

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS**

Dissertação de Mestrado:

**A recepção da filosofia “pré-platônica” pelo jovem Nietzsche:  
Anaximandro e Heráclito**

Orientador: Daniel Rossi Nunes Lopes

Orientando: Gabriel Ferreira Quattrer

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Q2           Quattrer, Gabriel  
              A recepção da filosofia "pré-platônica" pelo jovem  
Nietzsche: Anaximandro e Heráclito / Gabriel  
Quattrer; orientador Daniel Lopes - São Paulo, 2023.  
              148 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.  
Área de concentração: Letras Clássicas.

1. Nietzsche. 2. Anaximandro. 3. Heráclito. 4.  
Filosofia pré-socrática. 5. Recepção dos clássicos.  
I. Lopes, Daniel, orient. II. Título.

## **Agradecimentos**

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família pelo apoio e incentivo que sempre me deram na busca de meus objetivos e sonhos: minha mãe, Márcia Augusta Salvador Ferreira, meu pai, Edivaldo Clovis Quattrer e meu irmão, Arthur Ferreira Quattrer.

Ao professor Daniel Rossi Nunes Lopes, que me acompanha como orientador desde a iniciação científica, e cujos valiosos conselhos, dedicação e interesse em meu trabalho tornaram possível a realização dessa pesquisa.

Aos professores Eduardo Brandão e Breno Battistin Sebastiani, pela participação e importantes contribuições no exame de qualificação, bem como ao professor Roberto Bolzani pela participação na banca de defesa.

*Quem mais fundo pensou, ama o vivaz.  
Quem viu o mundo, entende a  
juventude.  
E muitas vezes os sábios  
Prosternam-se à Beleza.*

*(Friedrich Hölderlin)*

## Resumo

O objetivo principal desse trabalho é compreender a interpretação que Nietzsche fez do pensamento de Heráclito e Anaximandro em sua produção de juventude, principalmente através do estudo de suas obras *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* e *Lições sobre os filósofos Pré-platônicos*. Ao longo da dissertação, mostramos como a leitura que ele realizou desses pensadores conversa com suas teorias de juventude sobre a história e a filologia, com suas reflexões sobre a tragédia grega e com seu objetivo de colaborar para promover o renascimento de uma “cultura trágica” na Alemanha de seu tempo. Para conseguirmos compreender a interpretação nietzschiana em sua especificidade, analisamos também a situação dos estudos sobre os “pré-socráticos” em seu tempo e qual era sua leitura desse grupo de pensadores tomados em conjunto, a fim de localizarmos com mais precisão o papel que Heráclito e Anaximandro ocupam em suas reflexões. Argumentamos, também, que não podemos separar de maneira definitiva um “Nietzsche filólogo” de um “Nietzsche filósofo”, pois essas duas disciplinas aparecem de tal forma imiscuídas em sua produção de juventude que uma exerce constante influência sobre a outra, de forma que ambas são necessárias para compreendermos o que ele pensou sobre os antigos filósofos gregos. Por fim, esperamos mostrar como o pensamento acerca da relação que ele enxerga existir entre Anaximandro e Heráclito reflete suas próprias considerações acerca da filosofia e a ciência de seu tempo, e que a reflexão acerca desses dois pensadores constitui uma etapa fundamental em seu percurso intelectual e no desenvolvimento de uma filosofia própria.

## Abstract

The main goal of this work is to understand Nietzsche's interpretation of Heraclitus' and Anaximander's thought in his youth works, specially through the study of his *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and his *Lessons on the Pre-platonic Philosophers*. Throughout this dissertation we show how his reading of these ancient thinkers reverberates with his youth theories about history and philology, with his reflections on greek tragedy and with his objective of collaborating in promoting the revival of a "tragic culture" in the Germany of his time. In order to comprehend Nietzsche's interpretation in its novelty, we also analyse the state of the "pre-socratics" studies in his time and what was his reading of this group of thinkers as a whole, in an effort to locate with utmost precision the role that Heraclitus and Anaximander occupy in his reflections. We also argue that we can't separate a "philologist Nietzsche" from a "philosopher Nietzsche", because these two disciplines are so mingled and mixed together in his youth works, that one is always exercising influence over the other, in a way that both are necessary if we are to understand what he thought about the ancient Greek philosophers. Finally, we hope to show how Nietzsche's thought on the relation he perceives to exist between Heraclitus and Anaximander reflects his considerations about the philosophy and Science of his time, and that his reflections about these two thinkers constitute a fundamental stage in his intellectual path and in the development of his own philosophy.

## Sumário

<b>Considerações Bibliográficas</b> .....	<b>8</b>
<b>1. Introdução</b> .....	<b>9</b>
<b>2. Nietzsche e a História</b> .....	<b>23</b>
<b>3. Nietzsche e os “Pré-platônicos”</b> .....	<b>33</b>
3.1. Antecedentes Antigos .....	33
3.2. Antecedentes Modernos – Os “Pré-Socráticos”.....	36
3.3. Os “Pré-Platônicos de Nietzsche”.....	53
3.3.1. A cronologia nietzschiana da filosofia “pré-platônica” .....	67
3.3.2. A figura de Sócrates na história da filosofia de Nietzsche.....	74
<b>4. O Anaximandro de Nietzsche</b> .....	<b>83</b>
<b>5. O Heráclito de Nietzsche</b> .....	<b>102</b>
5.1. A justiça do vir a ser .....	102
5.2. O <i>Logos</i> universal .....	108
5.3. O fogo e a luta entre os contrários .....	110
5.4. A natureza dos contrários .....	120
5.5. O jogo da divindade .....	124
5.6. O sublime em Heráclito.....	128
5.7. Cosmologia cíclica e a conflagração universal .....	130
5.8. A ética de Heráclito .....	134
5.9. A personalidade do filósofo .....	136
<b>6. Conclusão</b> .....	<b>141</b>
<b>7. Bibliografia</b> .....	<b>144</b>

## Considerações Bibliográficas

As obras em que não constam o nome do autor são todas de Nietzsche. Seus escritos serão citados utilizando-se a sigla correspondente à obra seguido do número do parágrafo, seção ou aforismo a depender do texto em questão, conforme a prática comum de citação dos escritos nietzschianos.

Os trechos dos “pré-socráticos” serão, por sua vez, citados segundo a notação Diels-Kranz. O tradutor de cada obra utilizada será indicado da primeira vez em que esta obra aparecer na dissertação e não será repetido depois. Em caso de ausência da informação do tradutor, isso significa que a tradução foi de nossa autoria. Quanto aos fragmentos póstumos de Nietzsche, utilizarei as citações da KSA (*Kritische Studienausgabe*).

As abreviações da obra de Nietzsche estão em português e seguem a seguinte correspondência (a referência bibliográfica completa de cada obra encontra-se na seção “bibliografia”, ao final da dissertação):

FETG – *A Filosofia na Era trágica dos Gregos.*

FPP – *The Pre-platonic Philosophers*

NT – *O Nascimento da Tragédia*

GC – *Gaia Ciência*

EH – *Ecce Homo*

BM – *Para Além de bem e mal*

CP – *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*

GM – *Genealogia da moral*

HH – *Humano, demasiado humano*

CI – *Crepúsculo dos ídolos*

EXT II – *Segunda Consideração Intempestiva*

VMSE – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*

KGW – *Kritische Gesamtausgabe*

KSA – *Kritische Studienausgabe*

ZA – *Assim falava Zaratustra*

## 1. Introdução

Esta dissertação pretende estudar a interpretação que Nietzsche realizou do pensamento de Anaximandro e Heráclito, parte dos chamados filósofos “pré-socráticos”. Como veremos, Nietzsche, por sua vez, os denomina de “pré-platônicos” (sendo esta, também, a forma que utilizaremos). A razão dessa nomenclatura será explicada oportunamente. É importante notar que os dois principais escritos nos quais Nietzsche trata dos “pré-platônicos” foram redigidos durante o seu chamado “período de juventude” (1869-1876). Todavia, argumentaremos que, embora a obra nietzschiana seja passível de uma esquematização em períodos, muitas teses e pensamentos importantes são mantidos, carregados e transformados em outras fases de seu pensamento. Dessa forma, guardamos o direito de, eventualmente, nos apoiarmos em seus escritos de maturidade, desde que eles apresentem uma continuidade e nos ajudem a esclarecer seu pensamento de juventude.

Antes de começarmos, é importante deixar clara a periodização com a qual estamos trabalhando. Muitos autores classificaram de forma diversa os períodos da obra nietzschiana. Como nos mostra Scarlett Marton<sup>1</sup>, Raoul Richter parece ter sido o primeiro a distinguir períodos na obra de Nietzsche. Ele trabalhava com dois: um, de 1869 a 1881, que ele chamou de obra em elaboração, e outro de 1882 a 1888, que ele chamou de obra acabada. Bernouilli, por sua vez, trabalhou com quatro. O mais tradicional, porém, é a divisão em três períodos. Essa é a divisão utilizada por Karl Löwith, que define um primeiro período entre 1869-1876, que engloba, além dos escritos sobre os “pré-platônicos”, também o *Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*. Esse período é marcado, principalmente, pela crença do filósofo na renovação da cultura alemã através da arte. O segundo período, que engloba *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros da *Gaia Ciência*, seria o momento da busca de Nietzsche por sua própria visão filosófica enquanto um “espírito livre”; e, por fim, o terceiro e último período, que vai de *Assim Falou Zaratustra* até *Ecce Homo*, apresenta a doutrina do eterno retorno do mesmo, da vontade de potência e suas consequências. A maioria dos

---

<sup>1</sup> MARTON. 1990, p.23.

autores não considera os escritos anteriores a 1869 como importantes para o entendimento do pensar nietzschiano, uma vez que esses escritos são compostos, em sua maioria, de anotações sem muita continuidade e de trabalhos de caráter filológico, muitos deles trabalhos escolares, além de cartas para amigos e entradas de diário. Recentemente, porém, cada vez mais esses escritos de “extrema” juventude estão sendo recuperados e estudados a fim de melhor avaliar as relações entre sua produção “filológica” e sua produção “filosófica”.

Nós faremos uso da mesma periodização que Scarlett utilizou, destacando as principais obras de cada período, conforme segue<sup>2</sup>:

1. Primeiro Período (1870-1876): *O Drama Musical Grego* (1870); *Sócrates e a Tragédia* (1870); *A Visão Dionisíaca do Mundo* (1870); *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* (1872); *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872); *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos* (1872); *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* (1873); *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873); *Primeira Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873); *Segundo Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874); *Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* (1874); *Quarta Consideração Extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth* (1876), *Os Filósofos Pré-platônicos* (curso dado na Universidade de Basileia em 1872, 1873 e 1876), *Introdução ao Estudo dos Diálogos de Platão* (curso dado na Universidade de Basileia entre 1871-1876) e os *fragmentos póstumos* desse período.
2. Segundo Período (1876-1882): *Humano, demasiado humano* (1879); *Aurora* (1881); *A Gaia Ciência*<sup>3</sup> (1882) e os *fragmentos póstumos*.

---

<sup>2</sup> MARTON. 1990, p.23-25.

<sup>3</sup> Apenas os quatro primeiros livros dessa obra pertencem ao segundo período. A quinta parte foi adicionada depois (na segunda edição do escrito), e avança pensamentos e teses típicas da terceira fase do pensamento nietzschiano.

3. Terceiro Período: *Assim Falou Zaratustra* (1883); os prefácios escritos para as obras já publicadas (1886); *Para Além de Bem e Mal* (1886); *A Genealogia da Moral* (1887); quinto livro de *A Gaia Ciência* (1887); *O Caso Wagner* (1888); *Crepúsculo dos Ídolos* (1888); *O Anticristo* (1888); *Ecce Homo* (1888); *Ditirambos de Dioniso* (1888) e os *fragmentos póstumos*.

Escolhemos seguir com essa periodização, pois ela apresenta a visão mais coerente da obra de Nietzsche como um todo, dados os nossos objetivos. No primeiro período, temos obras próximas de sua formação como filólogo clássico, que lidam diretamente com o mundo grego e que são, ainda, muito influenciadas pelas ideias e pelas formas de expressão de Schopenhauer e Wagner, as grandes referências intelectuais da juventude de Nietzsche. São obras preocupadas com a reforma da cultura na Alemanha, inspiradas no ideal wagneriano e por ideias da chamada “metafísica do artista”, que tem sua expressão mais clara em *Nascimento da Tragédia* (a partir de agora *NT*). Esse período coincide, também, com o intervalo de tempo no qual Nietzsche atuou como professor na Universidade da Basileia. O último escrito dessa primeira fase de produção, *Richard Wagner em Bayreuth*, é o último antes do rompimento definitivo do filósofo com seu “ex-mestre”, o que abrirá um novo período em sua produção, no qual Nietzsche busca separar totalmente sua filosofia das influências de Schopenhauer e Wagner e começa a desenvolver os temas mais famosos de seu pensamento de maturidade. É o período em que ele se aproxima também da ciência, apesar das ressalvas e especificidades que permanecem ligadas a esse conceito em seu pensamento. A partir de *Assim Falou Zaratustra*, quando tem início o terceiro período, o das chamadas “obras de maturidade”, Nietzsche chega à concepção de suas mais importantes teses filosóficas, pelas quais seu nome permanece célebre (e polêmico) até hoje: Teoria das forças; Vontade de Potência; Eterno Retorno do Mesmo; *Übermensch*<sup>4</sup>; Perspectivismo;

---

<sup>4</sup> Nós traduziremos o termo *Übermensch* como “Além-do-homem”, pois, além de o considerarmos mais fiel ao que Nietzsche tinha em mente ao cunhar esse termo, ele está livre das conotações negativas que a utilização da tradução “Super-homem” adquiriu ao longo do século XX. Nisso, seguimos o professor Rubens Rodrigues Torres Filho e uma já consolidada terminologia usada nos estudos nietzschianos brasileiros.

Nilismo; Método genealógico e seu projeto de Transvaloração de todos os valores culminando, por fim, no que ele chama de Filosofia Dionisíaca.

Um dos motivos para termos elegido a recepção nietzschiana de Anaximandro e Heráclito como nosso tema de estudo é que o próprio Nietzsche os considerava como os mais significativos pensadores da tradição filosófica “pré-platônica”. Em uma carta para seu amigo e filólogo Erwin Rohde a respeito de seu curso sobre os “pré-platônicos”, Nietzsche escreveu: “Eu descobri uma significância especial em Anaximandro [...] eu trato Anaximandro, Heráclito e Parmênides como as figuras principais [...] eu coloco Tales como o precursor de Anaximandro”<sup>5</sup>. Além disso, como veremos, Heráclito é o “pré-platônico” a quem Nietzsche mais se dedicou e o pensador que ele via mais próximo de sua própria filosofia.

Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *páthos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes* gregos da filosofia, aqueles de dois séculos antes de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e eternamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito.”<sup>6</sup>

Quanto a Anaximandro, ele se mostra essencial, pois, além de ser de extrema importância para compreendermos a leitura que Nietzsche faz de Heráclito, ele também aparece como um ponto de contato fundamental entre o pensamento nietzschiano a respeito do trágico, sua tomada de posição frente ao pensamento de Schopenhauer e sua interpretação geral dos filósofos “pré-platônicos”, enquanto uma unidade.

Antes de continuarmos, é preciso que falemos algumas coisas a respeito de Sócrates, afinal, é impossível não o mencionar em um estudo sobre os filósofos “pré-socráticos”, uma vez que ele aparece como a razão mesma dessa

---

<sup>5</sup> FPP, “Translator Commentary”, Greg Whitlock, §7 p.185.

<sup>6</sup> EH, “O Nascimento da Tragédia”, §3. Tradução: Paulo César de Souza

denominação. O papel de Sócrates para a história da filosofia é, em Nietzsche, especialmente interessante, uma vez que, como veremos, ele se diferencia em relação à mais consagrada tradição interpretativa moderna dos “pré-socráticos” ao considerar Sócrates parte desse primeiro período da filosofia, e estipular a passagem para a filosofia dita clássica apenas em Platão. A relação Nietzsche-Sócrates, porém, é extremamente complexa, a ponto de o próprio Nietzsche dedicar seções inteiras de suas obras ao “problema Sócrates”<sup>7</sup> e de citá-lo frequentemente em muitas outras. Importantes pesquisadores escreveram capítulos e livros inteiros buscando compreender todas as nuances e aparentes paradoxos do tratamento que Nietzsche faz dessa figura em diferentes momentos de sua produção<sup>8</sup>. É inegável a ambiguidade que existe no tratamento dado por Nietzsche a Sócrates, e a única maneira de esclarecê-lo seria analisar todas as citações que Nietzsche faz do filósofo grego em sua obra, inclusive das passagens em que ele não é citado por nome, mas nas quais sua presença e suas ideias estão subentendidas<sup>9</sup>. Esse esforço obviamente sairia muito do escopo desta dissertação (este tema poderia, por si só, constituir o objeto de toda uma monografia). Sendo assim, não iremos fazer uma análise detalhada da interpretação que Nietzsche fez do pensamento e da figura de Sócrates, mas apenas ressaltaremos os pontos, em sua grande maioria aceitos pelos pesquisadores, nos quais Sócrates aparece como responsável pelo declínio do modo “pré-platônico” de filosofar e os pontos em que ele representa uma continuidade com os primeiros filósofos. Neste momento, também explicaremos a razão de Nietzsche utilizar a expressão filósofos “pré-platônicos” ao invés da nomenclatura, já popular em seu tempo, “pré-socráticos”. Essa designação peculiar revela uma das muitas ambiguidades de Nietzsche em relação a Sócrates, mas é importante para compreendermos o que ele vê de “singular” nesses pensadores anteriores a Platão, em especial, em Anaximandro e Heráclito.

Em seguida, analisaremos sua interpretação do pensamento “pré-platônico” tomado em conjunto, para, então, nos aprofundarmos na leitura e

---

<sup>7</sup> CI, “O Problema de Sócrates”. Tradução: Paulo César de Souza

<sup>8</sup> A obra de WALTER KAUFMANN, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* e a de VICTORINO TEJERA, *Nietzsche and Greek Thought*, são exemplos célebres.

<sup>9</sup> KAUFMANN. 1975, p.391.

apropriação que ele realizou do pensamento de Anaximandro e Heráclito. Para isso, utilizaremos, como fontes principais, dois textos de Nietzsche que tratam diretamente da filosofia “pré-platônica”: *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* (a partir de agora *FETG*) e *Os Filósofos Pré-platônicos* (a partir de agora *FPP*), dois escritos do primeiro período da produção nietzschiana que foram publicados apenas postumamente. É importante deixarmos claro que esses textos possuem características bem diversas. Enquanto o primeiro foi escrito por Nietzsche para a leitura de Wagner e de sua mulher Cosima, como esboço de um livro que acabou nunca sendo terminado (a *FETG* é um texto que permanece até hoje inacabado), ele apresenta de forma muito mais destacada o “estilo” de Nietzsche, bem como a influência e o diálogo com o pensamento de Schopenhauer, embora, como iremos mostrar, o texto já vá além das ideias deste e avance teses propriamente “nietzschianas”, contendo, inclusive, algumas críticas importantes ao próprio Schopenhauer<sup>10</sup>. O segundo texto nunca foi pensado por Nietzsche como um título a ser publicado; são apenas as anotações das aulas do curso sobre os filósofos “pré-platônicos” que Nietzsche ministrou entre 1871-1876, durante seus anos como professor de filologia na Universidade de Basileia. Sendo assim, esse é um texto de caráter bem mais “científico”, mais preocupado com o estudo de fontes e com uma exposição mais pormenorizada do raciocínio nietzschiano a respeito dos “pré-platônicos”, embora falte nele aquele toque “pessoal” e único que marca a *FETG*. Juntos, porém, esses dois escritos nos fornecem uma visão bem compreensiva das reflexões que o jovem Nietzsche realizou a respeito dos primeiros filósofos do ocidente.

Antes de entrarmos, porém, nessa questão central da dissertação, será necessário analisarmos um conceito fundamental do pensamento do filósofo alemão que, se bem compreendido, nos permite entender de forma muito mais clara a intenção de Nietzsche ao conceber a *FETG* e ao interpretar os fragmentos dos “pré-platônicos”.

A *FETG* se preocupa, diretamente, com um tema histórico, qual seja, a vida e a obra dos filósofos “pré-platônicos”. O tratamento dado aos filósofos aqui e a forma da obra, porém, lembra tudo menos um texto historiográfico tradicional.

---

<sup>10</sup> *FETG*, §4. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade Em sua interpretação e crítica à teoria de Anaximandro, fica clara a comparação com o pensamento de Schopenhauer.

A particularidade da forma de exposição, dos objetivos e de algumas teses que Nietzsche coloca em seu texto chamam a atenção pela sua radicalidade e novidade. Nietzsche defende, por exemplo, que o importante em seu estudo é “extrair de cada sistema apenas o elemento da *personalidade* que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar”<sup>11</sup>. Em outro trecho, afirma que “a tarefa [do livro] consiste em trazer à luz o que devemos amar e venerar sempre e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: *o grande homem*”<sup>12</sup> e, ainda, que “com três anedotas é possível dar a imagem de um homem”<sup>13</sup>. Nenhuma dessas afirmações são verdades evidentes e só fazem sentido se compreendermos, antes, a opinião que Nietzsche tem a respeito da história e do fazer historiográfico.

Felizmente, possuímos um texto de 1874, praticamente contemporâneo à *FETG*, em que o filósofo alemão expôs suas visões sobre a história e que se aplica, de forma esclarecedora, ao seu escrito sobre os “pré-platônicos”. O estudo desse texto, a *Segunda Consideração Extemporânea: Dos usos e desvantagens da história para a vida*, nos permitirá entender a opinião do jovem Nietzsche a respeito da história e, conseqüentemente, compreender de forma muito mais clara e profunda a leitura e exposição que ele faz a respeito dos primeiros filósofos. Com esses esclarecimentos em mente, estaremos armados de maneira apropriada para iniciarmos nossa análise da interpretação nietzschiana dos “pré-platônicos” propriamente dita.

Iniciaremos por situar Nietzsche dentro do contexto geral das interpretações a respeito dos “pré-socráticos”. Nessa seção, dedicaremos algumas páginas a uma apresentação bem geral das recepções antigas e modernas dos primeiros filósofos, com destaque para as leituras de Aristóteles, Zeller e Hegel, pois elas foram essenciais dentro da história da recepção dos “pré-socráticos” e são interpretações com as quais Nietzsche dialoga em suas considerações a respeito desses filósofos de forma importante. Zeller e Hegel foram escolhidos, também, pelo fato de o primeiro ser um importante filólogo e o segundo um grande filósofo, ou seja, eles representam as duas dimensões entre

---

<sup>11</sup> *FETG*, “Prefácio”, §1

<sup>12</sup> *FETG*, “Prefácio”, §1

<sup>13</sup> *FETG*, “Prefácio”, §2.

as quais os escritos de Nietzsche sobre os “pré-platônicos” oscilam: a filologia e a filosofia.

Em seguida, faremos uma análise da leitura que Nietzsche fez dos primeiros filósofos gregos enquanto um conjunto, ou seja, tentaremos mostrar quais as características fundamentais desse período filosófico e o que o diferencia da filosofia ocidental posterior, na visão do autor. Quando necessário, destacaremos pontos específicos de comparação entre a leitura de Nietzsche e as interpretações mais populares dos pensadores “pré-socráticos” na Alemanha do seu tempo<sup>14</sup>, bem como de alguns importantes intérpretes do século XX. Nosso objetivo, ao fazê-lo, é reforçar a posição de Nietzsche dentro da tradição de recepção e interpretação dos escritos desses filósofos na modernidade, de forma que possamos apreciar as novidades, contribuições e especificidades de sua interpretação de forma mais clara.

