

A RELAÇÃO ENTRE A COSMOLOGIA NIETZSCHIANA E A FILOSOFIA DA NATUREZA DOS ESTOICOS

[The relations between Nietzschean cosmology and the Stoic's philosophy of nature]

João Evangelista Tude de Melo Neto

Luis Felipe Xavier Gonçalves¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo examinar as relações entre a cosmologia nietzschiana e a filosofia da natureza estoica. Para realizar nosso intento, em um primeiro momento, discutiremos as principais noções da cosmologia pórtica. Em um segundo momento, realizaremos um apanhado explicativo das ideias cosmológicas de Nietzsche – sobretudo no que diz respeito à teoria das forças, à vontade de potência e ao eterno retorno do mesmo. Por fim, na tentativa de dar conta de nossa problemática, efetuamos uma discussão comparativa das duas cosmologias, a fim de esclarecer em que aspectos Nietzsche teria se aproximado da filosofia da natureza estoica e em que pontos ele seria divergente.

Palavras-Chave: Estoicos; Nietzsche; Cosmologia; Eterno Retorno; Vontade de potência; Fatalismo

Abstract: The present article aims to examine the relations between Nietzschean cosmology and the philosophy of Stoic nature. In order achieve our purpose, at first, we will discuss the main notions of the portico cosmology. In a second moment, we will make an explanatory apprehension of the cosmological ideas of Nietzsche - especially in relation to the theory of the forces, the will of power and the eternal recurrence of the same. Finally, in an attempt to account for our problem, we compare both cosmologies, in order to clarify in what respects Nietzsche would have approached the philosophy of Stoic nature, and at which points he would diverge.

Keywords: Stoics; Nietzsche; Cosmology; Eternal recurrence; Will to power; Fatalism

31

1. Introdução

Se seguirmos algumas pistas deixadas por Nietzsche, podemos observar que o próprio filósofo sugere uma relação entre sua doutrina do eterno retorno do mesmo e o pensamento estoico. Exemplo disso é a aproximação que, em *Ecce Homo*, ele mesmo estabelece entre sua doutrina do eterno retorno do mesmo e o Estoicismo:

A doutrina do Eterno Retorno, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina do Zaratustra poderia afinal ter

¹ João Evangelista Tude de Melo Neto é professor do curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). Luis Felipe Xavier Gonçalves é mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e bacharel em Filosofia pela Unicap. O presente texto é resultado de uma reflexão conjunta entre os autores. Nesse sentido, o trabalho é uma considerável reelaboração da monografia de Luis Felipe Xavier, realizada como trabalho de conclusão do seu Bacharelado sob a orientação de João Evangelista. Além disso, o artigo também contou com o desenvolvimento das ideias apresentadas no primeiro capítulo da tese de doutorado de João Evangelista, defendida na USP.

sido ensinada também por Heráclito. Ao menos se encontra traços dela no *Estoicismo*, que herdou de Heráclito quase todas suas ideias fundamentais (EH/EH O Nascimento da Tragédia 3 – grifo nosso)².

No nosso entender, contudo, não é apenas no que diz respeito ao eterno retorno que podemos verificar uma aproximação entre a filosofia da natureza da *Stoa* e a cosmologia nietzschiana. Nesse sentido, examinar como se dá, de fato, a relação entre Nietzsche e os Estoicos no âmbito da cosmologia será nosso objetivo³.

2. Cosmologia estoica

2.1 Os corporais e a totalidade cósmica

Para os estoicos⁴, a totalidade do cosmo é corpo. Nesse sentido, ao negarem a existência de qualquer instância estritamente imaterial, eles afirmam que o ser é materialidade. O Universo estoico é, portanto, uma unidade, puramente corpórea em que não há espaço vazio. Ele também consiste, entretanto, num grande corpo vivo em movimento que é ordenado segundo uma *razão* divina imanente ao próprio cosmo. Nesse contexto, a concepção estoica da totalidade propõe uma cosmologia monista e panteísta. O que significa, todavia, o corpo para os estoicos?

De um modo geral, o estoicismo entende que o corpo é constituído por dois princípios materiais (o ativo e o passivo). A partir destes dois princípios, nascem todas as coisas do mundo. O primeiro princípio, o passivo, é a matéria propriamente dita. O segundo princípio, por outro lado, consiste na qualidade que penetra ativamente o princípio passivo. O princípio ativo também é chamado de causa, de forma e de razão na matéria⁵. Nessa perspectiva, toda relação de causalidade e toda forma que é assumida pela matéria é um resultado do segundo

² Na maior parte das citações das obras publicadas, optamos por utilizar as traduções de *Paulo César de Souza*. No que se refere aos textos póstumos de Nietzsche, recorreremos, sempre que possível, à tradução de *Rubens Rodrigues Torres Filho*. Ainda sobre os póstumos, consultamos também: NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes sur l'éternel retour – 1880-1888*. 2. ed. Edition établie et traduite par: Lionel Duvoy. Paris: Allia, 2011.

³ Os textos a seguir foram importantes à elaboração da questão: NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico. Nietzsche e o Estoicismo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997, p. 151-174); MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

⁴ Iremos centrar nossas análises, sobretudo, no primeiro estoicismo.

⁵ Cf. “De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria -; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus”. (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (134). p.212). Também Sêneca nos confirma: “É, portanto, necessário que exista um princípio do qual uma coisa é extraída e um princípio do qual a coisa é feita: esse primeiro princípio é a causa, o outro primeiro princípio é a matéria” (Sêneca, Epístola 65,2). Disponível em: <<http://benbijnsdorp.nl/SenEp065.html>>. Acesso em: 12/07/2017.

princípio material⁶. Em suma, não há, aqui, espaço para a noção de uma ação transcendente sobre a matéria. A esse respeito, a maioria dos testemunhos assevera a *inseparabilidade* entre os princípios ativo e passivo. É o que nos mostra, por exemplo, Calcídio:

Zenão diz que essa essência é finita, única e comum substância de toda coisa existente; divisível e sujeita a toda espécie de mutação. Deslocam-se, de fato, as suas partes, mas não perecem. Prestando-se à composição de toda espécie de figura, como cera que se pode informar de mil modos, não tem uma qualidade própria; e também *nunca se apresenta senão juntamente e inseparavelmente ligada a alguma qualidade*⁷.

Segundo o estoicismo, tal princípio ativo que penetra a matéria passiva é o próprio Deus. Isso nos relata Diógenes Laércio, afirmando que “o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria”⁸. Portanto, Deus – que é corpóreo, incorruptível, ingênito – é autor da ordem cósmica imanente e responsável por plasmar a forma de todas as coisas que percebemos como seres “individuais”⁹.

