoís*). Mas com isso me pus em movimento e supondo (*hupothémenos*) a todo momento o discurso (*lógon*) que julgo ser o mais forte, estabeleço como sendo verdadeiras as coisas que me parecem sintonizar com ele, seja no que diz respeito às causas e a tudo outro, e o que não sintoniza, estabeleço como não verdadeiro. Quero, com mais clareza, te narrar as coisas que digo. Pois acredito tu não teres compreendido.

Ceb.: Não, por Zeus, não com exatidão.

Soc.: O que digo não é novidade, mas sempre o que em outras ocasiões e no discurso (*lógos*) realizado até ago-

ra não cesso de afirmar. Pois intenciono te apresentar, apalpando, o perfil (*eídos*) da causa, aquele que eu me empenho em elucidar. Estou de novo também a começar por aquelas coisas célebres, supondo (*hupothémēnos*<sup>14</sup>) o haver um certo belo ele próprio por si próprio (*tí kalòn hautò kath' autò*), e o bem, e o grande, e os outros todos. Se me concederes e convergires com isso, espero te mostrar a partir daí a causa e descobrir como a alma é imortal.

Ceb.: Mas, disse Cebes, concedo-te para não poderes deixar de se adiantar para terminar<sup>15</sup>.

Soc.: Investiga então, disse, o que se segue para ver se concordas comigo. É manifesto para mim que se há outro belo além do belo ele próprio (*autò tò kalón*), não é um outro belo senão porque participa (*metékhei*)<sup>16</sup> daquele belo ele mesmo, e tudo mais se comporta do mesmo modo. Converges com essa causa?

Ceb.: Convirjo, disse.

Soc.: Portanto, não aprendo e nem posso conhecer (*gignóskein*) essas outras causas engenhosas. Mas se alguém me disser que o que quer que seja é belo porque tem cor exuberante ou figura ou por outro motivo como esses, dou adeus a tudo isso – pois fico perturbado nisso tudo – e com simplicidade, sem artifício e provavelmente de modo ingênuo, tenho para comigo que nada outro faz (*poiei*) o próprio belo senão, seja o vir à presença (*parousía*), seja a comunidade (*koinonía*) com aquele belo ele próprio, seja lá onde ou como vier inesperadamente à luz (*prosgenómene*), pois não afirmo aquilo veementemente, mas [afirmo] que é *pelo belo que todas as coisas belas [tornam-se] belas*. (99c1-100d8)<sup>17</sup>

14 Esse é precisamente o caráter hipotético das *idéai*. Elas são suposições que devem ser compreendidas na base do discurso. Sem essa compreensão de base não é possível nem mesmo começar a argumentação filosófica.

15 Patão deixa muito claro que o nível de adesão à argumentação filosófica de Cebes é frágil e apenas se sustenta numa vontade de ver o discurso ser conduzido até seu fim.

16 Platão introduz a questão da participação: *metékhein*. Ora é justamente o que está em jogo quando se trata do envolvimento entre Cebes e o discurso filosófico.

17 Sok.: τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅπου οὐκ ἴδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθη καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεῦτερον πλοῦν ἐπὶ τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;

Keb.: Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

Sok.: Ἐδοξε τοίνυν μοι, ἦ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι



5) A terceira hipótese do Uno no diálogo *Parmênides* (PLATÃO, 2003) na qual o *exaíphnēs* consiste na “hora” da mudança entre um Uno “unante” que não pode nem mesmo ser devido à sua radical diferença em relação ao múltiplo (1ª hipótese), não estando ele no tempo, e um outro Uno que é e participa do múltiplo (2ª hipótese), estando no tempo<sup>18</sup>.

---

μη πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι πάσχουσιν· διαφθείρονται γάρ που ἐνιοὶ τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διειροήθη, καὶ ἔδρεια μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ’ οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ’ ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. βούλομαι δὲ σοὶ σαφέστερον εἰπεῖν ἃ λέγω· οἶμαι γάρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.

Keb.: Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη ὁ Κέβης, οὐ σφόδρα.

Sok.: Ἀλλ’ ἢ δ’ ὅς, ὧδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ’ ἄπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι [γὰρ] δὴ ἐπιχειρῶ σοὶ ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ’ ἐκείνα τὰ πολυθρόλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ’ ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα· ἃ εἰ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοὶ ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον [ἢ] ψυχῆ.

Keb.: Ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοὶ οὐκ ἂν φθάνοις περαίνων. Σκόπει δὲ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῆ ὡσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτίᾳ συγχωρεῖς;

Keb.: Συγχωρῶ, ἔφη.

