

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MYRNA SUYANNY BARRETO

**HERÁCLITO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE**

NATAL

2011

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial do Centro de Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Barreto, Myrna Suyanny.

Heráclito na filosofia do jovem Nietzsche / Myrna Suyanny Barreto. –  
Natal, 2011.

75 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio  
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2011.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Fernanda Machado de Bulhões.

1. Nietzsche - Filosofia. 2. Heráclito. 3. Devir – Lições. 4. Jogo. I.  
Bulhões, Fernanda Machado de. II. Universidade Federal do Rio Grande do  
Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 1

MYRNA SUYANNY BARRETO

HERÁCLITO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE

Dissertação apresentada em cumprimento as exigências do Programa de pós-graduação de filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em filosofia sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Fernanda Machado de Bulhões

NATAL

2011

MYRNA SUYANNY BARRETO

HERÁCLITO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte para obtenção do título de mestre em filosofia.

Natal-RN, 06 outubro de 2011.

---

Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões

ORIENTADORA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

---

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

---

Prof. Dr. Miguel Angel Barrenechea

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

*À minha mãe,  
que soube enfrentar o aspecto terrível da existência.*

## AGRADECIMENTOS

É sempre uma tarefa árdua nomear todos a quem devemos agradecimento. Numa jornada como esta, com pouco mais de dois anos, muitas pessoas de forma direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho. Agradeço primeiramente quatro pessoas imprescindíveis para que esse momento fosse possível. Inicialmente aos meus pais, Fátima e Gilson, que me geraram, educaram e apoiaram nos meus projetos e desafios. Agradeço a minha mãe por acreditar na importância deste trabalho mesmo quando enfrentava um dos piores momentos da sua vida. Agradeço ao meu amado companheiro, Tobias, por tentar me fazer sorrir quando a paciência já não oferecia resistência, por acreditar em mim, por me incentivar, principalmente, nos momentos em que a perspectiva de conseguir concluir esta pesquisa parecia a tarefa mais árdua e inacessível. Por ajudar a colocar cada objeto da mudança dentro do nosso carro e transferir todo o nosso lar, o nosso mundo, para uma outra cidade e ainda ingressar neste sonho comigo, cursando também o mestrado, nesta mesma instituição. Acabamos por dividir as angústias que acompanham, inevitavelmente, os estudantes que ingressam no universo de suas pesquisas. Não tenho como mensurar o tamanho da sua ajuda, quantificar companheirismo, amor, respeito. Obrigada. Fernanda Bulhões, minha orientadora, indiscutivelmente imprescindível para esta pesquisa. Uma pessoa generosamente adorável. Fernanda, talvez sem saber, me fez reerguer, me fez caminhar, inicialmente, em uma direção em que eu não sabia aonde iria chegar. Ela mostrou um caminho quando eu mais me senti perdida. A sua orientação atingiu em mim um patamar que não se aplica apenas nos conhecimentos desta pesquisa. Sofremos momentos difíceis, mas também nos divertimos nos encontros para orientação, momentos felizes. Sinto que fui verdadeiramente orientada. O camarão e o obrigada são apenas tentativas de agradecer pelo bem que me fez. Agradeço também o professor Dr. Eduardo Pellejero por ter lido o meu trabalho e ter contribuído com sugestões pertinentes. Agradeço o professor Dr. Markus Figueira e Dr. Miguel Angel pela gentileza de aceitarem o convite para participar do momento da defesa deste trabalho. Agradeço a compreensão da professora Monalisa Carrilho que, em um dos momentos mais difíceis que passei durante a elaboração desta dissertação, foi de uma generosidade sem tamanho. Agradeço também a minhas irmãs Magda e Mércia e aos amigos-irmãos Janaína e André que toleraram o meu mau humor ou a minha ausência sempre que a pesquisa exigia isolamento e concentração.

*O mundo precisa eternamente da verdade, e,  
assim, precisa eternamente de Heráclito.*

*Nietzsche.*

## RESUMO

BARRETO, Myrna S. *Heráclito na filosofia do jovem Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

No início dos anos de 1870, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, professor de filologia em Basileia, realiza pesquisas sobre os antigos filósofos gregos. Estes estudos resultaram na produção de textos como *Os filósofos pré-platônicos*, também conhecido como as *Lições*, e *A filosofia na época trágica dos gregos*. Usando como fonte principal estes dois textos, esta dissertação tem como objetivo elucidar a interpretação desenvolvida por Nietzsche sobre o filósofo Heráclito, ou seja, compreender o que faz Nietzsche reconhecer em Heráclito um filósofo que possui uma visão estética do mundo, uma visão contemplativa e alegre do mundo, do devir, marcado pelo eterno construir e destruir, tal como um jogo de criança que constrói e destrói castelos de areia à beira mar. Este é o espetáculo que, segundo Nietzsche, teria sido descortinado primeiramente por Heráclito e que deve ser contemplado eternamente.

Palavras-chave: Nietzsche. Heráclito. Devir. Criança. Jogo.



## ABSTRACT

BARRETO, Myrna S. Heraclitus in Philosophy of Young Nietzsche. Dissertattion (Master in Philosophy), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011

In the early 1870s, the German Philosopher Friedrich Nietzsche, professor of philology in Basel, researches the ancient Greek philosophers. These studies result in texts as *The Pre-platonic Philosophers*, also known as *Lessons on Pre-platonic Philosophers*, and *Philosophy in Greek tragic age*. Using both texts as sources, this dissertattion aims elucidating the Nietzsche's interpretation about Heraclitus, in other words, comprehend how Nietzsche recognizes in Heraclitus a philosopher with an aesthetic vision of the world, a contemplative and cheerful view of the world, the becoming, defined by the incessant change, as a child's play that builds and destroy sand castles on the shore. This spectacle, as Nietzsche believed, would be unveiled first by Heraclitus and must be contemplated eternally.

Keywords: Nietzsche, Heraclitus, Becoming, Child, Play.

## LISTA DE ABREVIACOES

Obras de Nietzsche:

NT *O nascimento da tragédia*. (1871)

FP *Les philosophes préplatoniciens*.

UF O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento. (Outono-inverno de 1872).

FE A filosofia na época trágica dos gregos. (1873)

VM Introduo teorética sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. (Verão de 1873).

PV *Sobre o pathos da verdade*. (1872)

# HERÁCLITO NA FILOSOFIA DO JOVEM NIETZSCHE

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 A FILOSOFIA DOS GREGOS ARCAICOS</b>	
1.1 O modo de pensar dos pré-socráticos .....	19
1.2 O pioneirismo de Tales .....	23
1.3 O problema colocado por Anaximandro .....	26
1.4 A resposta de Parmênides ao problema colocado por Anaximandro .....	31
<b>2 HERÁCLITO: HOMEM E PENSAMENTO</b>	
2.1 Análise dos aspectos da personalidade .....	35
2.2 Análise dos quatro conceitos .....	40
2.2.1 Primeiro conceito: devir .....	41
2.2.2 Segundo conceito: díke .....	45
2.2.3 Terceiro conceito: pólemos .....	47
2.2.4 Quarto conceito: fogo .....	50
<b>3 A METÁFORA CÓSMICA DA CRIANÇA</b>	
3.1 Análise do fragmento 52 .....	52
3.2 O Aion na metáfora cósmica .....	53
3.3 A brincadeira inocente .....	56
3.4 O jogo: <i>pólemos-díke</i> .....	60
3.5 A visão estética e artística do mundo .....	63
<b>CONCLUSÃO</b> .....	69
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	71

## INTRODUÇÃO

Estudar a filosofia de Friedrich Nietzsche, principalmente, nos primeiros anos de sua produção, início de 1870 até 1873, é se deparar inegavelmente com a presença dos antigos gregos. Nietzsche investiga tais personagens do universo helênico, como poetas e filósofos da Grécia antiga, durante o período em que exerceu a docência em Basileia como professor de filologia clássica, onde ministrou vários cursos e conferências sobre os gregos.

Nietzsche como estudioso dedicado aprofunda suas pesquisas sobre os primeiros filósofos gregos, que resultou num extenso trabalho denominado *Os Filósofos Pré-Platônicos*<sup>1</sup> (1869-1878). Como esse texto foi elaborado com objetivo pedagógico ele é também conhecido como as *Lições* (dos filósofos pré-platônicos). As *Lições* foram pronunciadas pela primeira vez no curso durante o inverno de 1872, sendo mais uma vez apresentadas no semestre de 1873 e 1876, durante o inverno de 1875 Nietzsche apresentou no mês de fevereiro um seminário de uma hora semanal sobre Demócrito. Esse manuscrito se encontra, segundo Paolo D'Iorio, nos Arquivos Goethe-Schiller em Weimar e se trata de um manuscrito conservado em um caderno onde consta a escrita elegante de Nietzsche que cuidadosamente mandara encadernar em couro vermelho e composto de 158 páginas. O texto das *Lições* ocupa da página 4 a 153, e geralmente escrito nas páginas ímpares. Nas páginas pares, como já era hábito, Nietzsche costumava dedicar as anotações realizadas após a escrita e observação do texto. A primeira edição das *Lições* ocorre em 1913. Neste manuscrito encontramos as fontes pesquisadas por Nietzsche e fragmentos que são citados em grego e prontamente traduzidos por ele, o que mostra que Nietzsche trabalhava com textos em seu idioma original. A partir destes, ele desenvolve suas análises e interpretações. Neste escrito póstumo, Nietzsche realiza efetivamente uma análise das várias fontes que se referiam aos primeiros filósofos gregos, predecessores de Platão. A diversidade entre as fontes resulta em um trabalho detalhado envolvendo referências de pesquisas científicas, filológicas e filosóficas, bem como relatos doxográficos que revelam aspectos tanto da personalidade como da filosofia dos antigos pensadores gregos.

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Apresentação e notas: Paolo D'Iorio; trad. Nathalie Ferrand. Paris, Editions de L'eclat, 1994. Esse texto original foi escrito em alemão *Die Vorplatonischen Philosophen* e não está incluso entre os 15 volumes da edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Utilizamos em nossa pesquisa a edição francesa citada acima. A tradução deste e de outros textos pesquisados em outros idiomas foi realizada livremente pela autora. Usaremos no texto o nome *Lições* como abreviação do título *Os filósofos pré-platônicos*. Em notas usaremos a sigla FP ao nos referirmos a este escrito.

Segundo Paolo D'Iorio, em seu texto de apresentação das *Lições*, Nietzsche consegue criar um diálogo entre diversas vozes, antigas e modernas, filológicas e filosóficas, conseguindo integrá-las às suas próprias reflexões. Nietzsche cita, por exemplo, um artigo de Erwin Rohde ao tratar sobre a filosofia de Pitágoras<sup>2</sup>, Eduard Zeller assume no texto o lugar de contraponto aos apontamentos sobre Anaximandro e a lista de autores e pesquisadores aumenta quando trata de Heráclito, ele cita: Diógenes de Laércio, Bernays, Zeller, Ueberweg, Lassalle, Liebmann e Lange. Estes são alguns exemplos do diálogo mantido por Nietzsche no decorrer de todo o manuscrito. Paolo D'Iorio enumera na abertura dos textos, na página 77, das *Lições* os diversos autores citados por Nietzsche para traçar os referidos diálogos:

Nietzsche usa estudos críticos de outros autores. (...) Para o retrato de Pitágoras, por exemplo, ele apenas repete o conteúdo de um artigo importante por Rohde. (...) Nietzsche utiliza, no capítulo sobre Heráclito, Bernays (um dos especialistas mais eminentes da época), Zeller, Ueberweg, Lassalle, Liebmann e Lange, conseguindo envolver de maneira fecunda vozes antigas e modernas, filológico e filosófico, integrando-os em seus próprios pensamentos, para dar ao filósofo de Éfeso uma imagem que é ao mesmo tempo consistente e original. No caso de Anaximandro ele usou como a principal fonte da filosofia grega Eduard Zeller, por fornecer informações essenciais sobre a doutrina de Anaximandro, e introduz, em oposição radical à tese de Zeller, seu desenvolvimento filosófico sobre a natureza do *ápeiron*<sup>3</sup>.

Paolo D'Iorio considera que com este tipo de diálogo estabelecido entre diversas vozes, Nietzsche criou uma interpretação coerente e original, principalmente no que se refere ao filósofo de Éfeso. D'Iorio lembra que a psicologia da percepção pronunciada pelo naturalista Karl Von Baer, na conferência em 1860, serviu para Nietzsche como uma forma de ilustrar o *panta rei* (tudo flui) heraclitiano. A conferência de Hermann Hemholtz sobre a ação recíproca das forças naturais também é citada por Nietzsche enquanto tece suas considerações sobre Heráclito. Sobre esta referência trataremos mais adiante no capítulo sobre Heráclito.

---

<sup>2</sup> Em carta a Erwin Rohde escrita em 20 de dezembro de 187 Nietzsche relata: “Passei uns belos dias com Jacob Burckhardt, e falamos muito do helenismo. Creio que, sobre isto, se pode aprender agora muito em Basileia. Burckhardt leu com grande interesse a tua composição sobre Pitágoras, e disse que aquilo que tu escreveste sobre o desenvolvimento da representação pitagórica é o melhor que se tem escrito até agora sobre motivo tão sério. Com o teu trabalho, fizeste-me adquirir grande quantidade de opiniões fundamentais sobre Pitágoras, e creio que nós, conjuntamente, poderíamos aclarar muito e infundir calor à tão abandonada e mumificada história dos filósofos gregos”, p. 101. Despojos de uma tragédia.

<sup>3</sup> Cf. D'Iorio, Paolo, “Os manuscritos”, p.77.

Apesar das *Lições* apresentarem argumentações extensas sobre os pré-platônicos, este não seria o único escrito de Nietzsche sobre tais filósofos. *A filosofia na época trágica dos gregos* é um texto datado de 1873 e também se dedica a este grupo de pensadores. A sua elaboração surge a partir da decisão de Nietzsche de retomar o conteúdo das *Lições* com o objetivo de publicação, fato que só ocorre postumamente. Podemos dizer que esses dois textos são os únicos destinados exclusivamente aos primeiros filósofos gregos. No entanto, é possível encontrar entre os escritos nietzschianos comentários sobre estes pensadores, porém de forma mais esporádica e envolvendo também outras temáticas do seu pensamento.

Embora *A filosofia na época trágica dos gregos* tenha surgido a partir dos manuscritos das *Lições* e apresente conteúdos e discussões semelhantes, existem diferenças entre os dois textos. O texto das *Lições* é mais extenso e com maior referência a teorias científicas, e sofreu diversas modificações.

De acordo com os manuscritos que nós dispomos, as diferentes etapas da redação desse projeto são as seguintes: a primeira redação completa é o texto das *Lições* que nós propomos aqui. A segunda redação corresponde ao primeiro ensaio de remanejamento (incompleto) (...) A terceira redação (ainda incompleta, aonde faltam as figuras de Empédocles, de Leucipo e de Demócrito, dos pitagóricos e de Sócrates) corresponde ao manuscrito enviado a Bayreuth (...) a partir do qual foi estabelecido o texto que é habitualmente publicado sob o título de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Em outro, um compêndio de planos e rascunhos (...) precedentes, que acompanham e seguem as três redações sucessivas<sup>4</sup>.

*A filosofia na época trágica dos gregos* é um texto mais sintético e breve, pois as citações envolvendo pesquisas científicas, artigos de filólogos e outras fontes não foram utilizadas. Nas *Lições*, Nietzsche escreve sobre Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parmênides e seu predecessor Xenófanes, Zenão, Anaxágoras, Empédocles, Leucipo e Demócrito, os pitagóricos e Sócrates. Em *A filosofia na época trágica dos gregos* os quatro últimos citados não foram abordados.

No início de *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche apresenta um tipo de civilização por ele considerada verdadeiramente sadia, capaz de se servir da filosofia. Este povo é dos antigos gregos, com o qual Nietzsche estabelece uma espécie de aliança e faz dele um ponto de referência para o povo alemão de sua época, alvo de duras críticas que se encontram registradas já em sua primeira obra *O nascimento da*

---

<sup>4</sup> Cf. D'Iorio, Paolo, "Os manuscritos", p. 75.

*tragédia*. Após o lançamento do primeiro livro Nietzsche recebe inúmeras críticas durante os anos de 1872 e 1873, acompanhadas de elogios e censuras. Erwin Rohde e Richard Wagner escrevem suas resenhas em defesa do conteúdo do livro de Nietzsche. Já o professor Ritschl, que mais teve influência sobre Nietzsche, não demonstra entusiasmo. O filólogo que havia sido colega de Nietzsche, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff demonstra insatisfação com os seus apontamentos e escreve em duas partes o seu ataque contra *O nascimento da tragédia* intitulado *Filologia do futuro!*. Segundo Roberto Machado, organizador das resenhas que compõe o livro *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia* (2005), dois fatores ajudam a explicar a polêmica suscitada entre os filólogos colegas de Nietzsche: a crítica da ciência em nome da arte e a subordinação da filologia à filosofia. Por isso, segundo Machado, Wilamowitz tenta argumentar que “Nietzsche não é um cientista, isto é, um verdadeiro filólogo, pois enquanto a filologia é uma ciência histórica e crítica, o autor de *O nascimento da tragédia* é um místico, o pregador de uma religião dionisíaca e, portanto, não deveria estar na universidade<sup>5</sup>”. No entanto, a união entre filologia, música e filosofia realizada por Nietzsche na sua primeira obra demonstra que este é um escritor que não se limita apenas à sua especialidade. Segundo Machado, Nietzsche é ao escrever *O nascimento da tragédia* “um filólogo que ousa pensar filosoficamente<sup>6</sup>”.

Entendemos que o debruçar de Nietzsche diante do universo dos antigos gregos busca resgatar tais filósofos do período helênico tomando como ponto de investigação a sua personalidade, o seu modo de viver e de encarar o mundo. Nietzsche sabe que esse cenário favorável ao surgimento dos tipos raros é possível, pois uma vez já existiu<sup>7</sup>. Embora reconheça que provavelmente o que há de mais grandioso e completo a respeito destes gregos esteja perdido para nós restando apenas fragmentos. Devido a isso, indica haver uma tendência, mesmo que involuntariamente, a tomarem tais filósofos utilizando falsas medidas, pois dos primeiros filósofos temos apenas fragmentos<sup>8</sup> que resistiram aos inúmeros obstáculos acidentais para conseguirem chegar até nossas mãos.

---

<sup>5</sup> MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, p. 25.

<sup>6</sup> Ibid., p. 34.

<sup>7</sup> FE, Primeiro prefácio, p. 12.

<sup>8</sup> *Lições*, p. 84. FE, § II, p. 24. Aqui Nietzsche faz comparação ao que aconteceu com Platão e Aristóteles para quem nunca faltaram copistas. Para Nietzsche, acabamos por nos deixar levar pela opinião desfavorável em relação aos primeiros filósofos. Ele se refere como maldoso para quem achou por bem nos privar de Heráclito, do maravilhoso poema de Empédocles e dos escritos de Demócrito. Nas palavras de Nietzsche esses “escreveram com maior força”.

É provável que tenhamos perdido a parte mais grandiosa do pensamento grego e da sua expressão em palavras... É tão raro que a humanidade produza um bom livro em que se entoe com liberdade audaz o canto da guerra da verdade, o hino do heroísmo filosófico: e, no entanto, é dos acasos mais miseráveis, de obscurecimentos repentinos das cabeças, de convulsões supersticiosas e de antipatias, e, em última análise, também dos dedos de escribas preguiçosos ou até dos insetos e da chuva, que depende se este livro vive mais um século ou se volta à podridão e à terra<sup>9</sup>.

No que diz respeito à busca pelo esclarecimento da personalidade destes filósofos, Nietzsche escreve no primeiro prefácio<sup>10</sup> de *A filosofia na época trágica dos gregos* que a verdade dos sistemas elaborados pelos filósofos interessam menos a ele do que as suas personalidades, pois a veracidade dos sistemas são passíveis de refutação, já que “os sistemas filosóficos são só inteiramente verdadeiros para os seus criadores<sup>11</sup>”; enquanto a personalidade destes filósofos demonstra o que há de incontestável. O sistema, ou parte dele, é como a vegetação que cresce a partir do solo da personalidade destes pensadores. “É de sua personalidade que dependem muitas coisas: adivinhá-las é a razão pela qual me aplico no estudo de suas doutrinas<sup>12</sup>”.

Em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche expõe um tom dramático tecido por comentários a respeito desses filósofos. Ao iniciar seus capítulos é recorrente a descrição de imagens e cenas. Sobre como procedeu o filosofar de Tales ele diz: “Sobre leves esteios, ele salta para diante: a esperança e o pressentimento põem asas em seus pés<sup>13</sup>”. Para Anaximandro traça a seguinte descrição:

De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivía como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói<sup>14</sup>.