Para os estoicos, Deus só pode adentrar, ordenar e plasmar toda matéria por conta da *penetrabilidade dos corpos*¹⁰ e sua divisão *ad infinitum*. Por conseguinte, temos aqui um monismo panteísta, uma vez que Deus (princípio ativo) penetra em toda matéria propriamente dita (princípio passivo) dando forma às unidades que, na verdade, são inseparáveis umas das outras. Logo, Deus se confunde com toda a realidade cósmica, sendo cada corpo “individual” também inseparável da totalidade *una* do cosmo. A partir daí, entende-se o cosmo como um grande organismo *vivo e racional* composto por unidades também vivas que formam uma totalidade corpórea.¹¹ Isto é, o Universo seria “um ser vivo, racional, animado e inteligente”¹². Logo, a própria natureza, viva, divina e inteligente se autotransformaria gerando, de forma ordenada, todas as coisas que a compõe. A natureza é, pois, “a capacidade movida por si

⁶ Cf. “o corpo enquanto tal é ativo por essência e em si mesmo”, e assim, “a afirmação de que *tudo é corpo* quer dizer unicamente que *a causa*, tal como a definimos, *é um corpo*, e o que sofre a ação dessa causa também é um corpo” (BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 23. – grifo nosso).

⁷ CALCIDIUS, 292 (extrait partiel de SVF I, 88). In LONG, A. SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. Paris : GF Flammarion, 2001, p. 243 – grifo nosso. Também vemos em Diógenes Laércio: “A fusão da essência e da matéria é perene e perfeita [...] não é superficial e acessória, e sim íntima e fundamental” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (151), p. 215).

⁸ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (134), p. 212.

⁹ Cf. *Ibidem*, VII (137), p. 212.

¹⁰ Sobre a *Interpenetrabilidade dos corpos* cf. BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit., p. 74-75.

¹¹ Cf. Diógenes Laércio: “então o cosmos inteiro, enquanto é vivo, animado e racional...” (DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (139), p. 213; “o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente” (*Ibidem*, VII (142), p. 213); “o cosmos é ordenado pela razão” (*Ibidem*, VII (138), p. 212).

¹² *Ibidem*. VII (142), p. 213.

mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são”¹³.

Temos, portanto, um Universo vivo e composto por partes conectadas que, no todo, formam uma unidade múltipla e compacta. Na verdade, o que nos proporciona essa compreensão do cosmo como uma unidade-múltipla é a noção pórtica acerca do vazio. Os estoicos asseveram que no interior do “cosmos não existe o vazio, sendo ele uma unidade compacta”¹⁴. Ora, se o cosmo consiste num todo coeso de partes conectadas, então, nesse contexto, não há como se pensar o vazio dentro do Universo. Nesse sentido, Galeno afirma que os estoicos “pensam que não existe tal coisa [um espaço vazio] no mundo, e que a totalidade da substância é unificada com ele mesmo”¹⁵. Na verdade, o vazio circundaria o cosmo e seria infinito, pois a ausência de corporeidade também significa, aos estoicos, ausência de limites.

Essa negação do vazio no interior do cosmo nos traz à tona a noção pórtica de *anticorpuscularismo*. Ou seja, em oposição à teoria epicurista dos átomos, o estoico rejeita a ideia de que o cosmo é composto por partículas (corpúsculos) indivisíveis, separadas pelo vazio. A negação do vazio e o *anticorpuscularismo* nos levam a uma terceira acepção pórtica, a saber, a tese da *fusão total* do cosmo. Esta defende que todas as coisas estão ligadas às outras, em uma relação de dependência. Ora, se o cosmo é uma totalidade coesa, ausente de vazio, então há uma íntima e necessária relação das “partes” com o “todo”. Dessa forma, cada mudança nas partes “individuais” do cosmo geraria também uma transformação na totalidade cósmica.

2.2 O espaço (lugar e vazio)

Como vimos, o estoicismo rejeita toda a ideia de fundamentação da realidade e explicação dos seres, a partir de um princípio incorporeal¹⁶. A palavra “incorporeal”, contudo,

¹³ Ibidem, VII (148), p. 215.

¹⁴ Ibidem, VII (140), p. 213. Sobre este aspecto também temos: “os estoicos querem que haja um vazio no exterior do mundo” (SIMPLICIUS. *Sur le traité Du ciel d’Aristote*. 284, 28-285,2 (SVF II, 535). In LONG, A. SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op. cit., p. 297).

¹⁵ GALIEN. *De la différence des pouls*. 8, 674, 13-14 (extrait partiel de SVF II, 424). In LONG, A. SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op. cit., p. 296.

¹⁶ A doutrina estoica acerca dos incorporais será aqui apresentada a partir do trabalho: BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit. Não temos a pretensão de esgotar este conteúdo no presente trabalho; portanto, trataremos dos principais pontos desta teoria, somente para fundamentar o que nos interessa em relação à nossa argumentação.

possui uma significação importante na cosmologia pórtica, uma vez que designa: o vazio, o espaço, o lugar e o tempo. Examinemos, agora, os três primeiros conceitos.

No sistema estoico, o espaço (*Khóra*) pode ser entendido em duas acepções: o lugar e o vazio. O primeiro é definido como o que é inteiramente ocupado por um corpo e, o segundo, como ausência do corpo¹⁷. Em suma, na cosmologia estoica, *espaço* é o conjunto de *lugar* e *vazio*. Acerca dessa questão, “Crisipo declarou que o lugar é o que é ocupado integralmente por um existente, ou o que é capaz de ser ocupado por um existente e que é integralmente ocupado seja por uma coisa, seja por várias”¹⁸. Essa afirmação mostra a ideia de que, se existe lugar, existe corpo, uma vez que a condição de possibilidade da existência do lugar é o corpo¹⁹. O lugar, contudo, não é um atributo sensível ou corporal dos corpos, mas uma representação racional que acompanha, necessariamente, a percepção dos corpos²⁰. Nesse sentido, o lugar não é um corpo, mas uma espécie de abstração que depende do corpo.

No que diz respeito à noção de vazio, devemos lembrar que se o mundo estoico consiste numa unidade totalmente compacta, o vazio só pode ser pensado fora do cosmo, circundando sua totalidade²¹. O Universo limitado espacialmente contém em si todas as realidades corpóreas, mas está envolto por um infinito vazio. O cosmo, que é corpo, existe enquanto determinação; o vazio, ao contrário, é privação, ausência de corpo e pura *indeterminação*. Consistindo num “não ser” indeterminado, o vazio não pode agir sobre a totalidade corpórea que circunda. Portanto, o cosmo, em sua totalidade, sempre estará imóvel, no centro do vazio^{22,23}.

2.3 Deus²⁴

¹⁷ Cf. BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit. p. 91.

¹⁸ STOBÉE I. 161, 8-26 (extrait partiel de SVF II, 503). In LONG, A. SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op. cit., p. 294-295.

¹⁹ Cf. BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit., p. 70.

²⁰ Cf. Ibidem, p. 79.

²¹ Cf. DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (140), p. 213; VII (143), p.214. E ainda Simplício: “Os estoicos querem que exista um vazio no exterior do mundo” (SIMPLICIUS. *Sur le traité Du ciel d’Aristote*. 284, 28-285,2 (SVF II, 535). In LONG, A. SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op. cit., p. 297).

²² Cf. BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit. p. 84.

²³ Para o sistema estoico, o vazio é apenas um atributo “possível” dos corpos. Este atributo não é real, mas sempre uma possibilidade; não é aquilo que é ocupado pelo corpo, mas o que é capaz de ser ocupado por ele. (Cf. Ibidem, p. 86-87).