Uma das características mais importantes do seu modo de ler os “pré-platônicos”, que terá consequências muito importantes para a obra nietzschiana posterior, são as aproximações e comparações que Nietzsche faz entre as teorias desses filósofos e teorias científicas de seu tempo, considerando muitas vezes esses primeiros pensadores como verdadeiros precursores de teorias científicas modernas<sup>15</sup>. Mas a comparação de caráter científico não é a única da qual Nietzsche lança mão em seus estudos sobre os “pré-platônicos”; ele constantemente enxerga, na teoria desses filósofos, antecipações de teorias filosóficas posteriores, o que também será de fundamental importância para nós<sup>16</sup>. Além disso, o fato de Nietzsche interpretar esses filósofos de forma não teleológica, - ou seja, não os considerando valiosos apenas por serem “precursores” dos filósofos clássicos, mas como filósofos cujas investigações são ainda hoje relevantes por seus próprios méritos - foi um grande propulsor do interesse nesses pensadores no final do século XIX e durante todo século XX<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Na época de Nietzsche, as interpretações mais populares sobre os “pré-socráticos” eram as de Zeller, Hegel e de Ueberweg, e são as interpretações com as quais ele mais dialoga em suas aulas sobre os Filósofos “Pré-platônicos”. Não nos propomos, neste trabalho, fazer uma comparação detalhada entre essas leituras e a interpretação nietzschiana, mas apenas destacar alguns pontos que tornem mais clara a importância de Nietzsche para a história da recepção moderna dos “pré-socráticos”.

<sup>15</sup> LAKS, A. 2013, p. 43.

<sup>16</sup> Destacam-se, na FETG, as comparações entre Anaximandro e Schopenhauer e Kant (§4), bem como a de Heráclito com o próprio filosofar nietzschiano.

<sup>17</sup> LAKS, A. 2013, p. 43.

Feito esse estudo de caráter amplo, passaremos, enfim, à parte principal da dissertação: a análise da interpretação nietzschiana de Anaximandro e Heráclito. Como veremos, diferentemente da contraposição mais comum feita pelos estudiosos entre Heráclito e Parmênides, Nietzsche entende o pensamento de Heráclito a contrapelo do de Anaximandro<sup>18</sup>. Dessa forma, se quisermos entender profundamente o pensamento do filósofo alemão sobre um deles, devemos entender, também, o que ele diz do outro. Também precisamos nos atentar ao fato, de crucial importância, de que essa relação entre os pensadores gregos se reflete na própria oposição que Nietzsche passa a fazer entre o seu pensamento e o de Schopenhauer<sup>19</sup>.

Finalmente, antes de iniciarmos, gostaria de fornecer uma pequena justificativa quanto à relevância dessa dissertação para os estudos de recepção dos clássicos. Nietzsche foi, como dito antes, um dos mais importantes intérpretes da tradição moderna de estudos sobre os filósofos “pré-socráticos”, de forma que Laks o coloca mesmo como “inventor dos pré-socráticos”, ao lado de Diels (o responsável pela primeira compilação filológica de trechos dos “pré-socráticos”) e Zeller, cuja periodização serviu de base para a coletânea de fragmentos e testemunhos de Diels<sup>20</sup>. Dessa forma, fica claro para nós que, ao falarmos da interpretação dos “pré-platônicos” que Nietzsche realiza, estamos diante de uma das mais importantes leituras que esses filósofos receberam na história, de forma que seu engajamento crítico com esses pensadores é mesmo um dos grandes legados que ele deixou para a história da filosofia. Assim sendo, nossa leitura se enriquece de uma segunda dimensão: além de esclarecer aspectos do filosofar nietzschiano, ela ilumina, ao mesmo tempo, elementos da filosofia “pré-socrática”, conforme compreendida por um de seus mais relevantes intérpretes. É impossível falarmos, hoje, dos fragmentos de Heráclito e de Anaximandro sem levarmos em conta a leitura que Nietzsche fez deles. Além disso, a interpretação nietzschiana desses fragmentos é capaz de nos contar sobre como uma filosofia antiga e um pensador moderno podem dialogar de forma rica e produtiva. Embora esse diálogo íntimo com a antiguidade grega não

---

<sup>18</sup> *FETG*, §5. Como veremos, essa oposição tem como base a afirmação de um único mundo por Heráclito-Nietzsche, e a doutrina de uma dualidade entre coisa-em-si e fenômeno, no pensamento de Anaximandro-Kant-Schopenhauer.

<sup>19</sup> NETO. 2020, p.24.

<sup>20</sup> LAKS. 2013, p. 42.

seja uma prerrogativa ou exclusividade nietzschiana (podemos pensar em outros filósofos dos últimos dois séculos, como, por exemplo, Hegel, Arendt e Heidegger, nos quais o diálogo com a Grécia constituiu partes centrais de suas filosofias), trata-se de um caso paradigmático do mundo antigo influenciando diretamente sobre o pensamento moderno. Dessa forma, podemos dizer que, dentro do escopo de um trabalho de recepção dos clássicos, estaremos estudando uma das mais influentes interpretações que esses fragmentos já receberam.

Devemos nos lembrar, também, que Nietzsche era um filólogo de formação e que o pensamento antigo foi seu ponto central de preocupação durante toda a juventude. Embora seus escritos sobre os “pré-platônicos” e sobre a tragédia grega sejam os mais conhecidos de seus trabalhos a respeito do mundo helênico, ele escreveu e pesquisou sobre uma multiplicidade de temas pertinentes à cultura da Grécia antiga. Quando ainda era aluno de filologia em Leipzig, foi um aluno destacado de Ritschl, importante filólogo alemão, e elaborou e publicou trabalhos sobre as fontes utilizadas por Diógenes Laércio, sobre a poesia de Teógnis e sobre Demócrito, todos com uma tal qualidade que o fizeram ser nomeado com apenas 24 anos (sem ainda ter completado seu doutoramento) para o cargo de professor na Universidade de Basileia, e ser admirado a ponto de manter relações de amizade com importantes intelectuais de seu tempo, como o já citado Ritschl (com quem trocou cartas por longos anos), Erwin Rohde e Jacob Burckhardt (que dava aulas na mesma universidade). É interessante notarmos que em todos esses trabalhos de destaque, que fizeram Ritschl considerá-lo um prodígio, Nietzsche trabalha de forma muito próxima ao texto e às fontes, analisando-as criticamente e demonstrando amplo conhecimento da língua e da história grega, bem como dos métodos filológicos vigentes em seu tempo. Na universidade, ministrou cursos sobre os mais variados temas pertinentes ao mundo clássico, como retórica greco-romana, religião grega, a vida e obra de Platão, tragédias gregas, os *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, Homero e, é claro, os filósofos “pré-socráticos”. Seu interesse, entretanto, já vinha progressivamente se alterando da “filologia” para a “filosofia” a partir da metade dos anos de 1860, quando ele entra em contato pela primeira vez com os escritos de Arthur Schopenhauer, ao ponto de, já em sua primeira conferência na Universidade, intitulada *Homero e a Filologia*

*Clássica*, ele assumir “um ponto de vista crítico em relação à filologia praticada em seu tempo, denunciando sua falta de unidade e dispersão em uma multiplicidade de atividades científicas e defendendo que ela seja impregnada de uma concepção filosófica que dê conta de uma unidade global”<sup>21</sup>. Segundo José Dias de Moraes, “a ideia de uma filologia puramente científica não só não lhe era atraente como parecia trair o espírito genuíno do trabalho com os clássicos”<sup>22</sup>. Para Ernani Chaves, esse posicionamento pode ser resumido em duas cartas enviadas por Nietzsche: a primeira, enviada à Paul Dussen em 1867, em que Nietzsche afirma querer “vestir artisticamente” o seu trabalho científico sobre Diógenes Laércio; a segunda, endereçada a Rohde em 1870, na qual ele afirma que a pretendida junção entre ciência, arte e filosofia significava poder, pelo menos uma vez, parir centauros<sup>23</sup>. Nesse sentido, parece explicar-se porque, em 1871, Nietzsche solicitou uma mudança da cátedra de filologia para a cátedra de filosofia na Universidade, movimento que lhe foi negado<sup>24</sup>. Isso explica também o motivo de considerarmos impossível realizarmos uma interpretação puramente filológica da leitura de Nietzsche a respeito dos “pré-socráticos”. É muito difícil separar, em seus textos sobre esses pensadores, suas opiniões “científicas” a respeito de seus fragmentos, suas posições filosóficas e o efeito “artístico” que ele pretende causar no leitor, uma vez que ele flutua (em maior ou menor grau) livremente entre esses três aspectos, com uma tendência influenciando a outra mutuamente.

Em sua primeira obra publicada<sup>25</sup>, *O Nascimento da Tragédia no espírito da música* (1872), já identificamos uma pesada carga filosófica que, segundo Ernani Chaves, é ponto culminante desse processo que conjuga filosofia e filologia no jovem Nietzsche<sup>26</sup>. Essa obra, inclusive, fez com que Nietzsche fosse

---

<sup>21</sup> MACHADO. 2005, p.14.

<sup>22</sup> *Introdução ao Estudo dos Diálogos De Platão*, “Nota do Tradutor”, p.X. Texto por: Francisco José Dias de Moraes.

<sup>23</sup> *Introdução à tragédia de Sófocles*, “Nas Origens do Nascimento da Tragédia”, p.7. Texto por: Ernani Chaves.

<sup>24</sup> *Introdução à tragédia de Sófocles*, p.IX.

<sup>25</sup> Publicada, aliás, por Ernst Fritzsche, editor de Leipzig que havia publicado vários trabalhos teóricos de Richard Wagner. Em uma carta a outro editor de Leipzig, Wilhelm Engelmann, Nietzsche afirmara que o verdadeiro objetivo do trabalho era “elucidar o estranho enigma de nossa época: a relação de Richard Wagner com a tragédia grega”. *Introdução ao Estudo dos Diálogos De Platão*, “Nota do Tradutor”, p. IX. Texto por: Francisco José Dias de Moraes.

<sup>26</sup> *Introdução à tragédia de Sófocles*, “Nas Origens do Nascimento da Tragédia”, p.6. Texto por: Ernani Chaves.

duramente repudiado pela comunidade filológica de seu tempo. A mais dura crítica, realizada por Willamowitz-Moellendorf (que, posteriormente, viria a ser um dos mais celebrados filólogos do século XIX), chamou pejorativamente a obra de Nietzsche de um exercício em *Zukunftsphilologie* [filologia do futuro], e criticou duramente a falta de rigor científico nesse trabalho, citando sua carência de fontes, suas citações imprecisas, seu tom panfletário de Wagner, classificando-a, em resumo, como completamente imprópria para um professor de filologia<sup>27</sup> e referindo-se a Nietzsche como um místico pregador de uma religião dionisíaca que não deveria estar em uma universidade. Essa polêmica foi tão dura que supostamente “enterrou” a carreira filológica de Nietzsche<sup>28</sup>, que viu um grande esvaziamento de alunos em suas aulas e que, junto aos seus problemas de saúde (que o assolavam desde a adolescência), o levou a se aposentar com uma pequena pensão fornecida pela universidade apenas quatro anos depois, em 1876. Isso não significa, entretanto, que, pelo fato de Nietzsche não ter escrito mais nenhum trabalho especificamente sobre o mundo grego em sua obra posterior, que ele tenha abandonado totalmente a filologia. Abundam referências a figuras antigas e até mesmo aos métodos filológicos da boa leitura em seus escritos mais tardios, incluindo os de maturidade<sup>29</sup>.

Nossa intenção é trazer para primeiro plano o fato de que existe uma relação íntima e complexa entre “filologia” e “filosofia” em sua obra. As interpretações que simplesmente separam o “Nietzsche filólogo” do “Nietzsche filósofo”, como se estivessem falando de duas pessoas distintas, não dão conta dos pontos de contato e da influência mútua que uma tendência exerceu sobre a outra. Nietzsche, enquanto filósofo, sempre se sentiu próximo dos gregos,

---

<sup>27</sup> Para aprofundamentos a respeito dessa polêmica ver: KARL GRÜNDER, *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie*. Essa edição possui a resenha de Wilamowitz, a resposta que Rohde, amigo de Nietzsche e importante filólogo, dá a essa resenha, e a tréplica de Wilamowitz. Em português toda essa polêmica foi publicada por ROBERTO MACHADO, *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Tradução em português: Pedro Süssenkind.

<sup>28</sup> BERRY. 2013, p.86. Barry é um dos autores que, ao contrário da interpretação padrão, afirma que a crítica de Willamowitz teve efeitos bem menos devastadores na carreira de Nietzsche do que se costuma dizer. Ela defende sua posição afirmando que, na época em que Willamowitz escreveu sua crítica à obra de Nietzsche, ele não era o filólogo consagrado que viria a ser um dia, mas apenas um jovem professor que ainda não havia construído uma grande reputação. Ela pondera, entretanto, que o *Nascimento da Tragédia*, um livro que Nietzsche considerava genial, revolucionário e que deveria assegurar sua fama, foi recebido com “silêncio” pela comunidade acadêmica, o que frustrou amargamente o jovem filólogo.

<sup>29</sup> Por exemplo: em *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, §5, em que Nietzsche cita o bom leitor, o leitor que ele merece, como aquele que o lê da mesma forma que os velhos filólogos liam Horácio.

como se existisse uma relação íntima entre ele e esse povo, o que, certamente, veio de seus estudos de filologia clássica; e, enquanto filólogo profissional, sempre se sentiu atraído pela filosofia, a ponto de seu já citado discurso inaugural, ao tomar posse como professor em Basileia em 1869, *Homero e a Filologia Clássica*, ser concluído com o seguinte parágrafo:

“Também ao filólogo cabe imprimir a meta de suas aspirações e o caminho para elas na fórmula breve de uma confissão de fé; e sendo assim, que isto seja feito invertendo uma frase de Sêneca: ‘*philosophia fact est quae philologia fut*’ [a filosofia é feita do que a filologia fora]”<sup>30</sup>

Sendo assim, entendemos que a separação anteriormente citada dificulta mais do que auxilia a compreender a relação de Nietzsche com os textos clássicos, uma vez que “sua abordagem não é filosoficamente neutra, mesmo antes de ele ter muita experiência filosófica, e [em suas obras filosóficas] ele se caracteriza persistentemente como filólogo”<sup>31</sup>. Na mesma linha, Ernani Chaves afirma que “Nietzsche não rompe com a filologia *tout court*, mas com o tipo de filologia dominante na universidade alemã e no mundo erudito da época. Vinculada ao empreendimento historicista – cuja crítica será objeto na *Segunda Consideração Extemporânea* – a filologia, no seu afã de contribuir para uma reconstrução científica do passado, acaba por apagar o que para Nietzsche era fundamental: a ligação entre o passado e o presente, a certeza prévia e necessária de que investigar o passado só se justifica tendo em vista o presente do investigador”<sup>32</sup>. O que devemos fazer, então, não é pensar em “dois Nietzsches”, e sim compreender a sua filosofia em continuidade com suas reflexões acerca do mundo clássico<sup>33</sup>. Nesse sentido, seu engajamento com os “pré-platônicos” aparece como via privilegiada para essa compreensão.

Dadas essas explicações, podemos passar ao cerne do trabalho propriamente dito, em que iniciaremos com o estudo do conceito nietzschiano de história, conforme ele aparece na *Segunda Consideração Extemporânea*. Procederemos assim para entender com mais detalhes os motivos de seu

---

<sup>30</sup> *Homero e a Filologia Clássica*, p.198. Tradução: Juan A. Bonaccini.

<sup>31</sup> BERRY. 2013, p.86

<sup>32</sup> *Introdução à tragédia de Sófocles*, “Nas Origens do Nascimento da Tragédia”, p.6. Texto por: Ernani Chaves.

<sup>33</sup> PORTER. 2002, p.2.

rompimento com a filologia científica de seu tempo (apesar de sua habilidade - comprovada por seus trabalhos com Ritschl – de realizá-la com grande qualidade) e o porquê de Nietzsche abordar o pensamento dos primeiros filósofos como ele o faz para, enfim, adentrarmos em sua interpretação a respeito dos filósofos “pré-platônicos” propriamente dita.

## 2. Nietzsche e a história

Dizem, talvez por causa do famoso início da *Ilíada* de Homero, que um texto pode ser conhecido, em seu ponto central, pela sua primeira linha. Claro que isso é um exagero, mas existem alguns textos que parecer querer provar essa tese. *A Segunda Consideração Extemporânea* é um desses. Nietzsche abre seu escrito com uma frase de Goethe, que diz: “De resto, me é odioso tudo que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade”<sup>34</sup>. Aqui já temos a tese central do jovem Nietzsche a respeito do conhecimento científico: toda ciência tem seu valor enquanto aumenta a atividade, o potencial de vida humano, e não enquanto mera instrução ou erudição. É contra a erudição inócua e a ciência histórica vigente em sua época que Nietzsche dispara seu ataque nesse texto.

Essa não foi a primeira vez que Nietzsche apresentou opiniões fortes acerca da (in)capacidade de a erudição alterar a forma de existência do ser humano; em uma carta de 1870, ele escreveu: “A ideia de uma transformação do modo de ser mediante o conhecimento é o erro comum do racionalismo, com Sócrates à frente”<sup>35</sup>. Em sua conferência de 1872, *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche propõe que os institutos de educação da Alemanha deveriam passar por uma reforma em sua maneira de ensinar, de forma a fazer com que o indivíduo possa “rebaixar os limites de sua pura individualidade para abrir-se a mundos e experiências que ampliem indefinidamente seu eu”<sup>36</sup>, e que, para tanto, é “fundamental um estilo de comunicação, nos discursos e nos escritos, que seduza e cativa”. A mensagem é clara: a educação deve agir sobre os homens de forma a impactá-los, justamente como Nietzsche se propõe a fazer no *NT* e na *FETG*, e assim, alterar o seu comportamento e relação com o mundo. A educação deve se assemelhar à arte e, através de seu impacto sobre os espíritos, levar à renovação da cultura alemã<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *EXT II*, Prefácio. Tradução: Marco Antônio Casanova.

<sup>35</sup> *Carta a Paul Deussen*, fevereiro de 1870.

<sup>36</sup> *Nietzsche, Obras Completas. Vol1. Escritos de Juventud*, p.38. Tradução: Joan B LLinares, Diego Sánchez Meca e Luis Guervos. Esse posicionamento de Nietzsche remete a posições tomadas por Schiller, em seu texto *A Educação Estética do Homem*.

<sup>37</sup> Aqui, Nietzsche se inscreve em uma tradição, já consolidada na Alemanha, de pensadores que buscavam uma reforma cultural através da arte. Schiller, Goethe, Hölderlin, sem contar, é claro, Wagner são figuras

Essa reforma cultural passa, portanto, pela educação que, por sua vez, passa pelo fato de a história tornar-se outra vez significativa. Nietzsche considera que o maior obstáculo para o projeto que ele e outros pensadores alemães tinham em mente (qual seja, o despontar da Alemanha como uma nova Grécia no século XIX) é justamente a forma de se estudar história e filologia. Essas disciplinas, ao abarcarem os gregos simplesmente como “objetos de estudo” (entenda-se, como simples artigos de erudição), não permite, mas antes impedem, que os alunos compreendam e vivam o ar que respirava essa cultura, o que sufoca o projeto de uma renovação do espírito grego na Alemanha<sup>38</sup>. Ou seja, as disciplinas que mais poderiam contribuir para este projeto são as que mais o dificultam.

Segundo ele, o século XIX sofre de “uma ardente febre histórica”, uma “virtude hipertrofiada que é tão boa para a degradação de um povo quanto um vício hipertrofiado”<sup>39</sup>. O que iremos investigar é, então, em que sentido a hipertrofia da história pode levar à hipotrofia da vida, e qual a abordagem histórica que Nietzsche defende, o que, por sua vez, revela muito da forma como ele abordou a tragédia grega e os filósofos “pré-platônicos”.

Para ele, nós devemos conseguir *lembrar e esquecer* não apenas para conseguirmos viver, mas também para sermos capazes de gozar a vida:

“Pensem no exemplo mais extremo, um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo. A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida.”<sup>40</sup>

---

chave, anteriores a Nietzsche, que nutriam a esperança e o projeto de um renascimento ou de uma cultura de tipo grego na Alemanha.

<sup>38</sup> Nietzsche, *Obras Completas. Vol1. Escritos de Juventud*, p.39.

<sup>39</sup> EXT II, Prefácio.

<sup>40</sup> EXT II, §1.

Se o homem se lembrasse de tudo, o tempo todo, ele não conseguiria, portanto, agir. Para que possa existir sentido no que ele faz e a possibilidade de novas criações, ele deve *esquecer* coisas que já se foram. Nesse sentido, o eterno lembrar-se, gerado pelo excesso de sentido histórico do tempo moderno, se mostra como um impeditivo à ação humana. Mesmo na vida individual a impossibilidade de “perder-se no momento”, ou então a eterna lembrança de uma grande dor, tornaria a vida insuportável. “O histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura”<sup>41</sup>, diz Nietzsche. Além desses dois, Nietzsche mobiliza também o conceito de “supra-histórico” em seu texto, definido como aquilo que dá o caráter de eternidade à história, aqueles elementos que são capazes de se manter, de permanecer e, quem sabe, de se repetir através das eras. É a dimensão supra-histórica que fornece, portanto, o “ser” ao “vir a ser”, e nos impede de ser como o “discípulo de Heráclito, que apenas aponta o dedo”<sup>42</sup>.

A cultura histórica, portanto, “só é efetivamente algo salutar e frutífera para o futuro em consequência de uma nova e *poderosa corrente de vida, do vir a ser de uma nova cultura, por exemplo*”<sup>43</sup>. Sendo assim, a história para Nietzsche não tem e não pode ter uma meta final, um objetivo. Como toda a história está imersa no vir a ser das culturas, todas elas são transitórias, nenhuma permanece, “as metas não estão aí, os ideais se contradizem”<sup>44</sup>. E não é apenas o fim que falta à história, mas também a própria capacidade de compreensão definitiva do passado.

A história, enquanto ciência (que o século XIX “obrigou” a se tornar uma ciência<sup>45</sup>) tem a pretensão de obter *verdades* sobre os eventos que já foram, ou seja, dizer como e por que tal evento aconteceu, apoiando-se em fatos do passado. O problema é que “fatos” não existem na epistemologia nietzschiana. Um “fato” é simplesmente um recorte aleatório de uma multiplicidade de eventos, um separar e interpretar arbitrário, dados determinados fins que desejamos alcançar. Nietzsche rejeita, portanto, os ideais da história positivista de seu século. Um exemplo aplicado à história: tomemos a frase “O motivo de César ter

---

<sup>41</sup> EXT II, §1.

<sup>42</sup> EXT II, §1.

<sup>43</sup> EXT II, §1. Grifo nosso.

<sup>44</sup> *Fragmento Póstumo*, 25 [136] da primavera de 1884. Tradução: Scarlett Marton.