Sok.: Οὐ τοίνυν, ἢ δ’ ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ’ ἐάν τις μοι λέγῃ δι’ ὅτι καλόν ἐστιν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐγώ, – ταραττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι – τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ’ ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως ἴπροσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίνονται] καλά.

18 O Uno enquanto tal, para ser ele *mesmo* o que é, Uno, não pode ser, pois já implicaria o dois e deixaria de ser Uno. Enquanto não pode nem mesmo ser, o Uno não pode também ser pensado e nem pronunciado seu nome. Não seria equívoco identificar esse Uno como o nada. Ora, por um evidente e gritante dado de realidade – o fato de estarmos a falar dele, ainda que negativamente, ainda que a partir do que ele não é – brota, a partir dele mesmo, de um modo radicalmente necessário, um *outro* Uno o qual já está sendo pronunciado, no qual já estamos pensando e que, de algum modo, paradoxalmente já está participando do múltiplo. Esse *outro* Uno, por sua vez, é o gerador de todas as possibilidades, de todas as relações, inclusive aquelas que na hipótese do “Uno *unante*” tiveram que, paradoxalmente, não existir. A análise do diálogo conduz, pois, às seguintes palavras finais desconcertantes: “Parm.: Então, em suma, se disséssemos que o Uno não é, nada é, diríamos corretamente?/Arist.: Absolutamente sim./Parm.: Sendo assim, fique dito tanto isso quanto que, segundo parece, se o Uno é ou se não é, tanto ele mesmo quanto as outras coisas, tanto em relação a si mesmos quanto em relação uns aos outros, todos totalmente tanto são quanto não são, e tanto parecem quanto não parecem ser./Arist.: É a maior verdade”. (Parm.: Οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἶπομεν, ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, ὀρθῶς ἂν εἶπομεν; /Arist.: Παντάπασιν μὲν οὖν./Parm.: Εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ’ ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ ἄλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. /Arist.: Ἀληθέστατα). (166b7-c5)

Parm.: Porém quando, movendo-se para e quando estando parado muda para o movimentar-se, é preciso sem dúvida ele não estar em nenhum tempo.

Arist.: Como assim?

Parm.: Estar parado antes e depois movimentar-se, e antes estando em movimento e depois parar – não poderia sofrer isso sem a mudança (*tò metabállein*).

Arist.: Como poderia?

Parm.: Porém não há nenhum tempo no qual algo ao mesmo tempo nem mover-se nem estar parado.

Arist.: Certamente não.

Parm.: Mas nada muda sem a mudança.

Arist.: parece que não.

Parm.: Quando então muda? Pois nem estando parado nem movimentando-se muda, nem estando no tempo.

Arist.: Não realmente.

Parm.: Acaso isso não é absurdo (*atópon*), aquilo no que estaria quando muda?

Arist.: O que?

Parm.: O *súbito* (*tò exaíphnēs*). Pois o *súbito* (*tò exaíphnēs*) parece significar a mudança a partir da qual ele dirige-se para uma ou outra direção. Pois não já muda do estar parado para o parado, nem já muda do estar em movimento para o movimentar-se, mas a própria natureza absurda do *súbito* (*exaíphnēs*) está incutida entre (*metaxú*) o movimento e o repouso, não estando em nenhum tempo, e para ela e a partir dela muda o que esta em movimento para o estar parado e o estar parado para o movimentar-se.

Arist.: Periga ser assim.

Parm.: E o Uno então, se está parado bem como se se movimenta, mudaria para uma e outra direção – pois somente assim faria ambas as coisas – porém, mudança muda *subitamente* (*exaíphnēs*) e quando muda seria em nenhum tempo, quando nem estaria em movimento nem parado.

Arist.: Não mesmo.

Parm.: Acaso não é assim em relação às outras mudan-

ças, quando muda a partir do ser para o morrer ou a partir do não ser para o nascer, intervalo entre (*metaxú*) o surgimento dos movimentos e repousos, do existir e não existir, do nascer e morrer.

Arist.: Parece realmente. (156c1-157a4)19

Nessa última passagem o advérbio *exaίphnēs* – enquanto instantaneidade fora do tempo – aparece substantivado, configurando, paradigmaticamente, o fenômeno de toda e qualquer mudança. Nas quatro primeiras passagens ele aparece precisamente como elemento fundamental no acontecimento de uma mudança específica: o acesso súbito à sabedoria, um horizonte de compreensão do real que, como já foi dito, tem menos a ver com escolaridade do que com uma transformação existencial decisiva na direção de uma amplitude da capacidade de perceber e lidar com o mundo. Fica mais do que evidente na

---

19 Sok.: Ὅταν δὲ κινούμενον τε ἴσθηται καὶ ὅταν ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτὸ γε μὴδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι.