²⁴ Aqui vale ressaltar que optamos por usar a palavra “Deus” com o “D” maiúsculo em respeito à tradução do texto de Diógenes Laércio utilizada neste trabalho. Nesse sentido, visando ter uma coerência entre o termo nas citações e no corpo do texto, “Deus” refere-se à concepção estoica do termo. Quando não, o sentido será identificado no corpo do texto ou em nota de rodapé.

O Deus estoico é corpóreo, pois se não o fosse, não teria existência. Por isso, está associado à concepção de *physis* e *logos*. Ao mesmo tempo em que é o princípio ativo – de inteligência e racionalidade que permeia toda a matéria – é também a própria totalidade da matéria. Nesse sentido, a substância divina é a mesma de todo o cosmo e engendra de si mesmo todas as coisas. Deus está em tudo e sendo tudo. Examinemos o trecho de Diógenes Laércio:

(...) o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda substância do cosmos; ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do cosmos, e por seu turno a gera de si. (...) Zenão diz que a substância de Deus é o cosmo inteiro e o céu²⁵.

Por fim, vale ressaltar que a concepção de Deus no estoicismo não dá espaço para pensá-lo como um Deus pessoal. Mais uma vez, é Diógenes Laércio quem nos pontua: “Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana”²⁶. Portanto, não há uma antropomorfização da concepção de Deus, nem é possível que ele estabeleça uma relação pessoal com os homens.

Todavia, há na cosmologia estoica uma concepção finalista, que pode ser mal compreendida como uma ação de um deus pessoal. Estamos nos referindo ao conceito de Providência (*prónoia*)²⁷. Nota-se que, se todas as coisas são produzidas pelo *logos*, que é o princípio de racionalidade e inteligência, então há uma rígida necessidade divina que obriga todas as coisas a serem como são. Tudo no cosmo segue, portanto, rigorosamente a ordem do *logos* divino. Contudo, podemos afirmar que a concepção de providência, no estoicismo, é apenas uma ideia de ordenamento cósmico, racional e imanente. De tal modo, esta concepção de providência se afasta da ideia de um Deus pessoal que pode interferir na ordem do mundo. A perfeição cósmica e divina é intrínseca ao universo estoico e fruto da inteligência e racionalidade imanentes ao mundo.

2.4 Causalidade e necessidade estoica: a noção de destino

Segundo o estoicismo, o devir cósmico obedece a uma série de causas; cada parte do cosmo, por mais “insignificante” que possa parecer, está interligada e interage com todas as

²⁵ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (137), p. 212; VII (148), p. 214.

²⁶ *Ibidem*, VII (147), p. 214.

²⁷ *Ibidem*, loc. cit.

outras partes do cosmo. Tal concepção difere da tradicional concepção linear de causalidade, para qual um efeito é antecedido por uma causa. Sobre este aspecto, temos o que Alexandre de Afrodisia declarou:

Eles [os estoicos] dizem que, já que esse mundo é uma unidade que engloba nele mesmo todas as coisas que existem, já que ele é governado por uma natureza viva, racional e inteligente, o governo das coisas existentes que ele contém é eterno e procede segundo um encadeamento ordenado [...] De tudo o que se passa, alguma coisa de outra se segue, que está ligada a ela por uma dependência causal necessária [...] De fato, nada no mundo existe ou se produz sem causa, porque nada do que ele contém está separado nem independente de tudo o que foi produzido outrora [...] Eles dizem que o próprio destino, a natureza, e a razão segundo os quais tudo é governado é Deus²⁸.

Neste ponto, trazemos a noção de Destino (*heimarméne*) como consequência das concepções da filosofia pórtica anteriormente observadas. Para os filósofos helenistas em questão, como vimos, tudo seguiria uma necessidade divina. Isto é, não há espaço para o *acaso* nos acontecimentos ordenados pelo *logos* divino. Segundo Crisipo, citado por Diógenes Laércio, “o destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmo. [...] Todas as coisas acontecem de acordo com o destino”²⁹. O estoicismo, então, entendeu o destino como uma ordem natural e necessária de todas as coisas, algo que une intimamente todos os seres, eventos e fatos. Tudo o que estava no passado, está no presente e estará no futuro é irremediavelmente necessário.

Vale pontuar que tal concepção de Destino da cosmologia estoica levanta uma questão acerca da liberdade humana. A liberdade, para o estoicismo, pode ser resumida em sua máxima: “viver de acordo com a Natureza”³⁰. Tal preceito quer indicar que, se o cosmo é dotado de racionalidade; se o *logos* perpassa a totalidade cósmica e se o homem é parte disto, então a liberdade humana consiste em conformar sua vida com o todo, com a Natureza. Este é um ponto que nos mostra a íntima ligação entre a cosmologia e a ética estoica.

2.5 A noção estoica de tempo e o eterno retorno

2.5.1 *Ekpýrosis*, o “Grande ano do devir” e a repetição do mesmo

²⁸ ALEXANDRE D’APHRODISE. Du destin 191, 30-192, 28 (SVF II, 945). In. LONG, A., SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit., p. 386.

²⁹ DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (149), p. 215.

³⁰ *Ibidem*, VII (87), p. 201.

As afirmações dos pontos anteriores da cosmologia estoica acabam por desembocar em um ponto essencial da filosofia pórtica. Trata-se da doutrina do eterno retorno. Para eles, o *logos* (que é *fogo*) imanente a todas as coisas seria responsável pela construção, destruição e reconstrução do cosmo, em um eterno movimento cíclico. Ou seja, periodicamente, teríamos a “conflagração universal” (ou *ekpýrosis*), na qual o *logos-fogo* queimaria, em si mesmo, todas as coisas no universo. Posteriormente, no mesmo movimento, haveria um novo nascimento (ou *palingénesi*) e a reconstrução da totalidade cósmica (ou *apokatástasi*).

O próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda substância do cosmo; ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do cosmo, e por seu turno a gera de si³¹.

Seguindo as premissas estoicas, sobretudo as ideias de *providência e destino*, podemos inferir que este *logos-fogo* rege o cosmo com inteligência e promove um ordenamento perfeito de todas as coisas. Em outros termos, pelo “rígido determinismo” de que falamos anteriormente, em cada intervalo entre as conflagrações haveria uma repetição de todas as configurações cósmicas, em seus mínimos detalhes. Este intervalo entre uma conflagração e a posterior era chamado pelos estoicos de “grande ano do devir”. Cada um deles, conseqüentemente, seria exatamente idêntico ao seu anterior e ao posterior, já que tudo aconteceria segundo a perfeição do *logos* divino. Em suma, o cosmo se movimentaria em ciclos de destruição e construção, repetindo periodicamente as mesmas configurações, durante toda a eternidade. Cada “grande ano do devir” seria uma reprodução, em todos os detalhes, dos acontecimentos dos anos do devir anteriores. E, evidentemente, os anos posteriores seriam, também, repetições.