No início da seção sobre Heráclito, por exemplo, Nietzsche diz que este surgiu no meio de uma noite mística e iluminou o problema do devir com um raio divino. Esta é uma forma de dizer que o problema que havia levantado Anaximandro foi então iluminado ou mesmo visto com clareza por Heráclito. Mesmo embora não seja nosso objetivo analisar com profundidade o estilo da escrita de Nietzsche percebemos que tal descrição de cenas e palavras foge do estilo tradicional dos textos científicos. Nietzsche

---

<sup>9</sup> FE, § II, p. 25.

<sup>10</sup> FE, p. 11.

<sup>11</sup> Id., ibdem.

<sup>12</sup> A ciência e a sabedoria em conflito (1875), in LF, § 189, p. 86.

<sup>13</sup> FE, § III, p. 11.

<sup>14</sup> FE, § IV, p. 18.



tem em mãos os escritos desses pensadores em grego e assim os interpreta, muitas vezes se apropriando, gerando observações para muitos inimagináveis.

Nietzsche ao se deter nos textos desses filósofos os toma não buscando a veracidade de seus sistemas, mas como testemunho da rica existência desses homens, vistos por ele, como geniais. Por isso, não é estranho encontrá-lo imaginando o que diria Tales, Anaximandro, Heráclito e tantos outros: “Se fosse obrigada a falar, poderia, por exemplo, dizer: 'Pobre povo!'”<sup>15</sup>, escreve Nietzsche dando fala à própria filosofia grega como se respondesse ao filosofar moderno, que segundo ele é restringido a uma aparência de erudição e covardia dos homens. Pelas palavras de Nietzsche: “Quando Tales diz: 'Tudo é água', o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento”<sup>16</sup>. Em uma outra passagem encontramos mais suposições nietzschianas, desta vez, sobre o que teria dito Heráclito: “‘Vejo o vir-a-ser’, exclama, ‘e ninguém contemplou tão atentamente esse eterno quebrar de ondas e esse ritmo eterno das coisas. E o que vi? Conformidade a leis, certezas infalíveis...’”<sup>17</sup>. É assim que Nietzsche integra em seu texto múltiplas vozes, diversos pensamentos, interpelado pelo seu próprio, deixando ecoar a polifonia grega, onde cada um destes pensadores é descrito como exemplo do exercício do pensamento filosófico.

Apesar de em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche tecer inúmeras considerações que transparecem a sua admiração por todos os antigos filósofos gregos<sup>18</sup>, tomaremos como foco de nossa pesquisa o recorte metodológico de apenas um dos pensadores: Heráclito, considerado por Nietzsche como um dos três filósofos mais puros e originais ao lado de Sócrates e Pitágoras<sup>19</sup>. A interpretação nietzschiana sobre Heráclito apresenta uma perspectiva que difere das abordagens encontradas comumente nos manuais de história da filosofia antiga.

*Os filósofos pré-platônicos e A filosofia na época trágica dos gregos* são as nossas principais fontes de pesquisa, que contém análises e interpretações sobre os

---

<sup>15</sup> FE, § II, p. 26.

<sup>16</sup> FE, § III, p. 12.

<sup>17</sup> FE, § V, p. 103.

<sup>18</sup> Nietzsche denomina os primeiros filósofos gregos de: pré-socráticos e pré-platônicos. Trataremos dessas diferenciações mais adiante.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade, Edições 70, Lisboa, p.23. Usamos nesta pesquisa duas traduções: a Edições 70, somente nas passagens dos prefácios, pois estes são os trechos que não estão disponíveis na tradução de Rubem Rodrigues Torres Filho, presente no volume dos “Pré-Socráticos”, tradução esta que daremos preferência para análise das passagens sobre os filósofos Tales, Anaximandro, Heráclito e Parmênides.

“filósofos arcaicos”, expressão também usada por Nietzsche. Mas, outros escritos também colaboram para esta dissertação, principalmente os que foram elaborados na primeira metade da década de 1870. Entre estes: *O nascimento da tragédia* (1872); *Sobre o pathos da verdade* (1872). *Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento* (outono-inverno de 1872); *O filósofo como médico da civilização* (primavera de 1873); *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (verão de 1873); *A ciência e a sabedoria em conflito* (1875)<sup>20</sup>.

Os textos escritos nestes primeiros anos da produção filosófica de Nietzsche trazem em seu conteúdo a expressão do seu interesse pelo pensamento dos antigos gregos que iniciaram o seu filosofar no século VI a.C.. Em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche toma os gregos como exemplo de um povo que considera ter existido em todo o seu esplendor. O mérito deles reside no fato de terem conseguido absorver a influência de outros povos, mas indo além destes. “Os gregos são admiráveis na arte de aprender dando frutos”<sup>21</sup>, souberam lançar pensamentos novos tomando do ponto de onde receberam, usaram tudo o que foi apreendido como alicerce ou trampolim para fazer saltar o seu pensamento acima do que até então havia sido pensado. Segundo Nietzsche, deveríamos, assim como fizeram os gregos arcaicos, “aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida, fazendo saltar para o alto e mais alto ainda do que o vizinho”<sup>22</sup>. Os gregos começaram o seu filosofar tomando os elementos já absorvidos por outras culturas, mas traçaram um caminho que, segundo Nietzsche, fizeram deles os inventores das mentes filosóficas. “Inventaram, de fato, os tipos principais do espírito filosófico, aos quais toda a posteridade nada acrescentou de especial”<sup>23</sup>.

Nos textos básicos desta pesquisa, *A filosofia na época trágica dos gregos* e as *Lições*, além de analisar cada um dos filósofos em particular, Nietzsche faz uma série de considerações sobre os aspectos mais gerais que envolviam os antigos gregos e o nascimento da filosofia. Antes de aprofundarmos nossa análise sobre a interpretação de Nietzsche em relação a Heráclito, no primeiro capítulo abordaremos as ideias de Nietzsche que descrevem o surgimento da filosofia e os traços dos primeiros filósofos

---

<sup>20</sup> Esses quatro últimos textos foram publicados postumamente. Quando escritos esses textos iriam compor o *Livro do filósofo*. *Sobre pathos da verdade* se trata de um prefácio de um livro que não chegou a ser publicado, atualmente este e outros quatro prefácios estão publicados juntos no intitulado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, traduzido por Pedro Sússekind.

<sup>21</sup> FE, Edições 70, Lisboa, p. 19.

<sup>22</sup> FE, § I, p. 19.

<sup>23</sup> FE, § I, p. 19.

gregos Tales, Anaximandro e Parmênides. Vamos nos deter nestes pensadores, sobretudo Anaximandro, porque eles nos ajudam a compreender Heráclito.

Como nosso objetivo nesta dissertação é elucidar a interpretação de Nietzsche sobre Heráclito, nos interessa, neste capítulo, a abordagem sobre o modo de pensar desses filósofos somente na perspectiva que revela o modo de pensar de Heráclito. Pois, como veremos assim como os seus antecessores gregos, Heráclito também tomará como ponto de partida a visão do devir.

No segundo capítulo dividiremos nossa análise em dois pontos: no primeiro, nosso objetivo é analisar os escritos que revelam os aspectos da personalidade de Heráclito, seu lado intuitivo, orgulhoso e solitário que fornecem elementos para delinear a imagem do homem Heráclito descrita por Nietzsche; no segundo, analisaremos os conceitos fundamentais do pensamento heraclítico que são destacados por Nietzsche no texto das *Lições*. Os quatro conceitos: devir, díke, polemos e fogo.

No terceiro capítulo, temos como centro da nossa investigação a metáfora da criança valorizada por Nietzsche presente no fragmento 52 DK<sup>24</sup> de Heráclito que diz “*Tempo (Aion)* é criança brincando, jogando; de criança o reinado”<sup>25</sup>. Nietzsche valoriza esta imagem do jogo da criança e a relaciona à imagem da criança que constrói e destrói castelos de areia à beira mar. Esta metáfora descrita por Nietzsche e este fragmento de Heráclito são centrais. Neste caso concordamos com Eugen Fink quando diz que “Nietzsche coloca assim o fragmento 52 no centro da sua interpretação de Heráclito<sup>26</sup>”, consideramos a metáfora da criança à beira mar como uma espécie de síntese da filosofia de Heráclito segundo a visão de Nietzsche.

---

<sup>24</sup> Segue a numeração de Diels-Kranz.

<sup>25</sup> HERÁCLITO \_ in Pré-socráticos. *Obras incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 1991, p. 56.

<sup>26</sup> FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983, p. 42.

## 1 A FILOSOFIA DOS GREGOS ARCAICOS

“Outros povos têm santos, os gregos têm sábios<sup>27</sup>”

### 1.1 O MODO DE PENSAR DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

Nietzsche utiliza diversas expressões ao se referir aos primeiros pensadores da Grécia antiga, tais como: velhos mestres gregos, filósofos mais antigos, velhos sábios, primeiros mestres da filosofia, filósofos que manifestam os traços do gênio grego, filósofos arcaicos. Nietzsche adjectiva esses pensadores do período arcaico de diversas formas: gênios, originais, puros. Este último é citado principalmente nos escritos reunidos em *O livro do filósofo*. No entanto, destacamos duas designações distintas: pré-socráticos e pré-platônicos. Embora ele não explique a diferença dessas duas nomenclaturas, vamos aqui distingui-las.

O termo pré-platônicos se refere aos filósofos predecessores a Platão: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates<sup>28</sup>. Estes são considerados homens geniais, extraordinários e que possuíam similaridades, uma vez que parecem ter sido talhados de uma só pedra. De acordo com Nietzsche, eles foram solitários, mas um tipo de solidão de quem se dedica única e exclusivamente ao conhecimento. Juntos, esses pensadores formam o que Schopenhauer chamaria de república de gênios. São gênios gigantes reconhecidos pela altura dos seus pensamentos<sup>29</sup>. Foram pensadores originais e puros, ou seja, apresentaram pensamentos próprios.

Para Walter Kaufmann a denominação pré-platônicos tem sido injustamente ignorada pelos estudiosos, principalmente devido a influência do livro de Oehler, Nietzsche e os pré-socráticos, no trabalho posteriormente realizado pelos intérpretes que tomaram o livro de Oehler como base. (KAUFMANN, 1974, p. 396). No texto publicado na revista científica Nietzsche-Studien, em 1979, Hershbell e Nimis, reconhecem a importância do trabalho de Oehler, mas aponta inadequações no modo de analisar a relação de Nietzsche com os pré-socráticos, entre elas acusa Oehler de citar a

---

<sup>27</sup> FE, § I, p. 21.

<sup>28</sup> FE, § I, p. 20.

<sup>29</sup> Aqui Nietzsche busca em Schopenhauer a imagem dos gigantes interpelando outro sem se deixar perturbar pelos anões. Ibid, p. 21.

partir de notas, não levando sempre em consideração toda a obra. (HERSHBELL and NIMIS, 1979, p.17).

Os pré-platônicos formam uma espécie de sociedade coesa e única, em relação a qual Platão é o marco do declínio, do término de um período áureo de pensadores extraordinários. Sobre isso Nietzsche diz: “Ninguém ficará chocado por eu falar dos filósofos pré-platônicos como se formassem uma sociedade coerente, e por pensar em dedicar só a eles este critério”<sup>30</sup>. Nietzsche reconhece em Platão um filósofo que inaugura uma forma de pensar que não é pura, se comparada com aquela da “república dos gênios”, que vai de Tales a Sócrates. A filosofia de Platão deixa em Nietzsche a sensação de que falta algo de essencial no filósofo<sup>31</sup>, a originalidade. Nietzsche o vê como o primeiro filósofo misto, tanto em sua filosofia quanto em sua personalidade. Para ele, Platão apresentaria em sua doutrina das ideias um misto de elementos socráticos, pitagóricos e heraclitianos, esses três pensadores encontraram três conceitos maravilhosos de unidade que fazem todos os outros filósofos não se apresentem tão originais e puros<sup>32</sup>. Nas Lições Nietzsche descreve esses conceitos de unidade entre cada um desses três filósofos: em Pitágoras a fé na identidade das inúmeras raças humanas, ou mesmo dos seres animados em qualquer tempo; Sócrates teria em seu conceito a fé na unidade e na força eternamente idêntica, igualmente coesa em qualquer tempo e em qualquer lugar, do pensamento lógico; já Heráclito, a fé na unidade e a eterna regularidade do processo da natureza. Nietzsche também reconhece em Platão um misto dos traços de pensadores destes mesmos filósofos. “Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heráclito da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialético perscrutador de almas Sócrates”<sup>33</sup>.

No escrito das *Lições* Nietzsche já distingue os filósofos puros dos mistos. Assim escreve: “Agora, me resta ainda explicar em particular porque eu formo um grupo de filósofos ‘pré-platônicos’ e não de filósofos ‘pré-socráticos’. Platão é o primeiro grande caráter misto, tanto pela sua filosofia quanto por seu tipo filosófico. Sua doutrina das ideias, que conjuga elementos socráticos, pitagóricos e heraclitianos,

---

<sup>30</sup> FE, §II, p. 23.

<sup>31</sup> Marcio Benchimol diz sobre Nietzsche: “O algo essencial que a filosofia perdeu com o advento do platonismo foi a possibilidade de um pensamento liberto dos preconceitos e pressupostos da ciência socrática (entenda-se, do pensamento lógico, causal e conceitual), o qual em *A filosofia na idade trágica dos gregos e Sobre verdade e mentira no sentido Extra-moral* é caracterizado como o pensar intuitivo ou ainda, a fantasia”. BENCHIMOL, Marcio. *Arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p 44.

<sup>32</sup> *Lições*, p. 144, 145.

<sup>33</sup> FE, p. 23. *Lições*, p. 84.

não pode absolutamente ser qualificada de uma concepção original”, ou seja, Platão, segundo Nietzsche, é o primeiro filósofo misto por ter procurado fundar seu pensamento tomando por base os três filósofos também apontados nas *Lições* como os mais puros: Pitágoras, Heráclito e Sócrates. Para Nietzsche todos os que vieram pós-Platão seriam filósofos mistos. Assim, falar dos pré-platônicos é falar dos tipos puros de pensadores, grupo em que Sócrates se inclui. Os pré-platônicos são homens donos das suas verdades. Não se trata de uma verdade absoluta, mas de verdades válidas somente para seus autores. No caso dos pré-platônicos o que se tem é um amálgama de verdade que é válida para cada um como descreve Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Falar dos pré-platônicos é tentar recuperar aqueles pensamentos para recriar e ressoar novamente “a polifonia da alma grega. A tarefa consiste em trazer à luz aquilo que devemos amar e venerar sempre e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem”<sup>34</sup>.

Vale ressaltar que Nietzsche agrupa os filósofos gregos em pré-socráticos e pré-platônicos. Enquanto este último inclui Sócrates, o dos pré-socráticos exclui. Como um pré-platônico, Sócrates é visto como um filósofo puro e quando não agrupa pelo termo pré-socrático, Sócrates fica de fora do grupo por ser considerado o filósofo do otimismo teórico<sup>35</sup>. No grupamento dos pré-socráticos o que muda de perspectiva aqui é a figura de Sócrates que é tomada como ponto de ruptura pelo seu modo de pensar. Sócrates é o herói dialético no drama platônico<sup>36</sup>. Sócrates é referido como marco do declínio de um modo intuitivo defensor em prol de uma representação marcada por combinações lógicas. Já os predecessores a Sócrates pensam sem deixar prevalecer o excesso do racional, há no seu modo de pensar algo de instantâneo captado por uma intuição mística, tal como encontramos em Heráclito, que é considerado o filósofo intuitivo, por excelência. Muito embora, para transpor o seu pensamento Heráclito também necessite das combinações lógicas racionais<sup>37</sup>. Deste modo entendemos, conforme interpretação de Nietzsche, Heráclito como um pré-socrático, no sentido de que o seu modo de pensar não condiz com o modo excessivamente racional. O modo de pensar que nos interessa aqui é este que se contrapõe ao modo socrático, é o modo dos homens que tomaram o

<sup>34</sup> FE, Primeiro prefácio, p. 12.

<sup>35</sup> BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 250f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006, p. 11.

<sup>36</sup> Idem, § 14, p. 86.

<sup>37</sup> Em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* Nietzsche analisa o modo de pensar do homem. Nietzsche tenta usar da fisiologia para descrever tecnicamente o processo vivido pelo homem na formulação do conhecimento, no qual a intuição se apresenta como uma primeira impressão, que posteriormente é organizada e posteriormente classificada pelo racional.

mundo do devir como ponto de partida e desenvolveram suas investigações a partir do olhar contemplador diante da multiplicidade transitória de todas coisas.

Nas *Lições* Nietzsche indica o ponto de partida a partir do qual todos os filósofos da Grécia antiga deram início às suas investigações: “o fenômeno mais cotidiano é o devir; com ele começa a filosofia jônica<sup>38</sup>”. O devir é essa primeira visão que se tem, é uma visão admirável causadora de grande espanto entre os primeiros pensadores. Tales é considerado por Nietzsche como o primeiro filósofo grego, o primeiro a decifrar a sua visão de mundo não através dos mitos, mas por uma argumentação baseada numa racionalidade física. Embora Tales seja considerado o primeiro filósofo, o primeiro a pensar não fazendo uso de explicações fantasiosas, fantásticas, mesmo assim ele não é reconhecido como aquele que põe o problema filosófico que reverberará posteriormente através do *logos*. Segundo Nietzsche, é com Anaximandro que começa a ser posto o problema que será investigado por todos os outros filósofos. A visão do devir é problematizada pela questão: o que é o vir-a-ser? Esta pergunta sobre o devir é o ponto de partida para analisarmos os primeiros aspectos da interpretação de Nietzsche sobre os antigos filósofos gregos.

Nietzsche apresenta esses filósofos seguindo uma ordem que começa com Tales, Anaximandro, Heráclito e Parmênides, depois os outros. Quando Nietzsche inicia sua interpretação sobre Anaximandro descreve o modo como este se sobressai em relação a Tales: “enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu grande sucessor nos fala muito mais claramente<sup>39</sup>”. No início da interpretação sobre o filósofo de Éfeso, Nietzsche o descreve como um pensador que conseguiu formular respostas às questões deixadas por Anaximandro: “No meio da noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino<sup>40</sup>”.

Anaximandro é para Nietzsche aquele que deu “o impulso em direção às doutrinas dos Eleatas assim como em direção a Heráclito, a Empédocles<sup>41</sup>”; até mesmo os filósofos que negam o devir, como Parmênides, segundo Nietzsche, “teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida (...) o primeiro e mais antigo período do próprio

---

<sup>38</sup> FP, § 1, p. 86.

<sup>39</sup> FE, § p. 17.

<sup>40</sup> FE, § V, p. 102.

<sup>41</sup> FP, p. 118.

filosofar de Parmênides ainda carrega a rubrica de Anaximandro; este período produziu um sistema físico-filosófico efetivo como respostas às perguntas de Anaximandro<sup>42</sup>”.

Para Anaximandro o devir não pode ser o princípio, *arché*, de todas as coisas. Para esta contemplação do mundo Anaximandro direciona o foco da sua investigação para o mais profundo problema moral, visualizando crime e injustiça em tudo que está em devir. Pois como pode o que tem direito de existir ter que declinar? Diante do problema do devir, Anaximandro encontra solução na contemplação de duas instâncias de realidades eternas, a do devir e a do *ápeiron*. Anaximandro acredita que existe uma espécie de fundo primordial que origina todas as coisas, *ápeiron* e é também para onde todas as coisas têm que voltar. O mundo da multiplicidade que está em devir é um mundo condenado ao declínio, à morte, ao fim. Tudo o que está em devir jamais poderá ser o princípio (*arché*), pois este é eterno, não pode ser gerado e não pode perecer, como acontece com todas as coisas em devir.

Anaximandro parte do mesmo ponto que irá partir Heráclito e toda a filosofia, da visão do devir, mas Anaximandro, que é para Nietzsche um predecessor de Schopenhauer, toma o mundo pelo viés pessimista, vê no declínio de tudo que é vida uma expiação, um preço que se paga por viver. Para Anaximandro, há culpa, há injustiça na existência. Heráclito também parte do devir nas suas investigações filosóficas, mas a sua abordagem toma o caminho oposto do seu predecessor, pois para ele, como veremos, a existência não apresenta culpa, nem expiação. Anaximandro também é o ponto de partida para o caminho a ser trilhado por Parmênides. Embora o ponto de partida seja o mesmo, Heráclito e Parmênides tomam direções opostas, “ambos procuravam uma saída, fora daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo”<sup>43</sup>. Enquanto “em sua visão Heráclito descobria que maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo vir-a-ser; daí concluía ele que o vir-a-ser não poderia ser injusto nem criminoso”<sup>44</sup>, Parmênides tentava dar a resposta correta à pergunta: “O que é o vir-a-ser?”<sup>45</sup>. “Parmênides vê, como Heráclito, o vir-a-ser e o não-permanecer universais”, mas toda a visão do que está em devir é tida como ilusão, ele não nega a visão do devir, nega a veracidade dessa visão. “Parmênides (...) tinha as mesmas suspeitas em relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um

---

<sup>42</sup> FE, § IX, p. 146.

<sup>43</sup> FE, § IX, p. 146.

<sup>44</sup> FE, § IX, p. 146.