<sup>45</sup> EXT II, §4.

atravessado o Rubicão foi para fazer guerra a Pompeu”. Isso, à primeira vista, parece um fato histórico bem consolidado. E ele até o é, mas apenas sob uma certa perspectiva. Pensemos que, ao proferirmos essa frase, ou seja, de que essa foi a *causa* de César atravessar o Rubicão, deveremos, antes, explicar “por que Cesar queria fazer guerra a Pompeu”. Afinal, cientificamente, só podemos de fato explicar um determinado fenômeno se pudermos remontar às suas causas e compreendê-las. Dessa causa “anterior” derivaríamos outras causas ainda mais pretéritas e, para cada uma delas, uma outra diversidade de causas mais anteriores, ao final do que, uma resposta à pergunta “por que César atravessou o Rubicão?” não poderá ser dada a não ser que nós, arbitrariamente, julguemos algumas dessas causas como mais importantes do que outras e um determinado ângulo (o ângulo político, por exemplo) como sendo o mais útil para nós, ou seja, aquele que nos permite tirar as lições mais importantes de tal evento. Só aí teremos uma resposta, uma *nossa verdade*. Nós poderíamos responder essa pergunta de forma igualmente verdadeira, dizendo: “César atravessou o Rubicão pois era o método mais rápido de chegar à Roma de onde ele estava”, o que levaria a ter de explicar por que Júlio César estava longe de Roma naquele momento, e a avaliar, por exemplo, se o ângulo geográfico da questão é mais importante ou menos do que o aspecto político e assim por diante. Em resumo, qualquer evento histórico permite uma infinidade de “causas” explicativas<sup>46</sup>. É só após todo um processo de “separação, limitação, restrição”<sup>47</sup>, que temos o “motivo” de qualquer acontecimento. Para Nietzsche, “um pensar retroativo tão preciso nos leva a notar que nós somos uma multiplicação de muitos passados”<sup>48</sup>.

Sem um fim absoluto, sem qualquer propósito ou meta<sup>49</sup> e sem sequer a possibilidade de alcançar um conhecimento que seja absolutamente verdadeiro sobre o passado, a história deve reconhecer o seu estatuto e utilizar as ferramentas à sua disposição, ou seja, a narrativa e a retórica (em outras palavras: o fato de ser literatura e arte), para promover a vitalidade da cultura

---

<sup>46</sup> Na segunda parte veremos como Nietzsche se utiliza de um argumento dessa mesma natureza para negar a ideia de “causa e efeito” não só na história, mas no geral.

<sup>47</sup> *Fragmento Póstumo*, 19 [141] do verão de 1872-início de 1873. Tradução: Scarlett Marton.

<sup>48</sup> *Fragmento Póstumo*, 3 [69] março de 1875. Tradução: Scarlett Marton.

<sup>49</sup> Essa posição forte que Nietzsche tem contra a ideia de uma história teleológica é uma crítica à visão histórica hegeliana e, ao mesmo tempo, à cristã.

que a produziu. Deve-se escolher, portanto, o tipo de abordagem histórica que mais beneficie esse ideal de vitalidade.

A história, por sua vez, se faz, segundo Nietzsche, de acordo com três correntes principais: “a espécie monumental, a espécie antiquária e a espécie crítica de história”<sup>50</sup>. Walter Kaufmann nos fornece a descrição precisa de cada tipo:

“A história monumental, para dizer brevemente, significa concentrar-se nos heróis do passado em um esforço de fazer derivar conforto e inspiração do fato de que o homem é capaz de algo grande. A história antiquária significa a pia e reverente consolidação de nosso conhecimento do passado, que é considerado um objeto merecedor de respeito simplesmente pela sua idade. A história crítica, finalmente, transforma o historiador em um juiz que dá sua sentença sobre o curso dos eventos passados, sem ilusão ou piedade”.<sup>51</sup>

Qual desses tipos de abordagens deve, então, escolher aquele que trata da história? Müller-Lauter nota como o ponto central do problema do excesso de sentido histórico em Nietzsche está no fato de que ele faz o homem sentir-se em eterna instabilidade, em eterno fluxo. O homem nota que nada do que ele cria irá durar, que nada que ele constrói se manterá de pé por mais que alguns sopros da eternidade. O historicizar conduzido radicalmente leva ao “dissipar-se e desfilar de todos os fundamentos”, à sua “dissolução num vir a ser que sempre flui e se dilui”<sup>52</sup>. Mas o homem precisa ainda, para criar, possuir crença de que algo é ou pode ser eterno, sendo esse o “fundamento de sua segurança e repouso”<sup>53</sup>. O jovem Nietzsche estabelece, portanto, que mais do que o histórico ou o a-histórico, é primordial para o homem a dimensão do “supra-histórico”, ou seja, aquela dimensão que é capaz de conferir (mesmo que seja apenas de forma ilusória, e Nietzsche sabe bem disso) a ideia de fixação, de rigidez, de eternidade, poderíamos dizer, à torrente incessante do devir do mundo<sup>54</sup>. Aqui é muito importante fazermos uma ressalva: o “supra-histórico” mobilizado por Nietzsche não significa um retorno às categorias estáveis da metafísica (ou seja, uma dimensão de estabilidade para além do mundo sensível), mas, sim, encontrar algo no qual o homem possa se firmar *dentro* da dimensão do vir a

---

<sup>50</sup> EXT II, §2.

<sup>51</sup> KAUFMANN. 1975, p.144.

<sup>52</sup> EXT II, §9.

<sup>53</sup> EXT II, §10.

<sup>54</sup> MÜLLER-LAUTER. 2011, p.84-86.

ser. Dessa forma, o “supra-histórico” nietzschiano não é um “ser” contraposto ao “vir a ser”, mas um “ser” *ao interno* do “vir a ser”. É aquela dimensão que, dentro do processo de eterno devir - que, como veremos, caracteriza a realidade para Nietzsche - permite ao homem obter a estabilidade necessária à sua atividade criativa. Resumindo esse ponto, Foucault escreve:

“De fato, o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das *Considerações Extemporâneas* [...] é uma forma histórica que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma de reconciliação; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Essa história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica; mas é ela que supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma”<sup>55</sup>

A história antiquária, enquanto preocupada com a simples preservação do passado, não pode ser a perspectiva apropriada para aquele que deseja ser um criador e renovador da cultura de seu tempo. A história crítica tampouco, afinal, ao demolir e julgar o passado, solapa as bases a partir das quais o homem atual pode se erguer. Resta, portanto, a história monumental. Como ela deve ser, entretanto, estudada?

Segundo o jovem Nietzsche, é ao estudar os grandes homens que o historiador se banha na luz solar dos grandes *tipos*, dos *tipos eternos* que tornam claro, como já disse Kaufmann, que o homem já foi capaz da grandeza e, quem sabe, o será novamente<sup>56</sup>. Deve-se estudar a história monumental, portanto, pois ela é capaz de nos ensinar os tipos eternos, a disposição fundamental que os grandes homens tinham em relação à vida.

“Através de que se mostra útil para o homem do presente a consideração monumental do passado, a ocupação com o que há de clássico e de raro nos tempos mais antigos? Ele deduz daí que a grandeza, que já existiu, foi, em todo caso, possível uma vez, e, por isto mesmo, com certeza, será algum dia possível novamente; ele segue, com mais coragem, o seu caminho, pois agora suprimiu-se do seu horizonte a dúvida que o acometia em horas de fraqueza, a de que ele estivesse talvez querendo o impossível”.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> FOUCAULT. 2004, p.25.

<sup>56</sup> KAUFMANN. 1975, p.144.

<sup>57</sup> EXT II, §2.

A história dos grandes homens, portanto, é a que permite contemplarmos esses tipos eternos, que fazem a grandeza parecer novamente possível. É importante ressaltarmos: o grande homem não deve ser estudado de forma que possamos copiar, pura e simplesmente, suas ações. Cada atuação concreta no mundo depende do contexto e época em que ela ocorre. O que a análise desses personagens nos permite é captar a disposição mental, a força da vontade em cada um deles e as atitudes perante o mundo que tornam capaz que qualquer algo de grande venha a ocorrer. “Aquele que deseja criar algo grandioso e precisa do passado, utilizará, portanto, a história monumental<sup>58</sup>”. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

“Os [grandes] indivíduos não dão continuidade, por exemplo, a um processo, mas vivem, simultaneamente, fora do tempo; graças à história que permite uma tal atuação conjunta, eles vivem como a república do gênio da qual Schopenhauer falou certa vez; um gigante conclama o outro através de intervalos desérticos entre os tempos, e, imperturbado pela algazarra de pérfidos anões que se arrastam aos seus pés, prossegue o elevado diálogo espiritual. A tarefa da história é a de ser a mediadora entre eles e assim dar incessantemente lugar à geração do grande homem e lhe emprestar forças”.<sup>59</sup>

Podemos ver como os grandes homens vivem, para Nietzsche, “fora do tempo”, ou seja, são aquilo que há de eterno dentro da torrente incessante do vir a ser. Ele considera, portanto, que os grandes homens não devem nada aos “pequenos homens” de seu tempo, mas que eles se encontram em diálogo através das eras apenas uns com os outros, de forma que o exemplo do antigo torna possível o surgimento do novo. Essa concepção influenciará, como veremos, de forma profunda o retrato que Nietzsche faz dos filósofos “pré-platônicos” na *FETG*.

O oposto dessa abordagem seria a história “de baixo”, a partir das massas e dos processos históricos a ela relacionados, algo que Nietzsche despreza:

“Para preparar o caminho destas criações, continua-se escrevendo a história desde o ponto de vista das massas, para procurar nessa história aquelas leis que são deduzidas das suas necessidades, ou seja, as leis do movimento das camadas mais baixas de lama e de argila da sociedade. As massas me parecem dignas de consideração apenas em três aspectos: primeiro, como cópias esmaecidas dos

---

<sup>58</sup> EXT II, §2.

<sup>59</sup> EXT II, §9.

grandes homens, produzidas com um papel ruim e com chapas gastas; em seguida, como obstáculo aos grandes e, por fim, como ferramenta dos grandes; no resto, que o diabo e a estatística as carreguem!”<sup>60</sup>

Para nosso filósofo, os grandes homens estão acima das massas, eles não se relacionam de “igual para igual” com ela, mas apenas com eles mesmos, em um diálogo de grandes, de gênios, que ocorre através do tempo. Essa concepção é um elemento fundamental de sua defesa da história monumental:

“Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história monumental.”<sup>61</sup>

Na visão do jovem Nietzsche, portanto, é apenas através do estudo dos grandes homens, dos grandes exemplares da humanidade, que chegamos à conclusão de que a humanidade, como um todo, é capaz de algo grande. A história serve, assim, à vida, restabelecendo a confiança na capacidade criadora do homem, no presente<sup>62</sup>. Ao invés de se ver acorrentado pela história, o homem, através dela, encontra agora o caminho para uma cultura nova e sadia.

Essa posição de centralidade do homem na historiografia nietzschiana foi, provavelmente, influenciada por Jacob Burckhardt<sup>63</sup>, historiador que também era professor na Universidade de Basileia e a quem Nietzsche conhecia e admirava. Em uma de suas obras, Burckhardt escreveu: “Nosso ponto de partida é a única coisa que permanece na história e seu único centro possível: o homem, esse ser desejante e ativo, como ele é e *como sempre será*”<sup>64</sup>. Enquanto Burckhardt encontrou no grande homem da renascença italiana o seu tipo ideal de grandeza, para o jovem Nietzsche, ainda filólogo, essa posição será ocupada

---

<sup>60</sup> EXT II, §9.

<sup>61</sup> EXT II, §2.

<sup>62</sup> EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §1. Nietzsche afasta, entretanto, sua posição do “culto do herói”, notabilizado através do pensamento de Carlyle, que ele diz ter “desdenhosamente rejeitado”. Esse posicionamento parece, entretanto, ter sido elaborado por Nietzsche apenas após seu período como professor da Universidade de Basileia, uma vez que as posições adotadas por Nietzsche na EXT II são próximas às de Carlyle. Sobre esse ponto, ver JENSEN, A. 2013, p.115.

<sup>63</sup> JENSEN. 2013, p.115.

<sup>64</sup> BURCKHARDT. 1930-1934, VIII, p.3. Grifo nosso.

pelos gregos anteriores a Sócrates, em especial pelos tragediógrafos e pelos filósofos “pré-platônicos”<sup>65</sup>.

Antes de encerrarmos essa seção e passarmos ao estudo dos pré-platônicos em Nietzsche, devemos deixar claro que, quando ele diz “contemplar os grandes homens do passado”, ele não quer dizer entender suas “personalidades individuais”, “suas idiossincrasias” nem nada do tipo. Nietzsche não advoga por uma simples “história dos eventos” ou “história biográfica”. O que ele quer dizer é que os grandes homens representam *tipos eternos*, certas disposições inatas e instintivas frente à existência e ao mundo que possuem a coragem e a força de dobrar toda a existência à essa sintonia fundamental<sup>66</sup>. Os grandes homens são, portanto, “arquétipos”, modelos de valor universal, nos quais os homens de hoje podem se inspirar para criar uma nova cultura.

O método histórico nietzschiano, que sofre importantes mudanças entre as obras de juventude e as de maturidade, caracteriza-se por essa pesquisa sobre aquelas coisas que, segundo Foucault, “geralmente são consideradas como não possuindo história: os *sentimentos, a consciência, os instintos*”<sup>67</sup>. Este último, compreendido como o contato pré-reflexivo entre homem e mundo, é um dos elementos principais mobilizado por Nietzsche na *FETG* e no *NT*. Nietzsche parte, portanto, dos homens, para encontrar aquelas coisas que se escondem por trás de qualquer homem e que, unidas, o constroem. Nesse sentido, a *EXT II* é uma defesa do método e abordagem que Nietzsche utilizou no *NT* (e, por extensão, na *FETG*), pelos quais foi tão criticado pela academia do seu tempo. No *NT*, Nietzsche não trata, profundamente, da vida de nenhum tragediógrafo e nem analisa nenhuma tragédia em detalhes, mas fala, na verdade, da “vida e da história” de impulsos humanos primordiais: o apolíneo e o dionisíaco - cuja interação levou ao nascimento da tragédia – e o socrático. Nesse mesmo sentido, os “personagens” que Nietzsche nomeia em seu texto (Sócrates, Eurípides, Ésquilo, entre outros), e mesmo os deuses que ele cita são, na maioria das vezes, personificações de disposições fundamentais ou de impulsos do homem frente à realidade. Esse procedimento será usado, também, em sua análise dos filósofos “pré-platônicos”, em que as figuras dos filósofos individuais

---

<sup>65</sup> JENSEN. 2013, p.115.

<sup>66</sup> KIRKLAND. 2011, p.424.

<sup>67</sup> FOUCAULT. 2004, p.15. Grifo nosso.

aparecem como “personagens” representativos dessas disposições do pensamento em sua tentativa de compreensão da realidade.

Com essas considerações em mente, podemos passar, enfim, ao nosso estudo sobre os primeiros filósofos.

### 3. Nietzsche e os “Pré-Platônicos”

#### 3.1 Antecedentes Antigos

Consideramos importante, antes de nos aprofundarmos na interpretação de Nietzsche a respeito dos primeiros filósofos, situá-lo dentro de uma história da interpretação dos “pré-socráticos”, a fim de visualizar com maior nitidez suas contribuições e a novidade presente em sua recepção dos primeiros filósofos gregos.

A recepção dos filósofos “pré-socráticos” começa na própria Grécia antiga. Nesse tempo, porém, eles não eram denominados assim. Segundo Laks, a primeira ocorrência identificada desse termo data de 1788, e aparece em um manual de história universal da filosofia de J.A. Eberhard. O termo aparece, no original, como *Vorsokratische Philosophie*, sendo uma criação alemã e moderna. A ideia de que Sócrates seria um momento de ruptura com o pensamento anterior já aparece, entretanto, entre os antigos<sup>68</sup>.

O mundo antigo conheceu duas maneiras de conceber a ruptura causada por Sócrates. A primeira delas foi considerar Sócrates como o responsável por mudar o objeto da filosofia, transformando-a de uma investigação a respeito da natureza para uma investigação a respeito do homem<sup>69</sup>. A segunda é que Sócrates teria passado de uma filosofia das *coisas* a uma filosofia do *conceito*. É principalmente essa segunda interpretação que aparece em Platão e Aristóteles, segundo Laks<sup>70</sup>.

Se essas foram as novidades que a antiguidade reconheceu como sendo os grandes aportes de Sócrates à filosofia, qual era a opinião dos antigos a respeito da filosofia anterior a ele? Qual era seu objeto e pelo que se caracterizava?

Embora diversas referências aos filósofos “pré-socráticos” já aparecessem nos diálogos de Platão e em outros textos da antiguidade, como,

---

<sup>68</sup> LAKS. 2013, p.15.

<sup>69</sup> LAKS. 2013, p.15. Laks denomina essa posição de “socrático-ciceroniana”, por ser Cícero um dos principais preponentes dessa interpretação no mundo antigo. Essa posição inclui também o aluno de Sócrates, Xenofonte.

<sup>70</sup> LAKS. 2013, p.16. Laks destaca, porém, que, no Fédon, ocorre uma ponte entre essas duas tradições. Platão considera, nesse diálogo, que Sócrates realizou as duas coisas: operou através de conceitos e trouxe a filosofia para a esfera dos problemas humanos.

por exemplo, no *corpus* hipocrático e em Aristófanes, o primeiro antigo a realizar uma avaliação sistemática desses primeiros filósofos foi Aristóteles. De acordo com Laks, a opinião de Aristóteles sobre eles, eternizada em sua *Metafísica*, reflete, por um lado, a opinião comum dos antigos de que os primeiros filósofos eram, em primeiro lugar, investigadores da natureza. Por outro lado, o estagirita apresenta esses filósofos de uma maneira tal a valorizar as suas próprias contribuições para a filosofia, como superação desses primeiros pensadores<sup>71</sup>.

Aristóteles entende, na *Metafísica*, que os filósofos “pré-socráticos” se preocupavam com a investigação da *physis* (termo grego traduzido, geralmente, por natureza) e com a *arkhē* (princípio) da natureza<sup>72</sup>. A *arkhē* era compreendida como o elemento<sup>73</sup> a partir do qual o mundo tem a sua origem, e para o qual as coisas retornam quando de sua dissolução. Dessa forma, Tales entendeu a água como *arkhē* do universo, Anaxímenes, o ar, e Heráclito, o fogo.

Para Aristóteles, os “pré-socráticos” buscavam compreender a causa do vir a ser da natureza identificando o elemento fundamental do cosmo, a partir do qual tudo tinha origem. Suas investigações, contudo, eram, na visão do estagirita, limitadas ao aspecto *material* da natureza. Ele entende, portanto, que os primeiros filósofos teriam se dedicado à investigação da *causa material*<sup>74</sup> do cosmo. Como sabemos, porém, a teoria das quatro causas (material, eficiente, formal e final) é uma teoria aristotélica, não sendo conceitos utilizados pelos próprios “pré-socráticos”. Aristóteles, como explica Laks, interpreta os “pré-socráticos” de forma teleológica, ou seja, como se eles tivessem iniciado a busca pelas quatro causas que coube à sua filosofia completar<sup>75</sup>. Dessa forma, eles são compreendidos como “preparadores” da própria filosofia aristotélica. Seu mérito estaria em ter identificado e investigado uma das quatro causas existentes, trabalho que chegaria à sua conclusão no próprio pensamento aristotélico, com sua identificação e investigação de todas as quatro causas e de suas relações. Como sabemos, Aristóteles, apesar de realizar diversas investigações sobre o mundo físico (como a sua *Física*, seu *Tratado sobre os movimentos do céu* ou *Sobre a geração dos animais*), tem como cerne de sua

---

<sup>71</sup> LAKS. 2013, p.31.

<sup>72</sup> *Metafísica*, A2, 983b.

<sup>73</sup> Esse é um termo aristotélico e não está presente em nenhum fragmento dos “pré-socráticos”.

<sup>74</sup> *Metafísica*, A2, 983b.

<sup>75</sup> LAKS. 2013, p.33.

filosofia a *Metafísica*, que investiga, justamente, as realidades que estão para além do mundo físico. Essa filosofia atua, necessariamente, através de conceitos, uma vez que a materialidade não encerra todo seu escopo. Antes dele, a filosofia de seu mestre, Platão, também propunha a obtenção de conhecimento do que estava além da física, ou seja, das Ideias. É essa passagem que marcaria a principal diferença entre a filosofia anterior e a filosofia posterior a Sócrates. A ruptura socrática não se limita, nessa tradição, ao conteúdo da investigação (da natureza para o homem) mas ao método da investigação (físico para conceitual)<sup>76</sup>.

Ainda na antiguidade, mas já na era comum, Diógenes Laércio escreveu sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, que marca, segundo Laks, a mais tangível manifestação da cesura socrática na historiografia filosófica antiga<sup>77</sup>. Nessa obra, que é uma mistura de exposição de anedotas sobre a vida dos filósofos e de suas doutrinas, Diógenes representa Sócrates como um elo entre a filosofia naturalista de Arquélau e o pensamento conceitual de Platão, marcando dois períodos distintos do pensamento antigo. Fica claro, portanto, o fato de Diógenes Laércio seguir a tradição platônico-aristotélica sobre o papel de Sócrates enquanto ponto de ruptura na história da filosofia grega. Destaca-se, também, o fato de ele dividir a filosofia “pré-socrática” em duas linhagens distintas, uma “jônica” e uma “itálica” (eleata), divisão essa que será de grande influência nos estudos modernos a respeito dos primeiros filósofos.

Foi a interpretação aristotélica a respeito desses pensadores que forjou o quando geral ao qual a maior parte das interpretações modernas dos “pré-socráticos” se subscreveram. Isso explica-se pelo fato de Aristóteles ser considerado, para a grande maioria dos estudiosos, uma fonte muito confiável, pois, além de seus méritos intelectuais inegáveis, ele está cronologicamente muito mais próximo dos “pré-socráticos” do que a maior parte das outras fontes antigas que possuímos. Por fim, a sistematicidade e clareza de sua análise torna mais fácil aos pesquisadores posteriores recorrerem à sua obra para informações sobre os “pré-socráticos”.

---

<sup>76</sup> LAKS. 2013, p.29. A tradição socrático-ciceroniana, por sua vez, não destacava essa mudança de método, mas focava, principalmente, na mudança de objeto que ocorre na filosofia socrática. Para Cícero, a principal ruptura de Sócrates foi ter abandonado a investigação sobre a natureza para se dedicar à investigação sobre o homem.

<sup>77</sup> LAKS. 2013, p.35.

### 3.2 Antecedentes Modernos – Os “Pré-Socráticos”

Apesar de surgido no final do século XVIII, foi só a partir da coleção de fragmentos dos pré-socráticos, organizada por H. Diels<sup>78</sup> em 1903, sob o nome de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (*Os Fragmentos dos Pré-Socráticos*, em tradução livre), que a nomenclatura se estabeleceu definitivamente<sup>79</sup>. Essa edição foi um marco nos estudos sobre os primeiros filósofos, uma vez que foi a primeira organização compreensiva de seus fragmentos. A edição revisitada dessa obra por Walther Kranz, na década de 1930, é até hoje a obra de referência para citações dos testemunhos e fragmentos desses filósofos.

Isso significa, entretanto, que até os inícios do século XX a nomenclatura não estava consolidada, bem como não havia consenso sobre quem deveria ou não pertencer ao grupo dos “pré-socráticos”, e qual seria exatamente a posição de Sócrates nessa história (não que tenhamos um consenso absoluto hoje, mas, a partir da edição de Diels e Kranz dos fragmentos, obteve-se uma certa “visão padrão”, que está presente na maior parte dos trabalhos acadêmicos<sup>80</sup>).