A esse respeito, o testemunho de Aristocles estabelece que: “em certos momentos fixados pelo destino, o mundo inteiro sofre uma conflagração, depois ele volta, novamente, a ser um mundo”. Já Alexandre de Afrodisia nos disse que os estoicos “defendem o ponto de vista que após a conflagração, todas as coisas se reproduzem no mundo, exatamente idênticas”³². Esta tese de uma reprodução idêntica de todas as configurações cósmicas em todos os ciclos nos leva a afirmar que tal concepção estoica expressa um eterno retorno *do mesmo*. Conforme essa cosmovisão, cada homem viveria sua vida infinitas vezes. Acerca disto, Orígenes nos afirma que:

³¹ Ibidem, VII (137), p. 212.

³² ARISTOCLÈS. G (Cité par Eusèbe, Préparation évangélique XV, 14, 2, extrait partiel de SVF I, 98) e ALEXANDRE D’APHRODISE, Sur les Analytiques premiers d’Aristote 180, 33-36;181, 25-31 (extrait partiel de SVF II, 624). Ambos In. LONG, A., SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques* II. op.cit. p. 257 e 328.

todos retornarão, de período em período, sem nenhuma diferença em relação aos períodos anteriores, de tal sorte que não é Sócrates que voltará, mas alguém que não apresenta nenhuma diferença em relação a Sócrates; sua mulher não apresentará nenhuma diferença em relação a Xantipa; seus acusadores nenhuma diferença em relação a Ânito e Meleto³³.

2.5.2 O tempo pensado a partir do eterno retorno

Pode-se afirmar que o estoicismo entende o tempo como o intervalo ou a medida do movimento³⁴. Estobeu, por exemplo, afirma que a concepção de Crisipo era a de que o tempo é “o intervalo do movimento – ou seja, o intervalo que acompanha o movimento do mundo”³⁵. Desse modo, o tempo só tem sentido e só é em relação ao movimento do corpo. Ou seja, ele não é *ser* – no sentido *forte* – porque só pode ser pensado em relação ao corpo, isto é, em relação ao *ser*.

Seguindo a tese de Crisipo, podemos inferir uma dupla significação a respeito do tempo no sistema estoico: por um lado, o tempo é entendido como finito, dado que a cada *conflagração universal*, o tempo cessaria. Por outro, o tempo seria eterno, dado que a sequência cósmica se renovaria em um novo *grande ano do devir*, no qual o tempo seria contado novamente. Em outros termos, o tempo seria finito por ser o intervalo temporal de cada conflagração e, ao mesmo tempo, seria eterno por repetir eternamente todos os ciclos cósmicos.

3. A cosmologia nietzschiana

3.1 A vontade de potência e teoria das forças

A noção nietzschiana de vontade de potência pode ser compreendida como um impulso de domínio que sempre busca mais potência. Vontade de potência consiste, portanto, num “querer exercer-se” sobre tudo que é alheio. Um impulso cego que não obedece a nenhuma finalidade.

³³ ORIGÈNE, Contre Celse IV, 68, V, 20 (extrait partiel de SVF II, 626) In. LONG, A., SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op. cit., p. 329.

³⁴ DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit. VII (141), p. 213. A respeito disso, Zenão parece aproximar-se de uma concepção aristotélica acerca do tempo, quando o define como intervalo ou medida do movimento.

³⁵ STOBÉE. D I, 105, 8-16 (SVF III, Apollodore 8). LONG, A.; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op.cit. p. 318.

Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche apresenta a vontade de potência como o modo de ser que caracteriza toda forma de vida. Isto é, todo ser vivente seria uma vontade de conquista e poder. No entanto, em obras posteriores, o filósofo associa o conceito também ao âmbito inorgânico e passa a entender a vida como um caso particular da vontade de potência³⁶. É nesse sentido que, na seção 36 de *Para além de bem e mal*, ele expande o conceito à totalidade cósmica: “com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (JGB/BM §36). É justamente no momento em que expande o conceito ao âmbito do inorgânico que o filósofo passa também a utilizar o termo “forças” para se referir à vontade de potência.

Sendo aquilo que constitui o mundo, as forças/vontades de potências são plurais e consistem em um puro “efetivar-se” frente a outras forças. As forças, portanto, não podem ser compreendidas como algum tipo de substrato ou se exercendo sobre ele, uma vez que a força é, ela mesma, sua própria ação, sua efetivação. Examinemos o trecho:

“Vontade”, naturalmente, só pode fazer efeito sobre “vontade” – e não sobre “matéria” [...]: é quanto basta, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos “efeitos” não é vontade que faz efeito sobre vontade – e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade (JGB/BM §36).

40

Nessa concepção, O “efetivar-se” das forças é motivado pelas resistências de outras forças contrárias. Ou seja, o conflito, o antagonismo entre as forças é, na verdade, a condição da existência e da efetivação de cada força. As diversas combinações entre elas formam uma *unidade-múltipla cosmológica*: “[...] força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo *um e múltiplo*, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando” (Nachlass/FP, 1885, 38 (12)). Em outros termos, o cosmo seria pura vontade de potência: “*Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (Nachlass/FP, 1885, 38 (12)). Enfim, a totalidade do Universo seria um conjunto de forças antagônicas que “formam” uma efetividade fluida em constante luta.

Esse embate de forças se daria por meio de uma relação de imposição e submissão entre as forças. Haveria uma espécie de “hierarquização” entre as forças, o que faria surgir *unidades-múltiplas* de forças organizadas. Há, portanto, forças que conseguem efetivar-se

³⁶ Esta “ampliação” que Nietzsche realiza, entendendo também o âmbito inorgânico como Vontade de Potência, é descrita em: MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. op. cit.

sobre as demais, garantindo a submissão e o controle sobre as outras. Essa relação hierárquica comporia, assim, unidades entendidas como *quantum* de forças. Cada ser que se apresenta como “unidade” seria sempre o resultado dos conflitos e processos de submissão e obediência que ocorrem, constantemente, entre as diversas vontades de potência. O próprio homem, por exemplo, seria “uma pluralidade de forças que se situam numa hierarquia” (Nachlass/FP XI, 34 (123)).

Prosseguindo neste argumento, não é difícil de inferir que, além da disputa “interna”, entre as diversas forças que compõem as *unidades-múltiplas*, há também uma disputa entre tais *unidades*. Ora, ao conceber o Universo como forças antagônicas (*vontades de potência*), Nietzsche se afasta do atomismo de Demócrito e Leucipo. Dentro do cosmo de Nietzsche não há nem átomo nem “vazio”, mas apenas forças interligadas. O vazio, entretanto, cerca e limita o mundo que é “uma monstruosidade de força, sem início, sem fim [...] que não se torna maior, nem menor [...] cercada de ‘nada’ como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso [...]” (Nachlass/FP, 1885, 38 (12)).

3.2 Forças finitas e tempo eterno

Para Nietzsche, o número de forças que constitui o cosmo é finito, mas o tempo em que se desenrola o combate é eterno. Desse modo, um número determinado de forças, “jogadas” em um tempo infinito, requer obrigatoriamente a eterna combinação dessas forças. Haverá, por consequência, uma eterna recorrência das combinações do cosmo. Vejamos o que Nietzsche escreve em um de seus fragmentos póstumos de 1881:

A medida da força total é *determinada*, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios do conceito! Consequentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito [...] (Nachlass/FP, 1881, 11 (202)).