Arist.: Πῶς δὴ;

Sok.: Ἐστὸς τε πρότερον ὕστερον κινεῖσθαι καὶ πρότερον κινούμενον ὕστερον ἐστάναι, ἄνευ μὲν τοῦ μεταβάλλειν οὐχ οἶόν τε ἔσται ταῦτα πάσχειν.

Arist.: Πῶς γάρ;

Sok.: Χρόνος δὲ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἶόν τε ἅμα μῆτε κινεῖσθαι μῆτε ἐστάναι.

Arist.: Οὐ γὰρ οὖν.

Sok.: Ἄλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν.

Arist.: Οὐκ εἰκός.

Sok.: Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἐστὸς ὄν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν.

Arist.: Οὐ γὰρ οὖν.

Sok.: Ἄρ' οὖν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει;

Arist.: Τὸ ποῖον δὴ;

Sok.: Τὸ ἐξαίφνης, τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἐκότερον. οὐ γὰρ ἓκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἓκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει ἄλλὰ ἢ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἀτοπὸς τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἓκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.

Arist.: Κινδυνεύει.

Sok.: Καὶ τὸ ἐν δὴ, εἴπερ ἔσθηκέ τε καὶ κινεῖται, μεταβάλλοι ἂν ἐφ' ἐκότερα – μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφοτέρω ποιῶ – μεταβάλλον δ' ἐξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὐδὲ κινεῖτ' ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη.

Arist.: Οὐ γάρ.

Sok.: Ἄρ' οὖν οὕτω καὶ πρὸς τὰς ἄλλας μεταβολὰς ἔχει, ὅταν ἓκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἓκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίνεσθαι, μεταξύ τινων τότε γίνεται κινήσεών τε καὶ στάσεων, καὶ οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίνεται οὔτε ἀπόλλυται;

Arist.: Ἔοικε γοῦν.

*Carta VII* (PLATÃO, 2010) o quanto a subtaneidade em questão depende de longo tempo de maturação no questionamento. Como fica claro no livro VII da *República* (PLATÃO, 1983), a geometria é muito importante nesse processo. É ponto de partida. Não é à toa que, no portal da Academia, Platão mandou fazer a inscrição: Não entre quem não souber geometria. Na matemática, isto é, no conjunto daquilo que é aprendível<sup>20</sup>, a aritmética diz respeito às quatro operações: adição, subtração, multiplicação e divisão. A geometria não calcula apenas, ela pensa as relações de forma, tamanho, posição relativa de figuras e as propriedades do espaço. É geométrica a compreensão da *koinonía*, da comunidade das *idéai* constitutiva da *idéa* do Uno tal como desenvolvida no diálogo *Parmênides* (PLATÃO, 2003). Uma perplexidade. A partir da análise platônica, o Uno está bem longe de ser uma unidade simples operacionalizável em cálculos como àquela época era de praxe se entender. O comportamento intrinsecamente próprio ao Uno que descrevemos rapidamente em nota acima, e que encontra-se amplamente desenvolvido no *Parmênides* (PLATÃO, 2003), não se limita a um raciocínio aritmético. Sempre, todo pensamento fundo implica na consideração das relações. Daí a paradigmática importância da geometria como ponto de partida para o súbito salto para a sabedoria, que traz uma radical alteração de registro em relação à comum compreensão habitual. Falou-se do Uno para exemplificar uma compreensão aclarada, fundamental não só em toda elaboração teórica, mas, sobretudo, na postura prática que rege as vidas humanas em todos os seus relacionamentos, inclusive com a teoria. Segundo tal compreensão, o outro está originariamente implicado no mesmo.

Estamos lidando aqui com um problema não exclusivamente dos antigos. Não me refiro ao problema da geometria e do matemático, nem mesmo à acuidade platônica da análise especificamente do Uno. Se partirmos da pretensão de ainda podermos habitar num real esforço de relacionamento franco e direto com o saber, a sabedoria parece ter a ver, em todos os tempos, e ainda hoje, com aquela radical mudança de registro que foi tematizada acima e que tem tudo a ver com uma amplitude de visão que aprende principalmente a bem discernir, sobretudo o belo e o não belo, deixando, entretanto, de se comportar como mero boneco ventrículo e fazer o papel daqueles de quem fala Heráclito no fragmento 34: “Sem compreensão, ouvindo parecem surdos, o dito dá o testemunho a seu respeito: presentes estão ausentes, são mortos-vivos”<sup>21</sup>. Na decisiva concepção do Eterno Retorno nietzschiana, esse é o ponto central. Em *Assim falou*

20 O termo *máthema* significa “o aprendível”. No plural, *tà mathémata*: as coisas aprendíveis.

21 Frag. 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

*Zaratustra* (NIETZSCHE, 2011), no importante discurso intitulado *Da visão e do enigma*<sup>22</sup>, Nietzsche apresenta, através do porta voz de seu pensamento mais radical, a concepção do Eterno Retorno em seus elementos constitutivos enquanto uma alteração radical em relação à compreensão usual e adormecida da dinâmica do tempo. Alteração também na postura orientadora da vida, em todas as esferas possíveis de realização.