Laks nos mostra como Eberhard, apesar de ter cunhado o termo “pré-socrático”, começa o período “socrático” da filosofia com uma análise dos sofistas. Isso se deu, pois os sofistas, não menos que Sócrates, já se inscreviam em um debate a respeito do significado dos conceitos e de uma discussão sobre o homem<sup>81</sup>. Essa posição fez com que Krug, em 1815, tenha, como Nietzsche o fez posteriormente, reservado a Platão o privilégio de inaugurar um novo período filosófico, o que legou Sócrates e os sofistas ao período anterior<sup>82</sup>. Essa polêmica levou a reações importantes como, por exemplo, a de Schleiermacher,

---

<sup>78</sup> Hermann Diels (1848-1922) é considerado o fundador dos estudos modernos sobre os “pré-socráticos”.

<sup>79</sup> LAKS. 2013, p.39.

<sup>80</sup> Mesmo hoje em dia existe muito debate acerca da validade da noção de “pré-socráticos”. Alguns a consideram pejorativa, pois o termo “pré” pode ter um sentido de “inferior”. Outros, afirmam que a utilização dessa nomenclatura nos faz comparar a filosofia dos primeiros filósofos com aquela de Sócrates, um referencial que não existia para esses pensadores, o que prejudica nossa capacidade de compreensão de seus pensamentos. Um terceiro grupo contesta a nomenclatura por afirmar que ela é inexata, uma vez que alguns dos pensadores agrupados sob esse título não são, de fato, anteriores a Sócrates, mas seus contemporâneos. Algumas alternativas à essa nomenclatura foram utilizadas no século XX, como “primeiros filósofos” (termo de Aristóteles) ou “pensadores iniciais” (por Heidegger), mas nenhuma delas conseguiu, ainda, superar o termo “pré-socrático” em popularidade.

<sup>81</sup> LAKS. 2013, p.39.

<sup>82</sup> LAKS. 2013, p.40.

que escreveu um texto sobre o papel de Sócrates na filosofia em que defendeu que sua figura deveria ser o ponto de ruptura entre os dois períodos filosóficos<sup>83</sup>.

Contudo, os antecedentes modernos mais importantes, anteriores à interpretação de Nietzsche, foram as obras de Eduard Zeller e de Hegel a respeito dos “pré-socráticos”. Essas obras se destacaram, principalmente, por sua periodização mais completa e mais aprofundada do pensamento antigo e por sua capacidade de estabelecer uma lógica que conectava a teoria de um “pré-socrático” à do próximo, criando uma narrativa filosófica coerente que nos permite compreender o movimento do pensamento de um pensador para o outro<sup>84</sup>. Vale a pena olharmos de forma um pouco mais próxima, embora ainda extremamente resumida, algumas características da exposição desses dois autores que influenciaram a abordagem de Nietzsche a respeito dos “pré-platônicos”, seja para concordar com eles seja para discordar deles.

Hegel, tendo como base sua própria filosofia dialética, expõe, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, uma interpretação da filosofia “pré-socrática” em que ela é retratada como caracterizando os primeiros passos da razão em seu processo de autodescoberta. Ela representaria, portanto, os momentos iniciais pelos quais passou o espírito para o descobrimento de si mesmo como absoluto<sup>85</sup>, processo que chega à sua conclusão apenas na própria filosofia hegeliana. Na dialética de Hegel, a forma inicial do pensamento já carrega em si todas as possibilidades de seu desenvolvimento futuro<sup>86</sup> (como uma semente já possui em si, enquanto semente, a forma da árvore que ela virá a ser), e, ao ser efetivado em uma nova forma (em um novo sistema filosófico) e, portanto, superado, o sistema inicial não deixa de existir, mas é, na verdade, transformado e levado consigo nessa nova figura [*aufheben*]. O movimento do pensamento assemelha-se, portanto, à uma espiral, que leva consigo o que passou, ao transformar-se em suas manifestações superiores. Segundo ele, “o começo da filosofia é o fundamento, que é presente e se mantém em todos os desenvolvimentos seguintes, ou que permanece imanente em todas suas

---

<sup>83</sup> LAKS. 2013, p.40.

<sup>84</sup> Essa característica dos trabalhos de Hegel e Zeller foi fundamental para o futuro dos estudos sobre os “pré-socráticos”. Eles estabeleceram a possibilidade de uma verdadeira história da filosofia “pré-socrática”, que fosse realmente além da exposição e interpretação dos fragmentos e da doxografia sobre cada filósofo separadamente. Essa abordagem “narrativa” aparece fortemente em Nietzsche.

<sup>85</sup> HEGEL. 1892, p.52.

<sup>86</sup> HEGEL, *Wissenschaft Der Logik*, p.75. (apud: MARTON. 1993, p.37.)

determinações ulteriores”<sup>87</sup>. Dessa forma, compreender a filosofia “pré-socrática” significa compreender as raízes e o desenvolvimento do pensamento atual.

Toda a história da filosofia representa para Hegel, como dissemos, o processo concreto a partir do qual o espírito reconheceu a si mesmo como absoluto e, portanto, livre (ou seja, aquilo que determina a si mesmo e não é determinado por nada externo a ele). Assim sendo, a interpretação hegeliana dos “pré-socráticos” é fundamentalmente teleológica, afinal, cada sistema filosófico tem seu valor como uma etapa com visas a um objetivo final. Isso não significa, entretanto, que o engajamento de Hegel com esses pensadores não seja frutífero; muito pelo contrário. Ele mesmo afirma, referindo-se ao pensamento de Heráclito, que “esta filosofia não é passada, seu princípio é essencial e encontra-se em minha *Lógica*, no começo, logo depois do ser e do nada”<sup>88</sup>. A filosofia “pré-socrática” é compreendida, então, em termos do início da jornada do pensamento que descobre a si mesmo, e conseqüentemente, como momento axial do destino do ocidente.

Compreendendo, então, que para Hegel toda história é a tomada de consciência do Espírito de sua própria liberdade, será em vistas a este fim que toda filosofia “pré-socrática” será por ele interpretada e periodizada. Para Hegel, nem a mitologia nem as chamadas “filosofias orientais” são, de fato, filosofia, , pois, para que exista filosofia, deve haver o reconhecimento do pensamento justamente enquanto pensamento. O pensamento deve ter consciência de si, literalmente, de que pensa e atinge a verdade através desse próprio pensar. Na mitologia, o pensamento não aparece como pensamento, mas sim como uma narrativa personalizada, externa ao homem. Ou seja, na mitologia não existe ainda uma mente que interpreta, especula e reflete sobre o mundo, mas, sim, um alguém que recebe uma história, uma narrativa que lhe diz como o mundo é. Importante notar que, para Hegel, a grande diferença entre religião, mitologia e filosofia não está, necessariamente, em seu conteúdo. Para ele está claro que todas miram um mesmo objetivo: o entendimento da totalidade do ser e o estabelecimento da Verdade. O problema está na forma: o mito e a religião buscam a verdade através de uma narrativa de caráter emocional e que tem

---

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> HEGEL, G.F.W, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p.350. (apud: MARTON. 1993, p.38.)

como meio o recurso a objetos e imagens sensíveis, apresentando a verdade como um elemento implícito da sua narração. Já a filosofia tem como característica justamente o fato de o pensamento se apresentar como pensamento que busca a Verdade de forma explícita<sup>89</sup>. O próprio Hegel nos diz que a filosofia moderna é, na verdade, a explicitação do próprio pensamento que chega em si e por si à verdade que já foi mencionada e declarada na religião cristã<sup>90</sup>, por exemplo. O oriente, por sua vez, também não pode ter mais do que uma relação meramente superficial com a origem da filosofia grega, pois, primeiramente, Hegel não entende que o pensamento oriental tenha, jamais, se separado da religião; em segundo lugar, porque a característica do oriente é justamente a igualdade entre o homem e natureza, ou seja, a correspondência entre o si e o todo. O estado espiritual máximo do Nirvana, por exemplo, é justamente o perder de si na totalidade. Se essa correspondência entre natureza e espírito é real, acontece então que o espírito segue também o ritmo da natureza, ou seja, é uma razão cíclica. É por isso que, segundo ele, o pensamento oriental encontra-se estagnado e com os mesmos dogmas desde sua primeira concepção<sup>91</sup>. Refletindo o próprio ritmo da natureza, a filosofia oriental possui a forma de um círculo, jamais chegando a manifestações superiores da Ideia, presentes na citada forma “espiral” do pensamento ocidental. Dessa forma, a Índia continua a ser hindu, a China taoísta e confuciana etc. Esse primeiro momento do espírito nunca se viu, portanto, superado no oriente. Como para Hegel a forma da Razão é, justamente, a forma da superação dialética, ela exige, por necessidade, a individualização, ou seja, separação crítica do indivíduo em relação ao universal. Só quando ocorre uma tomada de consciência da individualidade do próprio pensar em relação à natureza é que se pode ter filosofia, que se mostra impossível em uma cultura na qual espírito e natureza correspondam de forma absoluta. No extremo oposto, em que o indivíduo não se encontra mais em nenhuma relação com o universal, a filosofia também seria impossível.

A civilização grega antiga, por sua vez, se encontrava no justo meio possível para o começo da especulação filosófica, já que reconheciam uma

---

<sup>89</sup> HEGEL. 1892, p.65.

<sup>90</sup> HEGEL. 1892, p.65.

<sup>91</sup> HEGEL. 1892, p.120.

participação do individual no universal (entre o si e a totalidade da natureza) mas sem o esquecimento do si no todo<sup>92</sup>. A filosofia grega não é, tampouco, uma herdeira da religião grega, pois, como vimos, sua forma de operar difere fundamentalmente desta. Segundo Hegel, arte, filosofia e religião, são diferentes expressões da autocompreensão do espírito em cada civilização, em sua tentativa de apreender o todo<sup>93</sup>. Assim sendo, cada uma dessas manifestações, embora aparentadas por serem as formas de objetivação do espírito absoluto, não possuem os mesmos meios de funcionamento essenciais (a arte depende do objeto sensível, por exemplo; a religião, da narrativa), sendo a filosofia a única manifestação do espírito em que o pensamento reconhece a si mesmo como objeto único de especulação e de forma de conhecimento da verdade, caracterizando-se, portanto, como a mais elevada forma do espírito absoluto.

Por fim, o momento de surgimento da filosofia está intimamente relacionado à própria história particular de cada povo, não podendo ser simplesmente “importada”. Hegel no diz que a filosofia “surge sempre naquele período de fruição de um povo, quando sua construção foi cumprida e se prepara sua queda”<sup>94</sup>. Nesse estágio de desenvolvimento do povo, as formas universais que foram externalizadas em sua cultura (sua religião, leis, costumes etc.) passam a ter, para algumas pessoas, um caráter meramente particular novamente, não sendo mais representativas de uma verdade absoluta e, conseqüentemente, não sendo mais satisfatórias para determinar a realidade do mundo e os costumes a serem seguidos, de forma que um novo universal precisa surgir e tomar seu lugar. Mas entre esses dois momentos, ou seja, entre o fim de um universal concreto e o surgimento de outro, há um período em que a mente se debruça sobre si mesma a partir da observação da sua obra externa (a cultura que ela produziu), e se afasta do mundo concreto, atual, que ela criou, para refletir sobre si, no espaço livre do próprio pensamento, dando origem ao filosofar<sup>95</sup>. A reconciliação acontece, então, não mais entre o ideal e o concreto, mas dentro apenas do próprio ideal, de modo que um novo concreto, que corresponda a este novo ideal, terá de surgir posteriormente na história. Por isso

---

<sup>92</sup> HEGEL. 1892, p.95.

<sup>93</sup> HEGEL. 1892, p.50.

<sup>94</sup> HEGEL. 1892, p.94.

<sup>95</sup> HEGEL. 1892, p.96.

Hegel considera a filosofia como algo eminentemente crítico e é por esse motivo que, em sua origem, os filósofos gregos já aparecem, segundo ele, removidos dos assuntos do estado, pois já se encontravam “reclusos” nesse mundo do pensamento. Hegel nos fornece alguns exemplos concretos: a filosofia jônica surge no momento de declínio das cidades estados jônicas; a grande filosofia ateniense no final do esplendor de Atenas; em Roma, ela aparece no declínio da República e, mais tarde, ressurgiu no período de declínio do império romano com os neoplatônicos e a patrística<sup>96</sup>. Sendo assim, a filosofia de uma era, já que ocorre em seu declínio, é uma das coisas que passa da abstração para a atualidade apenas na época seguinte. Ele diz: “Nós veremos que o que a filosofia grega foi, entrou na atualidade (realidade) durante o mundo cristão”<sup>97</sup>.

Sendo assim, embora Hegel não negue influências orientais na cultura grega arcaica, a filosofia aparece como uma criação de fato grega, que tem início quando o pensar se desprende do recurso mitológico, entendido como narrativa personalizada-sensível, e começa a pensar criticamente sobre a totalidade. O início, portanto, se dá com Tales, por ter sido o primeiro a tentar alcançar a Verdade, ou seja, o ser de todas as coisas, em termos do próprio pensamento. Entendendo, então, a história da filosofia nos termos da tomada de consciência do Espírito como liberdade, ou seja, determinado apenas em si e para si, e, portanto, partindo de uma dialética sujeito-objeto (o espírito é justamente o sujeito da história hegeliana), Hegel irá propor a seguinte periodização geral da filosofia antiga, em que, como veremos, Sócrates não aparece isolado como figura de rompimento entre dois períodos filosóficos. Ele é retratado ao lado dos sofistas, enquanto momento fundamental para a percepção da subjetividade na filosofia, separado da filosofia de Platão e Aristóteles. Parafraseamos a periodização da filosofia antiga conforme ela aparece em Hegel, que tornará o que foi exposto até aqui mais claro:

*1º período. De Tales a Aristóteles:* Procede do pensamento, ainda como algo abstrato, para a Ideia como determinada e determinante do mundo. Esse período começa, portanto, com Tales e passa pelo seu desenvolvimento até chegar à totalidade do saber em si mesmo em Aristóteles, que representa a unidade do

---

<sup>96</sup> HEGEL. 1892, p.52.

<sup>97</sup> HEGEL. 1892, p.55.

pensamento anterior. Aqui a Ideia como determinante do mundo tem sua forma máxima de expressão no Deus Aristotélico.

*2º período. Filosofia Grega no mundo Romano:* Depois que a Ideia foi encontrada como algo concreto em Aristóteles, ela se apresentou na continuidade da tradição filosófica em sistemas opostos de pensamento, em cujo combate a consciência da Ideia se aperfeiçoou e se desenvolveu. O segundo período, portanto, é aquele em que ocorre uma divisão do pensamento em sistemas diferentes, contrapostos diretamente um ao outro. Um princípio único é estipulado por cada um dos sistemas e dá forma a toda concepção do mundo; cada lado é, em si mesmo, tornado uma totalidade. Os sistemas filosóficos do Epicurismo e Estoicismo são assim, enquanto os Céticos são o movimento de negação do dogmatismo desses sistemas. As outras formas de filosofias desaparecem.

*3º período. Neoplatonismo:* O terceiro período é, finalmente, a supressão da separação entre um mundo de pensamento, ideal e divino, e um mundo concreto. Aqui a Ideia se transforma em totalidade, a própria Ideia cria o mundo natural, retira-se a separação de origens independentes da matéria e do espírito, como vemos em Platão e Aristóteles. Segundo Plotino, o mundo natural é uma emanção da Ideia. Hegel afirma que, nessa etapa do pensamento, ainda falta a subjetividade da Ideia como infinito ser-para-si<sup>98</sup>.

O escopo de nosso trabalho, por sua vez, está na primeira das divisões hegelianas, a qual também é subdividida em três períodos conforme o grau de consciência da Ideia nos sistemas filosóficos. Vejamos essa subdivisão:

*1º Período. De Tales a Anaxágoras:* A filosofia vai do pensamento abstrato determinado de forma não mediada (na terminologia hegeliana: uma correspondência entre certeza e verdade, ou seja, entre representação mental do objeto e realidade) para o pensamento do Pensar que se autodetermina (*Nous*).

As mais antigas filosofias se mostram como tentativas de determinar o que é o “absolutamente simples”, ou seja, o princípio ou elemento básico da realidade, até Anaxágoras. Embora Anaxágoras também esteja tentando fazer isso, ele acaba determinando a verdade como o *Nous*, ou seja, como um

---

<sup>98</sup> HEGEL. 1892, p.164.

pensamento ativo que não mais tem um caráter determinado, que não é influenciado e nem misturado com mais nada, mas que determina a si mesmo. Anaxágoras, porém, não consegue ainda conceber o *Nous* como aquilo a que tudo tende, e sim como a causa de movimento de um universo que depois se estabelece mecanicamente.

*2º Período. Sofistas, Sócrates e socráticos menores:* A segunda divisão começa com os sofistas e engloba Sócrates e seus seguidores, com exceção de Platão. Aqui, o pensamento que se autodetermina é concebido como presente e concreto no indivíduo; isso constitui o princípio da subjetividade, ou seja, o abandono da objetividade pura da natureza. Sócrates, embora não seja aqui um marco de ruptura, é importante, pois ele aponta para uma subjetividade universal, enquanto os sofistas têm como base apenas a subjetividade particular.

*3º Período: Platão e Aristóteles:* A terceira divisão trata de Platão e Aristóteles, momento em que o pensamento objetivo da forma, ou seja, da Ideia, se transforma em um todo. O concreto (aquilo que é real na realidade) é com Platão, ainda a Ideia Abstrata, mas na forma de uma universalidade (ou seja, ideias universais); enquanto, em Aristóteles, a Ideia é concebida já como aquilo que se auto determina, determinando tudo o demais com sua infinita eficácia, já que a Ideia gera o mundo como causa final<sup>99</sup>.

Após dessa exposição já podemos tirar nossas conclusões sobre o sistema hegeliano e mostrar de que forma ele se mostrou influente nos estudiosos posteriores, incluindo Nietzsche. Primeiro, vemos que a filosofia grega é vista como um produto próprio, não dependente e não relacionado, a não ser de forma simplesmente superficial, a influxos orientais. Em segundo lugar, notamos que a filosofia se mostra como algo diferente e separado das formas míticas e religiosas da Grécia antiga. Os filósofos “pré-socráticos” para Hegel, no entanto, não possuem valor enquanto pensadores individuais, pois são representantes de uma figura já superada do Espírito, mas possuem relevância enquanto nos contam uma parte, uma etapa do processo que a Razão passou para chegar ao seu estado atual. Ou seja, a visão de Hegel é fundamentalmente teleológica, e vê a importância dos primeiros pensadores enquanto estágios necessários para o desenvolvimento do Espírito. Como compreender o Espírito

---

<sup>99</sup> HEGEL. 1892, p.165.

é justamente o objetivo da filosofia como um todo, entender suas configurações ao longo da história se mostra como condição necessária. Partindo, então, desse ponto de vista, Hegel não considera Sócrates um ponto de ruptura na sua periodização, embora às vezes ele use de forma puramente funcional o termo “pré-socrático”, pois ele faz, primeiramente, parte de um mesmo processo que vai do início da filosofia até Aristóteles e, dentro dessa divisão, sua atividade encontra-se em plena relação com a Sofística, no sentido de contestar a objetividade pura da natureza e perceber a presença da Ideia no homem, levando assim a um período de reflexão acerca da subjetividade na filosofia. Logo, em termos literais, não existe filosofia de fato “pré-socrática” para Hegel, e nós podemos perceber como, em sua divisão, Anaxágoras, por elaborar o conceito de *Nous* pela primeira vez, e Platão, por colocar a ideia como um universal não subjetivo, representam momentos de ruptura mais importantes do que Sócrates.

Por fim, o elemento mais interessante e mais influente da concepção hegeliana é o fato de os sistemas filosóficos desenvolverem-se um em relação ao outro. Ou seja, cada sistema filosófico se mostra como absorção e superação do sistema precedente, tornando a história da filosofia como que em um grande diálogo de centenas de anos entre os pensadores. Um sistema só surge, por necessidade, a partir da negação e posterior superação de um anterior. Essa ideia de que os sistemas filosóficos se negam e se superam como em um diálogo através da história foi chamada por Laks de *Interpretatio Hegeliana*<sup>100</sup>, e vai se tornar o modelo padrão de conceber a história da filosofia “pré-socrática” por anos após Hegel. Afinal, não temos aqui aquela simples exposição do pensamento de cada filósofo, que Hegel chamou de “erudição inútil”<sup>101</sup>, mas uma histórica que conecta as diversas filosofias em seu desenvolvimento histórico. Essa concepção vai ser muito influente em Zeller, de quem trataremos a seguir, que, embora divirja de Hegel em importantes aspectos, se manterá fiel à ideia central de que os “pré-socráticos”, para serem compreendidos, devem ser lidos uns em relação aos outros.

Os três elementos expostos acima que gostaríamos de resumir e salientar a importância, pela relevância que possuem no projeto nietzschiano, são:

---

<sup>100</sup> LAKS. 2013, p.41.

<sup>101</sup> HEGEL. 1892, p.12.

(I) como toda filosofia visa a autorrevelação do espírito como absoluto, e os sistemas filosóficos nada mais são do que as etapas necessárias que o espírito teve de percorrer nesse caminho de autodescoberta, a leitura de Hegel é fundamentalmente teleológica. Como veremos adiante, o combate à interpretação teleológica dos “pré-socráticos” é uma marca da recepção nietzschiana.

(II) para Hegel, a individualidade dos filósofos não tem qualquer importância, afinal, um sistema filosófico surge, necessariamente, a partir de uma oposição ao sistema anterior (são as contradições no interior de um sistema de pensamento que levam, a partir de si mesmas, e de forma necessária, à sua negação e posterior superação (sob a forma de subsunção) a um sistema filosófico superior). Dessa forma, a personalidade de cada pensador não importa, uma vez que ele é apenas um “veículo” para a objetivação do movimento dialético imanente ao espírito. Hegel, ao considerar que os sistemas filosóficos se superam como em um diálogo através da história (*Interpretatio Hegeliana*), estabelece um modelo que irá se tornar padrão para conceber a história da filosofia “pré-socrática”, apesar da lógica seguida por essa superação ser contestada por diversos intérpretes, dentre eles, Zeller e Nietzsche. O que esses outros intérpretes não aceitarão é o caráter necessário e dialético que Hegel imprime a esse diálogo e à passagem de um sistema para outro. Ambos mantêm, entretanto, que a leitura do pensamento de filósofos anteriores é importante para compreendermos os sistemas filosóficos posteriores e que existe um diálogo entre eles.

(III) Por fim, a interpretação hegeliana da história da filosofia não é aquela simples exposição do pensamento de filósofo individualmente, de natureza “manualística”, que ele, como Nietzsche, chamou de “erudição inútil”<sup>102</sup>, mas o descobrimento de um fio que conecta os sistemas filosóficos em seu desenvolvimento histórico e que nos ajuda a compreender o estado *atual* do pensamento. Os “pré-socráticos” são, portanto, úteis para entendermos o mundo e o pensamento moderno. Muito embora a natureza desse engajamento frutífero com o pensamento antigo tome forma bem diversa em Nietzsche quando

---

<sup>102</sup> HEGEL. 1892, p.12.

comparado a Hegel, esse elemento de uma retomada produtiva do pensamento antigo ressoa fortemente em sua interpretação.

Já Eduard Zeller<sup>103</sup>, um conhecido neo-kantiano, negará, por sua vez, a *necessidade dialética* da passagem de um pensamento para o outro, conforme concebida por Hegel. Tomando como base, porém, a relação kantiana entre sujeito-objeto e o processo de formação de uma filosofia que opera a partir de conceitos, Zeller realiza uma adaptação do esquema hegeliano, retirando dele o seu elemento de “necessidade” e, através de uma análise filológica muito mais cuidadosa e atenta às fontes (herança da “virada à ciência”, recorrente entre os neo-kantianos do século XIX), recupera elementos históricos de individualidade e as contingências presentes nesse diálogo entre os pensadores, condicionando sua interpretação às evidências históricas<sup>104</sup>. A interpretação de Nietzsche, embora muito inovadora, como veremos, bebe bastante na fonte de Zeller<sup>105</sup>, ao mesmo tempo em que polemiza com ele em diversos aspectos. Sua obra foi um retumbante sucesso e se tornou, na época, a mais famosa história da filosofia “pré-socrática”<sup>106</sup>.