Como visto, ao limitar o número das forças, por consequência, Nietzsche também limita o número de suas combinações. Isto não permite, então, pensar em uma “eterna novidade” no mundo.

3.3 A necessidade circular

Todavia, essas duas premissas – forças finitas e tempo eterno – não são suficientes para a formulação do eterno retorno nietzschiano. Isto porque poderíamos conceber um retorno *aleatório* das mais diversas combinações possíveis. Por isso, nosso autor ainda propõe um terceiro pressuposto, a saber, a necessidade circular. A ação de um determinado número de forças em um tempo que seja infinito parece requerer a eternidade das combinações de tais forças. Contudo, essas duas premissas não sustentam a tese de que *as mesmas* configurações, na mesma ordem e sequência, irão retornar. Para melhor compreendermos isto, usaremos uma analogia.

Suponha que alguém tenha a infinidade do tempo para realizar apenas uma tarefa: ler três livros que lhe são dispostos, com os títulos “A”, “B” e “C”. Realizando um cálculo das possibilidades das sequências de leituras desses títulos, teremos: ABC, ACB, BAC, BCA, CAB e CBA. Assim, nesse tempo infinito, os três livros podem ser lidos em qualquer uma dessas sequências. Ora, parece-nos que nesse tipo de “eterno retorno”, admite-se a repetição *aleatória*. Nada “obriga” que estes livros devam ser lidos em apenas *uma* sequência definida. Ou seja, em um tempo infinito, em algum momento, a possibilidade de leitura inicial (tomada aqui como ABC) deverá retornar, mas o problema é que serão lidos em qualquer ordem, ou seja, aleatoriamente.

No exemplo acima, fica claro que, se possuímos apenas as premissas de “forças finitas e tempo infinito”, pode-se admitir um eterno retorno do *mesmo aleatório*. Mas, como sabemos, não é este tipo de retorno que Nietzsche defendeu em sua argumentação. Por isso, nosso autor postula a *rígida necessidade* no encadeamento infinito dessas combinações finitas. Ou seja, para que haja o retorno das mesmas sequências, tem de existir uma *rígida* necessidade entre cada configuração cósmica, em que a configuração A gere a configuração B que gere C que, novamente, gere A e assim por diante ao infinito. Logo, a *mesma* configuração haveria de retornar eternamente, na mesma ordem em que apareceu nos outros ciclos, por conta de uma interligação necessária com as demais.

Na verdade, ao estabelecer uma relação de *rígida necessidade* no encadeamento circular das configurações cósmicas, nosso autor busca implodir a concepção tradicional de *causalidade*. Se formos à história das ideias filosóficas, uma constante da tradição ocidental é a concepção de que uma *causa* antecede e engendra um *efeito*. Isto porque, nessa visão linear do tempo, as configurações cósmicas caminham para atingir um ponto definido, possuindo claramente um *telos* e visando o alcance de um estado final. Neste caso, um fato é condição de possibilidade para o alcance de outro, visto que uma *causa produz* um efeito e este pode,

por sua vez, tornar-se causa de outro efeito, e assim sucessivamente. No estágio final, quando as configurações tivessem alcançado seu termo, cessariam as cadeias causais que foram estabelecidas no cosmo. Em resumo: não há a possibilidade de um “retorno”, nessa relação de causa e efeito.

Contudo, a visão que Nietzsche nos apresenta em sua proposta cosmológica é, como vimos, a concepção cíclica do tempo, uma vez que o mundo não atinge um final dos tempos. Ora, essa impossibilidade de fim dos tempos e a necessidade que promove o encadeamento das configurações fariam com que todas elas retornassem eternamente. No tempo linear, o *pai* é causa para seu *filho*, que é seu efeito. Nesse contexto, portanto, não há possibilidade de afirmar o contrário. Mas, em uma concepção cíclica do tempo, pode-se afirmar um “absurdo” para com esta tradição: o pai é condição para seu filho, do mesmo modo que, o filho é condição para o próprio pai. Nesse sentido, numa cosmovisão cíclica, em que todas as configurações estão encadeadas, não cabe a ideia de uma anterioridade entre as configurações e, portanto, há necessidade, mas não causalidade linear. Isso porque não se pode estabelecer o momento inicial nem o final do ciclo. Todos os momentos podem ser o início ou o fim. Cada momento “gera” o outro e, seguindo este raciocínio, ele “gera” até a si mesmo.

3.3.1 O instante^{37,38}

Num fragmento póstumo de 1881, Nietzsche afirma: “[o instante] ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este, e com o que é filho do de agora” (Nachlass/FP, 1881, 11 (148)). Em outro fragmento, este do outono de 1880, ele escreve: “A cada um dos menores instantes de nossa existência, se desenrola uma necessidade absoluta dos acontecimentos” (Nachlass/FP, 1880, 6 (119)). Os dois fragmentos, acima, nos dão uma ideia da singularidade que o *instante* possui na doutrina do eterno retorno do *mesmo*. Contudo, cabe ainda um trecho de *Assim falou Zaratustra*. Na terceira parte do livro, em “Da visão e enigma”, Zaratustra mostra ao anão um portal com duas faces. Tal portal, nomeado de “Instante”, realiza a junção de dois caminhos, um para trás e outro para frente. Ambos duram

³⁷ Sobre a questão do “instante”, além dos textos de Nietzsche, uma fonte de diálogo foi o texto: PERRUSI, Martha. Passagens nietzschianas sobre o tempo e o eterno retorno sob uma perspectiva heideggeriana. *Ágora Filosófica. Revista do departamento de Filosofia da Unicap*. n. 2, jul/dez 2005. Recife: Fasa, 2005.

³⁸ Cf. MELO NETO, João Evangelista. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*. op. cit., p. 111.

a *eternidade*. É neste momento que Zaratustra faz uma pergunta ao anão, seguida de uma resposta deste:

[...] “Mas se alguém seguisse adiante por um deles – e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?”. “Tudo o que é reto mente”, murmurou desdenhosamente o anão. “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo” (Za/ZA III, “Da visão e do enigma”).

Zaratustra continua:

[...] Vê, continuei a falar, vê este instante! Deste portal Instante corre um longo, eterno corredor *para trás*: atrás de nós há uma eternidade. Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr já tenha percorrido uma vez esse corredor? Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcrito? E, se tudo já esteve aí: o que achas tu, anão, deste Instante? Não é preciso que também este portal – já tenha estado aí? E não estão tão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa atrás de si *todas* as coisas vindouras? E *assim* – a si próprio também? Pois, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr: também por este longo corredor *para diante* – *é preciso* que corra uma vez ainda! (Za/ZA III, “Da visão e do enigma”).