<sup>45</sup> FE, § IX, p. 147.



mundo que apenas vem a ser, suspeita que também Heráclito empreendera e que o conduziu à negação do ser”<sup>46</sup>.

## 1.2 O PIONEIRISMO DE TALES

O primeiro filósofo grego reconhecido por Nietzsche é Tales de Mileto. Ele traz o pioneirismo em meio a um período de transição entre pensamento mítico e filosófico<sup>47</sup>. Tales é reconhecido pela ousadia de ser o primeiro a introduzir uma nova forma de pensar que abriu uma era de grandes homens pensadores.

Para Nietzsche, Tales é um marco ou referência do surgimento da filosofia entre os gregos por três razões: “Em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz isso sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: ‘Tudo é um’<sup>48</sup>”.

Nietzsche explica que Tales ao buscar a origem ainda mantém uma aproximação com o tipo de abordagem mítica, que também procurava explicar a origem das coisas. Mas a atitude de Tales não se restringe à busca pela origem, pois a forma como a realiza difere dos religiosos, pois assim o faz sem explicações místicas, alegóricas, o faz como um investigador racional da natureza<sup>49</sup>. Desta forma, investigando a natureza em busca da origem (*arché*), Tales tem uma “intuição mística” de que a água é o seio materno de todas as coisas. Essa intuição de Tales traduz numa proposição “Tudo é água”.

Nietzsche percebe em Tales os primeiros indícios de uma parceria possível entre a intuição e a razão. Segundo Nietzsche, Tales teria sido o primeiro a traduzir em conceito sua intuição. Tales teria inaugurado o processo de sistematizar, próprio da razão, do pensamento racional. Tales não teve uma visão mítica do mundo ao buscar o princípio das coisas, ele traz em si o olhar racional científico. Só que essa razão não é excessiva, tirana, seria participativa e complementar. “Embora a razão seja essencial na constituição de todo filósofo, no filósofo arcaico ela está a serviço da imaginação que, por sua vez, está sempre associada com a intuição<sup>50</sup>”.

<sup>46</sup> FE, § IX, p. 147.

<sup>47</sup> Nietzsche mostra “também Ferécides de Siros, que está próximo de Tales no tempo e em muitas das concepções físicas, oscila, ao exprimi-las, naquela região intermediária em que o mito se casa com a alegoria: de tal modo que, por exemplo, se aventura a comparar a Terra com um carvalho alado”, ou seja, mostra que em tempo próximo a vivência de Tales há expressão de pensamento alegórico e mítico, distinto do pensamento deste filósofo de Mileto. FE, § III, pp. 11-12.

<sup>48</sup> FE, § III, p.10.

<sup>49</sup> Ibid., p. 10.

<sup>50</sup> BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 250f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006, p. 8.

Tales é, para Nietzsche, o primeiro filósofo, o primeiro a não fundamentar seu pensamento em fabulações, o primeiro a usar o universo dos conceitos para expressar, comunicar suas impressões, isso significa que a razão está presente no processo do pensar desde Tales. Para Nietzsche, o impulso racional já faz parte do momento inaugural da filosofia, mas ele não é o primeiro momento no processo do pensar.

Quanto ao homem racional, mencionamos através da figura de Sócrates tomado como filósofo do socratismo, do otimismo teórico, o símbolo de um tipo de pensamento que traz em si a força esmagadora do racionalismo. Sócrates é exemplo do tipo de homem teórico que se contrapõe ao homem de instinto, em detrimento de um modo racional dominador que só se satisfaz com o processo de desvelamento lógico do mundo, aquele homem que busca a felicidade alimentada na fé que diz que para ser feliz é preciso saber, caso contrário, a ignorância traz o sofrimento. O homem socrático, racional busca saber, para fugir de toda dor e sofrimento.

Por mais que Nietzsche reconheça a participação da razão na filosofia desde Tales, inclusive sendo um instrumento necessário, ele reconhece que o seu uso desmedido traz consequências negativas. Tomamos, então, a imagem de dois viajantes<sup>51</sup> que se deparam com um rio no meio do seu caminho. Um deles aos saltos avança com tamanha leveza e agilidade pisando nas pedras que ali se apresentavam, esse viajante não teme a falta de conhecimento sobre a fixação das pedras que encontra em seu caminho e com toda a sua agilidade faz com que as pedras, mesmo aquelas em que não se encontram bem firmes ou fixadas ao chão, sirvam de um rápido e leve porto para os seus pés ágeis que mais parecem voar do que mesmo pisar. Ao passar por uma pedra em falso ele não cai pois sua agilidade o transporta para a pedra seguinte. Enquanto esse viajante salta e transpassa o rio, o outro permanece parado, inconsolado, pois não consegue ultrapassar em um caminho não seguro, o seu sentimento calculador torna o seu passo pesado, é o passo que requer certeza.

Esse primeiro viajante tem como característica o pressentimento, a intuição, a leveza de agir sem necessidade de uma certeza fundamentada em bases sólidas e permanentes. Nietzsche comenta sobre um tipo de pensamento que segue saltando de possibilidade em possibilidade, admitidas temporariamente como certezas. Um pensamento assim conta com o poder capaz de fazer reluzir instantaneamente como uma espécie de pressentimento genial que visualiza semelhanças, medidas e moldes. Isso não

---

<sup>51</sup> Nietzsche descreve a cena dos dois viajantes no capítulo sobre Tales em *A filosofia na época trágica dos gregos*.

implica ser algo evidente, mas como quem advinha, como quem dá asas ao pensamento, faz com que o pensamento possa alçar voos muito além do que o pensamento calculador, científico ou excessivamente racional seria capaz de proporcionar.

Faz-se necessário descobrir o pensamento filosófico no cerne de todo pensamento científico, até mesmo na conjectura. Ele avança saltando rapidamente sobre suportes leves; atrás dele arqueja arduamente o entendimento, procurando melhores suportes, depois que a imagem sedutora o faz aparecer. Sobrevoa com infinita rapidez os grandes espaços! Trata-se apenas de uma grande velocidade? Não. É o bater de asas da imaginação, quer dizer, o salto de uma possibilidade a outra, todas sendo tomadas provisoriamente como certezas. Aqui e ali, de uma possibilidade a uma certeza e de novo a uma possibilidade<sup>52</sup>.

Assim como o viajante saltador, Tales também teria asas nos pés, por isso seria um pensador raro para o seu tempo, pelo seu modo não-místico e não-alegórico, e a sua capacidade de ver a natureza em suas profundezas indo além da ciência. Para Nietzsche, Tales possui o típico caráter filosófico, que se serviu da ciência, mas saltou sobre ela com seus pés agéis colocando-se “no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos importantes e grandes<sup>53</sup>”. Ao contrário do cientista, que não seleciona, não tem o refinamento de gosto, e, por isso, “precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de querer saber a qualquer preço<sup>54</sup>”.

Nietzsche considera Tales um investigador da natureza, essa busca pelo princípio (*arché*) se dá pelo modo como contempla o mundo. Segundo Benchimol: “o pensamento científico passa então a valer, não como meio de conhecimento da realidade, mas sim como meio de expressão de conhecimentos alcançados através da intuição<sup>55</sup>”. “Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!”<sup>56</sup>. D’Iorio considera que esta é uma demonstração de como o modo racional/científico vai tomando espaço no modo de pensar dos gregos, embora esse seja um modo ainda embrionário, como é para Nietzsche o caso de Tales, na qual “a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética e a reflexão

---

<sup>52</sup> *O último filósofo. O filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento.* (outono-inverno, 1872), 60, p.19.

<sup>53</sup> FE, § I, p. 12.

<sup>54</sup> Ibid., p. 12.

<sup>55</sup> BENCHIMOL, Marcio. *Arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche.* São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002, p. 45.

<sup>56</sup> FE, § III, p. 12.

científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas é um meio raquítico”<sup>57</sup>.

### 1.3 O PROBLEMA COLOCADO POR ANAXIMANDRO

Apesar de Tales ser considerado o primeiro filósofo grego, Anaximandro de Mileto é visto por Nietzsche como o primeiro escritor entre os antigos filósofos gregos<sup>58</sup>. “Escreve como escreverá o filósofo típico (...) estilo grandioso, frase por frase, cada uma testemunha de uma nova iluminação e expressão do demorar-se em contemplações sublimes<sup>59</sup>”. Tales, para Nietzsche, tem um mérito enorme, por ser possuidor de um caráter tipicamente filosófico, porém a sua imagem é ainda nebulosa. Nietzsche reconhece ainda obscuridades na fala de Tales sobre o mundo da multiplicidade, do devir, que vai se tornando mais clara com o seu sucessor, Anaximandro de Mileto. Nietzsche inicia suas considerações sobre Anaximandro revelando o modo como este se sobressai em relação a Tales “Enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu grande sucesso nos fala muito mais claramente”<sup>60</sup>, ao buscar o princípio de todas as coisas. Anaximandro questiona a relação entre unidade e multiplicidade indissociável da relação entre ser e devir, fato que para Nietzsche repercutiu nos filósofos posteriores “também seu pensamento emigrou, e fundou colônias: em Éfeso e Eléia não se desvencilharam dele e, se não puderam decidir-se a permanecer onde ele estava, sabiam, contudo, que foram guiados por ele ao lugar de onde agora, sem ele, se dispunham a prosseguir”<sup>61</sup>.

Tales, bem como Anaximandro, contemplou o devir, mas Tales teria filosofado tomando como alicerce hipóteses físicas. Anaximandro também contempla o devir, mas chega a superar o seu predecessor por não tratar o problema do princípio do mundo como puramente físico, mas de forma pioneira entre os Gregos, ele vê de uma forma moral. Ele direciona o foco para o mais profundo problema moral. Ele questiona o valor da existência e o declínio presente que marca o ciclo de nascimento e morte de todas as

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 12.

<sup>58</sup> FE, § p. 17. Essa constatação de Nietzsche segue ao que se encontra nos registros doxográficos que relatam ser este filósofo grego sucessor de Tales e escritor de um livro intitulado Sobre a Natureza, considerada a primeira obra filosófica escrita no idioma grego.

<sup>59</sup> Ibid., p. 17.

<sup>60</sup> FE, § IV, p. 17.

<sup>61</sup> Ibid., p. 19.

coisas. “Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a serem expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos”<sup>62</sup>.

O fragmento de Anaximandro, traduzido por Nietzsche diz: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”<sup>63</sup>. Anaximandro acredita que existe uma espécie de fundo primordial que origina todas as coisas. Esse fundo é algo que dá origem e também é para onde todas as coisas têm que voltar. O que Nietzsche destaca do pensamento de Anaximandro é a necessidade de pagar pelo crime da emancipação de todo o devir da unidade originária. “Tudo o que uma vez entrou no devir torna a perecer, quer pensemos na vida humana, quer na água, ou no calor e no frio”<sup>64</sup>. O mundo da multiplicidade, do devir é um mundo condenado ao declínio, à morte, ao fim. Tudo o que está em devir possui qualidades determinadas, e por isso está sempre em direção ao fim. Desta forma qualquer que seja a propriedade determinada ela jamais poderá ser a origem de todas as coisas, pois o ser originário, o ente verdadeiro não pode ter determinações, pois se as possuísse também teria de perecer, morrer, como todas as coisas que existem em devir. O mundo da multiplicidade se perpetua eternamente sôfrego, fúnebre, numa terrível existência em declínio: “vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra como já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância”<sup>65</sup>.

A problematização da relação entre o princípio único e a multiplicidade que existe em devir se dá na passagem de um para outro, pois a passagem entre a unidade e a multiplicidade é marcada pelo crime, pela injustiça, “o devir é uma injustiça expiada pela decomposição”<sup>66</sup>. Nietzsche destaca a palavra *adikia*/injustiça da sentença de Anaximandro.

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 18.

<sup>63</sup> Ibid., p. 17. Pela doxografia de Simplício o que se encontra é apenas uma única sentença: (Em discurso direto:) ... “Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”. HERÁCLITO\_ in Pré-socráticos. Obras incompletas. São Paulo, Abril Cultural, 1991, p. 16)

<sup>64</sup> Ibid., p. 34.

<sup>65</sup> Ibid., p. 18.

<sup>66</sup> FP, p. 150.

A multiplicidade em devir que rompe do seio materno se desprende e passa a ter determinação e tudo que é determinado depois perde essa determinação, pois volta para o princípio eterno. Nietzsche considera que para Anaximandro é injusta essa emancipação do ser eterno: “Pode não ser lógico, mas, em todo caso, é bem humano e, além disso, está no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno, digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir<sup>67</sup>”. É criminoso e não deveria acontecer, e por isso tem que ter a punição do crime de existir. O vivente paga por ter se desmembrado do ser originário com sofrimento e morte. Nietzsche considera que esta é uma visão pessimista do devir.

Anaximandro teria visto o eterno devir, pois, segundo Nietzsche, o que é finito é o que está em devir, mas o exercício do devir em si mesmo não teve início nem terá fim. Mas é importante esclarecer que mesmo reconhecendo o devir como eterno, não seria o devir responsável pela própria eternidade, pois, o que mantém esse movimento eterno não pode ser ele próprio, o devir, mas um ser originário eterno que não possua qualidades determinadas<sup>68</sup>.

De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser<sup>69</sup>? Essa pergunta conduz Anaximandro ao ser originário. Esta unidade capaz de manter o eterno devir é chamada de *ápeiron* por Anaximandro. O *ápeiron* é eterno e não recebe determinações, é desprovido de qualquer propriedade definida que conduz ao declínio “é por isso que ele traz o nome de 'indeterminado’”<sup>70</sup>. Para esta realidade não é possível atribuir qualquer predicado tirado do mundo do devir. Neste ponto, Nietzsche aproxima essa não determinação que caracteriza o *ápeiron* ao que equivale a *coisa em si* de Kant:

Essa unidade última naquele indeterminado, matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não se pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso ser tomada como equivalente a coisa-em-si kantiana<sup>71</sup>.

Para Nietzsche a percepção de mundo de Anaximandro introduz a visão metafísica na filosofia porque separa a realidade em duas: a primeira a do *ápeiron*, que é superior à instância em devir por ser eterna, pois não possui determinações. Ou seja,

<sup>67</sup> FE, § IV, p. 17.

<sup>68</sup> Ibid., p. 18.

<sup>69</sup> Ibid., p. 19.

<sup>70</sup> Ibid., p. 18.

<sup>71</sup> Ibid., p. 18.

Anaximandro seria o primeiro a dividir o mundo em duas instâncias: a do ser e a do vir-a-ser (*ápeiron* e devir) e nesse sentido, ele seria o primeiro metafísico.

Na instância do devir, sensível, determinada, limitada, temporal, do decaimento, o viver se configura como um crime por ter se separado da unidade primordial das coisas. Diante desse mundo, Anaximandro, segundo Nietzsche, se refugia em um abrigo metafísico ao tentar compreender o mundo do devir e o valor dessa existência dolorosa. E deste abrigo metafísico ele lança suas perguntas quanto ao valor da existência. Para que viver se é para pagar pelo crime de existir? A existência do mundo do devir como eterna soma de injustiças é, para Anaximandro, o núcleo do mais profundo problema moral<sup>72</sup>. Nesta tentativa pioneira de justificação moral da existência o que se encontra é um julgamento que condena tudo o que existe. Não há constatação de valor no viver. Qual seria a finalidade então de estar vivo? Pagar a culpa. Todos os que vivem têm que pagar por existir. O motivo desta vida é pagar pelo crime e o mundo do devir é o local para isso. O modo do pagamento por este crime é o sofrimento e a morte.

Ter uma visão da existência marcada pela dor e sofrimento faz Nietzsche declarar Anaximandro como o primeiro filósofo pessimista bem como predecessor do único moralista dito sério de sua época: Schopenhauer<sup>73</sup>. Nietzsche percebe uma semelhança no modo de encarar o mundo entre Anaximandro e Schopenhauer<sup>74</sup> tanto que ao apresentar a filosofia de Anaximandro cita trechos dos *Parerga* mostrando similaridades:

O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamos-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer<sup>75</sup>.

Para Nietzsche, Schopenhauer apresenta a existência humana como algo que não deveria ocorrer. A vida seria como uma sala de execução para todo o sofrimento, pois teríamos que pagar desde o nascimento até a morte pela existência. Esse pensamento presente em Schopenhauer, citado por Nietzsche para relacionar com Anaximandro, já

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 19.

<sup>73</sup> Ibid., p. 17.

<sup>74</sup> Schopenhauer era, para Nietzsche, um “educador”, sobretudo deste ponto de vista: ensinando-lhe a julgar toda visão teórica a partir da existência. BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, p. 56-57.

<sup>75</sup> FE, § IV, p. 17.

teria sido mencionado pelo próprio Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, através da sabedoria de Sileno<sup>76</sup>, que indica quais são as duas melhores coisas para o homem: a primeira é não ter nascido; a segunda é tão logo morrer.

Tanto a citação que Nietzsche faz do pensamento de Anaximandro, quanto a similaridade com a sabedoria de Sileno e as referências diretas feitas a Schopenhauer demonstram a busca pela caracterização da dor, sofrimento, culpa e injustiça na existência.

Daí Anaximandro não avança e segundo Nietzsche ficou nas sombras profundas que encobrem o cume de onde se pode ter a contemplação do mundo. “Quanto mais se procurava aproximar-se do problema – como, em geral, pode nascer, por declínio, do indeterminado o determinado, do eterno o temporal, do justo a injustiça -, maior se tornava a noite”<sup>77</sup>.

Desta forma percebemos que a visão de mundo de Anaximandro apresentada por Nietzsche é uma visão pessimista. Tomamos a filosofia de Anaximandro aqui apresentada como um ponto capaz de revelar o salto dado por Heráclito em relação ao seu predecessor. Heráclito tomará também a visão do devir já contemplada pelos primeiros pensadores gregos, mas suas impressões sobre o devir o levará para um outro caminho.

Tales e Anaximandro contemplaram o mundo do devir e da multiplicidade. Embora Anaximandro tenha falado mais claramente que o primeiro, Heráclito contemplará o devir de modo ainda mais luminoso. Percebemos que Parmênides, além de Anaximandro, nos oferece um contraponto a Heráclito que seguiu para um sentido oposto de Parmênides. Segundo Nietzsche, se Heráclito é feito de fogo, Parmênides é formado de gelo e de uma luz fria e penetrante. Heráclito aparece ao lado de seu contemporâneo como um par<sup>78</sup>.

#### 1.4 A RESPOSTA DE PARMÊNIDES AO PROBLEMA COLOCADO POR ANAXIMANDRO

Conforme a interpretação dada por Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*, o pensamento de Parmênides apresenta uma resposta ao problema da

<sup>76</sup> Companheiro de Dionísio. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta durante longo tempo, sem conseguir capturar o sábio Sileno. (...) quando conseguiu perguntou o rei ao sábio qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Sileno questiona o rei perguntando porque ele o obriga a dizer o que seria melhor não ouvir. Diz Sileno que o melhor para o homem é não ter nascido, mas se nasceu o melhor é logo morrer (N.T., p. 33).

<sup>77</sup> FE, § IV, p. 19.

<sup>78</sup> FE, § IX, p.146.



dualidade colocada por Anaximandro, e esta resposta se contrapõe à do filósofo Heráclito. O problema do devir colocado por Anaximandro é tomado como uma espécie de ponto de partida, do qual seguem em direções opostas Heráclito e Parmênides. Enquanto que Heráclito, com o seu grande orgulho, percebeu verdades aprendidas em intuições. Parmênides também considerado por Nietzsche “igualmente com o tipo de profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante”<sup>79</sup>, que inicialmente reconhece o mundo do devir, mas em seguida nega sua legitimidade na teoria do ser.

Segundo Nietzsche, Parmênides reconhece inicialmente que a constituição do devir se faz com qualidades diferentes que são ordenadas em duas classes: as do ser e do não-ser, uma como negação da outra, uma positiva e a outra negativa dando sentido de qualidades que são opostas, por exemplo, a luz e a obscuridade. O que corresponde à luz é a qualidade positiva e a obscuridade, a qualidade negativa<sup>80</sup>. Isso se dá em outros opostos tais como leve e pesado, sutil e denso, ativo e passivo. Segundo Nietzsche, Parmênides entende a terra em oposição ao fogo, o frio ao quente, o denso ao sutil, o feminino ao masculino, cada um como negação do outro. Assim o mundo empírico se encontra dividido em duas esferas, uma das qualidades positivas e a outra das qualidades negativas. Este último assim seria caracterizado como ausência daquela qualidade positiva oposta: “Naquele dia e nesse estado ele examinava aquelas oposições cooperantes cujo desejo e ódio constituíam o mundo e o vir-a-ser, o ser e o não-ser, as qualidades positivas e negativas<sup>81</sup>”. Ao substituir os nomes positivos e negativos por ser e não-ser, Parmênides reconhece que no mundo dos sentidos, da transitoriedade, tem algo de ser e de não-ser. Mas é no momento em que Parmênides investiga o vir-a-ser que ao invés de saltar, como os pensadores que tem asas nos pés movidos pela intuição mergulha e cai no meio do nevoeiro “restava para ele a tarefa de dar a resposta correta à pergunta: “O que é o vir-a-ser?”<sup>82</sup> E este era o momento em que ele precisava saltar para não cair, ainda que, talvez, para naturezas como a de Parmênides, todo salto equivalesse a uma queda”<sup>83</sup>, devido ao passo pesado daquele que não se deixa saltitar movido pelo pensamento intuitivo.