Zeller entende a filosofia “pré-socrática” como fundamentalmente diferente da mitologia e da religião grega, por motivos semelhantes aos hegelianos, embora exposto de forma menos “filosófica”. A filosofia só pode ser, segundo ele, filosofia de fato, a partir do momento que abandona as noções personalizadas da natureza e deixa de compreender o cosmo em termos humanos e pessoais. Hesíodo, por exemplo, ao narrar a história do ordenamento cósmico como a história da ascensão ao poder de Zeus, está, portanto, inteiramente no campo da mitologia ainda<sup>107</sup>. A religião, pelos mesmos motivos, não pode ser considerada a origem da filosofia.

Zeller concede, por sua vez, que tenha existido uma influência oriental sobre o mito e as formas de religião da Grécia antiga (ele pensa especialmente na religião órfica), entretanto, como a mitologia e a religião estão, conforme

---

<sup>103</sup> Zeller foi um dos mais importantes helenistas do século XIX e autor de uma obra monumental sobre a história da filosofia grega, a famosa *História da Filosofia Grega em seu Desenvolvimento Histórico*, que apareceu pela primeira vez entre 1844-1852, e conta com cinco volumes dedicados apenas ao período “pré-socrático”.

<sup>104</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.10.

<sup>105</sup> FPP, “Translator Commentary”, p.157. Comentários por: Greg Whitlock.

<sup>106</sup> FPP, “Translator Commentary”, p.157. Comentários por: Greg Whitlock.

<sup>107</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.178.

vimos, distantes ainda da filosofia, a influência oriental também está. Dessa forma, seguindo a visão padrão do século XIX, Zeller vê a filosofia como uma criação efetiva e exclusivamente grega. Mais interessante, entretanto, é ele julgar que a proposição de uma origem oriental para a filosofia esbarra em um grave problema de fontes; ou seja, mesmo que a teoria pareça especulativamente plausível, as evidências históricas disponíveis não corroboram essa origem, e gerariam mais dúvidas do que esclarecimentos para o processo histórico do alvorecer da filosofia. Aqui fica claro o “caráter de historiador” de Zeller, em que ele se diferencia fortemente de Hegel<sup>108</sup>. O motivo principal de sua recusa a uma origem oriental da filosofia não se fundamenta, portanto, apenas em considerações a respeito da natureza do próprio fazer filosófico, mas na falta de evidência histórica disponível para a adoção desse posicionamento.

A filosofia “pré-socrática” surge, segundo ele, como um evento puramente grego que tem as suas *condições de possibilidade* na forma religiosa e na organização social grega. Dizer que a filosofia tem um de seus elementos formadores na forma religiosa grega não significa dizer que ela surge a partir da religião ou do mito. O que ele argumenta é que, pelo fato de a religião grega não possuir dogmas, ou seja, não limitar o pensamento com prescrições religiosas e possibilitar, ou até incentivar, uma relação livre e equilibrada com a natureza, ela criou as condições propícias para o surgimento da investigação racional. As formas sociais livres, que, na Grécia, promoveram o debate racional e o poder da argumentação acima do poder da pura e simples autoridade, são também entendidas como fundamentais para a aurora da filosofia entre os gregos<sup>109</sup>.

Em relação ao seu conteúdo, Zeller vê o início da filosofia como uma especulação sobre a totalidade das coisas (ele entende *physis*, objeto de estudo dos “pré-socráticos”, como totalidade) a partir de argumentos racionais. A dicotomia racionalidade-mito é clara aqui, portanto. Para ele, a filosofia aparece como superação racional da forma mítica de pensar. Dessa forma, ele se mostra um exemplo importante da ideia, hegemônica no século XIX e cada vez mais contestada por historiadores do século XX e XXI, de que a racionalidade é uma superação do mito e um estágio mais desenvolvido do pensamento, o que

---

<sup>108</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.100 e p.168.

<sup>109</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.107.

transmite uma ideia de progresso, de uma evolução nas formas de pensamento<sup>110</sup>, como se a racionalidade fosse um estágio *superior* daquilo que era o mito. Em Zeller, portanto, os gregos são aquele povo que efetivamente realizou “a descoberta da razão”. A filosofia antiga nasce, segundo ele, como tentativa de explicação racional para a totalidade dos fenômenos, e, em seus estágios iniciais, vê o ser humano como alguém capaz de refletir sobre o mundo dado, mas que não reflete ainda sobre a “capacidade de conhecer”, ou mais especificamente, sobre as “condições de possibilidade do conhecimento”. Nesse sentido, os antigos nunca chegaram, segundo Zeller, ao ponto culminante dessa reflexão, feita apenas pelos modernos, de reconhecer o sujeito como fundamental para a experiência do objeto, ou seja, a ideia de que o “fenômeno” não corresponde à realidade dada na natureza (coisa em si)<sup>111</sup>, ideia cuja exposição máxima se encontra no pensamento de Kant.

Quando reflexões sobre as condições do conhecimento humano surgem em alguns dos nossos fragmentos dos “pré-socráticos”, Zeller as compreende apenas como um subproduto acidental da investigação acerca da natureza e não como o foco, o objeto principal de reflexão desse pensamento. Portanto, quando vemos em Xenófanos ou em Heráclito<sup>112</sup> trechos sobre como o ser humano deve proceder para obter conhecimento de algo, ou se é possível ou não confiar nos nossos sentidos, essas passagens são compreendidas por Zeller apenas como consequências e subordinadas à reflexão principal que é aquela acerca da totalidade do ser. Ou seja, o pensamento dos “pré-socráticos” nunca é desenvolvido para responder à questão do conhecimento, mas, sim, para explicar o princípio (*arkhē*) do mundo<sup>113</sup>.

Zeller, em polêmica com Hegel, recupera a posição de Sócrates como momento de ruptura na filosofia grega, ao afirmar que o pensamento a respeito da subjetividade, realizado pelos sofistas, não representa uma etapa na construção do conhecimento, mas é, na verdade, um momento de destruição e

---

<sup>110</sup> Jean-Pierre Vernant, por exemplo, defende de que não devemos pensar em mito e racionalidade como uma forma mais “primitiva” e uma forma mais “evoluída” de pensar, mas que ambos são sistemas de pensamento diferentes que possuem outras bases e fundamentos e devem ser compreendidos em seus próprios termos. VERNANT. 1990, p. 17.

<sup>111</sup> O esquema filosófico de matiz kantiano ao qual Zeller se subscreve fica claro nessa passagem.

<sup>112</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.288.

<sup>113</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.288.

negação da possibilidade de qualquer conhecimento<sup>114</sup>. Assim sendo, ele retira os sofistas da história da filosofia (considerando-os apenas professores de retórica, preocupados com a utilidade prática do homem e não com a busca pela verdade), e recoloca Sócrates como personagem único da passagem de um período filosófico para outro. Sua influência foi tão grande que a sua periodização foi a escolhida por Diels quando ele realizou a sua edição crítica dos fragmentos dos “pré-socráticos”, citada anteriormente<sup>115</sup>. Dessa forma, Laks o considera, ao lado do próprio Diels e de Nietzsche, como um dos inventores dos “pré-socráticos”<sup>116</sup>, conforme já destacamos anteriormente. Achamos que vale a pena, como fizemos com Hegel, esclarecer as suas considerações parafraseando a periodização e a interpretação geral da filosofia antiga que ele constrói:

*1º Período. Período “Pré-Socrático”:* Filosofia eminentemente física e natural. Busca refletir sobre os objetos dados no mundo (compreendidos como totalidade). Os sofistas aparecem aqui como representantes de uma subjetividade individual, que não buscam a verdade. São, na realidade, um momento do “negativo”, um momento de negação da possibilidade de se obter qualquer certeza universal. Embora tratados na história da filosofia, não aparecem eles mesmos, de fato, como filósofos. Antes do início do período, com Tales, tudo que tínhamos eram cosmogonias míticas (caso dos poetas) e reflexões ou ditos éticos isolados, representativos de um conhecimento popular (os Sete Sábios, por exemplo).

*2º Período. Sócrates, Platão e Aristóteles:* Filosofia deixa de ter como objeto o mundo natural dado e passa a ser uma filosofia do conceito. Ou seja, Sócrates, ao propor uma subjetividade universal, abre o caminho para a verdade das Ideias; sendo assim, a realidade do mundo dado passa a ser compreendida através do conceito.

*3º Período. Helenismo e Neoplatonismo:* Aqui, a questão da essência da realidade é posta de lado em detrimento do interesse ético. As três principais escolas, Epicurismo, Estoicismo e Neoplatonismo apresentam sistemas sobre a “totalidade”, que não são muito mais do que versões atualizadas ou levemente

---

<sup>114</sup> LAKS. 2013, p.41.

<sup>115</sup> LAKS. 2013, p.41.

<sup>116</sup> LAKS. 2013, p.42.

modificadas dos sistemas antigos (Neoplatônicos com Platão; Estoicos com Heráclito e Epicuristas com o Atomismo). O interesse ético se apresenta como uma série de lições sobre a forma correta de conduzir sua vida, de adquirir tranquilidade ou imperturbabilidade nos assuntos humanos<sup>117</sup>.

O período denominado “pré-socrático” é, por sua vez, também dividido em três períodos menores, como em Hegel:

*1º Período. Jônicos, Eleatas e Pitagóricos:* Esse primeiro período é marcado por um direcionamento, pelos filósofos jônicos, da mente à essência das coisas, à *Physis* compreendida como princípio do devir. As considerações sobre o vir a ser (as cosmologias, por exemplo) aparecem como consequência dessa investigação sobre a natureza e sobre seu princípio fundamental (*Arkhē*). Esse primeiro período tem como característica, portanto, o estabelecimento de uma unidade material para o cosmo por esses filósofos (a água de Tales, o ar de Anaxímenes etc.). A figura de transição desse período para o próximo é Parmênides, que, sendo um filósofo eleata afastado da pesquisa “naturalista” dos jônicos, pensa, pela primeira vez, o ser como absolutamente contraposto ao não-ser. Dessa forma, ele coloca um desafio absoluto à filosofia do período, mostrando a impossibilidade do movimento (para os gregos esse termo representava qualquer tipo de alteração) daquilo que é. Assim sendo, as transformações de um princípio em todas as coisas, ou seja, do uno à multiplicidade, característica fundamental da filosofia até aqui, se mostra impossível, já que Parmênides prova, de maneira dialética, as contradições de se assumir a mobilidade ou divisibilidade do ser negando, portanto, toda realidade do vir a ser (os famosos paradoxos de Zenão, discípulo de Parmênides, aparecem como os principais desafios à existência do movimento). Os próximos filósofos, se querem salvar o “mundo das aparências”, deverão ter em conta o desafio proposto por Parmênides, ou seja, terão de conciliar o vir a ser com as teses do eleata a respeito do ser.

*2º Período. Empédocles, Anaxágoras e Demócrito:* Esses três filósofos constroem, portanto, seus sistemas como respostas a Parmênides, com a finalidade de “resgatar” a realidade do mundo do devir das considerações do eleata. Aqui, o vir a ser é tido como a verdade evidente e incontroversa, de modo

---

<sup>117</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.359-379.

que o princípio, o ser, têm que se adaptar ao vir a ser e vice-versa. Eles concedem, no entanto, que o ser deve ter as características que Parmênides lhe atribuiu, de modo a conciliar o vir a ser com o ser de Parmênides. Empédocles postula, pela primeira vez, a ideia de raízes (no caso, quatro: água, fogo, terra e ar). Ou seja, quatro tipos básicos de matéria, todas eternas, imutáveis e imperecíveis que não mais se transformam em todas as outras coisas - por rarefação ou condensação, como geralmente era explicado no primeiro período - mas que simplesmente geram todos os compostos sensíveis a partir da sua combinação, recombinação e separação. Não existe mais nascer ou morrer em sentido estrito, mas apenas o rearranjo dos elementos básicos. Anaxágoras, no mesmo sentido, estabelecerá as suas *homeomerie*, ou seja, partículas infinitamente divisíveis, cada qual contendo em si um pouco de todas as outras coisas existentes. Como em Empédocles, o vir a ser deriva do processo de combinação e separação dessas partículas fundamentais. Finalmente, os atomistas, representados por Demócrito, estabelecem o átomo, ou seja, uma matéria indivisível, imutável, indestrutível, sempre eterna e igual a si mesma, como elemento fundamental do cosmo. Todas as características do ser de Parmênides estão no átomo, com a diferença de que o ser de Parmênides é único ao passo que os átomos são infinitos.

O problema que esses filósofos devem encarar agora é que, se esses elementos se movimentam, de tal forma se combinando e separando, isso não pode ocorrer por conta própria, afinal, o ser em si deve ser imóvel e permanecer em sua natureza sempre, em eterno repouso. É necessário, portanto, que esses pensadores recorram a princípios motores, externos aos elementos fundamentais, que sejam a razão do movimento desses. Empédocles, para tanto, postulará os conceitos de “Amor” e “Discórdia”; Anaxágoras, o *Nous*; e os atomistas, que os átomos se movimentam no espaço vazio como resultado das colisões entre si, explicando dessa forma o movimento e o mundo do devir.

*3º Período. Sofistas:* Tendo Anaxágoras estabelecido o *Nous* como princípio do movimento do cosmo, ele transfere a realidade do mundo, pela primeira vez, ao espírito, separando-o completamente da matéria. Para Anaxágoras, o *Nous* é a única coisa que não está misturada com nenhuma outra, mas se encontra sempre pura. Esse estabelecimento de um princípio explicativo da realidade colocado ao de lá da matéria vai fazer com que, pela primeira vez,

a filosofia tenha de explicar o espírito, e não simplesmente a natureza. Sendo assim, a tarefa filosófica fundamental passa a ser a de explicação do Espírito. Nessa atribuição de importância central ao pensamento de Anaxágoras para o desenvolvimento histórica da filosofia grega, Zeller encontra-se bem próximo de Hegel.

Os primeiros que vão entrar nesse caminho de investigação serão, justamente, os sofistas (aqui Zeller, novamente, se mostra de acordo com Hegel, ao afirmar que os sofistas foram os primeiros a tratar do espírito humano). O problema é que, para Zeller, existe uma diferença fundamental entre os sofistas e Sócrates, que o impede de classificá-los como pertencentes a um mesmo movimento, a saber: que os sofistas, ao lidarem com o espírito humano, encontraram ou apenas o espírito individual (Protágoras), ou então negaram a possibilidade de qualquer conhecimento acerca de algo que seja imaterial ou suprassensível (Górgias). Negaram, portanto, a *epistēmē* e viraram todas suas atenções para a utilidade prática do homem. Não são, portanto, em sentido estrito, verdadeiros filósofos, mas negadores da filosofia. Caberá apenas a Sócrates propor novamente a possibilidade de conhecimento do espírito e do suprassensível ao alterar a atenção da filosofia da natureza para os conceitos. Com os conceitos pode-se apreender essa realidade última além do mundo material, e a filosofia se torna, novamente, possível<sup>118</sup>. Como fica claro por sua periodização, a história que Zeller propõe da filosofia “pré-socrática” é muito próxima das exposições de Aristóteles a esse respeito em sua *Metafísica*, filósofo esse, aliás, que Zeller considera a principal fonte para o estudo do pensamento e doutrina dos “pré-socráticos”<sup>119</sup>.

Dado esse contexto, que, esperamos, terá sido suficiente para o leitor conseguir localizar a situação em que se encontravam os estudos sobre os “pré-socráticos” na época de Nietzsche, passaremos à análise de sua recepção dos primeiros filósofos. Iniciaremos por estudar a posição de Nietzsche a respeito desses pensadores tomados em conjunto para, depois disso, nos aprofundarmos em sua interpretação de Anaximandro e Heráclito.

---

<sup>118</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.359-379

<sup>119</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p. 52.

### 3.3 Os “Pré-platônicos” de Nietzsche

Nós possuímos dois textos em que Nietzsche trata diretamente dos filósofos “pré-platônicos”. Embora eles possuam algumas diferenças entre si que não podem ser desprezadas, os dois escritos contam, em grande parte, uma mesma história. Tanto a *Filosofia na Era Trágica dos Gregos (FETG)* quanto as lições sobre os *Filósofos Pré-Platônicos (FPP)* dizem respeito a um grupo de pensadores que Nietzsche considerava os mais altos representantes da filosofia antiga, os arquétipos do filósofo, os tipos “verdadeiramente puros”<sup>120</sup>. Conforme Marcelo Souto salienta, na *FPP*<sup>121</sup> o intuito nietzschiano é traçar um inventário, da maneira mais completa possível, de todas as passagens relativas aos filósofos “pré-platônicos”, tanto do que se conhecia na época a respeito de informações biográficas sobre esses pensadores, quanto no que tange às doutrinas propostas por cada um deles. Nietzsche apresenta, portanto, grande cuidado com a descrição da opinião dos comentadores e com as fontes, de forma esperada para um texto que servia como base para um curso universitário<sup>122</sup>.

Em *Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, Nietzsche propõe outra abordagem, interpretando os primeiros filósofos menos como “objetos de estudo acadêmico” e mais como personagens, destinados a representar as diferentes respostas do pensamento à cultura trágica da Grécia antiga. Dessa forma, Nietzsche abandona o tratamento científico-filológico das fontes e dos comentadores por completo, e dá ao texto, que ele pretendia um dia publicar, um caráter muito mais pessoal, em linha com o que já havia sido feito no *NT*.

Paolo D’lorio, em seu prefácio à edição francesa da *FPP*, nota uma outra diferença importante de intenção entre os dois escritos. Na *FPP*, um texto mais próximo das interpretações dominantes sobre os “pré-socráticos”, a maior preocupação de Nietzsche seria explicar as origens da filosofia grega enquanto superação do pensamento mítico em direção à racionalidade. Dessa forma, a aproximação dos “pré-platônicos” ao pensamento científico, bem como a constante comparação das doutrinas destes com teorias da ciência moderna dão

---

<sup>120</sup> *Philosophy in the Tragic Age of The Greeks*, Introdução de Marianne Cowan, pg.2

<sup>121</sup> Importante deixar claro que os cursos que compõem a *FPP* foram ministrados por Nietzsche entre 1872–1876. Segundo Greg Whitlock, a maior parte do texto foi redigida em torno de 1869–1870, o que o torna anterior à *FETG*.

<sup>122</sup> SOUTO. 2002, p.37.

o tom desse escrito. Procedendo assim, Nietzsche apresenta os filósofos de forma a representar uma sucessão de teorias físicas (cosmológicas), que se sucedem até sua culminação no atomismo, teoria física que Nietzsche, nesse período, considera a mais importante na modernidade<sup>123</sup>. Os filósofos “pré-platônicos” refletem, portanto, os desenvolvimentos da ciência moderna na antiguidade, abrindo, na realidade, caminho para que esses desenvolvimentos pudessem ter acontecido. Os filósofos “pré-platônicos” nessas *Lições* são precursores da ciência moderna e, sendo assim, além de filósofos, aparecem claramente como os primeiros cientistas. D’Iorio afirma: “Todo conjunto do pensamento filosófico grego é avaliado em função da capacidade das doutrinas antigas serem realizadas pelas ciências modernas”<sup>124</sup>.

D’Iorio nota, entretanto, que não apenas um diálogo entre cosmologias “pré-platônicas” e ciência moderna está presente nas *Lições*, mas que Nietzsche traça, constantemente, paralelos entre doutrinas filosóficas antigas e modernas, de forma a compatibilizar essas lições com as posições que ele adota em *O Nascimento da Tragédia*<sup>125</sup>. Dessa forma, a *FPP* apresenta certos posicionamentos que estão também na *FETG*, dentre os quais D’Iorio destaca o paralelismo que o filósofo alemão estabelece entre Kant e os eleatas, Schopenhauer e Anaximandro, bem como de si mesmo com Heráclito<sup>126</sup>. A *FPP*, portanto, é um texto complexo, que se encontra a meio caminho entre uma recepção filológico-acadêmica dos “primeiros filósofos”, sua interpretação de viés científico, e uma adaptação às reflexões nietzschianas a respeito da filosofia moderna como fio condutor para a compreensão dos “pré-platônicos”<sup>127</sup>.

A *FETG*, por sua vez, encontra-se totalmente alinhada ao modelo empregado por Nietzsche em *NT*, contudo, com mudanças importantes em seu conteúdo. Segundo Colli, esse texto marca “um processo de amadurecimento, o início de uma conquista de autonomia por parte de Nietzsche: em relação a Wagner, com a substituição da arte pela filosofia como vértice da cultura, e, em relação a Schopenhauer, com a substituição de sua figura pela de Heráclito

---

<sup>123</sup> *Les Philosophes Preplatoniciens*, “Prefácio”, p. 40. Tradução para o francês e estudo: Paolo D’Iorio.

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>126</sup> *Les Philosophes Preplatoniciens*, §7.

<sup>127</sup> Essa posição é também defendida por Greg Whitlock, em seu estudo para a versão em inglês da *FPP*.

como arquétipo do filósofo”<sup>128</sup>. Dessa forma, a *FETG* marca um primeiro distanciamento de Nietzsche em relação à sua “metafísica do artista”, exposta em *NT*<sup>129</sup>. A arte não aparece mais como meio único através do qual se pode intuir a essência da realidade. Embora Nietzsche se mantenha, ainda, distante da racionalidade socrática como forma possível de se obter essa compreensão, ele acredita que uma filosofia intuitiva, conforme praticada pelos “pré-platônicos”, é uma outra forma possível de se apreender a essência do real. Essa proeminência do elemento intuitivo caracteriza, portanto, a cultura trágica dos gregos e é a base de suas duas principais manifestações: a tragédia ática e a filosofia “pré-platônica”, sem que esteja presente, agora, a prioridade da primeira em relação à segunda.

Os pensadores que fazem parte desse grupo seletivo de filósofos “pré-platônicos” são, segundo a *FPP*: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parmênides, Zenão, Anaxágoras, Empédocles, Leucipo e Demócrito, os pitagóricos e, finalmente, Sócrates. Na *FETG*, que, como já dissemos, é apenas um manuscrito de um livro inacabado, possuímos o estudo nietzschiano sobre Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Anaxágoras. Não temos razões para não acreditar que, caso tivesse continuado seu projeto, Empédocles, Demócrito e Sócrates seriam adicionados. A única omissão importante de um texto para o outro cabe a Pitágoras, que, seguindo a ordem da *FPP*, deveria ter sido estudado na *FETG* entre Anaxímenes e Heráclito. Isso não acontece, porém, porque Nietzsche considera Pitágoras uma figura relevante apenas enquanto representante do arquétipo do pensador como “líder religioso” (referindo-se aqui, é claro, à “seita” pitagórica), mas não como um filósofo de fato. Esse título só cabe aos pitagóricos tardios, que, segundo a cronologia nietzschiana, desenvolveram uma real doutrina filosófica muito depois da morte do mestre<sup>130</sup>.

As outras figuras que estão presentes na *FPP*, e que não fazem parte do plano da *FETG*, são Anaxímenes e Zenão. Isso se dá pelo simples motivo de Nietzsche não considerar que Anaxímenes pertença, de fato, à tradição de pensamento trágico que ele vê surgir entre os primeiros filósofos, estando sua

---

<sup>128</sup> COLLI. 1980, p. 28.