Aqui, é preciso pontuar alguns tópicos que, no nosso entender, estão latentes nesta questão do *instante*. O “*pode*” da fala de Zaratustra, acentuado pelo próprio Nietzsche, parece-nos indicar algo – no mínimo – curioso. A *possibilidade* da ocorrência de qualquer combinação cósmica, retomando o que vimos anteriormente, deixa de sê-la [mera possibilidade]: torna-se “factualidade”. Ora, o “*pode*” já aconteceu, visto que ele “puxa atrás de si *todas* as coisas...”. Assim, o “*pode*” carrega em si a condição de “determinação” das configurações posteriores, das anteriores e, inclusive, “determina-se” *a si mesmo*. Nesse sentido, vale insistir, Nietzsche realiza mais um rompimento com a tradição: não mais concebe o *tempo* nas três categorias básicas – passado, presente e futuro. Só há o *instante*, nada mais que isto. Assim, o filósofo do eterno retorno desce à terra o paradigma da temporalidade e dá ao *instante* a marca da *eternidade*. Num tempo infinito, só há o *instante* possibilitando o encadeamento do “próximo” *instante* e, conseqüentemente, sendo possibilitado pelo instante “anterior” e por ele próprio.

3.4 Determinismo x liberdade

Neste ponto, um questionamento se impõe: a doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo é uma tese *determinista*³⁹? Antes de tentarmos responder essa questão, cabe um breve exame acerca da dicotomia *determinismo versus liberdade*. Na verdade, os dois conceitos são carregados de pressupostos e imprecisões. Contudo, levaremos em conta o sentido mais difundido da relação entre ambos os termos, qual seja, a noção de que *determinismo e liberdade* são vetores que tencionam em direções opostas. Vejamos.

Em geral, o 'determinismo' é entendido como uma doutrina que defende uma ordem de fatos na qual os fatos anteriores produzem, necessariamente, os fatos posteriores em uma rígida cadeia de relação causal⁴⁰. Isto é, em um sistema compreendido como *determinista*, a relação de causalidade produz uma inevitável determinação de todos os acontecimentos, inclusive, daqueles ligados à conduta humana. Neste caso, a própria ação do indivíduo é compreendida como fruto das determinações superiores.

No que diz respeito à *liberdade*,⁴¹ esta é entendida, de uma maneira mais geral, como um indeterminismo no que se refere à ação do indivíduo. Em outras palavras, essa noção tradicional de liberdade se sustenta na ideia de que a ação humana deriva da possibilidade de deliberação. Ou seja, neste caso, não há causa externa que conduza a ação humana a um determinado termo. Nesse contexto, liberdade e determinismo são, por conseguinte, mais que dicotômicos, são, na verdade, ideias excludentes.

Ora, ao revisitarmos os postulados cosmológicos de Nietzsche, somos inclinados a uma afirmação talvez precipitada, qual seja, a de que a doutrina do eterno retorno é uma tese *determinista*. Isso porque todas as configurações cósmicas irão retornar na mesma ordem e sequência, dado que há uma inexorável necessidade no encadeamento dos instantes. Aqui, uma questão imperativa se apresenta: se o eterno retorno é, de fato, uma tese determinista, como ela surtiria efeito sobre as ações humanas? Como ela estaria relacionada com a reviravolta valorativa almejada pelo autor?⁴²

³⁹ Heidegger já pontuava acerca desta questão. Segundo ele, “o pensamento do eterno retorno do mesmo remete-nos à pergunta sobre a relação entre a necessidade e liberdade.” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. op. cit., p. 307).

⁴⁰ C.f. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Ver também: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I (A-D). São Paulo: Loyola, 2000. p. 690-693; ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. op. cit., p. 245-246.

⁴¹ Tomamos essa conceituação de *liberdade* através das ponderações entre as principais acepções do termo. Tivemos como base, sobretudo, os trabalhos: Liberdade. In: LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. op. cit., p. 615-622; MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III (K-P). São Paulo: Loyola, 2000. p. 1733-1741; ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. op. cit., p. 605-613.

⁴² A esse respeito, conferir MARTON, Scarlett. *Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* In *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, São Paulo, Discurso editorial, 2000, reed. 2001 e 2009.

3.5 O fatalismo nietzschiano

No nosso entender, a cosmologia nietzschiana pretende superar a dicotomia determinismo *versus* liberdade. Isso porque, com a doutrina do eterno retorno, nosso autor está propondo uma nova versão de *Fatalismo*. Em sentido largo, o fatalismo é entendido como a “doutrina segundo a qual a vontade e inteligência humanas são impotentes para dirigir o curso dos acontecimentos, de modo que o destino de cada um está fixado antecipadamente, seja o que for que se faça”⁴³. Em *Humano demasiado Humano II*, Nietzsche denomina este tipo de fatalismo de *fatalismo turco*. Vejamos o que o filósofo afirma:

Fatalismo turco. — O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado. — O medo que a maioria das pessoas tem da teoria da não-liberdade da vontade é o medo do fatalismo turco: elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo (WS/AS §61).

Ora, Nietzsche expressa que o erro fundamental deste tipo de fatalismo é colocar o homem e o fado separados e em posições contrapostas. Esse “querer frustrar” o fado, na verdade, já faria parte do próprio fado, visto que, a tese de Nietzsche é de que o próprio homem é uma porção do fado. Em outros termos, todas as ações do homem já estariam inscritas e incluídas no fado. O “querer diferente do que se é”, por exemplo, já corresponde ao próprio fado. Esse posicionamento nietzschiano irá reaparecer na última seção de “Os quatro grandes erros” de *Crepúsculo dos ídolos*. Neste trecho, o autor defende, primeiramente, que ninguém dá ao homem suas características, visto que “Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente” (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, §7). Para nosso autor, o que há é a íntima relação entre a

⁴³ Fatalismo. In: LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. op. cit., p. 386. Verificar também o verbete *Fatalismo* em: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 223-226.

fatalidade individual e a *fatalidade* do todo cósmico. Nesse sentido, “Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertencente ao todo” (GD/CI, “Os quatro grandes erros”, §8).

Ora, com base na argumentação do autor, pode-se afirmar que o homem seria apenas um brinquedo do destino, completamente impotente diante de seu querer? Acreditamos que não, pois se lembrarmos de alguns pontos da cosmologia nietzschiana veremos que o homem é uma força – ou melhor, uma configuração de forças – atuante em meio a este jogo de forças que constitui a totalidade cósmica. Portanto, as forças que compõem o cosmo não são determinadas, nem completamente livres. Elas são forças que atuam sobre outras forças enquanto parte do cosmo, constituindo-se como “poeirinha da poeira!” cósmica (FW/GC § 341).

4 As relações da filosofia da natureza dos estoicos e da cosmologia de Nietzsche

Após realizarmos esse apanhado conceitual, concluímos que Nietzsche realizou, de fato, apropriações da cosmologia estoica. Contudo, também fica claro que ele promoveu algumas modificações nas teorias desses filósofos antigos. Para examinarmos mais detalhadamente essas convergências e divergências, colocamos, lado a lado, a cosmologia estoica e as teses nietzschianas.