No aforismo 341 de *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2002) intitulado *O maior dos pesos*, Nietzsche já havia posto em questão o Eterno Retorno. Diante da repetição incessante apresentada ali como constituindo o jogo da existência, interessa colocar em causa *como* isso pode ser compreendido e enfrentado. Duas possíveis raízes interpretativas básicas são expostas: uma que se arrasta sofrendo o efeito de um peso insuportável e *outra* que se alegra sentindo a leveza que há na repetição. O primeiro horizonte interpretativo é o de costume. O segundo, entretanto, implica uma passagem súbita: a experiência de um “instante extraordinário”.<sup>23</sup>

Em *Da visão e do Enigma* estão também em questão o pesadume e a leveza diante da concepção do Eterno retorno. Nesse discurso de Zaratustra, importa, sobretudo, analisar interpretativamente o instante, *Augenblick*, substantivo traduzível por piscadela, instante, raio – e que corresponde ao *exaíphnēs* platônico, momento clareador de uma virada compreensiva orientadora de todas as práticas.

Zaratustra é um personagem porta voz, assim como Sócrates o é, mesmo que nem um nem outro possa ser identificado completamente com o autor que os constrói. Como Sócrates, Zaratustra foi iluminado em cheio diretamente pelo sol. Sua peregrinação é transbordamento de luz. O presente de ambas as personagens aos homens: sua capacidade de aprender. O discurso que vou comentar a partir de agora descreve imageticamente<sup>24</sup> uma hora decisiva de aprendizado e que consiste exatamente numa radical mudança de registro interpretativo transformador da existência toda, tal como em Platão.

Tudo começa com a descrição de um percurso de elevação, uma caminhada difícil já pelo simples fato de ser uma subida. Mas além da dificuldade do caminho árido, está montado sobre as costas de Zaratustra um anão<sup>25</sup>, o próprio espí-

22 Segundo discurso da terceira parte de Assim Falou Zaratustra.

23 NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 230.

24 O uso frequente de imagens é característica comum entre Nietzsche e Platão.

25 Reitero que nada há de pejorativo em se evocar aqui o anão, o qual nada tem a ver com um exemplar dos homens de pequena estatura. Anão é um conceito elementar da filosofia nietzschiana: está fazendo o papel do que é pequeno/apequenante, e que em outros contextos aparece

rito de peso, que se caracteriza essencialmente pelo pequeno e que tende a tudo apequenar, sempre puxando para baixo. Porém, num súbito arroubo corajoso, Zaratustra dá limite, corta as palavras desanimadoras do pesado anão, mandando que ele desça imediatamente. Assim que faz isso, encontram-se ambos diante de um portal onde está escrito: *Augenblick*, Instante. O aparecimento do portal-instante acontece precisamente nesse decisivo gesto de corte, o primeiro apresentado em *Da visão e do Enigma*. Ao final desse discurso, o mesmo corte será apresentado através de outra imagem<sup>26</sup>. Em ambos os casos, está em jogo romper com o entendimento de um Eterno retorno vicioso, saltando para a compreensão do Eterno retorno como algo virtuoso, feliz criador de possibilidades.

Em *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2002), desavisadamente, como que numa piscadela, surge no aforismo 341 um demônio<sup>27</sup> anunciador de que tudo se repetirá exatamente da mesma forma até aquele preciso momento. Duas atitudes se apresentam a partir desse súbito instante. Uma reativa, outra de acolhimento. Cito:

(341) O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também esta aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” – Você não se prostaria e rangeria os dentes e maldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por

---

sob a imagem da perspectiva da rã, em contraste com a perspectiva do pássaro, normalmente lembrado sob a imagem da águia.

26 Como uma mordida numa cobra, o animal tantas vezes representado mordendo a própria calda. Esse gesto estaria simbolizando, portanto, a interrupção da circularidade viciosa do tempo, aquela que opera na tradição, como a monótona interpretação de que tudo segue seu curso linear, uma concepção que, retornando sempre ainda mais uma vez em sua monotonia linear chega a se “tornar circular”. Era assim que o anão entendia o tempo em diálogo com Zaratustra.