Preso e desconfiado quanto ao conceito de qualidade negativa, do não-ser Nietzsche imagina as perguntas de Parmênides diante desse problema: “Algo que não é

<sup>79</sup> Ibid., p. 146.

<sup>80</sup> Ibid., p. 147.

<sup>81</sup> Ibid., § X, p. 149.

<sup>82</sup> FE 1, § IX, p. 147.

<sup>83</sup> Ibid., p. 147.

pode ser uma qualidade? Algo que não é, pode ser?”<sup>84</sup>. Parmênides no início deixou pesar sobre a sua vida um monstruoso pecado lógico. Pois sempre havia suposto que existiam qualidades negativas, não-seres, formalmente expresso em  $A = \text{não } A$ . Mas agora acredita a todas as percepções dos sentidos como causadoras de ilusões, pois simulam que o não-ser é, e que o vir-a-ser tem um ser. Agora a única forma do conhecimento que lhe oferece uma segurança incondicional é a tautologia  $A = A$ : “O que não é, não é! O que é, é!”<sup>85</sup>.

Parmênides mergulha então no banho frio de suas terríveis abstrações, examinando somente com a força do pensamento, ele toma o ser como uma unidade eterna, indivisível, imóvel, limitado, acabado. Parmênides incide uma separação entre a percepção pelos sentidos e a capacidade de abstrair como duas faculdades distintas. Nietzsche considera que Parmênides “desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito, que especialmente desde Platão, pesa sobre a filosofia como uma maldição”<sup>86</sup>. Conforme Nietzsche, Parmênides acredita que “encontrou um princípio, a chave para o mistério universal, separado de toda ilusão humana; na firme e terrível mão da verdade tautológica sobre o ser, ele desce agora ao abismo das coisas”<sup>87</sup>.

Analisando o pensamento de Parmênides, Nietzsche encontra o momento menos grego de todos, ou seja, o momento não característico da época arcaica extraordinária. Para Nietzsche, Parmênides é um marco divisor do pensamento pré-socrático. Ele viveu no período de florescimento da filosofia e realizou o milagre de naquele tempo desenvolver o esquematismo abstrato. “O milagroso é antes de tudo a terrível energia da aspiração à certeza em uma época de pensamento místico, fantástico e sumamente móvel”<sup>88</sup>. Segundo Nietzsche “no fim da sua vida, provavelmente, Parmênides teve um momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade e completamente exangue”<sup>89</sup>. Apesar de Parmênides introduzir uma busca por uma certeza alicerçada na lógica, Nietzsche o admira e o considera um filósofo puro. Segundo Fernanda Bulhões, mesmo apresentando um certo grau de otimismo teórico, Parmênides ainda era ingênuo no seu modo de ser racional. Parmênides “ainda está longe do modelo socrático. Por

---

<sup>84</sup> Ibid., § X, p. 149.

<sup>85</sup> Ibid., § IX, p. 148.

<sup>86</sup> Ibid., § X, p. 150.

<sup>87</sup> Ibid., § IX, p. 148.

<sup>88</sup> Ibid., XI, p. 150.

<sup>89</sup> Ibid., IX, p. 146.

isto, até ele, com seus raciocínios gélidos, é chamado por Nietzsche de ‘profeta da verdade’<sup>90</sup>.

Nietzsche considera que o modo de pensar pré-socrático é nitidamente marcado por dois pensadores: Anaximandro e Parmênides.

Este momento cujo produto é a teoria do ser, foi para sua própria vida um ponto de demarcação que a dividiu em dois períodos; este mesmo momento separa igualmente o pensamento pré-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada anaximândrica e a segunda parmenídica. O primeiro e mais antigo período do próprio filosofar de Parmênides ainda carrega igualmente a rubrica de Anaximandro<sup>91</sup>.

Apesar de Anaximandro e Parmênides dividirem o período pré-socrático em dois, sendo marcado pelo modo de pensar que busca uma formulação sobre o ser, eles não perdem as características de pensadores originais e puros. A forma do pensamento metafísico, dualista de Anaximandro terá na filosofia de Platão a principal difusão e em Sócrates a figura emblemática que introduziu o excesso da razão no modo de pensar.

Nietzsche mostra o contraste que existe entre Anaximandro e Parmênides diante do modo intuitivo de pensar do filósofo Heráclito. Anaximandro vê o mundo do devir, mas salta para o abrigo metafísico em busca de escapar do mundo da multiplicidade; Parmênides se depara com o problema da dualidade, mas a sua resposta será a teoria do ser. Parmênides separa o conhecimento humano em duas instâncias: o da percepção e o da abstração.

Para Nietzsche, Parmênides encontrou a saída ao problema da dualidade na teoria do ser. Apesar de iniciar sua interpretação reconhecendo a existência do devir acaba por considerar posteriormente que o devir não é real, é ilusório. Seu pensamento lógico e racional repudia o mundo sensível, mutável considerado ilusão<sup>92</sup>. Parmênides credita à razão a possibilidade de produzir verdades enquanto interpreta o mundo do devir como não verdadeiro. A oração de Parmênides descrita e inventada por Nietzsche é o exemplo mais claro de como Parmênides busca uma verdade protegida pela certeza da lógica:

---

<sup>90</sup> BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 250f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006, p. 134.

<sup>91</sup> FE, § IX, p. 146.

<sup>92</sup> Ibid., § XII, p. 152.

Ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua sobre o mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem-a-ser, o que é exuberante, multicolorido, fluorescente, enganador, excitante e vivo; e daí-me apenas a única, pobre e vazia certeza<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Ibid., § XI, p. 150.

## Capítulo 2

### HERÁCLITO: HOMEM E PENSAMENTO

#### 2.1 Análise dos aspectos da personalidade

Nas *Lições* Nietzsche inicia o texto sobre Heráclito descrevendo seus dados biográficos e históricos, em *A filosofia na época trágica dos gregos* dá início ao capítulo sobre Heráclito descrevendo-o como um filósofo que surge em meio à escuridão iluminando com seu modo de pensar que clareia como um raio de luz divino<sup>94</sup>. O pensar relampejante descrito por Nietzsche nos remete ao fragmento do próprio filósofo de Éfeso (DK 64) que diz: “De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso<sup>95</sup>”. Este raio que dirige seria uma forma de pensamento iluminador que clareia tudo súbita, rápida e intensamente. Heráclito tem essa iluminação no seu pensar que clareia a problemática do devir deixada por Anaximandro.

Nietzsche descreve características da personalidade de Heráclito que revelam também aspectos do seu pensamento. Esses comentários são importantes e trazem descrições que nos servem como pistas fornecendo elementos pontuais, elucidativos sobre Heráclito.

Não nos deteremos aqui nas investigações das teorias filosóficas nietzschianas sobre o pensamento heraclitiano, mas como Nietzsche vê o homem Heráclito. Os apontamentos que ele faz do filósofo Heráclito nos descrevem um perfil de um homem solitário, orgulhoso, irônico, intuitivo, um desprezador das massas e da religião, bem como do conhecimento lógico, como um dos grandes gênios, um dos gregos de espírito gigante e em destaque, como veremos, um homem com o olhar de artista.

Vemos a manifesta admiração de Nietzsche por Heráclito quando fala em seu orgulho, por exemplo. Para Nietzsche quando o orgulho existe em um filósofo trata-se

---

<sup>94</sup> FE, § V, p. 102. Os textos das *Lições* e da *Filosofia na época trágica dos gregos* foram elaborados com diferentes propósitos. *A filosofia na época trágica dos gregos* foi elaborado com o objetivo de publicação, já as *Lições* tinha finalidade pedagógica, desta forma não é surpresa perceber a grande diferença quanto ao estilo da escrita, como também das fontes pesquisadas e apresentadas nos dois textos. Na *Lições* nos deparamos com um texto marcado por considerações tecidas por Nietzsche, entrelaçadas com teorias científicas vigentes em sua época, pesquisas filológicas, referências filosóficas e o uso de relatos doxográficos como fonte de contextualização para cada um dos filósofos analisados por Nietzsche. Nas *Lições* a clareza dos argumentos, necessita o uso das teorias científicas. Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, percebemos a introdução do estilo artístico de interpretação, já se torna evidente, mesmo em se tratando de um texto do seu primeiro período de produção filosófica. Essa escrita entrelaçada por metáforas será posteriormente cada vez mais adotada por Nietzsche tornando-se uma característica marcante nos seus escritos.

<sup>95</sup> HERÁCLITO, in Os pensadores. Vol. Os pré-socráticos, p. 57.

de um grande orgulho<sup>96</sup>. Nietzsche parece se referir a um orgulho relacionado a um reconhecimento do próprio valor, trata-se de um orgulho pela convicção do conhecimento que possui: “ele tem a verdade: a roda do tempo pode rolar para onde quiser, nunca poderá escapar da verdade<sup>97</sup>”, isto é, para Nietzsche, Heráclito está totalmente seguro de sua verdade.

O distanciamento do burburinho é descrito como uma outra atitude característica de Heráclito: “A sua atuação nunca aponta a um 'público', à aprovação das massas e ao coro aclamador dos contemporâneos. Traçar solitariamente o caminho é próprio da essência do filósofo<sup>98</sup>”. Segundo Nietzsche, Heráclito afasta o povo *a priori*<sup>99</sup>. Mas, outros filósofos falaram para os homens mas não tiveram êxito: “nenhum dos grandes filósofos gregos arrastou o povo atrás de si: pretendeu-o sobretudo Empédocles (a seguir Pitágoras), entretanto não com filosofia pura mas com um veículo místico desta. Alguns afastam *a priori* (Heráclito)”<sup>100</sup>. É importante, diz Nietzsche, tomarmos conhecimento de que homens, como Heráclito, já existiram. E para isso “é preciso buscá-los em sua própria órbita, uma vez que tais homens viveram em seu próprio sistema solar; é lá que se deve procurá-los”<sup>101</sup>.

Nietzsche reconhece a importância da fama para os homens da massa, mas não para aquele capaz de solidão, como Heráclito. “Que importa a ele sua glória? Sua glória importa algo aos homens, não a ele, a imortalidade da humanidade precisa dele, não ele

---

<sup>96</sup> FE, p.53. Segundo Jean Lefranc esse orgulho de Heráclito seria o orgulho do alto conhecimento. LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005.

<sup>97</sup> FE, p. 109.

<sup>98</sup> FE, p.109. Identificamos características de Heráclito que nos parecem claramente semelhantes ao Zaratustra de Nietzsche. Em relação ao fato de Heráclito lançar tamanho desdém pelos homens, demonstra de certo modo também uma aproximação do que para Nietzsche seria um desdém pelo espírito de rebanho. Heráclito, que possui um desdém pelas massas, movido pelo seu tamanho orgulho é levado a exercitar o seu gosto pelo isolamento, pelo distanciamento, pelo silenciar. Em relação ao isolamento é possível identificar uma similaridade de comportamento em relação a Zaratustra e Heráclito. Zaratustra sobe a montanha no início do prólogo para gozar dez anos de seu próprio espírito e solidão. Heráclito, segundo a doxografia de Diógenes Laércio, torna-se um misantropo e retira-se do convívio entre os homens indo morar nas montanhas. As montanhas parecem ser para Nietzsche um lugar referencial, o único lugar possível para vislumbrar o sentimento de solidão que permeava Heráclito. Esse lugar? O mais selvagem deserto montanhoso. “Do sentimento de solidão que penetrava o ermitão de Éfeso do templo de Artemis só é possível pressentir algo, com estarecimento, no mais selvagens ermos das montanhas”. Por que tamanho silêncio e distanciamento? Com Zaratustra, Nietzsche demonstra que para alcançar o processo criador é preciso se refugiar no isolamento, na solidão. Na primeira parte dos discursos de Zaratustra intitulado *Das moscas da feira* ele diz: “É longe da feira e da fama que se passa tudo o que é grande; é longe da feira e da fama que moraram, desde sempre, os inventores de novos valores”. Tomando o caminho de Zaratustra para o qual é preciso o silêncio e a solidão poderíamos então relacionar que Heráclito.

<sup>99</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O filósofo como médico da civilização. O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2004, p. 61.

<sup>100</sup> Ibid., p. 61.

<sup>101</sup> FE, p. 110.

da imortalidade do homem Heráclito<sup>102</sup>”. Encontramos no fragmento DK 5 de Heráclito essa recusa aos homens da massa e também aos homens que dirigem a *pólis*, a política e também a religião:

Purificam-se manchando com outro sangue, como se alguém, entrando na lama, em lama se lavasse. E louco pareceria, se algum homem o notasse agindo assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis<sup>103</sup>.

Em relação a Heráclito, Nietzsche o apresenta nas *Lições* acompanhado de dados históricos, biográficos e doxográficos, como é o caso dos dados de Diógenes de Laércio, utilizados por Nietzsche para relatar desde a família a quem Heráclito pertencia: “filho de Blósson, ou, segundo tradição, de Heronte, era natural de Éfeso. Tinha uns quarenta anos por ocasião da 69ª Olimpíada (504-501 a.C.). Era homem de sentimentos elevados, orgulhoso e cheio de desprezo pelos outros”<sup>104</sup>, bem como a sua posição em relação à política da sua época “como lhe pedissem que elaborasse suas leis, desdenhou o pedido, porque já era a cidade dominada por mau regime político”<sup>105</sup>.

Nietzsche ainda relata nas *Lições* um episódio também narrado por Diógenes de Laércio em que Heráclito teria desaconselhado seus concidadãos a participarem nas expedições militares contra os persas. Esses conselhos não teriam sido bem aceito e por isso Heráclito passa a ser caluniado como amigo dos persas e faz com que procure se refugiar em lugares inóspitos e isolados, indo viver como um misantropo, na solidão, que será, como veremos mais adiante, admirada por Nietzsche.

O desdém de Heráclito com a política é descrito por Diógenes Laércio que nos fala que em certa ocasião teriam perguntado ao filósofo de Éfeso o que fazia ao observar jogos de crianças. Heráclito teria respondido com outra pergunta: “Que é melhor: fazer isso ou administrar a República convosco<sup>106</sup>?”. Para Nietzsche essa ação de observar jogos de criança é mais um ato de perspicácia do qual os gênios são capazes, ou seja, encontram em elementos ou situações aparentemente simples algo que se torna chave para um pensamento genial. Heráclito, ao prestar atenção aos jogos, brincadeiras de criança, teria refletido sobre algo que um outro homem nessa mesma situação jamais seria capaz de pensar: “o jogo da grande criança universal, o jogo de

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 110.

<sup>103</sup> HERÁCLITO \_ in Pré-socráticos. Obras incompletas. São Paulo, Abril Cultural, 1991, DK 5, p. 51.

<sup>104</sup> Ibid., p.47.

<sup>105</sup> Ibid., p. 47.

<sup>106</sup> Ibid., p. 47.

Zeus<sup>107</sup>”. Essa alusão ao jogo de criança presente em Heráclito é característico de quem para Nietzsche é capaz de um olhar estético. Esta é uma visão do mundo como um jogo sem nenhuma justificativa teleológica como um jogo de criança, jogo de Zeus, que tudo constrói e destrói em inocência, sem finalidade e sem qualquer imputação moral. Somente o homem estético contempla o mundo dessa maneira e Heráclito é considerado por Nietzsche um homem estético. Esse tema será desenvolvido no próximo capítulo.

Para Nietzsche, Heráclito é aquele que tem, como sua régia própria, a suprema força da intuição<sup>108</sup>. Nietzsche fala de uma intuição que corresponde ao mundo presente que se impõe diante dos nossos olhos, em todas as nossas experiências, colorido e mutável; e uma outra difícil de ser alcançada conceitual e racionalmente, mas acessível para homens extraordinários que possuem o olho do espectador afortunado<sup>109</sup>.

Filósofos como Heráclito partem de uma intuição profunda, por isso são capazes de tomar o mundo como um jogo. Por ser movido pelo pensamento intuitivo, Heráclito é para Nietzsche um filósofo artista, aquele que possui a leveza do artista, que vê a vida pelos olhos de um artista. O homem estético intui o mundo do modo como aprendeu com o artista e com o nascimento da obra de arte<sup>110</sup>. Essa figura do artista não é descrita por Heráclito, Nietzsche toma a liberdade de relacionar por conta própria e identifica a imagem da criança, do artista, do fogo e de Zeus como exemplos que tem a mesma forma de Zeus.

Nietzsche admira Heráclito por este possuir a mais elevada força de representação intuitiva e se mostrar frio “a um outro tipo de representação demonstrada em conceitos e combinações lógicas (...) Parece sentir prazer quando pode contradizê-lo com uma verdade adquirida intuitivamente”<sup>111</sup>.

Por ser um pensador de frases curtas e enigmáticas, Heráclito é considerado por muitos um pensador difícil e obscuro. Para quem o toma muito a sério Nietzsche diz que é possível ver:

à luz dele, transformar-se, diante do nosso olhar, o rosto de Heráclito, o brilho orgulhoso de seus olhos se apaga, uma ruga de dolorosa renúncia, de impotência, se vinca, parece que sabemos por que a antiguidade mais tardia o denomina o filósofo que chora<sup>112</sup>.

---

<sup>107</sup> FE, p.72.

<sup>108</sup> FE 1,§V, p. 103.

<sup>109</sup> FE 1,§VI, p. 105.

<sup>110</sup> Ibid., §VII, p. 107.

<sup>111</sup> Ibid., §V, p.103.

<sup>112</sup> Ibid., §VI, p.107.



Ao contrário do Heráclito choroso, Nietzsche o reconhece como um dos poucos homens capazes de se expressar com tamanha clareza e iluminação, aliás, como nenhum outro homem. Ao invés de obscuro, Heráclito seria conciso, teria um pensamento que ilumina qual um relâmpago, mas se torna obscuro para aqueles leitores que têm pressa, que leem correndo.

São também esses descontentes que se queixam da obscuridade do estilo de Heráclito; é provável que nunca um homem tenha escrito em estilo mais claro e luminoso. Estilo lacônico, é verdade, portanto obscuro para os leitores demasiado apressados.<sup>113</sup>.

Heráclito é considerado por Nietzsche como um homem inacreditável<sup>114</sup>. O seu pensamento não expressa nenhuma emoção de compaixão, nenhum desejo de ser um médico da civilização, de curar as dores do mundo, nenhum desejo de ajudar emana dele. Heráclito é um astro sem atmosfera, como diz Nietzsche, ele não procura a verdade fora, ao contrário, desvia dos erros e das ilusões que batem a sua volta. Heráclito tem o seu olho incandescente voltado para dentro, busca a verdade em si mesmo “como se ele fosse o verdadeiro cumpridor e realizador do preceito delfico: 'Conhece-te a ti mesmo', e ninguém mais”<sup>115</sup>. O fragmento 101 de Heráclito diz: “procurei-me a mim mesmo”<sup>116</sup>. Isso explica o fato de Heráclito ter trilhado solitariamente o seu próprio caminho e tenha recusado muitas das teorias dos pensadores da sua época, tais como a de Anaximandro, pois apesar deste ter reconhecido o devir, as investigações heraclitianas saltam, segundo Nietzsche, atingindo alturas nunca alcançadas por Anaximandro. Nas *Lições*, Nietzsche diz que:

Aprender aquilo que se é a partir de um outro é, segundo ele, próprio do não sábio, pois o sábio mantém o seu olhar fixo sobre o logos único que é em todas as coisas. Heráclito definia seu modo de filosofar como uma busca e um exame de si mesmo (do mesmo modo como se examina um oráculo)<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> Ibid., §VII, p.109. Interessante perceber que tanto Heráclito quanto Nietzsche possuem estilos considerados enigmáticos por prevaler de metáforas, com pensamentos rápidos expressos por aforismos. Em vários prefácios Nietzsche lembra ao seu leitor a necessidade de ler com calma, que os seus leitores não devem correr diante dos escritos.

<sup>114</sup> Ibid., §VIII, p. 110.

<sup>115</sup> Ibid., §VIII,p. 110.

<sup>116</sup> HERÁCLITO \_ in Pré-socráticos. Obras incompletas. São Paulo, Abril Cultural, 1991, DK 101, p. 60.

<sup>117</sup> FP, p. 142. Entendemos que não se trata de um isolamento em que nada externo interesse a Heráclito, mas parece fazer sentido a ideia de que era preciso deixar que todas as coisas fossem interiorizadas para que pudessem ser enunciadas.