<sup>129</sup> COLLI. 1980, p. 28.

<sup>130</sup> *FPP*, §9 e §16.

contribuição restrita à dimensão científica do pensamento. Ele teria sido o primeiro a determinar o processo através do qual o elemento primordial (em seu caso, o ar) passa para se transformar em outras substâncias<sup>131</sup>. Já Zenão, por sua vez, criou seus famosos paradoxos apenas para defender as teses de Parmênides, sem adicionar nada de novo<sup>132</sup>. Tanto os paradoxos de Zenão quanto o pensamento de Anaxímenes estariam, portanto, ligados apenas a avanços de cunho científico ou lógico. Em resumo, o fato de esses filósofos aparecerem na *FPP*, e não na *FETG*, pode ser explicado em razão da *FPP* ser, justamente, um conjunto de *aulas* sobre os “pré-platônicos”, que, por mais que sejam de Nietzsche, devem ainda ser um catálogo de doutrinas que cubra todos os pensadores usualmente estudados em um curso universitário de história da filosofia antiga, mesmo que certos personagens não sejam especialmente relevantes para o projeto filosófico nietzschiano. Além disso, como a *FPP* dedica maior atenção aos aspectos científicos do pensamento “pré-platônico”, faz sentido, dada a interpretação que Nietzsche fez desses dois pensadores, eles estarem presentes nesse texto e não na *FETG*.

Como vimos no capítulo dois, em que tratamos da *EXT II*, a história, na visão de Nietzsche, deve servir às necessidades da vida e, em sua modalidade monumental, mostrar que, se o homem uma vez foi capaz de algo grande, ele pode novamente sê-lo. Essa é a intenção do filósofo ao escrever a *FETG*, isto é, mostrar que a “grande filosofia” e o “grande filósofo” já existiram e podem existir novamente na modernidade. Ele busca, através dos “pré-platônicos”, resgatar um tipo de filosofia e um tipo de filósofo que, segundo ele, não existe mais em seu tempo. Essa filosofia tem sua origem a partir de uma visão de mundo intuitiva, ou seja, pré-reflexiva. É como se o próprio mundo falasse através do filósofo, e não o filósofo que decidisse falar sobre o mundo. De tal contato próximo com a realidade, gera-se um pensamento que não é simples erudição e debate entre acadêmicos, distantes dos problemas e do que é necessário ao seu tempo e à sua cultura. É importante ressaltar: isso não significa que a filosofia “pré-platônica” seja marcada pela busca de uma utilidade prática para o pensamento; ao contrário, a utilidade acaba sendo resultado da sintonia em que

---

<sup>131</sup> *FPP*, §8. Segundo Nietzsche, Anaxímenes dizia que era o processo de rarefação e condensação do ar que gerava todos os entes.

<sup>132</sup> *FPP*, §7 e §12.

se encontra o filósofo com seu mundo. Nietzsche quer, através da análise dos “pré-platônicos”, entender como o filósofo pode voltar a ocupar um lugar fundamental nos tempos modernos. Ele diz:

“Outros povos têm santos, os Gregos têm sábios. Disse-se, com razão, que um povo não é só caracterizado pelos seus grandes homens, mas sobretudo pela maneira de os reconhecer e de os honrar. Noutros tempos, o filósofo é um viajante solitário, casual, em redondezas hostis, que abre o seu caminho ou furtivamente ou aos empurrões e de punhos cerrados. Só nos Gregos é que o filósofo não aparece por acaso”<sup>133</sup>.

Além disso, o pensamento dos primeiros gregos possui um caráter estético ou artístico extremamente desenvolvido. A ideia de buscar a verdade a *qualquer custo*, mesmo em detrimento da vida, tem sua origem apenas com Sócrates, segundo Nietzsche. Os primeiros filósofos gregos entendiam, portanto, o que a tragédia também compreendia: que a arte e a ilusão são necessárias para o homem, uma vez que ele não pode compreender (de forma puramente racional) a essência última da realidade. O impacto estético capaz de transformar quem recebe a sua mensagem é, portanto, característico do pensamento “pré-platônico”, que se alinha com o ideal de educação que o jovem Nietzsche propunha, conforme vimos no capítulo 2. A esse respeito, Nietzsche escreve em dois fragmentos:

“É incrivelmente difícil fazer com que o sentimento mítico da livre mentira volte a viver. Os grandes filósofos gregos ainda vivem nesse consentimento à mentira. Lá onde não se pode conhecer nada de verdadeiro, a mentira é permitida. [...] A aspiração à verdade é uma aquisição infinitamente tardia da humanidade. Nosso sentimento histórico é algo totalmente novo no mundo. Seria possível que ele reprimisse completamente a arte. *A afirmação da verdade a todo custo é socrática.*”<sup>134</sup>

“Vemos, pois, na natureza mesma, mecanismos contra o *saber* absoluto: o filósofo reconhece a linguagem da natureza e diz: precisamos da arte e carecemos de apenas uma parte do saber”<sup>135</sup>.

Para Nietzsche, o filósofo, quando é verdadeiro fruto de seu tempo, responde às necessidades de sua época e atua, portanto, quase como um médico. O seu pensamento é um caminho para o bem-estar e a vitalidade de

---

<sup>133</sup> FETG, §1. Nesse sentido, Nietzsche se afasta de Hegel, que considera, como vimos, que a filosofia nasce necessariamente afastada da sociedade que lhe dá origem.

<sup>134</sup> Fragmento Póstumo, 19 [97], verão de 1872 – início de 1873. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros.

<sup>135</sup> Fragmento Póstumo, 19 [49], verão de 1872 – início de 1873. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros.

sua cultura. Dessa forma, as doutrinas e as personalidades dos filósofos (lembramos: não existe, nesse texto, diferença entre essas duas coisas) surgem como resposta do pensamento aos problemas intuídos pelos pensadores a partir de seu ser-no-mundo, ou seja, são respostas do pensamento a uma certa afinação básica com a existência. Essas formas de pensamento aparecem, portanto, como caminhos para corrigir tendências nocivas à saúde de sua época, e não, como ele vê a filosofia acadêmica de seu tempo, como um pensamento inócuo. A esse respeito, Nietzsche escreve:

“O mito como leito de preguiça do pensamento – contra isso, a abstração fria e a ciência rigorosa. Demócrito.  
A moleza de uma vida de bem-estar – contra isso, a rigorosa concepção ascética em Pitágoras, Empédocles, Anaximandro.  
A crueldade no combate e na luta – contra isso, Empédocles com sua reforma do sacrifício.  
A mentira e o engano – contra isso, o entusiasmo pelo verdadeiro em todas as suas consequências.  
O conformismo, uma sociabilidade excessiva – contra isso, o orgulho e a solidão de Heráclito.”<sup>136</sup>

Da mesma forma que a tragédia permitia ao homem conviver com o sofrimento inerente à existência, a filosofia “pré-platônica” era um meio de se compreender e remediar as tendências autodestrutivas que residiam no seio da cultura helênica.

O aspecto fundamental, porém, para a grandeza desses filósofos anteriores à Platão, segundo Nietzsche, é o fato de eles serem os *tipos filosóficos puros, os arquétipos do filósofo*. A partir do momento em que a filosofia passa a ser “mista” - ou seja, a se fazer a partir das discussões e do debate a respeito das teorias de outrem, e a não se produzir mais a partir da afinidade e do contato direto de um pensador com o mundo e sua própria cultura – começa, então, o decaimento da filosofia. Para Nietzsche, esse primeiro tipo misto foi, justamente, Platão.

“Todos os povos se envergonham quando se aponta para uma sociedade de filósofos tão maravilhosamente idealizada como a dos velhos mestres gregos, Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Todos esses homens são talhados de uma só pedra. O seu pensamento e o seu caráter estão ligados por uma necessidade estrita. [...] Todos possuem a energia virtuosa dos Antigos, pela qual superam todos os que vêm depois, e que lhes permite encontrar a sua forma própria e dar a esta

---

<sup>136</sup> KSA, 8.6 [12].

o seu desenvolvimento pleno, nos pormenores mais pequenos e nas proporções mais amplas”<sup>137</sup>.

“Quem se quer pronunciar desfavoravelmente sobre aqueles mestres mais antigos, pode considerá-los unilaterais, e os seus epígonos, com Platão à frente, poligonais. Seria mais correto e mais franco conceber os últimos como caracteres mistos e os primeiros como os tipos puros. O próprio Platão é o primeiro caráter misto extraordinário, tanto na sua filosofia como na sua personalidade. Na sua teoria das Ideias, encontram-se unidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos: é por isso que ela não é nenhum fenômeno do tipo puro. Também como homem, 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. Todos os filósofos posteriores são caracteres mistos deste tipo; quando neles sobressai algo de unilateral, como acontece com os Cínicos, não se trata de um tipo, mas de uma caricatura”.<sup>138</sup>

Aqui fica clara, portanto, a razão de Nietzsche usar o termo “pré-platônico” ao invés do consagrado “pré-socrático”. Diferente dos intérpretes de sua época, que viam em Sócrates a figura de transição entre dois períodos filosóficos pelo fato de ele ter sido o criador da primeira filosofia a operar a partir de *conceitos* e de lidar não com a natureza (*physis*), mas com assuntos relativos à esfera humana<sup>139</sup> (Zeller e Diels, por exemplo), Nietzsche, utilizando seu critério de tipos puros e tipos mistos, vê apenas em Platão esse rompimento. Ao seu ver, Sócrates ainda representava uma *personalidade pura*, alguém que respondia de forma singular e autônoma ao mundo. Laks nota, porém, que, com o passar do tempo, o projeto nietzschiano vai colocando em segundo plano a questão dos tipos. Cada vez mais preocupado, em seu pensamento de maturidade, em investigar as origens do niilismo no ocidente, que ele remete, justamente, à filosofia de Sócrates e à sua desvalorização do mundo terrestre em favor de um mundo ideal, ele o reconsidera como figura de rompimento entre os dois períodos filosóficos<sup>140</sup>. O que significa, exatamente, ser um “tipo puro”, veremos um pouco mais adiante.

---

<sup>137</sup> FETG, §1.

<sup>138</sup> FETG, §2.

<sup>139</sup> ZELLER. 1968, p.367.

<sup>140</sup> LAKS. 2013, p.42.

O esquema literário que Nietzsche adota, é, como notaram Kirkland<sup>141</sup> e Laks<sup>142</sup>, extremamente devedor do modelo de Diógenes Laércio em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, na qual há uma intercalação entre teoria e aspectos da vida de cada pensador. Dessa forma, a *FETG* certamente não passaria pelos estritos requisitos da historiografia acadêmica do tempo de Nietzsche. Ademais, vale notar que o próprio filósofo alemão realizou um estudo sobre as *Fontes de Diógenes Laércio* (1868-1870), que foi muito importante e um dos responsáveis por, digamos, desmascarar as falsificações e plágios presentes nessa obra. Segundo Porter, seus estudos a respeito de Diógenes são considerados a sua mais importante e duradoura contribuição ao campo da filologia<sup>143</sup>. Por que Nietzsche adotaria um modelo inspirado nesse autor, portanto? Uma explicação nós já vimos: a história precisa servir à vida e às necessidades de sua época, antes de preocupar-se com as exigências acadêmicas. Lembremos, também, como vimos no capítulo dois, que, no seu escrito *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche havia dito que é dever daquele que trata de filologia tornar o seu escrito aprazível e interessante (como é a obra de Diógenes Laércio, supostamente). Não podemos esquecer que, quando estamos lendo a *FETG*, estamos lidando com um texto que, muito mais do que um simples estudo histórico, tem como objetivo ser uma “defesa” de um certo tipo de filosofia e uma tomada de posição frente à cultura moderna. Dessa forma, o texto precisa apresentar características literárias que atraiam o leitor e que o convençam. O formato breve e anedótico, o fato de Nietzsche criar discursos em primeira pessoa para esses pensadores são elementos textuais que expressam, portanto, essa necessidade.

A partir dessas reflexões, podemos compreender as palavras de Nietzsche na introdução da *FETG*, quando ele diz que irá “fazer a narração de uma versão simplificada da história desses filósofos: de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de personalidade que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar”<sup>144</sup>. O que ele quer trazer de volta não são, portanto, as “teorias” desses pensadores, ou qualquer

---

<sup>141</sup> KIRKLAND. 2011, p.424.

<sup>142</sup> LAKS, 2006, p.246.

<sup>143</sup> PORTER. 2002, p.33.

<sup>144</sup> *FETG*, §1.

debate acadêmico a respeito delas, afinal, esses são “sistemas refutados”<sup>145</sup>; o que importa são os modos de resposta fundamentais a uma certa visão de mundo que esses filósofos representam. Nietzsche não explica, porém, com muitos detalhes, se esses “tipos fundamentais” poderiam ser agrupados em determinados arquétipos gerais, ou se são referentes a cada um desses grandes filósofos individualmente; todavia, na *FPP*, ele escreve: “Pitágoras, Heráclito e Sócrates encarnam os tipos mais puros. O sábio como reformador religioso, o sábio como o orgulhoso e solitário investigador da verdade e o sábio como o que questiona eternamente e em todos os lugares”<sup>146</sup>. A personalidade é, portanto, “supra-histórica”, no sentido de que é uma disposição básica do pensador frente ao seu mundo e à sua cultura, que permanece válida e pode servir de inspiração ao filósofo moderno, mesmo que sob um universo teórico diverso. A esse respeito, Nietzsche escreve, mais tarde, em *Humano, Demasiado Humano*:

“Mesmo os velhos tipos, em sua maioria, chegaram precariamente até nós; os filósofos de Tales a Demócrito me parecem dificilmente reconhecíveis; quem é capaz de recriar essas figuras, no entanto, caminha entre imagens do mais puro e poderoso dos tipos.”<sup>147</sup>

A filosofia “pré-platônica” se assemelha, para Nietzsche, a um *pathos*, isto é, a filosofia não é algo que vai “do filósofo para o mundo” simplesmente, mas é gerada como uma resposta do pensamento a um determinado efeito que o mundo exerce sobre a personalidade individual de cada pensador<sup>148</sup>. Na maturidade, em *Ecce Homo*, por exemplo, ao falar sobre o seu Zaratustra, Nietzsche diz que a ideia do livro “caiu” sobre ele e que ele foi apenas um instrumento para o vir a ser da ideia<sup>149</sup>. Ele também afirma algo semelhante a respeito de sua teoria do eterno retorno do mesmo. Essa filosofia “intuitiva” é o que Nietzsche, em sua juventude, já reconhece de mais significativo ao estudar os “pré-platônicos”<sup>150</sup>. Poderíamos dizer, então, que os primeiros filósofos gregos “sofriam” a sua filosofia, não sendo ela algo “dialético” por natureza,

---

<sup>145</sup> *FETG*, §2.

<sup>146</sup> *FPP*, §10.

<sup>147</sup> *HH*, vol1, §261.

<sup>148</sup> KIRKLAND. 2011, p.426.

<sup>149</sup> *EH*, “Assim Falou Zaratustra”, §1.

<sup>150</sup> Importante notar que Nietzsche não é o primeiro pensador alemão a atribuir uma proeminência à intuição frente ao racionalismo. Na verdade, um pensamento semelhante já aparece, segundo Roberto Machado, em Schiller, Schelling e Hölderlin, por exemplo. MACHADO, R. 2006, p. 83-90.

gerada através do debate e da análise de sistemas de pensamento anteriores, mas algo intuitivo, uma vez que o pensamento é quase que “dado” ao filósofo quando este é transposto diretamente pelo coração da existência. Se, posteriormente, eles buscaram o diálogo e a refutação da teoria de outros pensadores, isso não muda o fato de que a *origem* desse modo de filosofar não se encontra nessa polêmica. Os tipos puros filosofam, portanto, intuitivamente. Dessa forma, eles formam par com os grandes tragediógrafos, que, exemplificados em Nietzsche pela figura de Ésquilo<sup>151</sup>, representam a obra de arte intuitiva como forma suprema do trabalho artístico. Em uma passagem em que fala sobre Heráclito e Parmênides, Nietzsche afirma a esse respeito:

“Enquanto em todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele em um êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece, mas não calcula, aparece ao lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante”.<sup>152</sup>

Assim sendo, segundo Kirkland, Nietzsche anteciparia Heidegger, não apenas no fato de achar necessário um passo atrás até os “pré-platônicos” como forma de encontrar um filosofar que seja diverso e esteja liberto dos preconceitos da história da metafísica ocidental, mas em sua utilização do conceito de *Stimmung* (humor, disposição), entendido como o contato pré-reflexivo e originário que uma pessoa tem com o mundo, como a origem do impulso filosófico<sup>153</sup>. Lesser, por sua vez, destaca como Nietzsche talvez tenha sido o primeiro a ler os “pré-platônicos” em vista de seu próprio mérito, diferentemente de Hegel e daqueles inspirados por ele, que os leem como as primeiras expressões daquilo que os filósofos posteriores iriam desenvolver de forma mais completa<sup>154</sup>. Quando Nietzsche afirma, portanto, que seu objetivo ao estudar os “pré-platônicos” é captar o elemento “pessoal e irrefutável” presente nesses

---

<sup>151</sup> NT, §12.

<sup>152</sup> FETG, §9.

<sup>153</sup> KIRKLAND. 2011, p.425.

<sup>154</sup> LESSER. 1987, p.30. Interessante notar que, segundo Lesser, na *FPP* Nietzsche se encontra mais próximo da visão de Zeller e Hegel a respeito da relação entre os “pré-socráticos” e as teorias científicas e filosóficas modernas.

filósofos, o que ele pretende trazer à tona são essas disposições fundamentais do pensamento frente ao mundo.

Mas que verdade é essa que o coração do mundo falava aos “pré-platônicos” e com a qual sua filosofia estava sintonizada? Segundo Nietzsche, a verdade sentida pelos “pré-platônicos” é a mesma sentida pelos poetas trágicos no *NT*, ou seja, que todas as coisas estão em eterno vir a ser e que este acarreta o sofrimento humano<sup>155</sup>. Essa intuição trágica fundamental é exposta por Nietzsche através do dito de Sileno, um sátiro associado ao culto de Dioniso na Grécia, que, ao ser questionado pelo rei Midas sobre o que seria o melhor para o homem, teria respondido:

“Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a vir e dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo para ti é inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer<sup>156</sup>.”

Nietzsche caracteriza a realidade, conforme percebida pelos gregos, como sendo o “mundo da dor e da contradição”<sup>157</sup> e como “um formidável organismo que gera e mantém eternamente a si mesmo”<sup>158</sup>. O próprio Nietzsche adota essa posição, colocando-se contra a ideia de um ser eterno e imutável que se esconde por trás da aparência, principalmente, conforme veremos, em suas reflexões sobre Heráclito. É nesse sentido que os “pré-platônicos” são filósofos de uma era trágica. Eles, assim como os grandes tragediógrafos, respondem, através de suas teorias, à intuição da inevitabilidade da criação e destruição de todas as coisas, inclusive do homem. A filosofia grega surge, então, como resposta a essa tragicidade, tal como surgiu a arte trágica<sup>159</sup>. Nietzsche, inclusive, planejou essa obra como um complemento ao *NT*, deixando clara a afinidade que via entre as duas. Ele quebra, portanto, o paradigma tradicional de sua época quanto ao surgimento da filosofia grega, que remonta a origem da filosofia, bem como havia feito em relação à arte, à liberdade e à harmonia do espírito grego frente à natureza e à abertura para o livre pensar proporcionada

---

<sup>155</sup> LESSER. 1987, p.30. Essa percepção é muito semelhante, também, ao que Schopenhauer expõe em *O Mundo como Vontade e Representação*, obra de influência fundamental sobre o pensamento do jovem Nietzsche.

<sup>156</sup> *NT*, §3.

<sup>157</sup> Fragmento Póstumo 7 [174], do final de 1870/abril de 1871. Tradução: Márcio José Silveira Lima.

<sup>158</sup> Fragmento Póstumo 5 [79], de setembro de 1870/janeiro de 1881. Tradução: Márcio José Silveira Lima.

<sup>159</sup> *NT*, §7.

pelas instituições helênicas. Essa visão, inspirada no ideal de “sereno jovialidade” grega exposta por Winckelmann no século XVIII em suas análises sobre a arte helênica, resumida pela sentença de que os gregos possuíam uma “nobre simplicidade e serena grandeza”, pode ser percebida nas explicações de Zeller<sup>160</sup> e Hegel<sup>161</sup> sobre a origem da filosofia na Grécia. Nesse sentido, Nietzsche escreve:

“Se eles [os gregos] tivessem sido, à época, iguais àqueles espíritos experimentados e serenos, prosaicos e precoces, como imagina para si o erudito filisteu de nossos dias, ou, então, se eles tivessem vivido apenas num libidinoso flutuar, tal como gosta de supor o visionário letrado, a fonte da filosofia jamais teria vindo à luz entre eles. Teria havido, no máximo, um riacho prestes a desaparecer na areia ou evaporar numa neblina, mas nunca aquele amplo rio que se derrama e que, com seu orgulhoso bater de ondas, se nos dá a conhecer como filosofia grega”<sup>162</sup>.

Da mesma forma, o *thauma*, que Aristóteles entendeu como sendo o sentimento que a pessoa sente frente à natureza para dar início ao filosofar, não tem, em Nietzsche, o sentido de “maravilhamento”, como o termo é usualmente traduzido, mas, sim, de “assombro”. Nietzsche nos diz que:

“Só nos Gregos é que o filósofo não aparece por acaso: quando surge, nos séculos sexto e quinto, entre os perigos enormes e as tentações de uma vida secularizada, e quando avança, como se tivesse saído do *antro de Trofônio*, para a opulência, a alegria da descoberta, a riqueza e a sensualidade das colônias gregas, adivinhamos que ele vem como admoestador nobre e para o qual nasceu a tragédia nesse século e que os mistérios órficos sugerem nos hieróglifos grotescos dos seus ritos”.<sup>163</sup>

Embora Nietzsche não desenvolva com mais argumentos essa imagem que ele oferece de uma analogia entre o surgir da filosofia grega e o emergir de alguém do oráculo de Trofônio, nós podemos buscar fazê-lo, pois esse símile traduz de forma muito clara o caráter da primeira filosofia entre os gregos para Nietzsche.

Trofônio, na mitologia grega, foi um dos filhos de Apolo e um grande construtor, que se viu encarregado de construir uma “sala do tesouro” para o rei

---

<sup>160</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.167.

<sup>161</sup> HEGEL. 1892, p.149.

<sup>162</sup> FETG, §1. Tradução de: Fernando R. de Moraes Barros.

<sup>163</sup> FETG, §1. Grifo nosso.

da Beócia, Hierão. Durante a construção, ele e seu irmão, Agamedes, deixaram uma das pedras da parede solta, de forma que, depois de construído, eles pudessem roubar o tesouro do rei. Descobertos, os dois seriam mortos, mas, antes de receber sua sentença, Trofônio foi engolido pela terra, salvando-se da ira de Hierão. Dessa forma, ele acabou sendo incorporado ao culto das divindades ctônicas, e foi estabelecido um oráculo em seu nome na região<sup>164</sup>.