27 Não há qualquer conotação negativa nesse termo o qual apenas faz alusão a um ser de caráter divino como o *daímōn* grego.

incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria que estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?<sup>28</sup>

A atitude reativa ouve na fala do demônio o peso insuportável de uma prisão perpétua no tempo entendido como um acontecimento sequencial linear que apenas se repetirá sem fim. A partir dessa perspectiva, a situação finita e vital, constitutiva da existência mortal, só consegue ser ressentida como frustração. A personagem mítica Midas é um exemplo arquetípico que exhibe o caráter que incorpora um tal comportamento: querendo desesperadamente aniquilar definitivamente a falta, deseja que tudo em que ele tocar vire ouro<sup>29</sup>. Radicalmente diferente é o *ethos* da atitude que acolhe com alegria a fala do demônio. A partir dessa outra perspectiva, dá-se o extraordinário da experiência do instante, dá-se o essencialmente libertador: coincidência entre finitude e satisfação na mesma experiência de uma radicalmente *outra* apreensão da temporalidade. Não é mais a repetição da frustração o experimentado, mas antes é o viço promovido por *uma certa* articulação entre alteridade e mesmidade que se repete. Em *Da visão e do Enigma* Nietzsche elabora os detalhes que envolvem essa *outra* visão<sup>30</sup>. Ele diz ali de modo bastante enigmático:

Olha esse instante! Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz *para trás*: atrás de nós há uma eternidade.

Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?

28 NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pág. 230. (Das grösste Schwergewicht – Wie, wenn di reines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: “Dieses Leben, wie du es jetzt lebst hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müsstes; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in des selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!” – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: “Du bist ein Got und nie höre ich Göttlicheres!” Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem “willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?” würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegenlung? –)

29 Falaremos ainda desse mito mais a frente.

30 E que no aforismo *O maior dos pesos* foi trabalhada como a *outra* audição à voz do demônio.

E, se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante?  
Também esse portal não deve já – ter estado aí?

E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas  
que esse instante carrega consigo *todas* as coisas por  
vir? *Portanto* – – também a si mesmo?

Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa  
longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda uma vez! –

(...) não temos de retornar eternamente?<sup>31</sup>

Nietzsche tematiza aqui explicitamente o passado e o futuro, cada um partindo de cada um dos lados do portal-instante. Precipitar-se-ia quem logo traduzisse o nome desse portal pelo termo “agora”, compreendendo-o a partir da usual noção do presente enquanto um intermediário entre o já feito e o por vir. O anão o traduziria desse modo, entendendo o tempo como uma sequência de agoras, uns passados, outros atuais e outros futuros. Nietzsche, porém, dá a dica do encaminhamento para nos introduzirmos no ponto da virada fundamental. Para haver acesso ao que o porta voz do Eterno retorno anuncia enigmaticamente nessa passagem, é preciso atentarmos para o uso que Zaratustra faz do verbo poder. A realização do possível, o que afinal pode ser, já tem que ter *podido* ser, da mesma forma que o que *pode* ser terá que *poder* ser ainda outras vezes<sup>32</sup>. Ao terminar essa formulação imediata- e aparentemente incompreensível, mais uma vez surge outra imagem para dar conta da experiência súbita que está em jogo precisamente aí: irrompe o uivo de um cão. E Zaratustra comenta:

Alguma vez escutei um cão uivar assim? Meu pensamento correu para trás. Sim! Quando era criança, na mais longa infância.

– então ouvi um cão uivar assim.<sup>33</sup>

31 NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pág. 150-151. (Siehe, sprach ich weiter, dieses Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine Lange ewige Gasse *rückwärts*: hinter uns liegt einer Ewigkeit./ Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorüberge- laufen sein?/Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein?/Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selber noch?/Denn, was laufen *kann* von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse *hinaus* – *muss* es eimal noch laufen! – (...) müssen wir nicht ewig wiederkommen? –) Edição alemã, pag. 200.

32 A simples possibilidade de ser, ao se realizar, instaura imediatamente sua própria eternidade à medida que passa a fazer parte da dimensão temporal da memória como veremos adiante.

33 NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das



Com quanta sutileza Nietzsche faz Zaratustra figurar o acontecimento de sua interpretação do Eterno retorno: através da lembrança do mesmo *no outro*. O passado lembrado no presente, nesse caso, nada tem a ver com a compreensão de uma temporalidade sequencial. Da mesma forma, o futuro não é visto como sequência e consequência, mas também como possível e necessária retomada<sup>34</sup>. Mas uma retomada que traz leveza. A compreensão do Eterno retorno que liberta, justamente não vive o peso do massacre pela irreversibilidade do tempo, como é o caso da atitude reativa diante do anúncio decisivo do demônio dizendo que “há irreversibilidade e pronto. No mais só há repetição”. A grande virada na compreensão nietzschiana da dinâmica do tempo não entende uma tal irreversibilidade como fim de linha, como impotência. Antes, vive a irreversibilidade de um ato, de uma fala, com a alegria de poder transformá-los em outros atos e falas *igualmente vigorosos*. É nessa transformação interpretativa que mora o bom humor diante do retorno eterno.<sup>35</sup> Enfim, numa repetição assim entendida, o que retorna nunca poderia ser a monotonia insuportavelmente tediosa e aprisionante do mesmo fato.