Levantando essas impressões não se torna surpresa perceber a admiração de Nietzsche por Heráclito. Apesar disso o nosso intuito aqui não é designar qual é o pré-socrático preferido por Nietzsche, mas investigar como a personalidade descrita por Nietzsche sobre Heráclito lhe chama atenção e chega a manter um certo grau de similaridade com o seu próprio pensamento, uma vez que ele próprio diz, no seu período de maturidade, sentir-se mais bem-disposto com Heráclito do que em qualquer outro lugar<sup>118</sup>. Pensamos que a admiração de Nietzsche por Heráclito possivelmente não se dá apenas no campo conceitual filosófico, mas também pela maneira de ser e agir de Heráclito, seu temperamento e forma de ver o mundo. “Vou narrar uma versão simplificada da história desses filósofos: de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de personalidade<sup>119</sup>”. O que ele procura com essa busca? “Trazer à luz aquilo que devemos sempre amar e ter em altíssima conta, e aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem<sup>120</sup>”.

Para Nietzsche, Heráclito como homem solitário, orgulhoso, intuitivo, aquele que recusa a vida política e também a religião, é o eremita do templo de Ártemis que viu o que deve ser eternamente vislumbrado. Heráclito foi quem mostrou que a vida é como um espetáculo artístico que deve ser contemplado, foi ele quem demonstrou que a vida é como um jogo inocente de criança que merece ser jogado com alegria. É este Heráclito a quem Nietzsche atribui ser um dos “grandes homens”. O filósofo de Éfeso foi aquele que levantou a cortina do palco da vida este que é o maior de todos os espetáculos.

## 2.2 Análise dos quatro conceitos<sup>121</sup>

Em as *Lições*, Nietzsche destaca e analisa quatro conceitos da filosofia heraclitiana são eles: devir, *dike*, pólemos e fogo. Esta não consiste numa tarefa simples,

<sup>118</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.62. Segundo Scarlett Marton, Heráclito anteciparia o pensamento de Hegel e Nietzsche. Esta afirmação toma por base o que esses filósofos (Hegel e Nietzsche) teriam evidenciando por sua própria escrita sobre o filósofo de Éfeso. MARTON, S. Discurso – *Nietzsche e Hegel leitores de Heráclito* (21), 1993: 31-51, p.41.

<sup>119</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Org. e trad. Maria Viera de Andrade. Lisboa: Edições 70, p. 12.

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Estruturamos aqui a nossa análise utilizando a enumeração de quatro conceitos. Esta nomeação e enumeração seguem os escritos de Nietzsche. Nas *Lições* assim encontramos a apresentação destes temas: “À côté du *devenir*, le *second* concept fondamental est donc la Δίκη (...) Le processus de cette Δίκη est le Πόλεμος (Conflit), le troisième concept fondamental”, (*Licções*, p. 151). Mais adiante encontramos o quarto ponto enumerados não dito como conceito, mas como princípio: “Le quatrième principe fondamental est le feu”, (*Lições*, p. 154). A utilização destes conceitos assim enumerados não seria uma interpretação analítica ou sistemática da filosofia de Nietzsche, pois se trata apenas de seguir o modo como Nietzsche apresenta esses termos no texto das *Lições* e aqui respeitamos a nomenclatura presente na edição francesa que estamos utilizando.

uma vez que todos esses conceitos encontram-se interagindo uns com os outros. O devir está em todas as coisas, ou melhor, todas as coisas estão em devir. Este único mundo que existe se encontra em plena efetividade regulada por uma justiça eterna, *dike*, lei que tudo governa. Percebemos que ao apresentar o primeiro conceito, um segundo já é mencionado. Ao lado do conceito devir, o segundo conceito fundamental que é apresentado é o da justiça eterna, *dike*. A medida que vamos traçando o caminho percorrido por Nietzsche encontramos este mesmo conceito entrelaçado a um terceiro, *pólemos* (combate), e o último, ao quarto conceito fogo.

### 2.2.1 Primeiro conceito: o devir

Em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche mostra como Heráclito ultrapassa o seu antecessor afirmando o vir-a-ser e negando a dualidade de mundos e o próprio ser. Heráclito parte do mesmo ponto que partiu Anaximandro, do devir. Heráclito, segundo Nietzsche, disse: “Vejo o vir-a-ser”. A partir desta constatação teria deduzido duas negações entre si solidárias, que vêm completamente à luz pela comparação com os ensinamentos do seu precursor, Anaximandro<sup>122</sup>. Primeiro ele viu o devir, depois negou a dualidade dos mundos, como teria sido admitido por Anaximandro. Ou seja, Heráclito não separa um mundo físico de um metafísico, de qualidades determinadas e o *ápeiron*. “E depois da negação da dualidade dos mundos Heráclito deu um passo ainda mais ousado, negando também o ser em geral”. O único mundo afirmado por Heráclito é este “cercado e protegido por leis eternas não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo – não mostra, em parte nenhuma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza<sup>123</sup>”.

Nas *Lições*, Nietzsche expõe dois prodigiosos modos de contemplação que cativam o olhar de Heráclito: o movimento eterno, ou seja, a negação da duração e da permanência no mundo e a regularidade interna e unitária do movimento<sup>124</sup>. São duas prodigiosas intuições, duas verdades que o intelecto sente-se forçado a reconhecer: uma é tão terrível, pois o homem constata a instabilidade, a mobilidade, a falta de fixidez do mundo, “tal aquela sensação de alguém que em um terremoto perde a confiança na terra firme<sup>125</sup>”, quanto a outra é exaltante por mostrar uma regularidade que dirige tudo.

---

<sup>122</sup> FE, §V, p. 103.

<sup>123</sup> Ibid., p. 103.

<sup>124</sup> FP, p. 146.

<sup>125</sup> FE, §V, p. 104.

A intuição de Heráclito o fez negar o ser, e dizer que não existe nada que se possa dizer isto “é”. Ele só conhece aquilo que devém, que escoa, pois a permanência é considerada um erro. “Mas isto que devém está em eterna transformação, e a lei desta eterna transformação – o *logos* nas coisas – é precisamente este 'um', o fogo. Portanto, o um que é em devir é ele mesmo sua própria lei. O devir e o modo do seu devir constituem sua obra<sup>126</sup>”.

Heráclito difere de Anaximandro quanto à dualidade de mundos, pois enquanto este tem na sua percepção de mundo a divisão metafísica em duas instâncias: a do devir e do *ápeiron*, tudo que é dotado de qualidades nasce e perece, por conseguinte deve existir um ser desprovido de qualidade. Heráclito só vê o devir, e, segundo as palavras de Nietzsche: “Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer<sup>127</sup>”.

O modo de encarar o mundo tece uma linha divisória entre estes dois pensadores. Anaximandro vê o mundo do devir, mas não consegue entender como se pode passar da unidade para multiplicidade sem cometer injustiça, ele vê crime na passagem de um para o outro, por isso o que existe precisa expiar, pagar pela existência. Anaximandro não aceita que algo que tem o direito de existir tem que declinar e perecer'. Esse é um problema que para resolver, Anaximandro salta em direção ao *ápeiron*, onde encontra o seu abrigo metafísico. Em oposição a Anaximandro, para Heráclito, o um se manifesta em toda parte e de acordo com a justiça eterna, *dike*. Nietzsche descreve a contemplação do devir de Heráclito apontando para a *dike*.

Ninguém contemplou tão atentamente esse eterno quebrar de ondas e esse ritmo das coisas. E o que vi? Conformidades a leis, certezas infalíveis, trilhas sempre iguais do justo. Por trás de todas as transgressões das leis vi Erínias julgadoras. Vi o mundo inteiro como espetáculo de uma justiça reinante, e forças naturais, demoniacamente onipresentes, subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser<sup>128</sup>.

Das duas prodigiosas intuições Heráclito vê primeiro o devir, a segunda que vê é o devir se efetivar conforme regularidade, ou seja, justiça (*dike*). Se é justo e se não há crime neste mundo da multiplicidade então a *hybris* é como diz Nietzsche a pedra de

---

<sup>126</sup>FP, p. 150.

<sup>127</sup>FE, §V, p. 103.

<sup>128</sup> FE, § V, p. 103.

toque de todo o heraclitiano, é o modo de mostrar se entendeu seu mestre. Quer dizer se esse mundo é tomado por culpa, injustiça e sofrimento, como vê Anaximandro, não é assim para Heráclito. Segundo Nietzsche, este mundo é cheio de culpa para o homem limitado que vê as coisas separadas umas das outras e não no seu conjunto. Para Heráclito todos os contrários confluem numa harmonia. Para o olhar humano comum isso se torna invisível, não para Heráclito, que segundo Nietzsche se assemelha ao deus contemplativo. “Diante de seu olhar de fogo, não resta nenhuma gota de injustiça no mundo esvaído em torno dele<sup>129</sup>”.

Heráclito só vê o Um, mas em sentido oposto ao de Parmênides. Para ele, todas as qualidades das coisas, todas as leis aplicáveis a cada nascimento e cada morte, tudo o que temos é a demonstração da existência contínua do Um. Em Parmênides a multiplicidade é concebida como uma ilusão dos sentidos, enquanto que para Heráclito é a forma de manifestação do Um e não uma ilusão<sup>130</sup>.

Nietzsche inicia nas *Lições* a apresentação dos traços do pensamento de Heráclito utilizando teorias científicas da sua época. Percebemos que para ilustrar, o *panta rei* (tudo flui) heraclitiano, ele faz primeiramente uma exposição da teoria psicológica da percepção pronunciada pelo naturalista Karl Von Baer<sup>131</sup>, cientista da Academia de Petersburgo, em 1860 realizou uma conferência intitulada “Qual interpretação da natureza vivente é a correta?” e que demonstra não existir a permanência absoluta das coisas e que nossa percepção da permanência de algo depende somente da nossa vitalidade e do nosso ritmo cardíaco. Isso quer dizer, como explica o próprio Nietzsche, que “a velocidade da sensação e a velocidade da vida mental parecem ser em vários animais aproximadamente proporcionais à velocidade das suas pulsações cardíacas<sup>132</sup>”. Nietzsche menciona vários exemplos da teoria de Von Baer, para posteriormente chegar à ideia de temporalidade presente no pensamento de Heráclito. Entre os exemplos tem-se o coelho que possui pulsações quatro vezes mais rápidas do que o boi e por isso o coelho teria o poder de, no mesmo intervalo de tempo, sentir, querer e viver quatro vezes mais que o boi. Assim também ocorre quanto ao curso da vida humana, caso reduzíssemos o tempo da vida a um mês, o ritmo cardíaco ficaria mil vezes mais rápido então poderíamos facilmente seguir com os olhos a trajetória de uma bala de fuzil. Reduzindo ainda mais a vida, desta vez a 40 minutos,

---

<sup>129</sup> Ibid., §VII, p. 107.

<sup>130</sup> FP, p. 150.

<sup>131</sup> FP, p. 147 e 150.

<sup>132</sup> FP, p. 147.

isso nos faria perceber o crescimento das ervas, flores como fixos e imutáveis, assim como nos aparecem as montanhas, na velocidade que vivemos hoje.

Isso quer dizer que todas as formas que parecem se dissolver na transformação contínua do acontecimento são engolidas pelo rio caudaloso do devir,. Ao termos a percepção de permanência de algo, temos uma ilusão perfeita produzida pela percepção humana<sup>133</sup>. A percepção da permanência se apresenta diferente em cada ente, pois não há equivalência, por exemplo, entre o coelho e o boi. O que Nietzsche pretende demonstrar aqui é um entendimento do tempo como sendo determinado pela velocidade da pulsação. Esse ritmo não é uniforme em todos os entes, ele varia de acordo com as diversas pulsações. Nietzsche transpõe da escala cósmica a ideia do absoluto devir de Heráclito com a teoria de Hermann Hemholtz sobre a ação recíproca das forças naturais que indica a transitoriedade de tudo: “até mesmo o sistema solar não preservará sua configuração atual: ele está destinado a extinguir-se quando as reservas de luz e calor forem esgotadas<sup>134</sup>.”

Para Nietzsche é impossível que a ciência chegue a algo definitivamente imutável, permanente:

Chegamos hoje até à célula e as partes da célula, mas não há absolutamente nenhum limite que possa declarar “aqui é o último grau do infinitamente pequeno dentro da natureza”, o devir não cessa jamais. Mas mesmo no infinitamente grande, não há nada de absolutamente imutável. Mais cedo ou mais tarde, o nosso mundo terrestre deve ser forçado a perecer. O calor do sol não pode durar sempre<sup>135</sup>.

A questão da temporalidade que nas *Lições* aparece acompanhada por referências científicas, em *A filosofia na época trágica dos gregos* aparece vinculada ao pensamento de Schopenhauer para quem, segundo Nietzsche, cada instante do tempo só existe na medida em que o instante extermina outro instante:

na medida em que exterminou o instante anterior, seu pai, para também ser exterminado com a mesma rapidez; que passado e futuro são tão nulos quanto qualquer sonho, mas o presente é apenas o limite sem espessura e sem consistência entre ambos; e que, como o tempo, assim o espaço, e, como este, assim também tudo o que está nele e no tempo só tem uma existência relativa<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 148.

<sup>134</sup> Ibid., p. 32.

<sup>135</sup> Ibid., p. 149.

Nietzsche cita uma passagem de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, para concondar com a ideia de que a essência da realidade é, justamente, apenas efetuação. Seu ser é seu efetuar-se.

O que teria motivado Nietzsche, ao tratar da temporalidade, nas *Lições*, fazer uso das teorias científicas de Von Baer e em *A filosofia na época trágica dos gregos* fazer referência a Schopenhauer? D'Iorio aposta que esta mudança é uma possível tentativa de Nietzsche de aproximar de Wagner, uma vez que as ideias de Schopenhauer eram do seu conhecimento e respeito<sup>137</sup>. Nessa época, 1873, Nietzsche ainda era bastante próximo a Wagner e queria ter seu apoio.

Na pesquisa realizada por Villela Souto<sup>138</sup> encontramos uma possível explicação às mudanças na atitude interpretativa de Nietzsche. Para ele, Nietzsche estaria abandonando a tentativa de fundar cientificamente seu discurso ainda nos escritos da *Lições* e iniciando um novo tipo de abordagem. Essa mudança teria desmotivado Nietzsche a realizar em *A filosofia na época trágica dos gregos* uma demonstração científica da inexistência da permanência absoluta, como teria procurado fazer nas *Lições*. Não procuraria Nietzsche provar nenhuma doutrina, pois lhe importa cada vez menos o grau de veracidade desses sistemas filosóficos. Em lugar disso, Nietzsche inicia a sua tentativa de recriar a imagem dos antigos pensadores gregos.

### 2.2.2 Segundo conceito: *Dike*

O devir é esse efetivar, é o nascer e perecer e esse movimento como já falamos se realiza de acordo com a justiça. Nietzsche considera que a justiça, *dike*, é uma resposta dada por Heráclito a Anaximandro que via injustiça no devir. Entendemos que Nietzsche na sua interpretação do pensamento de Heráclito não privilegia o termo *logos*, bastante representativo na filosofia heraclitiana, ao invés disso valoriza e destaca *dike*.

---

<sup>136</sup> FE, §V, p. 103. A ideia de temporalidade será melhor desenvolvida através da análise do fragmento 52 de Heráclito, no terceiro capítulo desta dissertação, onde investigaremos a noção de tempo *Aion*. A tradução de *Aion* tem duas possibilidades de sentido: “o primeiro é o de 'tempo sem idade, eternidade', que posteriormente se associou ao *aevum* latino: o segundo é o de 'medula espinhal, substância vital, esperma, suor'. A entidade alegórica pode consistir nos dois sentidos”, trecho extraído de uma nota da tradução de José Cavalcante de Souza, presente na edição de *Os Pensadores*, no volume Pre-socráticos, p. 56.

<sup>137</sup> FP, p. 32. “Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, ao contrário, a concepção da temporalidade em Heráclito é traduzida em termos metafísicos e comparada aquela de Schopenhauer (...) Esta referência, que poderia ser mais familiar a Wagner, é entretanto inexata no que concerne a Heráclito, porque se a seguirmos rigorosamente a concepção de Schopenhauer conduz, não a negação da permanência mas a negação do devir”

<sup>138</sup> Marcelo Lion Villela Souto, escreveu uma dissertação intitulada *A arte da interpretação em Nietzsche: a construção da imagem de um filósofo*, em 2002, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). A passagem pesquisada se encontra nas páginas 100 e 101.

Nietzsche interpreta que houve uma resposta dada por Heráclito em relação ao que foi pensado por Anaximandro, porque a resposta heraclitiana é a *dike* em vez da *adikia*. “O devir e o declínio são as propriedades fundamentais do princípio. A decomposição não é então, em nenhum caso uma punição. Assim, Heráclito tece contra seu grande predecessor, o mestre da *adikia* (injustiça) do mundo, uma cosmodicéia”<sup>139</sup>.

Para quem vê toda a multiplicidade como fruto da injustiça, como ocorre com Anaximandro, a sensação é de que há desordem, desregramento, *hybris*, mas para quem vê pelo olhar heraclitiano este mundo de transformações, de constante mudanças e movimento, o que rege é “somente a lei e a filha de Zeus, Dike”. Nietzsche imagina a pergunta que teria realizado Heráclito: como pode o devir ser a esfera da culpa, da expiação, da condenação?<sup>140</sup> Não há injustiça pois, segundo Nietzsche, Heráclito vê a medida e a regularidade compondo todas as coisas existentes. Desse modo Heráclito, agora como interpreta Villela Souto, descriminaliza e inocenta assim a existência. “A justiça em Anaximandro não está posta no devir mas para além do devir, como reparação da injustiça original<sup>141</sup>”.

A justiça se faz com a garantia da continuidade do fluxo. O termo justiça não possui aqui o sentido comumente de compensação, reparação por erro cometido. Nietzsche diferencia justiça entre Anaximandro e Heráclito. A justiça no mundo do devir heraclitiano se faz presente no nascimento e na morte, na fome e na saciedade, na geração e no perecer. É preciso que o fluxo seja incessante para que a harmonia seja mantida, caso o movimento fosse interrompido ocasionaria o desequilíbrio. Tal exemplo encontramos em Heráclito no fragmento DK 125 quando diz “também o *cyceon* se decompõe, se não for agitado.” O *cyceon* é uma espécie de mingau de aveia que precisa ser mexido insistentemente durante a sua preparação, para conseguir manter a composição homogênea dos ingredientes. É preciso que tenha o movimento contínuo, ininterrupto para manter todos os ingredientes compondo a unidade harmônica que faz o mingau. No exercício de mexer para preparação do mingau temos qualidades que vão diluindo, perecendo e outras vão surgindo. Assim também ocorre com o próprio mundo, “é um vaso de mistura que tem de ser continuamente agitado”<sup>142</sup>. “Heráclito reporta o mundo da diferença em sua integralidade ao um, no sentido de que o um se manifesta em todos”<sup>143</sup>. Um é tudo e tudo é um, o múltiplo é igual a unidade em Heráclito não há

<sup>139</sup> FP, p. 150.

<sup>140</sup> FE, § V, p. 103.

<sup>141</sup> VILLELA SOUTO, 2008, p. 143.

<sup>142</sup> FE, § V, p. 104.

<sup>143</sup> FP, p. 150.



passagem entre dois mundos, como acontece em Anaximandro, seu próprio fragmento diz: DK 103 “pois comum (é) princípio e fim em perferia de círculo”. “Ele (Heráclito) próprio exclama, uma vez mais: 'O um é múltiplo'. As muitas qualidades perceptíveis não são nem entidades eternas nem fantasmas de nossos sentidos (..) não são nem ser fixo e autônomo, nem aparência fugitiva vagueando em cabeças humanas”<sup>144</sup>. Este é o único mundo que está aí é um e múltiplo. A justiça é o próprio movimento harmônico e uno.

### 2.2.3 Terceiro conceito: *Pólemos*

Para Heráclito, este mundo é, como diz no fragmento (DK) 30, “o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”, Nietzsche acrescentaria: sem qualquer culpa e sentimento de injustiça.

É por justiça que o fluxo é incessante, e essa mudança não se faz sem um combate (*pólemos*) contínuo entre as qualidades opostas existentes. A justiça não se efetiva tendo um juiz fora do combate entre os opostos para determinar quem é o vencedor na luta entre as coisas que existem, os juízes estão juntos e se misturam com os pares a lutar, pois o próprio conflito do múltiplo é a pura justiça una. “Não podia considerar os pares em luta e os juízes separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam combater, os próprios combatentes pareciam julgar-se – sim, como no fundo só percebia a justiça una, eternamente reinante<sup>145</sup>”.

Aqui vemos que no terceiro conceito, a noção de combate, *pólemos*, é também primordial, o conflito entre as qualidades existentes é o modo de se realizar a *Dike*. A luta contínua dos opostos se faz de acordo com as leis eternas. Nietzsche reconhece que o devir, para Heráclito, é regido pela justiça e esta se dá sob a forma de polaridade em conflito.

Como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesma e separa-se em seus contrários; constantemente esses contrários lutam outra vez em direção ao outro. (...) Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como durando, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda

---

<sup>144</sup> FE, § VI, p. 156.

<sup>145</sup>Ibid., §VI, p. 105.

perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a justiça eterna<sup>146</sup>.