47

4.1 O corpo – as forças

Para explicar tudo o que há no cosmo, os Estoicos descreveram a realidade em termos de *corporeidade*. Nesse sentido, eles negaram qualquer instância espiritual, no sentido de *suprassensível*, afirmando que “tudo é corpo” e materialidade. Ordenado por uma razão divina – que também é corpórea –, o mundo é uma unidade puramente corpórea, viva e interconectada. Logo, no cosmo não haveria espaços vazios. O corpo que constitui o cosmo é composto por dois princípios inseparáveis e interpenetráveis. O primeiro é a matéria (propriamente dita), que também é denominado de princípio passivo; o segundo é o princípio ativo, também chamado de causa, forma ou razão na matéria, pois permeia todo princípio passivo. Enfim, a totalidade cósmica é um organismo vivo, divino e racional.

Nietzsche, por sua vez, pensa o cosmo como um agregado de forças – ou *vontades de potência* – que, a todo instante, buscam exercerem-se. Tudo que há seria, portanto, fruto de uma perene modificação cósmica provocada pelas configurações de forças que se exercem e

submetem-se mutuamente em eterno combate. Enfim, toda a realidade cósmica seria antagonismo de forças. Essas forças, todavia, não possuem uma realidade *ontológica* fixa, sendo ora submissas, ora dominantes. Nesse contexto não existe uma divisão do modo de ser da efetividade corpórea como concebem os estoicos. Para Nietzsche, tudo é atividade atuando sobre atividade. Por esta razão, ainda que o filósofo da Basileia postule que haja uma relação de imposição e submissão entre as forças, essa relação sempre deve ser entendida como uma relação de “força *versus* força”, isto é, “ação *versus* ação”. Portanto, enquanto os estoicos entendem o cosmo sendo constituído por dois princípios materiais, o ativo e o passivo, Nietzsche defende que as forças que constituem o cosmo são, apenas e sempre, atividade.⁴⁴

Ainda com relação à questão do corpo nos Estoicos, os antigos postularam a *fusão total* do cosmo. Com isso, eles queriam dizer que todas as coisas estão intimamente ligadas umas às outras. Logo, a “parte” influi no “todo”, ou seja, toda e qualquer mudança ocorrida em qualquer parte do cosmo provoca uma mudança na totalidade cósmica. Aqui, estamos próximos de Nietzsche, uma vez que, para o filósofo alemão, o cosmo é compreendido como uma unidade coesa e limitada, o que faz com que a ação de cada força aja sobre o todo. Em outros termos, assim como nos Estoicos, em Nietzsche a “parte” também influi no “todo”.

4.2 A concepção de vazio e a recusa ao atomismo

Para os estoicos, dentro da unidade compacta e coesa que é o universo, não existe o vazio. O vazio é exterior ao cosmo, circundando-o e estendendo-se infinitamente. Isso eles afirmam por entenderem que a ausência de corporeidade já significa a ausência de limites. Ainda mais: por ser uma unidade compacta, o cosmo já contém em si todas as suas determinações. Ou seja, eles retiraram do cosmo tudo aquilo que é infinito e indeterminado. No mesmo sentido, os filósofos helenistas em questão elaboraram a ideia do *anticorpuscularismo* revelando, assim, um afastamento da posição atomista de que a realidade é composta por corpúsculos: partículas indivisíveis e separadas pelo vazio. Ora, o vazio é privação, ausência de corpo e, por isso, está fora do cosmo que é, necessariamente, um ser corpóreo.

⁴⁴ É digno de nota ressaltar que há comentadores da filosofia estoica que interpretam a noção de corpo dos estoicos usando o conceito de força. Ao expor a noção de *interpenetrabilidade dos corpos*, Bréhier, por exemplo, afirma que “a noção de corpo se utiliza e se transforma na noção de ações ou de forças que [...] ocupam o espaço inteiramente”⁴⁴ (BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit., p. 73-74 – grifo nosso).

Também para Nietzsche, no interior do cosmo composto por forças antagônicas, não há vazio, uma vez que todas as forças estão interligadas de forma coesa pela necessidade da proximidade para o combate. Portanto, o filósofo também recusa o atomismo, pois nega a ideia de um universo pensado como um amontoado de partículas, separadas pelo vazio. A totalidade cósmica, porém, estaria cercada pelo vazio que determina o limite do universo. Em suma, os estoicos e Nietzsche mostram-se muito próximos na maneira como compreendem a questão do vazio e na recusa às concepções dos atomistas.

4.3 Deus

O conceito de Deus, na cosmologia estoica, possui significado central. O *logos* divino é justamente o princípio ativo de racionalidade e inteligência. Sendo imanente a toda matéria, o Deus estoico é corporeidade. Deus seria, portanto, uma substância que permeia o cosmo e engendra todas as coisas a partir de si. Portanto, os Estoicos esboçaram uma concepção finalista acerca do cosmo que culmina no conceito de providência (*prónoia*). Como todas as coisas são permeadas e geradas por meio desse *logos*, há uma rígida necessidade que faz com que tudo seja como é, seguindo rigorosamente a ordem divina. Por conseguinte, o conceito de providência consiste numa ideia de ordenamento promovida por uma racionalidade imanente. Vale lembrar, contudo, que a concepção de Deus dos Estoicos não abre espaço para compreendê-lo como um Deus pessoal, visto que ele não possui forma humana. Igualmente, não há espaço para uma relação de pessoalidade, como acontece nas religiões monoteístas. Do mesmo modo, também não há a interferência de um Deus externo ao mundo que, mesmo sendo diferente de sua criação, estabelece essa aproximação com suas criaturas. Enfim, o Deus estoico é uma perfeição intrínseca ao próprio cosmo.

O pensamento de Nietzsche, neste aspecto, é totalmente contrário ao dos estoicos. O filósofo do martelo rejeita frontalmente a noção de *telos*, *racionalidade* ou *intencionalidade* no processo circular do todo. Ao tratar da eterna recorrência das configurações cósmicas, por exemplo, ele adverte:

Guardemo-nos de atribuir a esse curso circular qualquer *tendência*, qualquer alvo: ou de avalia-lo, segundo nossas necessidades, como *enfadonho*, estúpido, e assim por diante. Certamente aparece nele o mais alto grau de irrazão, do mesmo modo que o contrário: mas ele não se mede por isso, racionalidade e irracionalidade *não* são predicados para o todo (Nachlass/FP, 1881, 11 (157)).

Em resumo, se na ótica dos Estoicos o conceito de Deus tem uma função primordial, para Nietzsche esse conceito acaba por esconder a tendência metafísica de enxergar o mundo a partir de antropomorfismos.

4.4 O tempo e o eterno retorno do mesmo

Em relação ao tempo, os Estoicos o entenderam como sendo o intervalo ou a medida do movimento dos corpos. Nesse sentido, pensado a partir do efeito produzido por esse movimento, o tempo é privado de *ser* num sentido mais rigoroso do termo e, por isso, é definido como um *incorporal* que depende do corpo. Por ser intimamente ligado ao movimento do cosmo, o tempo tem dupla significação: é, ao mesmo tempo, finito e infinito. Vimos que o *logos*, enquanto *fogo plasmador* de todas as coisas, destrói e reconstrói toda a realidade cósmica. Trata-se da *conflagração universal* (*ekpýrosis*). Em tempos definidos, o *logos* queimaria todas as coisas no cosmo, de modo que daí surgiria um novo nascimento (*palingénesi*), reconstruindo a totalidade cósmica (*apokatástasi*). Ora, cada *conflagração* desse movimento cíclico faria com que tempo cessasse. Todavia, esse mesmo movimento circular regido pelo *Logos* que estabeleceu o seu fim, o faria retornar eternamente. Além disso, cada “grande ano do devir” – o intervalo entre uma conflagração e a sua precedente – repetiria exatamente as mesmas configurações. Teríamos, portanto, o eterno retorno *do mesmo*, pois a providência divina garantiria a volta de configurações idênticas.