E de repente desaparecem anão e portal e aparece o cão que uivava, agora gritando por socorro. Uma nova cena acontece. Na verdade, uma repetição da experiência do corte pela raiz descrita anteriormente. Zaratustra exhibe a visão do mais solitário, a visão, em alegoria, de um pastor que morde e cospe fora a cabeça de uma pesada serpente (símbolo do círculo) que lhe mordera a garganta enquanto ele dormia. Depois do corte decisivo o pastor levanta, então de um salto:

---

Letras, 2011, pág. 151. (Hörte ich jemals einen Hund so heulen? Mein Gedanke lief zurück. Já! Als ich Kind war, in fernster Kindheit./ – da horte ich einen Hund so heulen.) Edição alemã, pag. 201.

34 O que constitui o âmago da noção de anamnese, recordação da *idéa* em Platão. Em breve me deterei numa análise comparativa entre anamnese em Platão e eterno retorno em Nietzsche.

35 Diria que isso já foi colocado por Platão precisamente no mito de Er no final da *República* quando ele descreve o processo do acontecimento da transmigração eterna das almas. Trata-se sempre de uma retomada em nova configuração daquela vida que cada alma teria vivido anteriormente quando do momento da escolha de uma existência futura. O pensador grego faz questão de descrever a escolha feliz de Odisseu que abandona o amor às honras que caracterizou sua existência anterior por uma existência idêntica à de Sócrates: a vida de um desocupado desinteressado da vida pública. Ou seja, a atitude política do herói Odisseu no mito de Er, ao escolher a vida do amor à sabedoria, lhe traz alegria, contrastando com a escolha da vida futura de um tirano feita por uma personagem que teria vivido anteriormente de modo virtuoso apenas por hábito, isto é, que teria sido apenas um homem “bem comportado”, um moralista. Platão faz questão de mostrar o ressentimento e caráter odioso deste último ao escolher sua existência futura. (*República* 619b-620d) Cf. BOCAYUVA, I. *Odisseu e o sonho do retorno ou o filósofo ardiloso, se isso é possível*. In: VISO Cadernos de estética Aplicada IX, N° 17, jul-dez/2015. E ainda BOCAYUVA, Izabela. *O dilema no diálogo Hípias Menor: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?* In: Revista Ensaios Filosóficos, Volume XIV – Dezembro/2016, pags. 36-50.

Não mais um pastor, não mais um homem, um iluminado  
que *ria!* Jamais na terra um homem riu como *ele* ria! <sup>36</sup>

Com essa outra imagem exemplar de corte radical, Nietzsche acrescenta o riso, marca indelével da leveza e alegria já antes tratadas no aforismo *Do peso mais pesado* a fim de caracterizar a interpretação do Eterno retorno a partir da experiência extraordinária do instante.

Considerando a relação dos dois pensadores em questão ao tematizarem o súbito instante que faz diferença quando se trata do pensamento radical, dois elementos estiveram sempre articulados, a saber: 1) o que venho chamando de ultrapassagem ou corte ou virada e 2) uma transformação interpretativa extraordinária. Agora vou pautar a questão da política que apenas indiquei no início. Na verdade, ao longo do texto já dei pinceladas na direção desse questionamento quando falava que, a partir do corte ou virada, *outra* postura orientadora de todas as possíveis realizações entrava necessariamente em cena. Na citação final de *Da Visão e do Enigma*, e no aforismo *O maior dos pesos*, vimos Nietzsche caracterizar essa *outra* postura a partir do riso e da alegria, respectivamente. Platão faz o mesmo através da personagem Odisseu no mito de Er que escolhe, com alegria, como vida futura a existência de filósofo<sup>37</sup>. Tudo isso, porém, está muito longe de qualquer anseio por um “estado de felicidade”, está muito longe de qualquer desejo pequeno burguês.