Para entendermos a referência de Nietzsche, mais relevante que a lenda é entendermos como funcionava esse oráculo. Conforme nos conta Pausânias, escritor grego do século II d.C., ele possuía uma particularidade: nele, o viajante não se comunicava com a divindade através da mediação de uma sacerdotisa, mas diretamente. Depois de alguns dias de uma preparação elaborada, que incluía jejuns, danças, sacrifícios, o viajante entrava na caverna, de forma a simular uma viagem ao submundo. Antes de entrar, porém, o viajante deveria se colocar na entrada da caverna e esperar até que, inexplicavelmente, ele fosse atraído para dentro pela própria caverna. Completamente sozinho, e num estado de profunda privação sensorial, o viajante, que levava algumas oferendas para o oráculo, dedicava esses alimentos às serpentes associadas ao deus. Nessas condições, ele seria visitado por Trofônio em pessoa, que lhe oferecia visões que, de alguma forma, responderiam a seus questionamentos. Pausânias continua seu relato dizendo que, depois dessa *katabasis* (“descida”), o viajante era expelido da caverna de forma tão repentina quanto aquela pela qual foi atraído. Ele era, então, finalmente interrogado pelos sacerdotes do oráculo, em um estado de terror e inconsciente de si e de seus arredores<sup>165</sup>.

Como Kirkland observa, a analogia entre o emergir do oráculo de Trofônio e o nascimento da filosofia “pré-platônica”, para Nietzsche, sugere o seguinte: tal qual o viajante que adentra a caverna, os primeiros pensadores se encontravam submersos abaixo da superfície de seu mundo familiar, com a perda de sua visão mítica de mundo tradicional (“*as tentações de uma vida secularizada*”, na citação de Nietzsche), e, com essa perda, são expostos à *physis* como algo terrível e abissal, ausente de seu antigo sentido e significado. A resposta intuitiva do filósofo a essa percepção da natureza, que supostamente

---

<sup>164</sup> KIRKLAND. 2011, p.429.

<sup>165</sup> PAUSÂNIAS, 9.39.3ff

está na base dos sistemas filosóficos “pré-platônicos”, é o que Nietzsche deseja compreender. O filósofo, portanto, sente um efeito (*pathos*) imediato e inegável da *physis* sobre si, de forma que o seu pensamento não é apenas uma experiência subjetiva e pessoal, mas um contato “pré-reflexivo” com a *physis* em si mesma. Dessa forma, para Nietzsche, os “pré-platônicos” desenvolvem uma produção criativa de um discurso ordenado e racional, *ao interno* da experiência da *physis* como irracional, abissal e inapreensível. É esse confronto direto com a natureza abissal do seu próprio mundo que qualifica a era do pensamento “pré-platônico” como trágica, para o jovem Nietzsche<sup>166</sup>.

Resumamos, então, os motivos de a filosofia grega “pré-platônica” ser considerada trágica, ou pertencente a uma época trágica, por Nietzsche: (I) além do aspecto cronológico mais superficial, ou seja, de ela ocorrer na mesma época em que surgiu também a tragédia (sécs. VI-V a.C.), (II) essa filosofia representa uma outra resposta a um mesmo sentimento frente à existência que a arte trágica, qual seja, o sofrimento causado pela tomada de consciência de que o real se caracteriza pelo vir a ser e perecer de todas as coisas. (III) Associado ao ponto anterior, essa filosofia provém de uma experiência pré-reflexiva e intuitiva do mundo (*physis*) como algo “abissal”. (IV) Finalmente, um último motivo para essa denominação, apontado por Marianne Cowan, está no fato de Nietzsche enxergar esses filósofos como heróis trágicos, ou seja, como grandes figuras que, no final de suas trajetórias, deveriam sucumbir perante o otimismo socrático-platônico e encerrar, assim, o período de maior grandeza do povo grego. O mesmo ocorre com os poetas trágicos em *NT* e com os heróis trágicos no interno das tragédias, em que estes, apesar de sua excelência, sucumbem frente a forças mais poderosas que eles<sup>167</sup>.

Isso nos leva a outro ponto importante da interpretação nietzschiana a respeito dos “pré-platônicos”: a questão da sucessão e da cronologia desses pensadores. Na *FETG*, Nietzsche não debate esse problema e apenas apresenta a sua sucessão dos filósofos sem maiores justificativas. Todos seus cálculos cronológicos estão na *FPP*. Mas podemos dizer que, mais do que justificar e adequar suas interpretações aos resultados de seus cálculos, ele os usa como uma forma de conferir “plausibilidade” à sua leitura das teorias e do

---

<sup>166</sup> KIRKLAND. 2011, p.430.

<sup>167</sup> *Philosophy in the Tragic Age of The Greeks*, Introdução de Marianne Cowan, pg.19.

diálogo filosófico entre os primeiros filósofos<sup>168</sup>. Relembremos o que dissemos acima: enquanto na *FETG* Nietzsche destaca o aspecto “trágico” dessa filosofia, na *FPP* temos uma leitura que aproxima esses pensadores do pensamento científico<sup>169</sup> (com uma importante ressalva: nessa fase do pensar nietzschiano, *a ciência é uma outra face da arte*). Por um lado, os filósofos “pré-platônicos” são representantes de uma cultura e de uma filosofia trágica e representam os tipos puros do filósofo e, por outro, são os precursores do pensamento científico moderno<sup>170</sup>. Sendo assim, Nietzsche constrói sua sucessão dos filósofos em suas *Lições* de forma a tentar conciliar esse duplo aspecto, ou seja, mostrar que esses pensadores “respondem” uns aos outros tanto como filósofos que representam os posicionamentos fundamentais perante uma percepção trágica da existência, quanto como filósofos que colocam as bases de teorias científicas modernas. Laks salienta: “A estratégia das lições de Basileia é, portanto, ambivalente. De um lado Nietzsche defende, com os ‘pré-platônicos’, uma visão científica de mundo. Ao mesmo tempo a ciência é a resposta a uma situação cultural definida”<sup>171</sup>.

Dessa forma, Nietzsche trabalha com uma cronologia da filosofia “pré-platônica” que inova em alguns aspectos, e se mantém fiel à tradição interpretativa moderna dos “pré-socráticos” em outros. Para entendermos o tratamento que Nietzsche dá a Anaximandro e Heráclito, é importante entendermos seu esquema em linhas gerais.

### 3.3.1 A cronologia nietzschiana da filosofia “pré-platônica”

Nietzsche considera que a filosofia começou com Tales de Mileto e que foi uma criação efetivamente grega. Embora ele aceite que influxos estrangeiros influenciaram seu surgimento, nada é mais “grego” do que esse aprender de forma criativa, ou seja, aprender com os outros, mas torcer e manipular esse aprendizado para os próprios fins, os fins requisitados por sua própria cultura.

---

<sup>168</sup> *FPP*, Introdução de Greg Whitlock, p. XLVI.

<sup>169</sup> SOUTO. 2002, p.40.

<sup>170</sup> *FPP*, Introdução de Greg Whitlock, p. XXVII.

<sup>171</sup> LAKS. 2013, p.47.

Esse aprendizado de “tipo grego”, aliás, é o tipo de “aprender para a vida” que Nietzsche deseja para seu próprio tempo<sup>172</sup>.

“Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe. São admiráveis na arte do aprendizado fecundo, e assim como eles devemos aprender de nossos vizinhos, usando o aprendido para a vida, não para o conhecimento erudito, mas como esteios sobre os quais lançar-se alto, e mais alto do que o vizinho”<sup>173</sup>.

Dessa forma, Nietzsche se mostra alinhado às interpretações de Zeller<sup>174</sup> e Hegel<sup>175</sup>, ao considerar que a filosofia começa, de fato, apenas na Grécia. Na *FPP*, ele escreve: “Nós desejamos estabelecer que os gregos foram levados a partir de si mesmos à filosofia”<sup>176</sup>. Essa visão, que já causava certa polêmica nessa época, tendo em vista as justificativas que esses autores se veem obrigados a fazer para justificar o início da filosofia na Grécia antiga, era, contudo, praticamente hegemônica<sup>177</sup>. Ela começará a ser alvo de críticas mais contundentes apenas no século XX, principalmente através da obra de Walter Burkert<sup>178</sup>, que destaca as semelhanças entre os primeiros sistemas filosóficos gregos e certas tradições de pensamento e crenças orientais. A questão sobre o local de origem da filosofia permanece, entretanto, em debate até hoje.

O motivo para Nietzsche considerar Tales o primeiro filósofo é duplo. Por um lado, ele representa a mais antiga resposta filosófica à tragicidade da existência ao compreender o mundo, pela primeira vez, não em termos humanos, mas em termos naturais. Na mitologia, num tempo de deuses

---

<sup>172</sup> Essa é a mensagem principal da Segunda Extemporânea, por exemplo, que vimos no capítulo anterior.

<sup>173</sup> *FETG*, Prefácio, §1.

<sup>174</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol1, p.35

<sup>175</sup> HEGEL. 1892, p.94.

<sup>176</sup> *FPP*, §1.

<sup>177</sup> *FPP*, §1. Nietzsche escreve, sem citar nominalmente a quem ele se refere: “Existe, de fato, algo mais recente que afirma que a filosofia Grega é apenas uma planta importada, algo que, na verdade, é indígena à Ásia e ao Egito”.

<sup>178</sup> Burkert, no conjunto de suas obras, defendeu a ideia de que os gregos receberam importantes influxos do oriente, principalmente no que toca à religião helênica, que seria, em última instância, derivada de religiões orientais. Radicalizando uma linha avançada, primeiramente, pelo inglês Francis Cornford, Burkert interpreta a filosofia grega não como contraposta à religião, mas como herdeira desta. Dessa forma, as origens do pensamento filosófico grego devem ser buscadas, na religião helênica e as origens dessa nas culturas do oriente próximo. A esse respeito, conferir as obras: F.M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy* (1912) e *Principium Sapientiae: The origins of Greek Philosophical Thought* (1952, póstumo), bem como WALTER BURKERT, *Ancient Mystery Cults* (1987).

antropomórficos e de heróis, o mundo é compreendido a partir do homem, e possui nele o seu centro. Tales realiza a primeira constatação filosófica trágica, pois exprime, na proposição “tudo é água”, a sentença de que “tudo é um”, e que esse “um” não é feito à imagem do homem, mas que este é apenas uma instância particular do que é realmente originário. Se o homem não é mais o centro do mundo, ou seja, a instância privilegiada a partir da qual todo fenômeno natural é compreendido (o que pode ser claramente percebido na antropomorfização dos deuses e dos fenômenos naturais no pensamento mítico dos gregos), o mundo não precisa mais, necessariamente, se ajustar aos desígnios e pretensões humanos.

“Os gregos, dentre os quais Tales subitamente se destacou tanto, eram o oposto de todos os realistas, pois propriamente só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como que apenas um disfarce, mascaramento e metamorfose desses homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. [...] Mas Tales dizia: “Não é o homem, mas a água, a realidade das coisas”; ele começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água [...] e, se não logrou alcançar a sobriedade da pura proposição “Tudo é um” e se deteve em uma expressão física, ele era, contudo, entre os gregos de seu tempo, uma estranha raridade”<sup>179</sup>.

*“E assim como, para o dramaturgo, palavra e verso são apenas o balbúcio em uma língua estrangeira, para dizer nela o que viveu e contemplou e que, diretamente, só poderia anunciar pelos gestos e pela música, assim a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética e pela reflexão científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!”<sup>180</sup>.*

Proclamar, que “tudo é um” faz de Tales, portanto, o primeiro filósofo, e entender este “um” enquanto um elemento natural (água), faz dele o iniciador do pensamento científico<sup>181</sup>. Mais do que isso: ao constatar que o elemento primordial do mundo é água, Nietzsche afirma que Tales intui o que parece ser a proposição fundamental do sistema físico de Kant-Laplace, de que a condição

---

<sup>179</sup> FETG, §3.

<sup>180</sup> FETG, §3. Grifo nosso. Esse trecho deixa claro como Nietzsche vê o pensamento “pré-platônico” através de suas reflexões sobre a verdade, a tragédia, e a concepção da verdadeira filosofia enquanto fruto de uma vivência e experiência diferenciada da efetividade, anterior e mais fundamental que sua expressão dialética.

<sup>181</sup> FETG, §3.

originária do universo devia ser a de um estado geral menos denso do que o atual<sup>182</sup>. Como dito antes, na *FPP* Nietzsche preocupa-se mais com o caráter científico desses pensadores, o que aproxima sua descrição da visão tradicional, baseada em última instância em Aristóteles<sup>183</sup>, de que os filósofos “pré-socráticos” seriam, principalmente, investigadores da natureza, preocupados em descobrir apenas a causa material da realidade<sup>184</sup>. A leitura desse texto, entretanto, em conexão com a *FETG*, deixa claro que não é só esse o entendimento de Nietzsche. Os filósofos “pré-platônicos” se preocupam, sim, com a natureza, mas, enquanto *physis*, ela inclui também o âmbito humano e preocupações com o que, posteriormente, viria a ser chamado de “metafísica”. A abordagem nietzschiana deixa claro que esses filósofos se preocupam, antes de mais nada, com o *problema da totalidade do real*.

Essa passagem também é especialmente significativa por um outro motivo: aqui vemos Nietzsche avançar a tese de que nós não devemos interpretar os “pré-platônicos” literalmente, o que também não significa que devemos interpretá-los metaforicamente. Ele utiliza, em sua leitura, um meio termo, que se baseia em suas reflexões a respeito da noção de verdade e da natureza da linguagem. O intelecto não é, para o filósofo alemão, algo estável através do tempo, mas, sim, algo que devém e se transforma junto com todas as outras coisas<sup>185</sup>. Dessa maneira, as formas possíveis da linguagem e do pensamento também devém e se alteram ao longo da história e de cultura para cultura. Tales, portanto, não usou a “água” como metáfora para o “Uno-Primordial” no sentido em que nós entendemos a palavra “metáfora” (uma substituição *intencional* de um termo por outro), mas, ao tentar transpor a sua intuição da unidade primordial de todas as coisas para o discurso, ele se viu enredado nos quadros mentais de sua época, que não permitia, ainda, o pensamento através de conceitos puramente abstratos (como vimos, a passagem para uma filosofia conceitual terá lugar apenas com o pensamento de Sócrates, segundo Nietzsche). Dessa forma, limitado por esses quadros mentais e, conseqüentemente, linguísticos de seu tempo, a sua intuição da unidade do

---

<sup>182</sup> *FPP*, §6.

<sup>183</sup> *Metafísica* I, 983b 7.

<sup>184</sup> *FPP*, Introdução de Greg Whitlock, p. XVIII.

<sup>185</sup> *VMSE*, p.29.

todo foi traduzida como “água”, algo material e definido. Interessante notar que, já na segunda metade do século XX, Jean Pierre-Vernant, influenciado pelo estruturalismo e pelas ideias de psicologia histórica de Gernet e Meyerson, propõe uma interpretação dos “pré-socráticos” que avança (e desenvolve) uma ideia muito parecida com essa de Nietzsche: a de que a mentalidade e a psicologia dos homens se altera historicamente e que, para entendermos o pensamento dos antigos, não podemos usar nossas categorias mentais, mas devemos tentar compreendê-los em sua própria forma de racionalidade. Dessa maneira, não podemos interpretar o pensamento dos “pré-socráticos” nem de forma totalmente literal, nem “metafórica”, mas dentro das possibilidades de expressão e racionalidade de seu tempo e cultura<sup>186</sup>. Nietzsche se utiliza desse mesmo expediente em sua interpretação do fogo de Heráclito, conforme veremos adiante.

Nietzsche, de forma tradicional, coloca Anaximandro como o sucessor de Tales. Em compensação, ele não trabalha com a ideia de escolas filosóficas nessa época, afirmando que “os relatos sobre as sucessões antigas foram gerados de forma muito arbitrária e baseados em paradigmas posteriores. Escolas filosóficas não existiam nessa época”<sup>187</sup>. Para Nietzsche, foi a aplicação do paradigma de escolas filosóficas da época clássica (como o Liceu e a Academia, por exemplo) a um tempo anterior que gerou esse viés interpretativo errôneo. A continuidade entre ambos os pensadores é de natureza intelectual - um mesmo problema e uma forma semelhante de abordá-lo - mas não de uma relação professor-aluno. Nietzsche não nega a *possibilidade* de que Anaximandro possa, eventualmente, ter estudado com Tales, mas nega que isso constituísse uma escola<sup>188</sup>. De forma muito original, Nietzsche quebra, portanto, o paradigma tradicional da chamada “escola jônica”, que consiste na sucessão Tales – Anaximandro – Anaxímenes, hegemônico em sua época<sup>189</sup>: primeiro, por não considerar que existissem escolas filosóficas e, segundo, por entender que Anaxímenes nem sequer propõe um debate com a teoria de Anaximandro, mas

---

<sup>186</sup> VERNANT, 1990. Note-se: não afirmo aqui que Nietzsche tenha sido a referência teórica de Vernant, mas é importante repararmos que elementos de sua interpretação tiveram (e ainda tem) uma vida longa dentro do campo de estudos sobre os “pré-socráticos”, apesar de sua pretensa falta de rigor “científico”.

<sup>187</sup> FPP, §7.

<sup>188</sup> FPP, §7.

<sup>189</sup> Zeller, Diels e Hegel seguem essa sequência.

que ele retorna, na verdade, a uma filosofia mais próxima da de Tales<sup>190</sup> e, ao mesmo tempo, da dos pensadores “pós-Parmênides”. Sua contribuição restringe-se ao campo científico, segundo a qual o “ar” é o princípio originário de todas as coisas e tudo tem origem através de sua condensação e rarefação. Temos, assim, o primeiro caso de explicação, na história da ciência, do processo através do qual o elemento primordial pode vir a ser outras coisas. Nietzsche enxerga Anaxímenes, portanto, como um precursor de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito, pois ele se preocupou com o modo do processo de formação do mundo<sup>191</sup>, como esses pensadores também fizeram. Essa leitura de Nietzsche se descola das de Hegel e Zeller, que colocavam Anaxímenes como sucessor direto de Anaximandro e como pertencente a um período “pré-parmenídico” da filosofia pré-socrática. Hoje, a posição mais comum dos estudiosos é, de fato, praticamente idêntica a essa, e divergente, portanto, da interpretação nietzschiana<sup>192</sup>.

Após Anaximandro, ao invés de Anaxímenes, Nietzsche coloca Heráclito como seu sucessor direto. Para o filósofo alemão, Heráclito responde ao problema de Anaximandro e é, por sua vez, respondido por Parmênides<sup>193</sup>. Aqui, temos uma outra inovação importante por parte do filósofo. Existe muito debate acadêmico a respeito de quem escreveu primeiro, Heráclito ou Parmênides, e de quem responde a quem, e se, na verdade, um realmente responde ao outro, ou se eles fazem parte de tradições filosóficas completamente distintas e suas filosofias se desenvolveram de forma independente uma da outra. Para Zeller, por exemplo, Parmênides desenvolve sua teoria da unidade e imutabilidade do ser a partir do “um” de Xenófanos, não respondendo, portanto, diretamente a Heráclito<sup>194</sup>. Segundo essa interpretação, nós teríamos duas tradições de pensamento ao interno da filosofia “pré-socrática”: uma jônica, naturalista, e uma eleata, que se caracteriza por um pensamento mais abstrato e de cunho religioso<sup>195</sup>, com ampla influência pitagórica. Essa divisão entre “eleatas” e “jônicos”, com Parmênides como o filósofo mais importante da primeira e

---

<sup>190</sup> FPP, §8.

<sup>191</sup> Carta para Erwin Rohde, 11 de junho 1872.

<sup>192</sup> Por exemplo, KIRK e RAVEN. 1984, p.143 ou BARNES. 2001, p.44-52.

<sup>193</sup> FPP, §10.

<sup>194</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol3, p. 165.

<sup>195</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol3, p. 165.

Heráclito da segunda, é uma visão comum em relevantes estudos sobre os “pré-socráticos” no século XX<sup>196</sup>. Nietzsche inova, portanto, ao colocar Parmênides como alguém que responde a Heráclito dentro da tradição de problemas filosóficos “jônicos”, postulando, inclusive, que Parmênides poderia ter sido aluno de Anaximandro em algum momento<sup>197</sup>, quebrando, assim, essa divisão tradicional<sup>198</sup>. A esse respeito, ele deixa clara a sua posição: “Nós não devemos falar de uma escola eleata desenvolvida independentemente [dos problemas jônicos] e que começa com Xenófanos. Tanto Parmênides quanto Xenófanos devem ter achado um campo comum em um ponto essencial de onde todos os outros pontos procedem”<sup>199</sup>.

De forma análoga ao que vimos em Hegel e Zeller, e como em importantes trabalhos de estudiosos posteriores<sup>200</sup>, Nietzsche vê o próximo período da filosofia “pré-platônica” como uma tentativa de afirmar o vir a ser adaptando-o às exigências do “ser” de Parmênides. Dessa forma, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e os pitagóricos tardios responderiam à filosofia de Parmênides. Sendo assim, a filosofia “pré-platônica” divide-se, segundo o filósofo alemão, em dois períodos: um anaximândrico, no qual os filósofos respondem ao problema do vir a ser proposto por Anaximandro, e um parmenídico, em que os filósofos respondem à teoria do “ser” de Parmênides. Quanto a essa divisão, Nietzsche ressalta:

[A experiência mítica de Parmênides] 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<sup>201</sup>.

Para Nietzsche, o pensamento de Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e dos pitagóricos tardios tem a tarefa de conciliar a evidência sensível do vir a ser de todas as coisas, com as características que Parmênides provou serem necessárias para que se diga que algo “é” (basicamente, a imutabilidade e simplicidade). Nesse sentido, esses pensadores estabelecem, pela primeira vez,

---

<sup>196</sup> Por exemplo, KIRK e RAVEN. 1984; CORNFORD, 1952.

<sup>197</sup> FPP, §11.

<sup>198</sup> RAPP. 2012, p.203.

<sup>199</sup> FPP, §11.

<sup>200</sup> Ver nota 197.

<sup>201</sup> FETG, §9. Grifos nossos.

a ideia de “elementos” (uma substância simples e estável que permanece idêntica a si mesma através do processo de devir cósmico), embora Nietzsche ressalte que esse termo não aparece ainda entre os “pré-platônicos”, tendo sido cunhado posteriormente por Aristóteles<sup>202</sup>. Assim sendo, toda mudança percebida no mundo passa a ser explicada por esses pensadores como resultado do rearranjo dos elementos básicos constituintes de toda realidade. Segundo Nietzsche, a mais “avançada” dessas teorias é o atomismo matemático dos pitagóricos tardios, que, segundo sua leitura, adicionam a “teoria dos números”<sup>203</sup> ao atomismo de Demócrito, sendo o sistema cosmológico antigo que chega mais próximo da concepção física moderna sobre a constituição fundamental do universo<sup>204</sup>. Esses pensadores são os responsáveis, também, por colocar ênfase no processo que leva ao rearranjo dos elementos, ou seja, a tentar explicar como e por que o vir a ser acontece.

Finalmente, dentro da periodização adotada por Nietzsche, Sócrates aparece como uma figura de transição entre o pensamento “pré-platônico” e a filosofia de Platão, que inauguraria, de fato, uma nova era na história da filosofia. Resta-nos entender, portanto, em que sentidos Nietzsche entendia Sócrates como um continuador do modelo “pré-platônico” de filosofia, e em que sentidos ele aponta para um rompimento com essa tradição.

### 3.3.2. *A figura de Sócrates na história da filosofia nietzschiana*

Em primeiro lugar, Nietzsche admira o caráter “monolítico” de Sócrates. Assim como os outros “pré-platônicos”, ele é uma “personalidade esculpida de um só bloco”, que não filosofa a partir das teorias de seus ancestrais, mas de uma intuição própria em relação à existência, que lhe diz: “só o racional é bom”<sup>205</sup>. Ele também se manteve convicto de sua verdade apesar de todo

---

<sup>202</sup> FPP, §14. Interessante notarmos que Nietzsche considera que Empédocles deu um grande passo em direção a Newton, Leibniz e Boscovich, ao considerar o mundo sob o duplo aspecto de força e matéria.