O que significa dizer que a justiça não existe sem o combate, sem a disputa. Por isso, a noção de *Dike* é indissociável da noção de pólemos, aparece *pólemos-dike*. Nietzsche considera que a ideia de Heráclito de pólemos-dike revela a mais pura fonte do gênio helênico. Heráclito, segundo Nietzsche, com o *pólemos-dike* (conflito-justiça) transferiu essa antiga ideia para o núcleo da engrenagem que gira tudo o que existe. “É um dos conceitos mais grandiosos: o conflito como ação ininterrupta de uma *dike* única, conforme às leis, racional. (...) A ideia de *pólemos-dike* é a primeira especificamente helênica (...) só um grego estaria apto a encontrá-la de modo tão sublime para uma Cosmodicéia”<sup>147</sup>.

Para Nietzsche, os gregos interpretam a luta como a ação contínua de uma justiça homogênea, vinculada a leis eternas. Esse combate promove todas as transformações. Heráclito, assim, teria apresentado em linguagem filosófica o que já se encontrava na antiga cultura grega expressa no mundo homérico. Sobre essa valorização da disputa – *Agon* – nos antigos gregos, Nietzsche escreve um ensaio intitulado *A disputa de Homero*. Neste aparece uma análise da noção de *Agon* no poema *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. Esta análise traz à tona a representatividade das duas deusas Éris, uma que conduz à guerra boa e outra à guerra má, ou seja, uma Éris que estimula o crescimento e a outra que é má para os homens, pois só traz desgraça:

Há sobre a Terra duas deusas Eris. Este é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida. Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo estas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado desta Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como bem melhor. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem estar. Boa é esta Éris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup>Ibid., §V, p. 104.

<sup>147</sup>FP, p. 151.

Neste caso, Nietzsche vincula a boa Éris a Heráclito quando traz junto com a ideia de competição, uma discórdia que gera todo vir-a-ser.

Sobre o conflito, o combate encontramos o fragmento de Heráclito DK 80 que diz: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade<sup>149</sup>”. O fragmento DK 53 diz “O combate é de todas coisas pai, de todas coisas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres<sup>150</sup>”. Esses fragmentos mostram que a justiça é inseparável do conflito, a cada instante cada uma das qualidades opostas está em luta, ora vence ora perde, alternadamente para o seu opositor. Em cada instante, por justiça, cada um na sua vez tende à vitória, por isso o combate é justo e é justo todo vir-a-ser.

Segundo Nietzsche, “o povo julga, por certo, conhecer algo fixo, pronto; na verdade, há em cada instante luz e escuro, amargo e doce, lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um ora outro tem a supremacia. Tal como o mel, segundo Heráclito, é ao mesmo tempo amargo e doce<sup>151</sup>; o “mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal<sup>152</sup>”; a “doença faz de saúde (algo) agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso<sup>153</sup>”. A doença é doença por que existe o estado de saúde, a sensação de alívio ao comer é possível por existir a fome. “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos<sup>154</sup>”. O próprio rio que se entra pela segunda vez, já não é o mesmo rio que era da primeira vez. Nietzsche comenta que Aristóteles acusa Heráclito de ter ido contra o princípio de contradição. “E isto ele faz, em proposições como: 'Tudo tem, em todo tempo, o oposto em si', com tanta insolência, que Aristóteles o acusa do crime supremo diante do tribunal da razão, de ter pecado contra o princípio de contradição<sup>155</sup>”.

Esta ideia de movimento do mundo, movimento conflitante, em combate que gera a harmonia aparece no fragmento DK 8 de “Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia”. Heráclito teria encontrado nesse confronto dos opostos o movimento incessante entre

<sup>148</sup> *A disputa de Homero*. (1872). Trad. Pedro Sússekind. In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007, p. 69.

<sup>149</sup> HERÁCLITO \_ in *Pré-socráticos*. Obras incompletas. São Paulo, Abril Cultural, 1991, fr. 80 (DK), p. 59.

<sup>150</sup> *Ibid.*, fr. 53 (DK), p. 56

<sup>151</sup> FE, §V, p. 104.

<sup>152</sup> HERÁCLITO \_ in *Pré-socráticos*. Obras incompletas. São Paulo, Abril Cultural, fr. 61 (DK), p. 57.

<sup>153</sup> *Ibid.*, fr. 111 (DK), p. 61.

<sup>154</sup> *Ibid.*, fr. 49 (DK), p. 56.

<sup>155</sup> FE, § V, p. 103.

combatentes, que vivem um combate sem fim. Heráclito não busca um vencedor definitivo nem uma trégua final; esse combate *pólemos-dike* que caracteriza o devir tem vencedores e perdedores temporários, pois a disputa sempre recomeça, não há fim definitivo, pois o conflito tem uma continuidade eterna, fazendo girar a roda do vir-a-ser, de todas as coisas existentes. “As próprias coisas, em cuja firmeza e permanência acredita a estreita cabeça humana e animal, não têm propriamente nenhuma existência, são o lampejo e a fâsca de espadas desembainhadas, são o brilho da vitória, na luta das qualidades opostas”<sup>156</sup>

#### 2.2.4 Quarto conceito: fogo

O conflito discordante e justo travado entre os pares de opostos revela o movimento do devir que é representado em Heráclito pelo movimento do *fogo*, o quarto conceito destacado por Nietzsche. O elemento fogo é uma ideia que já está expressa pela teoria física de Anaximandro, o mundo se consumindo pelo fogo. Para Anaximandro, a teoria da água como princípio de todas as coisas, afirmada por Tales, não revela as qualidades que existem por trás delas. Para ele, o úmido deve ter se formado pela composição do quente e do frio e estes seriam qualidades anteriores ao próprio úmido. Para Nietzsche, Heráclito concorda com Anaximandro ao tomar o mundo em um eterno sucumbir que se “repete periodicamente e em um surgimento sempre renovado de um outro mundo a partir do incêndio do mundo que anula tudo”<sup>157</sup>. O que Heráclito não concorda com Anaximandro é que o frio faça parte do processo físico com igual participação tal como o quente para fazer nascer o úmido. Nietzsche considera que Heráclito exclui o frio e o toma como um grau do quente: “se tudo deve ser fogo, então, em todas as possibilidades de sua transformação, não pode haver nada que fosse seu contrário absoluto”<sup>158</sup>.

Para introduzir o fogo como força criadora do universo Heráclito reconhece duas vias seguidas: a que sobe e a que desce, ambas constantemente “vão e vêm, uma paralela à outra, do fogo à água e desta à terra, da terra, outra vez, à água, e desta ao fogo”. Aqui encontramos os dois estágios, duas direções que compõem o devir: ascendência e descendência. Ou seja, um estágio em que o movimento parte da multiplicidade em direção ao fogo puro, e o que parte do fogo puro em direção às formas diversas. Por isso o mundo ora caminha movido pela fome e carência em direção

---

<sup>156</sup> FE, § V, p. 105.

<sup>157</sup> FE, §VI, p. 106.

<sup>158</sup> Ibid., §VI, p. 106.

ao fogo puro para ser aniquilado, ora tem o período de saciedade. Assim, no fogo atuam os contrários como lemos no fragmento DK 65 de Heráclito: “E o chama (ao fogo) de fartura e indigência”. Este seria um processo de regulação do mundo, por onde o fogo escoia em transformação, aniquilando e criando todas as coisas: DK 90 “Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro”.

Neste quarto conceito apresentado por Nietzsche o fogo é tomado como uma espécie de regulador cosmológico que se faz através da transposição do fogo puro em impuro. “Mas, se se quisesse propor a Heráclito a questão: por que o fogo não é sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? - ele responderia apenas: 'É um jogo, não tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!'”<sup>159</sup>. Para Nietzsche não há como justificar, apontar as razões que levam o fogo a se transformar, isso se faz por necessidade e justiça, tudo de forma inocente.

Podemos dizer que os quatro conceitos selecionados por Nietzsche se encontram interligados, pois o mundo é para Heráclito “puro devir, fogo sempre vivo, que se realiza conforme a justiça (*dike*), que se apresenta na luta (*pólemos*) entre os contrários<sup>160</sup>”. Heráclito dissolveu a ideia da existência como um jogo, uma brincadeira inocente de criança que é jogado, brincado de tempos em tempos. Sobre essa imagem da criança brincando, que é uma das mais sublimes metáforas cósmicas, desenvolveremos mais detalhadamente uma análise no próximo capítulo, que será o ponto central da nossa pesquisa sobre a perspectiva de Nietzsche sobre Heráclito.

---

<sup>159</sup> Ibid., §VII, p. 108.

<sup>160</sup> BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 250f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

## CAPÍTULO 3

### A METÁFORA CÓSMICA DA CRIANÇA

#### 3.1 O fragmento 52 de Heráclito

A nossa análise da interpretação feita por Nietzsche sobre o filósofo Heráclito se dará através da imagem de uma criança que brincando constrói e destrói seus castelos na areia. Essa imagem abordada por Nietzsche tem base no fragmento 52 que diz: “*Aion pais esti paizon, petteuon; paidos he basileie*”, isto é, na tradução de José Cavalcante de Souza “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado”<sup>161</sup>; ou na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência de criança”<sup>162</sup>.

Nosso intuito não é fazer uma análise detalhada do fragmento de Heráclito, mas de forma breve faremos considerações pontuais a respeito dos termos que compõem este fragmento. Sustentamos esclarecer termos como *Aion*, a criança e o jogo, pois nos auxiliará a compreender melhor os seus significados e assim nos aproximarmos do sentido que Nietzsche dá ao pensamento de Heráclito.

O primeiro termo que aparece no fragmento de Heráclito, *Aion*, é comumente traduzido por tempo<sup>163</sup>. Donald Schüler<sup>164</sup> diz que “*Aion* (vida) é também ciclo vital, tempo. Para Günter Wohlfart<sup>165</sup> a primeira palavra do fragmento 52, *Aion*, é a palavra-chave e significa vida eterna, vitalidade permanente ou vivacidade do indivíduo. Wohlfart reforça que esse *Aion* não seria uma eternidade imutável, mas algo que significa a constante mudança da vida (tempo), o processo periódico de gerar a vida. Já

---

<sup>161</sup> HERÁCLITO \_ in Pré-socráticos. *Obras incompletas*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo, Abril Cultural, p. 56. A tradução portuguesa do texto de Eugen Fink apresenta este fragmento como: “o tempo do mundo é uma criança que, brincando, põe pedras aqui e ali; é o reino da criança”, FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983, p. 42.

<sup>162</sup> CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, Editora Vozes, 1991, p. 73.

<sup>163</sup> Para Alexandre Costa o fragmento 52 é a única sentença em que Heráclito tematiza a questão do tempo. Costa realizou um trabalho de tradução e contextualização dos fragmentos de Heráclito. Neste trabalho procurou agrupá-los dentro de grupos de temáticas correlacionadas, o DK 52 é o último a ser citado e quando aparece se encontra isolado, não relacionado a nenhum outro fragmento heraclítico. Segundo Costa, para este fragmento é mais difícil tecer considerações por não ter paralelo com os outros fragmentos. COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 254, 255.

<sup>164</sup> SCHÜLER, Donald. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000, P. 70.

<sup>165</sup> WOHLFART, Günter (2010), “AEON - Lifetime and Eternity: Some Remarks on the Ancient Greek Roots of Nietzsche’s Concept of Life”. Título do tema apresentado por Wohlfart no evento Nietzsche Conferência Internacional pela Universidade Diego Portales, Santiago, Chile. Disponível em ata no link: [http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Plenarias\\_Plenary%20Sessions/4.1%20GUNTER%20WOHLFART.pdf](http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Plenarias_Plenary%20Sessions/4.1%20GUNTER%20WOHLFART.pdf)

Gobry, *Aion* possui mais de um sentido: “na maioria das vezes, duração (de uma vida, de um século), mas também eternidade”<sup>166</sup>.

O sentido de *Aion* é também de incorruptível e eterno, por isso o seu sentido não é o mesmo que se dá a *krónos*, nem a *kairós*, duas outras palavras que os antigos gregos também denominavam como tempo. O sentido de *Aion* não é o mesmo destas duas outras denominações de tempo, pois o *Aion* não conhece duração ou limite. Segundo Costa, “*Aion* é a totalidade do tempo sem bordas e livre de determinações”<sup>167</sup>. Tempo que não tem começo, nem fim, por isso é eterno. Na tradução do fragmento 52 José Cavalcante de Souza escreve em nota os diversos sentidos atribuídos ao termo *Aion*. Segundo ele, *Aion* tanto pode ser, em grego, nome próprio, de uma entidade alegórica, filho de Cronos e Filira; como também um nome comum, para este atribui-se dois sentidos de *aion*: “primeiro é o de ‘tempo sem idade, eternidade’, que posteriormente se associou ao *aevum* latino: o segundo é o de ‘medula espinhal, substância vital, esperma, suor’. A entidade alegórica pode consistir nos dois sentidos”<sup>168</sup>.

### 3.2 O *Aion* na metáfora cósmica

Até aqui apresentamos alguns significados de *Aion* bem como algumas traduções deste termo no fragmento heraclítico. Mas, para analisarmos o termo *Aion* interpretado por Nietzsche é fundamental recorrermos primeiramente às passagens dos textos nietzschianos em que ele interpreta o pensamento de Heráclito, que julgamos fazer referência ao fragmento 52. Lembramos que Nietzsche não faz uma análise individual de cada um dos fragmentos de Heráclito. Também não escreve especificadamente sobre cada termo presente nos fragmentos. Ao escrever sobre o filósofo de Éfeso, tanto nas *Lições* como em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche expõe a sua interpretação entrelaçada por metáforas, alegorias e anedotas, faz uso de texto corrido, sem intitulações, no máximo separações realizadas por seções enumeradas por algarismos romano, como é o caso de *A filosofia na época trágica dos gregos*. Mesmo assim as suas considerações sobre Heráclito e as imagens mencionadas em seu texto permitem identificar as passagens que servem como referência ao seu texto. Destacamos a seguir duas passagens em que Nietzsche interpreta o fragmento 52 de Heráclito:

<sup>166</sup> GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 9.

<sup>167</sup> COSTA, Alexandre. Heráclito: fragmentos contextualizados. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 254, 255.

<sup>168</sup> HERÁCLITO \_ in Pré-socráticos. Obras incompletas. São Paulo, Abril Cultural, 1991, p. 56.

um devir e um declínio desprovidos de qualquer justificação moral existem no jogo da criança (ou na arte). (...) Aqui reina a inocência mas também a criação e a destruição. Nem mesmo uma parcela de *adikia* deve residir no mundo. O fogo eternamente vivo, o *Aion* (tempo), joga, constrói e destrói.<sup>169</sup>

Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhum discernimento moral, eternamente na mesma inocência, têm, neste mundo, somente o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência - e esse jogo joga o *Aion* consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz como uma criança montes de areia à borda do mar; faz e desmantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo<sup>170</sup>.

Na interpretação que Nietzsche faz do pensamento de Heráclito, em seus escritos de juventude, encontramos o termo *Aion* com o significado de tempo. Consideramos que Nietzsche compreende que tempo no pensamento de Heráclito é devir. No início da seção cinco de *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche escreve o que Heráclito teria visto: “Vejo o vir-a-ser (...) Não vejo nada além do vir-a-ser”. Heráclito só vê o devir do mundo. Portanto só há este mundo, só há efetuação. Ainda na seção cinco Heráclito proclama: “Não vos deixeis enganar! É vossa vista curta, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer”. Heráclito tem a visão intuitiva da realidade, por isso vê o que a maioria dos homens não vê. Este mundo é eterna mudança, eterno movimento, eterna transformação. Tudo é devir, isto é, não há ser. Não há nada fora do devir, fora do tempo. Ou seja, entendemos que Nietzsche ao interpretar este fragmento de Heráclito toma o *Aion* no sentido de temporalidade eterna do fluir de todas as coisas<sup>171</sup>.

O *Aion* em Nietzsche é pensado como uma metáfora cósmica do mundo como o jogo da criança. Por isso, o termo *Aion* ganha na interpretação nietzschiana novas associações<sup>172</sup>. Nietzsche percebe implicitamente nos fragmentos de Heráclito que o *Aion* corresponde às imagens de Zeus, da criança e do jogo. Porém uma nova associação

---

<sup>169</sup> *Lições*, p. 158.

<sup>170</sup> FE, VII, p. 107.

<sup>171</sup> DK 6 “O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente”, HERÁCLITO. Tradução Wilson Regis. In *Os Pensadores*, volume “Os Pré-socráticos”. São Paulo, Ed. Abril S.A, 1991. p. 52.

<sup>172</sup> Para Nimis e Hershbell a interpretação nietzschiana do fragmento 52 depende da atribuição de uma conotação cósmica do termo *Aion*. Nimis e Hershbell lembram que para Kirk esse termo deve ser usado por vida humana, sendo improvável que signifique tempo em seu cronológico. NIMIS & HERSHBELL. “Nietzsche und Heraclitus”. In: *Nietzsche Studien*, Vol. VIII, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1979, p. 31.



que não se encontra em nenhuma passagem dos fragmentos heraclitianos, é pensada apenas na interpretação feita pelo próprio Nietzsche que é a imagem do artista. Assim temos o *Aion* associado a Zeus, a criança, ao jogo e, como também veremos mais adiante, também é artista.

Em umas das passagens das *Lições* temos uma indagação do que seria o tempo para Heráclito, segundo o texto a resposta sua seria: o tempo é “uma criança que brinca com dados”<sup>173</sup> Seguindo a leitura desta mesma passagem Nietzsche acrescenta que “Zeus na sua atividade demiúrgica é comparado a uma criança que arma sobre as margens do mar pilhas de areia para depois destruir”. Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, no final da seção oito, ele diz:

Entre homens, Heráclito como homem, era inacreditável; e se ele foi visto quando deu atenção ao jogo de crianças barulhentas, em todo caso, ao fazê-lo, ele pensou o que nunca havia pensado em tal ocasião: o jogo da grande criança do mundo, Zeus.

Ou seja, se *Aion* (tempo) é criança e a criança é comparada a Zeus, Nietzsche identifica *Aion* a criança e a Zeus, e também ao fogo. Uma passagem, nas *Lições*, nos indica que *Aion* também é fogo: “O fogo eternamente vivo, o *aion* (tempo), joga, constrói e destrói”.

Poderíamos estar considerando apressadamente esses termos, mas as passagens sobre o *Aion* citadas em *A filosofia na época trágica dos gregos*, nos indica que não. Aqui, Nietzsche diz: “O mundo é o jogo de Zeus, ou, exprimindo fisicamente, do fogo consigo mesmo”. Quer dizer, Nietzsche afirma que este jogo do *Aion* é o mesmo jogo da criança, de Zeus, do fogo e do artista. Compreendemos essas imagens mencionadas por Nietzsche como imagens metafóricas usadas para falar do mesmo e único jogo que existe: “assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência - esse jogo joga o *Aion* consigo mesmo”. Assim como o *Aion* joga consigo próprio, brinca na eternidade o próprio tempo. Só há o atuar do *Aion*, do tempo. O tempo é eterno, não tem começo e nem fim, o tempo é brincadeira do jogo da criança sem finalidade, ele é criação e destruição. Assim, entendemos que o *Aion* na interpretação nietzschiana é tempo, é Zeus, é criança, é fogo, é jogo, e, como também veremos mais adiante, também é artista.

---

<sup>173</sup> Nas *Lições* esse texto está como citação e a referência que aparece é: Lucien, *Les enchères des philosophes*, 14. FP, p.153, p. 158.

### 3.3 A brincadeira inocente da criança

No fragmento DK 52 a segunda palavra citada é *pais* que, segundo Donald Schüler, pode ser traduzida por criança e também adolescente. Para ele não há uma certeza pela forma como é mencionada no fragmento de Heráclito, se *pais* estaria se referindo à infância ou juventude<sup>174</sup>. Schüler acredita que pela forma como é mencionada no fragmento não se trata de uma criança que esteja nos seus primeiros anos de vida, pois, segundo ele, o jogo de dados exige habilidades mais desenvolvidas.

A imagem da criança é conhecida por Nietzsche através das anedotas de Diógenes de Laércio que retrata uma cena vivida por Heráclito quando observava jogos de criança. Esta anedota revela o olhar de Heráclito aos jogos das crianças segundo Diógenes de Laércio: “retirado no templo de Ártemis, divertia-se em jogar com as crianças e, acercando-se dele os efésios, perguntou-lhe: ‘De que vos admirais, perversos? Que é melhor: fazer isso ou administrar a República convosco?’”<sup>175</sup>. Para Nietzsche, como já vimos, quando Heráclito “foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas condições – o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo e a brincadeira eterna de destruir e formar mundos”<sup>176</sup>.