Do mesmo modo que não há jamais fala ou gesto, em qualquer nível que seja, fora de uma interpretação, toda interpretação é já sempre uma prática política. Não vou dar conta de discutir a infinidade de práticas políticas possíveis. Seria inviável. Mas, na direção da análise de Hannah Arendt a respeito dos elementos que a cada vez convergem promovendo a banalidade do mal<sup>37</sup>, entendendo que duas são as raízes originárias das inúmeras configurações do exercício político em todos os âmbitos, nos relacionamentos com pessoas, ofícios, enfim, na postura diante do que quer que seja. Digo isso por entender que são dois os horizontes interpretativos básicos da realidade desdobrando-se, cada um, nas inesgotáveis possibilidades sempre diferenciadas de agir.

36<sup>36</sup> NIETZSCHE. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pág.152. (Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte!* Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er* lachte!) Edição alemã, pag. 202.

37 Cf. nota 35.

38<sup>37</sup> ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Um desses horizontes absolutamente não pensa,<sup>38</sup> certamente não porque não raciocine, mas apenas raciocina a partir de um entendimento egoísta, imediatista e rasteiro. Esse pode ser o caso de cientistas altamente qualificados, capazes de elaborar teorias altamente sofisticadas. A mediocridade que modula essa falta de pensamento pode ser até muitíssimo instruída, pode fazer parte da *intelligentia* que governa povos e decide pelos rumos do mundo. Aliás, não é de hoje que a instrução vigente, muita ou pouca, acompanhada pela falta de pensamento, vem conduzindo o aniquilamento do homem e de toda a terra. Sua marca principal é justamente a ausência de espírito, que só tem condições de gerar, a partir do seu vazio nadificador, estratégias opressoras de dominação. Adorno e Horkheimer chamam de “razão instrumental” o que orientou intelectuais alemães a conceberem e executarem o Holocausto.<sup>39</sup> O princípio eminentemente patriarcal do ocidente está na base disso tudo. Incapaz de ver senão sua própria vantagem e agindo como se essa perspectiva fosse princípio universal inquestionável, esse tipo de atitude política apenas tende para a opressão, pois ou já oprime ou, se é o caso de estar na situação de oprimido, só quer um dia ser o opressor.

O outro horizonte interpretativo que sugiro também ser originário na interpretação da realidade e que consiste igualmente numa postura política, ao contrário, pensa. Segundo o que vimos nas análises acima desenvolvidas, sua marca principal é a capacidade de sofrer uma transformação radical em relação ao que é vigente, mesmo se se trata de modos vigentes de “questionar”. Somente quando se pensa por si próprio é possível um real questionamento. Como já disse Heráclito, o âmbito do pensamento é o âmbito do comum.<sup>40</sup> O pensamento próprio não coincide com um pensamento particular, antes, ele inclui os outros e o entorno. As diversas práticas possíveis, orientadas a partir desse horizonte, são políticas num sentido inteiramente inverso ao que vimos anteriormente. Não precisam da opressão como instrumento de força. E não precisam disso porque jamais pretendem homogeneizar, estratégia a qual sempre chega para cumprir o papel de facilitar a dominação. Sua força encontra-se nos livres relacionamentos, aqueles que deixam acontecer transformações, seja naqueles mesmos que

39<sup>38</sup> Cf. TIBURI, M. *Filosofia Prática. Ética, Vida cotidiana, Vida virtual*. Rio de Janeiro: Record, 2016. 3ª ed, p. 34ss

40<sup>39</sup> ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

41<sup>40</sup> Não do senso comum. O âmbito do senso comum, segundo Heráclito, é o âmbito do particular. Frag. 2: por isso é preciso seguir os que compartilham o pensamento (*xynōi*), aquilo dos comuns (*koinōi*), pois o comum (*ho koinós*) é em comum (*xynós*), mas enquanto uns vivem a partir do *lógos* compartilhado (*toū lógou xynōi*), os muitos vivem como tendo um pensamento (*phrónēsin*) particular (*idian*). (διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶι>, τουτέστι τῷ <κοινῶι>· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. <τοῦ λόγου δ' ἔοντος ξυνῶ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν)

assim agem, seja nos outros com quem se age. Essas práticas emergem, elas mesmas, de uma verdadeira experiência de transformação e por isso mesmo elas envolvem e lidam muito bem com a diferença e o diferente.