Apesar de Nietzsche utilizar o termo estoico “grande ano do devir”, ele não faz uma clara menção à noção de conflagração universal. Isso nos traz uma dúvida no que diz respeito ao que o filósofo pensava acerca da continuidade/descontinuidade do tempo eterno. Contudo, algo é claro a respeito da relação Nietzsche e os estoicos no que se refere à noção de eterno retorno do mesmo. Vejamos. Na concepção do filósofo alemão, a eternidade do tempo somada à finitude das forças garantiria o retorno das configurações cósmicas. Visto que as forças cósmicas são em número finito, o que resultaria em um número finito de possibilidades de combinações, teríamos configurações eternamente recorrentes. Nesse contexto, o eterno retorno não acontece por causa de uma providência ou por racionalidade divina, mas por uma combinação necessária entre as forças. Ora, enquanto que, para o estoicismo, o eterno retorno é consequência da destruição e reconstrução do cosmo feita pelo *logos*, na ótica do filósofo alemão, por outro lado, são as ações das forças finitas em um tempo eterno que garantem a *necessidade* de repetição das configurações. Não há, aqui, *teologia*, *teleologia* ou

intencionalidade. Em suma, Nietzsche se apropriou da noção estoica de eterno retorno. Contudo, por meio de uma adaptação dessa noção à linguagem “científica” do século XIX, afastou dela qualquer possibilidade de teologia ou teleologia.

4.5 Causalidade e necessidade: determinismo estoico – fatalismo nietzschiano

A noção de Destino (*heimaméne*) é basilar na cosmologia estoica. Para os da Stoa, “o destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmo. [...] Todas as coisas acontecem de acordo com o destino”⁴⁵. Nesse sentido, vimos que o estoicismo entendeu o Destino como uma ordem natural e necessária de todas as coisas que liga todos os seres, eventos e fatos. Aqui, há um “rígido determinismo” que não abre espaço ao acaso, pois, “de tudo o que se passa, alguma coisa de outra se segue, que está ligada a ela por uma dependência causal necessária [...]. De fato, nada no mundo existe ou se produz sem causa”⁴⁶. Nesse contexto, a liberdade humana é posta em questão, uma vez que ela pode ser resumida na máxima estoica: “viver de acordo com a Natureza”⁴⁷. Ora, se o cosmo é regido pela racionalidade do *logos* que perpassa a totalidade e se o homem é parte integrante do cosmo, então sua liberdade consiste em conformar sua vida com o todo da Natureza.

Neste aspecto, notamos algumas importantes diferenças em relação a Nietzsche. Nosso autor não toma como pressuposto a existência de uma racionalidade imanente que guia as forças segundo um *telos*. Além disso, outra discordância entre Nietzsche e os Estoicos diz respeito ao pressuposto da relação entre causa e efeito. Para o estoicismo, o Destino é um encadeamento de causas e efeitos, enquanto que, na ótica de Nietzsche, esse raciocínio deve ser colocado em xeque.⁴⁸ Ora, vimos que, ao questionar a noção de causa e efeito, o autor tenta inviabilizar a dicotomia determinação *versus* liberdade. Contrariando as ideias de uma total liberdade do querer humano, ou de uma total determinação frente às configurações cósmicas, ele propõe uma nova concepção de *fatalismo*. Esta corresponde à interdependência entre o destino e a ação humana. Em outros termos, o destino passaria por todas as ações humanas, uma vez que o homem é parcela necessária do cosmo.

⁴⁵ DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (49), p. 215.

⁴⁶ ALEXANDRE D’APHRODISE. Du destin 191, 30-192, 28 (SVF II, 945). In : LONG, A ; SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II*. op. Cit., p. 386.

⁴⁷ DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e obras de filósofos ilustres*. op. cit., VII (87), p. 201.

⁴⁸ C.f. HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Cadernos Nietzsche*, n. 5, São Paulo, 1998, p. 14.

Desse modo, faz sentido a afirmação de que os Estoicos estão mais próximos de um *determinismo*, enquanto Nietzsche defende um tipo específico de *fatalismo* e, por isso, distancia-se dos antigos. Nesse sentido, se no *determinismo* o homem não possui liberdade, no *fatalismo nietzschiano* ele é parte do todo, parte do fado e força ativa que participa do desenrolar da totalidade cósmica.

Referências

Textos de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15 v.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Companhia de bolso).

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso).

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso).

_____. *Obras incompletas*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Fragments posthumes sur l'éternel retour – 1880-1888*. 2. ed. Edition établie et traduite par: Lionel Duvoy. Paris: Allia, 2011.

Sobre Nietzsche

- D'IORIO, Paolo. Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso, 2007. (Coleção Sendas & Veredas – Recepção).
- GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Cadernos Nietzsche*, n. 5, São Paulo, 1998, p. 13-37.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- MARTON, Scarlett. Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001. (Coleção Sendas & Veredas).
- _____. *Nietzsche, a Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.
- _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. Treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Sendas & Veredas).
- MELO NETO, João Evangelista. *O eterno retorno como perspectiva cosmológica afirmativa da transvaloração moral de Nietzsche*. Recife: O Autor, 2007. Dissertação de mestrado defendida no departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.
- _____. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*. São Paulo: O Autor, 2013. Tese de doutorado defendida no departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo.
- NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- PERRUSI, Martha. Passagens nietzschianas sobre o tempo e o eterno retorno sob uma perspectiva heideggeriana. *Ágora Filosófica. Revista do departamento de Filosofia da Unicap*. n. 2, jul/dez 2005. Recife: Fasa, 2005.
- RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso: Barcarola, 2010.

Estoicos

- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas de Filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 2008.
- EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LONG, A. A. /SEDLEY, D. N. *Les Philosophes hellénistiques II (Les Stoïciens)* Paris: GF Flammarion, 2001.

Sobre os Estoicos

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FREDE. Dorothea. Determinismo estóico. In. INWOOD. Brad (org). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

GAZOLA, Rachel. Cosmologia do estoicismo antigo: existência, “sub-existência e destino. In. GAZOLA. Rachel (org). *Cosmologias, cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *O ofício do filósofo estoico, o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Trad: Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Volume primo. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1967.

_____. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Volume secondo. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1967.

SEDLEY. David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In. INWOOD. Brad (org). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

WHITE. Michael J. Filosofia natural estóica (Física e cosmologia). In. INWOOD. Brad (org). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Título original: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I (A-D). São Paulo: Loyola, 2000.