Esta anedota, junto com o fragmento 52 chamam a atenção de Nietzsche que, por sua vez, tece a sua interpretação de Heráclito através desta imagem do mundo como um “belo e inocente jogo de criança”. Por que a imagem descrita no fragmento é de uma criança e não do adulto? Segundo Conche<sup>177</sup>, a ação do adulto já estaria envolvida pela moralidade, pela responsabilidade dos seus atos, pela consciência, pela aprendizagem

---

<sup>174</sup> O jogo da criança é tido de modo simbólico tal como Schüler escreve “o velho que ousa jogar rejuvenesce. (...) mesmo no velho que joga, o reino é do jovem”. SCHÜLER, Donald. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 69-70. Já Alexandre Costa analisa: “o jogo *pais/paizon*, conjugando criança e, literalmente, ‘criançando’. Em função da inexistência de um suposto verbo ‘criançar’ em nossa língua, empreguei a forma ‘brincando’”. COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.109.

<sup>175</sup> HERÁCLITO \_ in *Pré-socráticos. Obras incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 1991, p 47. Kirk e Raven falam da ficção biográfica que se proliferou em redor do nome de Heráclito. “Diógenes também nos informa de que Heráclito se recusou a fazer leis para os Efésios, preferindo brincar com as crianças no templo de Ártemis. A maioria destas histórias baseia-se em bem conhecidos ditos de Heráclito; muitas delas tinham por fim fazê-lo parecer ridículo e foram inventadas com intuídos maliciosos por pedantes autores helenísticos, ressentidos com o seu ar de superioridade. (...) os únicos pormenores sobre a vida de Heráclito, que talvez possamos aceitar com segurança, são: que ele passou a vida em Éfeso, que descendia de uma antiga família aristocrática, e que esteve em más relações com os seus concidadãos”, p. 186.

<sup>176</sup> PV, p. 27.

<sup>177</sup> CONCHE, Marcel. *Héraclite Fragments*. Tradução e comentários de Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p.449.

moldada no bem e mal, assim o agir do adulto é voltado para atender finalidades. Nada mais apropriado que a criança para simbolizar o jogar sem finalidade, uma ação contrária ao agir moral. A criança pensada por Nietzsche, não tem conotação biológica, mas um sentido simbólico de inocência do agir sem finalidade exterior à própria ação. Na criança o jogar é por jogar, joga-se pelo jogo em si. Como diz Conche “o jogo da criança é a ação amoral dos poderes cósmicos”, ou seja, o jogo da criança é cósmico, no sentido que é o jogo de todas as formas do mundo. No efetuar-se do jogo da criança tem-se os movimentos de construção e destruição das formas do mundo. Esse jogo é uma ação sem finalidade que se realiza por necessidade. “O homem, até sua última fibra, é necessidade, e totalmente não-livre – se se entender liberdade a tola pretensão a poder mudar arbitrariamente sua essência, como uma roupa, pretensão que toda filosofia séria até agora rejeitou com o devido sarcasmo”<sup>178</sup>.

Nietzsche escreve nas *Lições*: “aqui reina a inocência, mas também a criação e a destruição”. A criança, ao brincar, brinca em inocência e essa inocência é a forma como se dá a brincadeira, do jogo, como dissemos, sem finalidades. Como há inocência, a culpa não existe, a criança do mundo segue brincando, jogando incessantemente, em sua brincadeira possui apenas a necessidade desse brincar e nada mais que não seja o próprio brincar. Segundo Nietzsche “quando não sabemos o mal que faz uma ação, ela não é uma ação maldosa; a criança não é maligna nem perversa com os animais: ela os investiga e os destrói como um brinquedo”<sup>179</sup>. Assim a inocência evidencia a falta de culpa, a criança simboliza o desconhecimento de regras, normas, preceitos, por isso o atuar do jogo da criança é também marcado pela ausência de juízos morais.

Ao contrário dessa inocência Nietzsche percebeu na filosofia de Anaximandro uma culpa impregnada em tudo que existe, de tudo que se desprende do seio originário. A culpa e a injustiça anaximândrica são opostas à justiça e à inocência que há no movimento de construção e destruição da criança heraclitiana. Ao apresentar uma *dike* imanente Nietzsche direciona a sua interpretação sobre Heráclito em resposta a *adikia* de Anaximandro. Este teria buscado um abrigo metafísico para refugiar-se, deste criminoso mundo do devir. Segundo a interpretação de Nietzsche, Anaximandro aposta na existência de um plano metafísico de onde todas as coisas saem e para onde todas as coisas tendem a voltar, o mundo do *apeiron*.

---

<sup>178</sup> FE, p. 108.

<sup>179</sup> *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. e notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2005, § 104, p. 74.

O caminho de cada coisa, de cada indivíduo, já está escrito, e não pela *hybris*. Contrariando o que disse Anaximandro, o Um deve ter todos os predicados, todas as qualidades, porque tudo testemunha a *dike*. Heráclito remete o mundo da diferença em sua inteireza ao Um, no sentido em que o Um se manifesta em todo lugar. Ao contrário do que disse Anaximandro, ele (o princípio) deve ter todos os predicados, todas as qualidades, porque tudo é testemunho da *Dike*. De modo que o devir e o declínio são propriedades fundamentais do princípio<sup>180</sup>.

Anaximandro aposta na existência de uma dualidade metafísica, para dar a sua resposta ao mundo do devir. A resposta heraclitiana, segundo Nietzsche, inocenta o mundo do devir e reconhece apenas este como mundo existente, não havendo qualquer outra instância de realidade que não seja esta em constante mudança. “A *dike* se manifesta nessa regularidade. Mas, se o devir e o declínio são efeitos de uma *dike*, então um tal dualismo entre um mundo do *ápeiron* e o mundo das qualidades não existe. As qualidades são instrumentos da *dike*”<sup>181</sup> e todo o aspecto considerado negativo tal como o declínio, a destruição, a morte também são testemunhos da *dike*.

Essa visão de justiça diante do mundo que declina é algo de difícil compreensão para a maioria dos homens. Nietzsche lembra que é com insatisfação, com surpresa, que vemos cada desaparecimento, cada declínio. Nos incomoda o tombar de uma grande árvore ou o desmoronamento de uma montanha. “Cada noite de ano novo nos faz sentir o mistério da contradição entre o ser e o devir”<sup>182</sup>. Para Nietzsche, o que faz o homem mortal sofrer mais é constatar o desaparecimento de um instante perfeito. Esse incômodo fica aos homens comuns, não para o homem Heráclito. “Heráclito descobriu que maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo o vir-a-ser; daí concluía ele, que o vir-a-ser não poderia ser criminoso”<sup>183</sup>.

Heráclito, segundo Nietzsche, não viu problema nesse mundo da multiplicidade, da diversidade, pois o mundo se realiza conforme a justiça, “testemunho da *dike*”, e não um crime (*hybris*). “Não é a *hybris*, mas o despertar de um impulso lúdico que impele novamente em direção à ordem universal”<sup>184</sup>. Ver o mundo como inocente, como fez Heráclito, e não criminoso é algo que para Nietzsche o distingue dos homens de visão

<sup>180</sup> FP, p. 151. Para Fink há uma interpretação moral em Anaximandro: “*dike* e *adikia* são interpretadas como conceitos morais fundamentais pelos quais se define a culpa da existência do existente”, p. 41-42.

<sup>181</sup> FP, p. 151.

<sup>182</sup> PV, p. 24.

<sup>183</sup> FP, p. 150.

<sup>184</sup> FP, p. 162. Segundo Nietzsche “esta palavra perigosa, a *hybris*, é de fato a pedra de toque de todo o discípulo de Heráclito; é aqui que ele pode demonstrar se compreendeu ou não o mestre”. FE, § VII.

limitada, pois só para estes o “mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento”. Heráclito não vê nenhum aspecto criminoso no mundo, por isso Nietzsche o vê como um não pessimista, pois ele “não nega o sofrimento”<sup>185</sup>, mas o compreende como um dos momentos do jogo.

A imagem da criança em Heráclito faz parte da resposta dada ao seu predecessor, Anaximandro. Pois, o mundo visto como um jogo inocente de criança não incrimina o devir, a geração e a “decomposição não é de jeito nenhum, uma punição”<sup>186</sup>. Com essa imagem do devir como um jogo da criança também se tem uma resposta contra a concepção de Parmênides e sua teoria do ser, conforme Fink: “Heráclito nega o ser estático, reconhece no devir, no fluxo do tempo, a verdadeira dimensão da realidade e viu a tensão entre as oposições em tudo o que existe, em tudo o que se movimenta no tempo”<sup>187</sup>.

A criança de Heráclito, que também é para Nietzsche, tempo, devir, fogo, Zeus, é a grande criança universal. Essa grande criança age brincando alegremente movida por um impulso lúdico, estético. A criança cria a brincadeira e ao mesmo tempo participa do brincar, ela cria e brinca ao mesmo tempo. Fazendo parte da brincadeira, se une ao que é construído e ao se envolver reina em sua criação, reina em inocência lúdica. A imagem do jogo da criança à beira mar, segundo Nietzsche, mostra exatamente, como diz Fernanda Bulhões:

que os dois movimentos do devir, surgir e desaparecer, nascer e morrer, se realizam da mesma forma. A inocência do devir, em sua grande <brincadeira eterna de destruir e formar mundos>, é a mesma inocência que leva a criança a construir e destruir castelos de areia à beira mar<sup>188</sup>.

### 3.4 O jogo: *pólemos-dike*

Além dos termos *Aion* e criança que brinca criando e destruindo inocentemente as formas de tudo o que existe, outro termo mencionado no fragmento DK 52 é o jogar. Segundo a análise de Schüler algumas línguas, entre elas o grego, incluem em “um mesmo termo, o que dividimos entre brincar e jogar”<sup>189</sup>. Neste caso é como se não dispuséssemos da palavra que correspondesse ao jogar-brincar, um termo único que

<sup>185</sup> FP, P. 162.

<sup>186</sup> FP, p. 150.

<sup>187</sup> FINK, p. 42.

<sup>188</sup> BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 250f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 59.

<sup>189</sup> SCHULER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: LePM, 2000, P. 69.

aproximasse os dois. Para nós, simbolicamente o jogar e o brincar compartilham o mesmo atuar na metáfora cósmica da grande criança do mundo heraclitiano, embora cada um dos termos possa evocar associações diferenciadas. O jogo traz uma proximidade com a disputa, e a brincadeira com uma inocência alegre. Como afirma Vilella: “o jogo evoca a disputa e associa-se à guerra, a brincadeira evoca a alegria e a inocência, (...) absolutamente sem finalidade exterior ao seu próprio acontecimento”<sup>190</sup>. Os termos brincando e jogando possuem inúmeras possibilidades de associações, mas consideramos que na interpretação de Nietzsche todo movimento é a um só tempo brincadeira e jogo, inocência e disputa. Nietzsche sugere o brincar e o jogar como modo de ser do movimento do mundo.

A imagem da metáfora da criança expressa uma concepção do mundo como jogo. Essa concepção do jogo, como citamos, aparece no escrito das *Lições e d'A filosofia na época trágica dos gregos*, mas ela já foi pensada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, nas considerações sobre os efeitos da tragédia, da arte trágica.

Mas, segundo Guervós, é n'*A filosofia na época trágica dos gregos* que a dimensão do jogo adquire uma definição mais precisa, pois o que em *O nascimento da tragédia* “marcava a dicotomia entre Dioniso-Apolo, ser-aparência, é reconduzida ao jogo inocente da grande criança do mundo, Zeus. Esta criança-Zeus que destrói as construções de areia sobre a orla do grande mar tem os traços da criança-Dioniso”<sup>191</sup>.

É importante chamarmos a atenção de que a metáfora heraclitiana usada por Nietzsche sobre a realidade<sup>192</sup> expressa a imagem da criança jogando o jogo do *pólemos-dike*, o jogo da brincadeira de construir e destruir as formas. Essa ideia de jogo, da luta dos contrários, no jovem Nietzsche, tem sua fonte na estrutura grega do *ágon*, da disputa. Em um dos prefácios que Nietzsche escreve, intitulado *A disputa de Homero*, encontramos o *agón* grego sendo apresentado como algo bom ao homem tal como o objetivo da educação “agônica” que

era o bem do todo, da sociedade (...) desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser

<sup>190</sup> Marcelo Lion Vilella analisa o sentido para o jogar e o brincar. VILLELLA SOUTO, Marcelo Lion. *Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência: do ânimo criminoso ao impulso lúdico*. 2008. 307f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008, p. 187.

<sup>191</sup> GUERVÓS, Luiz Enrique de Santiago. *A dimensão estética do jogo na filosofia de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, nº 28, 2011, p. 59.

<sup>192</sup> CONCHE, Marcel. *Héraclite Fragments*. Tradução e comentários de Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p.449.

instrumento para consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas ao mesmo tempo, o refreava e limitava<sup>193</sup>.

Nietzsche coloca assim a disputa, o conflito no cerne do vir-a-ser heraclítico, como é explicitado em *A filosofia na época trágica dos gregos*:

Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade<sup>194</sup>.

Segundo a interpretação de Nietzsche, Heráclito transforma a boa Éris de Hesíodo em princípio cósmico. O combate acontece segundo as leis, as leis são imanentes ao próprio combate. Para Kirk e Raven, em Heráclito, a guerra ou discórdia estão na base de todos os acontecimentos e são a “metáfora que Heráclito emprega para exprimir o domínio da mudança no mundo”<sup>195</sup>. Caso a discórdia pensada por Heráclito viesse a cessar, então seriam estabelecidos vencedores a cada combate, cada um dos extremos conquistaria um domínio permanente, ocasionando a destruição do mundo como tal. Desta forma a noção de competição atinge a máxima universalidade, como afirma Scarlett Marton: “a ideia de luta com o seu caráter agonístico, entendida agora como o que gera o vir-a-ser, transfere-se para o mundo e converte-se em princípio cósmico”<sup>196</sup>. Nas palavras de Nietzsche: “a guerra é pai de todo o vir-a-ser”.

Vimos que Nietzsche fala, ao interpretar o fragmento 52, de uma criança que constrói e destrói montes de areia à beira mar e que de tempo em tempo começa o jogo de novo. Essa é a representação simbólica da batalha que se trava a todo instante. Há momentos de trégua, há interrupções, mas ditadas pela *dike* são retomadas dentro do jogo da necessidade; os movimentos travam uma guerra que mantém em equilíbrio as forças em oposição<sup>197</sup>, “o cosmos é envolvido nesta luta perene e indeterminada, que

---

<sup>193</sup> *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, A disputa de Homero, p. 73.

<sup>194</sup> FE, § V, p. 104.

<sup>195</sup> Kirk e Raven, p. 197.

<sup>196</sup> MARTON, S. *discurso* – Nietzsche e Hegel leitores de Heráclito (21), 1993: 31-51, p. 41.

<sup>197</sup> Segundo Kirk e Raven: “Assim também, Heráclito deve ter admitido que a estabilidade temporária se há-de encontrar aqui e além do campo de batalha cósmico, desde que seja apenas temporária e esteja equilibrada por um estado correspondente noutra lugar. Esse facto não diminuiria a validade do domínio da discórdia (...), mas permite que o princípio seja aplicado ao mundo da nossa experiência real, em que todas as coisas devem eventualmente mudar, se bem que algumas sejam, por ora, obviamente estáveis”. Kirk e Raven também consideram a *dike* para Heráclito como uma via indicada ou regra normal de comportamento e que se mostra como uma correção a *adikia* em Anaximandro, onde todas as coisas pagam umas às outras pela injustiça de exercer indevidamente participação nos processos de mudança natural. Kirk e Raven, p. 197 e 198.

não permite supor nenhum fim, nenhuma paz duradoura”<sup>198</sup>. Deste modo, o jogo, assim como a brincadeira, acaba por anular qualquer tentativa de corresponder a uma finalidade. O devir é em exercício lúdico o mundo em movimento, o movimento acontece incessantemente, e, pelo modo de ver de Nietzsche, esse movimento não requer justificativa que revele seus motivos, suas finalidades, pois quem joga, assim como quem brinca, não precisa justificar porque iniciaram o jogo ou o brincar. Segundo Vilella, “Ao afirmar que no jogo, não há necessidade de buscar justificativa de um para quê (...) entra-se no jogo simplesmente para jogar”<sup>199</sup>. Isto é, não se entra no jogo nem mesmo com o objetivo de ganhar, pois ganhar ou perder são conseqüências dos lances desse jogo. Ganhar ou perder são equivalentes, ora se ganha, ora se perde.

Esse jogo é combate, guerra entre combatentes. Nesta guerra, os combatentes caem de tempos em tempos, mas o *pólemos* nunca cai. O *pólemos* é eterno, assim como o *Aion* e o *devir*, por isso o jogo, o *agón*, ocorre eternamente. O *ágon* assim possui caráter ético e cosmológico, e quando esse *ágon* é transposto por Nietzsche para a metáfora do jogo, em *A filosofia na época trágica dos gregos* e nas *Lições*, esse *ágon* passa a ser pensado, como veremos mais adiante, como sendo estético.

Caso procurássemos pensar que o objetivo do jogo seria o confrontar das forças opostas que tentam prevalecer em cada lance do jogo, tal como o sentimento de competitividade presente na guerra, na luta, na disputa, ainda assim estaríamos a procurar um objetivo para o jogo. Segundo Nietzsche, o pensamento de Heráclito apresenta “a aversão para toda representação teleológica do mundo, atinge aqui o seu clímax: a criança lança o seu brinquedo, mas logo que retoma o seu jogo, age de acordo com uma finalidade e ordem eterna. - Necessidade e jogo: guerra e justiça”<sup>200</sup>. Procurar saber por que se joga é uma pergunta desnecessária, pois não há nada fora do jogo, não há como escapar do atuar na disputa, da deusa *Éris*. Existir corresponde necessariamente numa atuação em meio à partida. É impossível não se encontrar em alguma posição do jogo, pois mesmo que o desejo seja o de não participar, existir já corresponde a um posicionar. Viver é necessariamente ser jogador. Conforme Schüller:

Sem jogo, não haveria conhecimento do mundo nem de nós mesmos.  
Nenhum ato livre vem munido de certeza. Rigor absoluto, só no que

---

<sup>198</sup> VILLELA SOUTO, Marcelo Lion. *Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência: do ânimo criminoso ao impulso lúdico*. 2008. 307f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008, p. 163 e 164.

<sup>199</sup> Id. *Ibidem*, p. 161.

<sup>200</sup> FP, p. 161.



funcione mecanicamente, e nem dele pode remover-se a possibilidade de uma pane sem hora nem dia para acontecer. O jogo gera o novo em associações e disposições novas, sem transgredir as leis do sistema<sup>201</sup>.

### 3.5 A visão estética e artística do mundo

Apresentamos até aqui a interpretação nietzschiana centralizada nas imagens que aparecem no fragmento 52 de Heráclito: *Aion*, criança e jogo. Mas a interpretação de Nietzsche não se limita ao que aparece neste fragmento. Isto quer dizer que Nietzsche acrescenta uma imagem que não é citada por Heráclito. Ele acrescenta, por conta própria, a imagem do artista e, vai mais longe, associa a imagem do artista à imagem da criança heraclitiana: “Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhum discernimento moral, eternamente na mesma inocência, têm, neste mundo, somente o jogo do artista e da criança”<sup>202</sup>. Nas *Lições* esta mesma ideia assim é descrita: “um devir e um declínio desprovidos de qualquer justificação moral só existe no jogo da criança (ou na arte)”<sup>203</sup>. A inocência do jogo da criança presente no fragmento, corresponde, para Nietzsche, à inocência do jogo do artista, ou seja, além da criança, somente o artista, que tem a visão do mundo como uma obra de arte, possui uma visão do mundo não marcada pelos preceitos morais. Segundo Nietzsche, Heráclito não cita o artista tal qual o jogo da criança por não saber que o artista, teria a mesma inocência que tem a criança: “porque ele (Heráclito) ignora a arte, ele recorre à imagem do *jogo da criança*. Aqui reina a inocência, mas também a criação e a destruição”<sup>204</sup>.

A tendência moral da totalidade, assim como a teleologia estão excluídas pois a criança cósmica não age segundo fins, mas somente de acordo com uma *dike* imanente. Ela (a criança) só pode agir unicamente em conformidade a leis e a fins, mas ela não quer nem um nem outro<sup>205</sup>.

Como dissemos, Nietzsche por conta própria assemelha a imagem da criança de Heráclito a do artista e também assemelha o mesmo atuar inocente no jogo que cria e destrói todas as formas. A visão de mundo de Heráclito é o oposto de uma visão moralizante ou teleológica bem como de um pensamento de bipartição metafísica do mundo. Heráclito vê o aspecto terrível no devir, assim como Anaximandro, mas a

<sup>201</sup> SCHULER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: LePM, 2000. p; 69.

<sup>202</sup> FE, VII, p. 107.

<sup>203</sup> FP, p. 158.

<sup>204</sup> Ibid., p. 158.