Para retornar ao mito de Midas e caracterizar mais amplamente o caráter eminentemente dominador nele presente e que consiste na base da prática política opressora, vou lançar mão de mais um importante elemento que lhe constitui: o pavor da morte. Na verdade, o anúncio do demônio no aforismo de Nietzsche *O maior dos pesos* citado acima, é o anúncio da morte para os mortais. É o anúncio da nossa finitude. Vimos duas reações diante disso. Traduzindo-as agora a partir do tema da morte, uma quer a todo custo evitá-la, acreditando iludidamente, por exemplo, que o dinheiro/ouro irá lhe assegurar um certo tipo de perpetuação seja em que ordem for, o que acaba por aniquilar a vida realmente, mesmo que continue apresentando ainda frios e infelizes batimentos cardíacos. Por outro lado, acolher a “morte” em vida a cada transformação, aceitar, sem qualquer laivo de resignação, a “morte” simbólica que nos diz essencialmente respeito enquanto mortais que somos é libertador. Dizemos: “fulano passou” quando fulano morreu. Toda passagem ou, se quisermos, ultrapassagem, significa morte. Ao falar insistentemente aqui de passagens, ultrapassagens, ou viradas ou transformações radicais, já estava, ainda que implicitamente, tematizando a “morte” no sentido simbólico agora indicado, enquanto experiência madura da finitude. E não há condição social, racial ou de gênero que impeça, por princípio, essa experiência.

O pedido de Midas ao qual nos referimos antes – para que tudo que ele tocasse virasse ouro – foi uma escolha a partir do tipo de caráter que teme e evita a morte. Seu pedido foi realizado por um Sileno, companheiro de Dioniso, capturado nas montanhas da Frigia por camponeses que não o reconheceram e o levaram ao rei Midas que, por tê-lo reconhecido e libertado foi recompensado pelo Sileno que se ofereceu a realizar o pedido que ele fizesse.<sup>42</sup> Mas, antes de pedir alguma coisa, Midas espertamente se aconselhou com o Sileno. Queria que este lhe dissesse qual seria o melhor pedido a fazer. O sábio companheiro do deus que nasceu duas vezes, Dioniso, disse, então, a Midas o que era impossível de ele entender: “– O melhor que você poderia pedir já não pode mais, seria não ter nascido. Mas, agora que já nasceu, peça para morrer o quanto antes.”.

Como essa personagem arquetípica da falta de pensamento não podia alcançar as palavras simbólicas do sábio, só conseguiu pedir aquilo que o levou literalmente à morte ainda em vida, pois, ao tocar nos alimentos era em ouro

42 GRIMAL, P. Dicionário da mitologia grega e romana. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 5ª ed.

intragável que ele tocava. Só para nos atualizarmos em termos de mito, vale a pena pedir licença acadêmica para evocar uma personagem mítica moderna, o imortal morto sempre “vivo”, o vampiro, que tira suas frias forças perpétuas do sangue alheio, o que acima foi caracterizado como a atitude fascista<sup>43</sup> não pensante a qual não consegue se exercer senão através de uma dominação avassaladora que apenas aniquila vidas em benefício particular.

É bastante significativo que no caso dos dois pensadores que vimos aqui fazer uma experiência de salto para dentro do pensamento, tenham ambos tematizado o acontecimento de uma atitude clareadora. Platão, no famoso mito da caverna, nos fala na sábia contemplação direta do sol. E o livro de Nietzsche *Assim falou Zaratustra um livro para todos e para ninguém*, não começa também exatamente falando de sua conversa direta com o sol? Ora, mas, segundo o mito moderno, não é justamente da luz do sol que todo vampiro precisa fugir para perpetuar sua imortalidade mórbida? Fugindo da luz, fogem igualmente do pensamento tanto o Midas ávido por dinheiro de tempos antigos, quanto o vampiro fascistóide sugador do sangue alheio de hoje.

43 Hoje claramente associada à neoliberal acumulação de capital.

Recebido em: 17.07.2017 Aprovado em: 15.09.2017

## Referência Bibliográfica

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARENDDT, H. Eichmann em Jerusalém. *Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BOCAYUVA, I. Odisseu e o sonho do retorno ou o filósofo ardiloso, se isso é possível. In: *VISO Cadernos de estética Aplicada IX*, Nº 17, jul-dez/2015.

\_\_\_\_\_. O dilema no diálogo Hípias Menor: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu? In: *Revista Ensaios Filosóficos*, Volume XIV – Dezembro/2016.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand

Brasil, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEÃO, E. C. e WRUBLEWSKI, S. *Os pensadores originários. Anaximandro Parmênides Heráclito*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Die fröhliche Wissenschaft*. München:

Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Band 3.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Band 4.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade do Pará, 2011a. Ed. Bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade do Pará, 2011b. Ed. Bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Carta Sétima*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2010. Ed. Bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003. Ed. Bilingüe.

PLATON. *La République*. Trad. Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

\_\_\_\_\_. *Le Banquet*. Trad. Luc Brisson, Paris: Flammarion, 2007.

\_\_\_\_\_. *Lettres*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. *Parménide*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1994. PLATONIS OPERA. Oxford: Oxford University Press, 1989. 5 vol.

TIBURI, M. *Filosofia Prática*. Ética, Vida cotidiana, Vida virtual. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.