<sup>205</sup> FP, p. 158.

diferença é que a sua visão não nega o terrível no devir, não o vê como algo que não deveria existir, que não deveria acontecer. Essa visão heraclitiana é por Nietzsche denominada como uma percepção estética fundamental do jogo do mundo. Esta visão procurou dar conta do problema da origem do devir não moralizando o movimento do mundo, não enxergando culpa no devir e no declínio de todas as coisas. Esta visão aparece transposta numa metáfora considerada sublime e já mencionada, a do mundo como jogo da criança. Esta metáfora cósmica seria a metáfora mais incrível de todas as metáforas, segundo Sarah Kofhman<sup>206</sup>, é uma metáfora que apresenta algo incrível para a razão, onde o mundo como jogo de Zeus é uno e múltiplo.

Já segundo Fink, Nietzsche sente-se aparentado a Heráclito na concepção fundamental estética do jogo do mundo: “no conceito de jogo de Heráclito encontra Nietzsche a sua mais profunda intuição da realidade do mundo como grandiosa metáfora cósmica”<sup>207</sup>. Para Nietzsche, a imagem do jogo da criança e do artista retrata a vida sem culpa, a vida que é para ser vivida com todos os seus conflitos implícitos, com alegria e sofrimento. Essa é a visão estética do mundo, no sentido que é uma visão de quem possui “o olhar do espectador afortunado, que vê inúmeros pares lutarem em alegre torneio sob a tutela de rigorosos árbitros”<sup>208</sup>.

Ter uma visão estética é ser capaz de perceber que o movimento que acontece através do tempo, no qual tudo se ergue e decai é sustentado pela tensão da constante luta, do combate, da guerra que ocorre por uma justiça imanente. É uma visão que não moraliza o jogo, não o considera certo ou errado, nem no momento da criação ou da destruição, cada um é apenas um dos momentos do jogo cosmológico que simboliza a dinâmica do movimento das formas incessantemente<sup>209</sup>. É uma visão do jogo eterno e justo da guerra dos contrários, o movimento eterno revela a harmonia conflituosa que existe no movimento das formas. Uma visão em que “a disputa entre as diferentes qualidades reguladas pela *dike* deve ser compreendida como um fenômeno artístico. É

---

<sup>206</sup> Na tradução norte-americana temos a passagem em que Kofhman fala da metáfora de Nietzsche como a mais incrível de todas: “However, by defying logical contradiction he hits on the most incredible of all cosmic metaphors - that of the world as Zeus's game - to suggest that which reason finds incredible that the one is at the same time multiple”. KOFHMAN, Sara. *Nietzsche and Metaphor*. Tradução Duncan Large. Califórnia, 1993, p. 21.

<sup>207</sup> FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983, p. 42.

<sup>208</sup> FE, 105.

<sup>209</sup> “Tal como joga a criança de Heráclito com aquilo que ela sente ao reinar em seu jogo de pedrinhas. (...) o mundo joga com sua necessidade e, uma vez tendo dado um lance de jogo, todo o seu devir segue a lei desta propriedade”. MEES, Leonardo (2009), “O jogo sentido de maneira cósmica em Nietzsche e Heráclito”. Revista de pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ, 14, 89-108. Também disponível em <http://revistaitaca.org/>. ISSN Eletrônico: 1679-6799.

uma visão de mundo puramente estética”<sup>210</sup>, ou seja, além da criança “ao mundo só assim o contempla o homem estético”<sup>211</sup>, que possui o olhar de artista contemplador.

Heráclito possui a visão estética do mundo e também é considerado por Nietzsche como um pensador de visão trágica para quem a vida é inocente, pois o jogo criativo não tem finalidade. Desta forma, a existência só pode ser justificada esteticamente e não pelo viés moral. “Heráclito descreve apenas o mundo que está aí e encontra nisso o bem-estar contemplativo com que o artista olha para sua obra vindo a ser”<sup>212</sup>. Possuidor de uma visão estética do mundo, Heráclito, segundo Nietzsche, não tentava demonstrar que este mundo fosse o melhor de todos: “bastava-lhe que ele fosse belo, o inocente jogo do Aion”<sup>213</sup>. O *Aion* é fluxo do rio caudaloso do vir-a-ser e é o próprio rio, o seu escoar é simbolizado pelo jogo e brincadeira, que acontece em inocência.

Nesta visão de mundo, puramente estética, marcada pelo jogo do artista, a arte assume o papel de consumir aquilo que segundo Anna Hartmann, “a metafísica e a teologia não puderam realizar, uma justificação do mundo, esta entendida, entretanto não no sentido moral, mas estético. A explicação do mundo não tem mais os conceitos de bem ou de Deus, mas o prazer eterno de ser originário na criação da aparência”<sup>214</sup>. Isto é, a visão do devir como fenômeno artístico e não moral tem no jogo do artista e da criança uma justificação da existência. Segundo o próprio Nietzsche: “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo”<sup>215</sup>. O jogo que se dá conforme a regularidade interna “Esta lei não está escrita nos astros. Graças a impulsos situados no interior da *physis* (...) o desdobramento da vida obedece a princípios desde a origem até a extinção”<sup>216</sup>.

---

<sup>210</sup> FP, p. 158.

<sup>211</sup> FE, VII.

<sup>212</sup> FE §VII.

<sup>213</sup> FE, p. 108.

<sup>214</sup> ANNA HARTMANN CAVALCANTI, *Simbologia e alegoria a gênese da concepção da: linguagem em Nietzsche*, p. 287 e 288. Já Bárbara Lucchesi em seu artigo sobre o *vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito* considera que Nietzsche ao escrever *A filosofia na época trágica dos gregos*, ainda mantém uma relação com a metafísica de artista desenvolvida em O nascimento da tragédia pois Nietzsche ainda “considera o fazer do artista o paradigma da ação criadora e destruidora enquanto modo de efetivação do vir-a-ser. Isto significa que a criança ou o artista é concebido como aquele que participa da visão aberta pelo lógos cósmico, como aquele que cria e dá medida às coisas”. LUCCHESI, Bárbara. *Filosofia dionisiaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito*, Cadernos Nietzsche 1, p. 53-68, 1996, p. 58-59.

<sup>215</sup> *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, § 10, p. 48.

<sup>216</sup> SCHULER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000, P. 70.

Segundo Mees<sup>217</sup>, Günter Wohlfart<sup>218</sup> ao examinar o fragmento 52 de Heráclito e a influência deste sobre a filosofia de Nietzsche, sugere o jogo do mundo como um fenômeno estético e inspirador na filosofia de Nietzsche desde a época do livro sobre a tragédia passando toda a filosofia de Nietzsche até o final de seu período de produção filosófica. Para Iracema Macedo, Nietzsche utilizou seus estudos sobre a Grécia para efetivar uma proposta de transformação dos valores modernos e justificando uma visão diferente do mundo, denominada por ele de concepção trágica ou de justificação estética do mundo<sup>219</sup>. O empenho de Nietzsche de pensar sobre a cultura em que está inserido apóia-se, nessa época, basicamente nos trágicos gregos, como se pode perceber pelo modo enfático como termina sua conferência “O drama musical grego” dizendo: “o que esperamos do futuro já foi uma vez realidade – em um passado que tem mais de dois mil anos”<sup>220</sup>. Para Macedo as interpretações de Nietzsche sobre os gregos se tornam válidas “por suscitarem novas possibilidades de vida, novas descobertas, não no sentido erudito de um rastreamento do passado, mas no sentido de uma proposta de futuro”. Por isso ela considera que no momento em que Nietzsche apresenta no *Assim falou Zaratustra*, a filosofia como transmutação dos valores, ele:

está reafirmando o que já estava claro para ele no tempo em que escreveu sobre os filósofos da <época trágica>. Filosofia como atividade criadora, como arte de criar estilos, possibilidades, como atividade estética, como atribuição de valores, como jogo, máscara, aparência, metáfora<sup>221</sup>.

Nietzsche teria aprendido, desde os seus estudos de juventude, com Heráclito, a ver a imagem da criança como símbolo de uma visão de mundo, no movimento lúdico, capaz de criação, bem como a ideia de jogo. Ao apostar numa visão estética, no caso de

<sup>217</sup> Segundo analisa Mees, para Wohlfart “o *aion* corresponde à criança da terceira metamorfose”. MEES, Leonardo (2009), “O jogo sentido de maneira cósmica em Nietzsche e Heráclito”. Revista Ítaca de pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ, 14, 89-108. Também disponível em <http://revistaitaca.org/>, ISSN Eletrônico: 1679-6799.

<sup>218</sup> Mees lembra que a análise das fontes, etimologia e a sintaxe do fragmento de Heráclito, Günter Wohlfart expõe em sua obra “Also sprach Herakleitos”. A influência de Heráclito sobre Nietzsche e a atualidade do conceito de jogo para a pós-modernidade, Wohlfart pretende demonstrar em sua obra *Das spielende Kind. Nietzsche: Postvorsokratiker – vorpostmoderner*. WOHLFART, Günter. *Das spielende Kind. Nietzsche: Postvorsokratiker – vorpostmoderner*. Essen: Die Blaue Eule, 1999.

<sup>219</sup> “Pode-se dizer que, em relação à Grécia, ele se utilizou de miragens para efetivar suas investigações, miragens essas entendidas não como meras fantasias, ilusões sem nexos e delírios, mas como imagens altamente significativas, como hipóteses”. MACEDO, Iracema. Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos. São Paulo, Annablume, 2006, p. 126.

<sup>220</sup> MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana*, p. 12.

<sup>221</sup> Iracema ainda que considera que mesmo se a interpretação de Nietzsche sobre os gregos estivesse equivocada, mesmo assim teriam valor. MACEDO, Iracema. Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos. São Paulo, Annablume, 2006, p. 129.

Nietzsche apostar no jogo, segundo Schüler, acaba por redimir “o filósofo de notórios dogmatismos e o preserva para a liberdade reinaugurada em cada vida”<sup>222</sup>. Para Schüler, “o risco é menor no jogo do que na timidez dos precavidos que elegem caminhos há muito trilhados. Estes se estabelecem conformados com a derrota antes de ousar o incerto. Jogo é o método dos que transgridem as fronteiras do saber acumulado”<sup>223</sup>.

O jogo não representa uma existência de acertos. Para quem assim o considera Nietzsche pergunta: “que importância tem isso? Significa apenas que não aprendestes a jogar e chacotear como se deve jogar e chacotear! Não estamos sempre sentados, porventura, a uma grande mesa de jogo e de chacota?”<sup>224</sup>. Nietzsche nos lembra que estamos sempre em meio a uma partida, mas nem todos teriam aprendido a jogar, sem a finalidade do ganhar, conquistar, vencer. “Mas se o homem se malogrou; pois seja! Avante!”<sup>225</sup>. Nisso torna-se válido aprender “como convém, a rir de vós mesmos!”<sup>226</sup>, rir dos enganos, rir das ilusões e seguir numa alegre existência.

“De resto, Heráclito não escapou aos mediócrs; já os estóicos o explicaram e banalizaram, reduzindo sua concepção estética básica do jogo do mundo”<sup>227</sup>. Enquanto que para Nietzsche aquilo que Heráclito contemplou “a doutrina da lei no vir-a-ser e do jogo na necessidade, tem, a partir de agora, de ser eternamente contemplado: ele ergueu a cortina desse espetáculo máximo”<sup>228</sup>.

---

<sup>222</sup> SCHULER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: LePM, 2000. p; 69.

<sup>223</sup> Ibidem.

<sup>224</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. (Do homem superior), IV, §14, p. 341.

<sup>225</sup> Ibid., IV, §15, p. 342.

<sup>226</sup> Ibid., IV, §15, p. 342.

<sup>227</sup> FE, p. 109.

<sup>228</sup> Ibid., p. 110.

## CONCLUSÃO

Heráclito é, para Nietzsche, entre os filósofos o mais próximo. Nietzsche assim fala de Heráclito: “tenho de reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado”<sup>229</sup>. Nietzsche valoriza o modo de ser do homem Heráclito, com todo o seu orgulho e solidão, bem como o seu modo de pensar marcado pela intuição, pela visão estética do mundo, pela “afirmação do perecimento e do aniquilamento, (...) o dizer-sim à contradição e à guerra, o vir-a-ser, com radical recusa até mesmo do conceito de ser”.

Para compreender o devir em Heráclito, pelo viés nietzschiano, seguimos as pistas ou os exemplos deixados por ele: Nietzsche. O pensamento de Anaximandro sobre o devir é o ponto de partida para pensarmos o Heráclito de Nietzsche. Anaximandro, investigando o devir, vê no mundo da multiplicidade crime e injustiça na eterna transformação das formas. Anaximandro acredita que existe, além do devir, uma outra realidade que seria o seio originário, a matriz que gera todas as formas e o fundo para onde todas as formas voltam. Deste princípio que é o *ápeiron*, uma instância metafísica, surge este mundo da multiplicidade que seria uma realidade injusta, marcada pelo crime, pois tudo que está em devir teve que se desmembrar injustamente do *ápeiron*. Para Nietzsche, essa visão é pessimista já que toma tudo que existe em devir como algo que não deveria ter acontecido.

Heráclito e Parmênides partem do mesmo ponto que partiu Anaximandro, da visão do devir, mas ao problematizar o devir, os dois vão seguir caminhos diferentes: Parmênides vai considerar a verdadeira realidade apenas o ser e Heráclito vai reconhecer somente o devir como o único existente. Segundo Nietzsche, Parmênides busca na sua teoria sobre o ser o solo confiável da certeza, já que o devir é um mar de incertezas e de ilusões. Heráclito, assim como Parmênides, nega a dualidade do mundo, mas contrariamente a este, Heráclito só vê o devir e nega o ser. Heráclito vê o efetuar, o devir como justiça, para ele não há crime no mundo da multiplicidade, por isso a sua visão do mundo inocenta o devir. Segundo a interpretação nietzschiana, enquanto a visão de Anaximandro seria a de um pessimista, a de Heráclito seria uma visão estética do mundo.

---

<sup>229</sup> *Ecce Homo*: Como alguém se torna o que é. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, O nascimento da tragédia, § 3.

Como foi visto, Nietzsche destaca quatro conceitos - devir, *dike*, *pólemos* e fogo – através dos quais esclarece a visão do mundo de Heráclito. Para este, o devir, ao contrário de Anaximandro, não é criminoso, acontece pela *dike*, por uma justiça imanente, quer dizer, não há crime no morrer, no murchar, no sofrimento, no envelhecer. Esse devir se mantém em efetividade devido ao *pólemos*, a um conflito, um combate, uma guerra. Esse eterno movimento marcado pela criação e destruição é representado como elemento físico pelo fogo que por sua vez é também identificado como *Aion*, Zeus e criança.

Analisando a inter-relação desses quatro conceitos percebemos que eles estão presentes na metáfora cósmica da criança que constrói e destrói castelos à beira mar. O jogo da criança, caracterizado pela inocência, por uma não culpa, aponta Nietzsche, é semelhante ao jogo do artista sem telos, sem finalidade. A criança em sua brincadeira pratica o jogo dos contrários, do *pólemos-dike*, do construir e destruir. Essa imagem da criança brincando, na interpretação de Nietzsche, representa o movimento do mundo visto por Heráclito.

Segundo a nossa interpretação, que esta imagem da grande criança universal descrita por Heráclito no fragmento DK 52, que mostra o tempo como uma criança, brincando, jogando, é uma imagem símbolo que sintetiza a interpretação que Nietzsche faz do pensamento de Heráclito. Para Nietzsche, Heráclito – que nada tem de chorão - foi o filósofo que viu o mundo como uma brincadeira de criança, isto é, como fenômeno estético. Heráclito, segundo Nietzsche, levantou a cortina do palco do espetáculo da vida onde o caráter moralizante não tem papel em cena, apenas o devir afirmando que é neste palco terreno, sensível que a vida é encenada, não havendo nada além deste próprio palco, ou melhor, do próprio mundo. Um mundo que deve ser contemplado como um dizer sim à vida com tudo que implica esse existir, com suas felicidades e tristezas, pois ambos são momentos deste jogo.

## REFERÊNCIAS:

### Obras de Friedrich Nietzsche:

Friedrich Nietzsche, edição crítica digital das obras completas e cartas, com base no texto crítico por G. Colli e Montinari M., Berlin / New York, de Gruyter 1967 -, editado por Paolo D'Iorio. <http://www.nietzschesource.org>, 2009.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Traduction française par Jean Lacoste et Jacques Le Rider. Paris, Éditions Robert Laffont, 1993.

\_\_\_\_\_. *A ciência e a sabedoria em conflito* (1875). Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, in *O livro do filósofo*. São Paulo, Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *A disputa de Homero*. (1872). Trad. Pedro Sússekind. In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos*. (1873). Trad. Rubens Torres Filho, in *Os Pensadores*, volume “Os Pré-socráticos”. São Paulo, Ed. Abril S.A, 1973.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos*. (1873). Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva, 11ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. e notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (verão de 1873). Trad. de Rubens Torres Filho, in *Os Pensadores*, volume *Nietzsche I*. São Paulo, Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Les philosophes préplatoniciens*. Apresentação e notas: Paolo D'Iorio; trad. Nathalie Fernand. Paris, Editions de Léclat, 1994.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, col. Os Pensadores, 1991.

\_\_\_\_\_. *O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O filósofo como médico da civilização* (primavera de 1873). Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, in *O livro do filósofo*. São Paulo, Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento* (outono-inverno de 1872). Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, in *O livro do filósofo*. São Paulo, Centauro, 2001.



\_\_\_\_\_. *Sobre o pathos da verdade* (1872). Trad. Pedro Süsskind. In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007.

### **Outras consultas:**

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dioniso; arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo, Annablume, Fapesp, 2002.

BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo, Cultrix, 2000.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1998.

BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério. Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 250f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. O Sócrates de Nietzsche: da certeza dos instintos à incerteza da razão. 1999. 87f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1999.

\_\_\_\_\_. “O enigma de Sócrates: “o abismo mais profundo e a mais alta elevação”. *Assim falou Nietzsche III*. Org.: Charles Feitosa, Marco Antônio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea e Rosa Maria Dias. Rio de Janeiro, 7Letras, 2001.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, Editora Vozes, 1991.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Simbologia e alegoria a gênese da concepção da: linguagem em Nietzsche*. São Paulo, Anablumme, Fapesp.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da filosofia*. Campinas, Unicamp, 1996.

CONCHE, Marcel. *Héraclite Fragments*. Tradução e comentários de Marcel Conche. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro, DIFEL, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa, Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.

D'IORIO, Paolo. “La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique e Les manuscrits”, in *Les philosophes préplatoniciens*. Paris, Editions de Léclat, 1994.

- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa, Presença, 1983.
- GUERVÓS, Luiz Enrique de Santiago. *A dimensão estética do jogo na filosofia de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, nº 28, 2011.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro, Azougue editorial, 2004.
- HERÁCLITO \_ in Pré-socráticos. *Obras incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 1991.
- HERMANN, Nádia. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1998.
- KAUFMANN, Walter. *Philosopher, psychologist, antichrist*. Fourth edition. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- KOFHMAN, Sarah. *Nietzsche and Metaphor*. Tradução Duncan Large. Califórnia, 1993.
- JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis, Vozes, 2005.
- LESKY, Albin. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito, *Cadernos Nietzsche* 1, p. 53-68, 1996.
- MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo, Annablume, 2006.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Zaratustra tragédia nietzschiana*. 3º ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- MARTON, S. discurso – *Nietzsche e Hegel leitores de Heráclito* (21), 1993: 31-51, p. 41.

MEES, Leonardo (2009), “O jogo sentido de maneira cósmica em Nietzsche e Heráclito”. Revista de pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ, 14, 89-108. Também disponível em <http://revistaitaca.org/>. ISSN Eletrônico: 1679-6799.

NIMIS & HERSHBELL. “Nietzsche und Heraclitus”. In: Nietzsche Studien, Vol. VIII, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1979.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. *Nietzsche e o Heráclito que ri: solidão, alegria trágica e devir inocente*. Veritas. Porto Alegre. V55. n3, set/dez 2010, p. 217-235.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2003.

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre, L&PM, 2000.

S.J. ISIDRO PEREIRA. *Dicionário grego-português e português-grego*. Edições da Livraria Apostolado da Imprensa, 5 ed. Porto, 1976.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

TANNER, Michel. *Nietzsche*. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

VILLELA SOUTO, Marcelo Lion. *A arte da interpretação em Nietzsche: a construção da imagem de um filósofo*. 2002. 150f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. “As influências de Heráclito na obra de Friedrich Nietzsche”. *Assim falou Nietzsche III*. Org.: Charles Feitosa, Marco Antônio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea e Rosa Maria Dias. Rio de Janeiro, 7Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e as primeiras concepções filosóficas da existência: do ânimo criminoso ao impulso lúdico*. 2008. 307f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

WOHLFART, Günter (2010), “AEON - Lifetime and Eternity: Some Remarks on the Ancient Greek Roots of Nietzsche’s Concept of Life”. Título do tema apresentado por Wohlfart no evento Nietzsche Conferência Internacional pela Universidade Diego Portales, Santiago, Chile. Disponível em [ata no link: http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Plenarias\\_Plenary%20Sessions/4.1%20GUNTER%20WOHLFART.pdf](http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Plenarias_Plenary%20Sessions/4.1%20GUNTER%20WOHLFART.pdf)