<sup>203</sup> FPP, §16. Nietzsche usa essa expressão para significar a ideia de que os pitagóricos entenderam que o cosmo poderia ser explicado através de relações numéricas, fato que Nietzsche considera fundamental na física moderna, uma vez que esta tem como “linguagem” a matemática.

<sup>204</sup> FPP, §14. Como Whitlock comenta, é importante notarmos que o jovem Nietzsche, considera o atomismo como uma verdade “para nós”, ou seja, não uma verdade referente ao universo em si, mas de como as coisas aparecem para o homem. *The Pre-Platonic Philosophers, Translator’s Commentary*, §14.

<sup>205</sup> FPP, §17.

desprezo daqueles considerados “bons” em seu tempo, ou seja, da nobreza ateniense. Mesmo a humilhação pública, ao ser alvo da comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, não tolheu sua coragem de levar suas convicções até às últimas consequências. Sócrates preferiu a morte a acatar as exigências da cidade<sup>206</sup>, ou seja, as exigências de uma cultura à qual ele se opunha. Ele é mesmo, para Nietzsche, um exemplo “da mais alta força da vontade”<sup>207</sup> presente em uma pessoa. Dessa forma, Sócrates se encaixa perfeitamente no principal critério adotado por Nietzsche para a sua periodização, ou seja, *o de ser um caráter puro*. Em segundo lugar, a história de Sócrates, especialmente, o seu julgamento, possui a tragicidade que ele enxerga como correspondente à vida desses pensadores.

Ele afirma que Sócrates possuía um objetivo com seu filosofar: promover uma reforma moral<sup>208</sup>. Sócrates serviu como um médico e o seu pensamento como um remédio para uma cultura em vias de degeneração por causa da guerra e de uma liberação nociva de todos os instintos<sup>209</sup>.

A filosofia e o estilo de vida de extremo autocontrole das próprias paixões, uma vida quase ascética sob a “tirania da razão” promovida por Sócrates, aparece como resposta, portanto, a um problema cultural definido: a expansão autodestrutiva dos instintos na sociedade grega<sup>210</sup>. Nesse aspecto, ele se encaixa, também, entre os “pré-platônicos”: sua racionalidade era instintiva e era

---

<sup>206</sup> FPP, §17.

<sup>207</sup> FPP, §17.

<sup>208</sup> FPP, §17.

<sup>209</sup> Em uma de suas obras de maturidade, Nietzsche explica com clareza o que ele entende ter sido a reforma moral necessária devido à degeneração e liberação nociva dos instintos na sociedade grega. Preferimos citar essa explicação em nota pois, se tratando de um trecho do pensamento maduro do filósofo, é difícil avaliarmos até que ponto ela já estava coerentemente formulada em seu pensamento de juventude: “A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. — E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele necessitava — de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um contra-tirano que seja mais forte [...] Quando há necessidade de fazer da razão um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais — isso era de *rigueur* [obrigatório], era seu último recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou — ser absurdamente racionais”.

CI, “O Problema de Sócrates”, §9 e §10

<sup>210</sup> Essa expansão autodestrutiva dos instintos tirânicos de dominação e poder são, segundo Nietzsche, um dos motivos da Grécia ter mergulhado na Guerra do Peloponeso e ao subsequente domínio das Polis gregas por Alexandre, o que encerra, em sua visão, o período clássico da história grega.

uma resposta a uma intuição própria sobre a moralidade ateniense após as guerras médicas.

Esse caráter intuitivo do pensar socrático fica claro, para Nietzsche, quando ele analisa o seu famoso *daimōn*. Esse *daimōn* era uma espécie de voz interior que, em momentos críticos da vida de Sócrates, sempre aparecia para dissuadi-lo de fazer algo “errado”. Essa voz intuitiva chama a atenção de Nietzsche, pois ela nunca encoraja Sócrates a fazer qualquer coisa, mas sempre a *não* fazer, é uma força natural que representa, antes de mais nada, uma instância de negação e não de afirmação da vida. Em *NT*, Nietzsche escreve:

“Em situações especiais, quando sua descomunal inteligência começava a vacilar, conseguia ele um firme apoio, graças a uma voz divina que se manifestava em tais momentos. Essa voz, quando vem, sempre dissuade. A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecimento consciente, obstando-o. Enquanto em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *par defectum!*”<sup>211</sup>.

Entendamos o que quer dizer Nietzsche. Embora a filosofia de Sócrates fosse instintiva, o instinto, nele, é o contrário do que é em toda “natureza produtiva”. Seu instinto, ao invés de ser uma “força afirmativa-criativa”, é a mais pura racionalidade, que pondera friamente e impede o homem de cometer uma falta. O instinto de Sócrates é o contrário, portanto, do instinto natural da cultura grega “pré-socrática”. Sendo assim, o pensamento de Sócrates, que ainda é instintivo, abre caminho para um filosofar que deve ser puramente racional, o que, em quase todas as pessoas<sup>212</sup>, é justamente a parte não instintiva do homem. Nesse sentido, Sócrates aparece como uma personagem praticamente único pois nele o instinto é racionalidade, enquanto em quase todas as outras pessoas essas duas tendências parecem ser contrárias. Assim sendo, a filosofia “pré-platônica” deve, após Sócrates, ser substituída por uma filosofia com predomínio do elemento racional. Nesse movimento de substituição de uma filosofia instintiva por um pensamento puramente racional, movimento pelo qual seu pensamento aparece como o grande responsável, Sócrates representa o fim

---

<sup>211</sup> *NT*, §13.

<sup>212</sup> Em seus escritos, Nietzsche refere-se a apenas dois pensadores como “intuitivamente racionais”: Parmênides e Sócrates.

da era trágica entre os gregos. Após ele, inaugura-se uma época de “otimismo socrático”, cujo maior expoente é, para Nietzsche, Platão. Vejamos, agora, com mais detalhes, como o socratismo se opõe à cultura grega “pré-socrática”.

Para Nietzsche, como vimos, “a essência do *socratismo* é que “só o sabedor é virtuoso”<sup>213</sup>. Esse novo mandamento leva a uma atrofia da faculdade intuitiva como meio de acesso privilegiado à verdade e à consolidação da razão em forma de dialética, como possibilidade única de se chegar ao saber. Lembremos: a realidade em sua forma mais essencial não se presta, segundo Nietzsche, ao conhecimento racional, mas apenas à intuição através da arte e dos instintos naturais. Em o *NT*, por exemplo, Nietzsche considera Ésquilo o maior dos poetas trágicos justamente pelo fato de suas obras terem sido intuitivamente criadas e, sendo assim, a sabedoria dionisíaca falar mais alto nelas do que em qualquer outra obra de arte:

“Aquilo que Sófocles disse de Ésquilo, ou seja, que ele fazia o correto, embora inconscientemente, não foi dito decerto no sentido de Eurípides, o qual, quando muito, teria admitido que Ésquilo, *porque* ele criava inconscientemente, criava o incorreto. Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é um discernimento consciente. [...] Eurípides se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta “irracional”<sup>214</sup>.

. A influência dessa posição de Sócrates pode ser sentida não apenas na tragédia, mas em todo ambiente cultural grego da época, com especial força na filosofia. Mesmo o maior dos discípulos de Sócrates, “o divino Platão”, conforme Nietzsche o denomina, teve, segundo o filósofo alemão, de queimar suas tragédias e reconfigurar a sua natural disposição artística sob a influência de seu mestre, dando origem aos diálogos pelos quais se tornou célebre. Platão, sob influência de Sócrates, substituiu a tragédia, portanto, por uma outra forma de arte (o diálogo platônico) e uma filosofia que obedecia aos cânones socráticos de consciência, racionalidade e dialética<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> *NT*, §13.

<sup>214</sup> *NT*, §13.

<sup>215</sup> *Introdução aos Estudos dos Diálogos de Platão*, “Platão e antiplatonismo em Nietzsche”, p.XLIII, por Marcelo Pimenta Marques. Para Nietzsche, Platão era o “mais belo rebento da antiguidade”, alguém cuja capacidade artística e poder intelectual o elevavam acima de todos os gregos. Esse potencial, porém, teria sido deturpado por Sócrates, que, através de seu racionalismo, podou o potencial artístico de Platão e o levou a formular uma filosofia que negava e depreciava a vida. A influência de Heráclito e dos pitagóricos também é destacada por Nietzsche como fundamental para a compreensão do pensamento platônico.

Sócrates, em seu desprezo por toda a ciência natural, leva a “filosofia aos homens”<sup>216</sup>, mas ao fazê-lo, separa o homem da natureza e, seguindo um caminho entrevisto primeiramente por Parmênides, eleva e separa a faculdade racional da faculdade dos sentidos, promovendo, de forma historicamente definitiva, a cisão entre homem e mundo, razão e sensibilidade, mundo real e mundo ideal, ser e vir a ser. É o primeiro, também, a operar puramente através de conceitos e a creditar a eles uma realidade superior em relação às coisas do mundo<sup>217</sup>.

Nós podemos entender, agora, o tamanho do erro que Nietzsche vê no proceder de Sócrates: ele toma os conceitos, que Nietzsche compreende como simples instrumentos da linguagem e do intelecto, como a verdade mais profunda da realidade e, em nome deles, despreza e coloca em segundo plano o mundo real e todo saber intuitivo. Procedendo assim, Sócrates estabelece os erros fundamentais sobre os quais se assenta a história da metafísica do ocidente, invertendo a realidade, ou seja, estabelecendo o “nada”<sup>218</sup> como o “ser” inaugurando, assim, a história filosófica do ocidente como uma história do niilismo. Isso significa que a maior preocupação e o próprio objeto de estudo da filosofia passam a ser essas ficções, que são tomadas, a partir de agora, como realidade última, acessíveis somente ao pensamento. A filosofia volta-se para o nada e toma-o como o “ser”. Ao depreciar o corpo e os impulsos deste, Sócrates fornece, também, o impulso ao ideal ascético no ocidente, que, em seu pensamento de maturidade, Nietzsche entenderá como sendo retomado e desenvolvido pelo cristianismo. É importante salientarmos, entretanto, que em

---

Essa anedota sobre Platão ter destruído suas tragédias aparece em Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 3.5.

<sup>216</sup> FPP, §17.

<sup>217</sup> FPP, §17. Nietzsche segue aqui a opinião predominante de sua época, que via, na figura de Sócrates duas grandes inovações em relação à filosofia anterior: primeiramente, que ele havia se preocupado com questões de ordem “humana” e não com a investigação da *physis*, como haviam feito seus predecessores. Depois, que ele teria sido o primeiro a dar prioridade ao conceito e a operar filosoficamente através de sua análise, e não a partir de uma base física. Ver: ZELLER, E. 1968, Parte 1, Vol1, p.367-368.

<sup>218</sup> Entenda-se o que Nietzsche quer dizer por “nada”: o mundo conceitual, o mundo das ideias fixas conforme Platão, que são, na visão do pensador alemão, nada mais do que “metáforas vazias, ou seja, ficções do intelecto que falsificam o real de forma a torná-lo compreensível ao homem, aumentando, assim, sua capacidade de viver e se adaptar.

suas obras de juventude ainda não aparecem referências explícitas à relação de Sócrates com o cristianismo<sup>219</sup>.

Segundo Marco Sinésio, Nietzsche “pretendeu designar com o nome de platonismo a própria filosofia enquanto metafísica, um tipo de pensamento que prepararia o triunfo do cristianismo e que se desdobraria no ideal ascético do sábio em sua busca pela objetividade”<sup>220</sup>. O platonismo, por sua vez, é profundamente devedor dos ensinamentos de Sócrates, e não poderia ter existido sem ele. Enquanto filosofia, continua Marco Sinésio, o platonismo “designa o fundo moral em que se baseiam a vontade de verdade, o ideal de transpor as aparências, de vencê-las, de destroná-las, e substituí-las pela verdade, em suma: o idealismo como expressão do instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança”<sup>221</sup>. É um pensamento contrário, portanto, a uma consideração trágica da existência e de uma filosofia trágica, afinal, essa encontra sua redenção na transfiguração do terrível em beleza, e não na fuga ou na negação do horror. O platonismo, através da influência de Sócrates, ou seja, como filosofia derivada dos ensinamentos socráticos, marca, portanto, o fim de uma disposição trágica frente à existência na Grécia antiga.

Nietzsche critica, além disso, o caráter plebeu que ele percebe na filosofia e na pessoa de Sócrates. Ele nos conta, em *Crepúsculo dos ídolos*, que Sócrates, “por sua origem, pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era plebe”<sup>222</sup>. Embora essa seja uma citação de sua filosofia posterior, essa opinião está de acordo com o que ele afirma na *FPP*, em que o filósofo alemão ressalta que “Sócrates sempre foi hostil à cultura e às artes, bem como às ciências naturais. Ele era plebeu; não foi educado e nunca recuperou a educação que perdeu em sua infância”<sup>223</sup>. Não devemos entender, entretanto, que Nietzsche o critica

---

<sup>219</sup> A crítica mobilizada contra Sócrates em o *NT* é citada, em *Ecce Homo*, como um dos grandes méritos de seu escrito de juventude: “As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. Racionalidade contra instinto. A racionalidade a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!”

Em: *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, §1.

<sup>220</sup> *Introdução aos Estudos dos Diálogos de Platão*, “Nota do Tradutor”, p.XI.

<sup>221</sup> *Ibid*, p.XII.

<sup>222</sup> *CI*, “O Problema de Sócrates”, §4.

<sup>223</sup> *FPP*, §17.

simplesmente pelo seu “status social”. O elemento plebeu a que ele se refere significa algo mais profundo para o filósofo alemão.

Como vimos, ao desprezar o conhecimento intuitivo e inconsciente e classificá-lo como um “não conhecimento”, como mera opinião, o filósofo grego estabelece o debate filosófico racional como meio único de acesso à verdade. Ao fazê-lo, Sócrates “democratiza” a filosofia, o que quer dizer que, agora, não é mais necessária nenhuma personalidade ou sensibilidade privilegiada para se obter ou buscar a verdade (como era o caso no pensamento intuitivo e quase oracular dos grandes poetas trágicos e dos filósofos “pré-platônicos”, conforme Nietzsche os compreende)<sup>224</sup>. Basta usar a faculdade da razão (comum a todos) e proceder através de um debate de ideias, refutando e acatando opiniões segundo determinadas regras lógicas, para se chegar à verdade. Dessa forma, a filosofia, que era um privilégio para poucos, passa a se popularizar e a se fazer acessível ao vulgo, que tende a rebaixar e simplificar a seu nível tudo aquilo em que toca. A filosofia, que era antes uma obra para grandes espíritos, a prerrogativa dos melhores, passa a ser objeto de interesse de qualquer pessoa disposta a ouvir e a aplicar os métodos socráticos de debate. Essa proeminência da dialética é vista por Nietzsche como uma corrupção do nobre gosto helênico. Essa opinião, já presente na *FPP*, ganha sua formulação mais clara, novamente, em *Crepúsculo dos Ídolos*:

“Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto nobre é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima. Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. Também se desconfiava de toda essa exibição dos próprios motivos. Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar. Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se “fundamenta”, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. — Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério: que aconteceu aí realmente?”<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Márcio Benchimol escreve sobre esse ponto: “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 extramoral* é caracterizado como o pensar intuitivo”. BENCHIMOL. 1999, p.44.

<sup>225</sup> *CI*, “O Problema de Sócrates”, §5.

A segunda consequência nociva para a filosofia, que provêm do elemento plebeu em Sócrates, é que, ao “alterar o gosto grego em favor da dialética”, Sócrates coloca em xeque as formas tradicionais de sabedoria e de autoridade vigentes em seu tempo, lançando um desafio poderoso à cultura de sua época. Em vista desse desafio, o filósofo passa, então, a ser desprezado, e não mais a figurar entre as grandes figuras de seu tempo e de sua cidade, como os “pré-socráticos” o eram em sua maioria, mas cria-se uma inimizade entre a sociedade e o filósofo, entre cultura e filosofia. O fato de Sócrates ter sido condenado a morte por seus contemporâneos é, para Nietzsche, a prova disso.

Em resumo, Sócrates mata a tragédia e proclama o fim da era trágica entre os gregos pois ele subverte as formas de pensar daquela cultura. Substituindo o “pessimismo trágico” dessa era pelo “otimismo racional”, ele solapa as bases sobre as quais se erguia a cultura grega e a força a avançar em uma nova direção. O efeito de Sócrates não se resume ao seu impacto sobre a filosofia e sobre a tragédia grega, mas se expande por todos domínios da cultura helênica. Na realidade, a própria cultura moderna é definida por Nietzsche, como sendo, ainda, essencialmente socrática. Dessa forma, o projeto de renovação cultural alemão pretendido por Nietzsche em sua juventude, que passa pela recuperação de uma filosofia e de uma arte “trágica” na modernidade, deve passar também, necessariamente, por uma refutação do socratismo.

Assim sendo, Sócrates, enquanto teórico, pertence já ao período “platônico” da filosofia, e é contrário ao caráter predominantemente estético da cultura trágica e do pensamento dos grandes filósofos gregos anteriores a ele. Enquanto personalidade, entretanto, ele representa uma das respostas fundamentais, intuitivas e puras do pensamento a uma percepção trágica do mundo, qual seja: a negação dessa mesma tragicidade e o abrigo em uma realidade “ideal”, alheia ao vir a ser de todas as coisas. Nesse sentido, Sócrates se encontra em casa entre os “pré-platônicos”.

Tendo exposto esse panorama geral da leitura de Nietzsche sobre os primeiros filósofos, passaremos à sua interpretação do pensamento de Anaximandro. Para encerrar essa seção, reproduzo aqui um comentário de Sarah Kofman, em que, através de um artifício literário semelhante ao que Nietzsche utiliza na *FETG*, falando em primeira pessoa, como se fosse o próprio

Nietzsche a proferir tais palavras, ela resume as intenções do pensador alemão ao abordar os “pré-platônicos”:

“Fazer-me arqueólogo e ainda escultor para tentar arrancar o segredo desses exercícios do grande artista que esculpiu esta bela estátua da qual só nos restam fragmentos, de tal sorte que ‘o que foi realmente produzido, permaneceu para sempre segredo de ateliê’. Pintor, arqueólogo, escultor? Pela escrita. Fazer reviver como em um quadro, os primeiros filósofos evitando-se pegar como modelo Gomperz e seus enjoativos resumos da vida dos pensadores gregos, como se uma vida pudesse ser resumida. Pintar não mais consistirá em contar ‘tudo’, a supor que isso seja possível. Ser ‘breve’, esta será minha regra: não existe pintura sem seleção, sem o uso de um crivo, de uma câmara obscura que peneire o ‘real’. Querer tudo contar ou ver tudo aquilo que é, isto faz parte de uma outra categoria de espíritos que não a minha, os espíritos ‘anti-artísticos’. Pintar tendo como modelo Diógenes Laercio, dando nova vida aos filósofos do passado com a ajuda de uma ou duas anedotas bem escolhidas. Hegel me desaprovava, ele que reprova Diógenes por contar ‘anedotas maldosas’, que estima toda anedota como maldosa, pois não passa de palavrório inessencial. A anedota, ao contrário, não é o equivalente de um ‘toque’ que sublinha o essencial, mas a beleza, a única coisa irrefutável, a única que permanece quando a verdade do sistema desapareceu?”<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> KOFMAN. 1979, p.18-19.

#### 4. O Anaximandro de Nietzsche

Segundo Nietzsche, “enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu sucessor nos fala muito mais claramente”<sup>227</sup>. Esse sucessor, Anaximandro, representa, para ele, um grande marco no pensamento ocidental. É a partir de sua filosofia que, para Nietzsche, tem início a metafísica e é respondendo ao seu problema do devir que os dois outros grandes pensadores “pré-platônicos”, Parmênides e Heráclito, irão desenvolver seus respectivos pensamentos. Dessa forma, ele aparece como uma das figuras centrais da história da filosofia.

Nós possuímos pouquíssimos fragmentos<sup>228</sup> de Anaximandro, dentre os quais um se destaca por sua importância e pelo número de diferentes interpretações que gerou ao longo do tempo. Muitas das leituras de sua filosofia, inclusive a de Nietzsche, tem seu cerne na interpretação desse trecho. Achamos que vale a pena reproduzir o famoso “dito de Anaximandro”, primeiro, em grego; depois, em uma das traduções mais aceitas em língua portuguesa e, finalmente, na tradução que Nietzsche realizou do fragmento, para podermos entender melhor a sua interpretação:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς  
οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ  
χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς  
ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν<sup>229</sup>.

“Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”<sup>230</sup>.

“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>231</sup>

---

<sup>227</sup> FETG, §4.

<sup>228</sup> Na 5ª edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1960), de Diels e Kranz, constam apenas cinco fragmentos.

<sup>229</sup> DK 12 B 1.

<sup>230</sup> DK 12 B 1. BORNHEIM, 2000.

<sup>231</sup> FETG, §4. Nós estamos trabalhando com a tradução em português, da tradução em alemão que Nietzsche fez do texto grego. Em alemão, a tradução de Nietzsche é a seguinte: „*Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit*”. Tradução em Português: Maria Inês Vieira de Andrade

Segundo Nietzsche, essa sentença, o primeiro escrito filosófico do ocidente, representa o “enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista”<sup>232</sup>. Para ele, Schopenhauer, em seu *Parerga*, profere uma sentença de sentido similar, ao escrever:

“O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente 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? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer.”<sup>233</sup>

Nietzsche entende, portanto, que o dito de Anaximandro representa o mesmo tipo de sabedoria que a filosofia de Schopenhauer e que o “dito de Sileno”, que vimos anteriormente: uma *visão pessimista do mundo*, que considera que a própria existência dos seres tem o caráter de uma culpa que deve ser expiada (Schopenhauer)<sup>234</sup> e de uma injustiça que deve ser reparada (Anaximandro). Para quem, entretanto, as coisas devem pagar penitência? Contra o que elas cometem a sua injustiça? Para respondermos a essas questões e entendermos como Nietzsche pôde realizar essa comparação tão direta entre Schopenhauer e Anaximandro, devemos, antes, nos aprofundar um pouco acerca do debate filológico sobre a sentença do filósofo grego e a posição tomada por Nietzsche nesse debate.

A tradução nietzschiana dessa sentença e, conseqüentemente, a interpretação que ele faz dela, passou a ser duramente criticada depois do lançamento da edição crítica de fragmentos e testemunhos sobre os pré-socráticos por Hermann Diels (posteriormente revisada por Kranz). Reproduzimos, abaixo, como o fragmento em questão foi traduzido em alemão por eles:

“Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den

---

<sup>232</sup> FETG, §4

<sup>233</sup> FETG, §4, Nietzsche cita essa frase de Schopenhauer da obra *Parerga e Paralipomena*, volume II, §12.

<sup>234</sup> Por considerarmos extremamente difícil sintetizar a metafísica de Schopenhauer em poucas palavras ao interno de nossa explicação da recepção que Nietzsche fez de Anaximandro, não o faremos. Deixo, entretanto, referências de obras consultadas por nós, úteis para o leitor que deseje estudar com mais profundidade o pensamento de Schopenhauer, uma vez que a sua metafísica foi extremamente importante no percurso intelectual do jovem Nietzsche. Ver: ARTHUR SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade de Representação*; ROBERTO MACHADO, *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*; RÜDIGER SAFRANSKI, *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*; BRYAN MAGEE, *The Philosophy of Schopenhauer* e MARIA LÚCIA CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*.

seienden Digen, in das hinein geschickt auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung”<sup>235</sup>.

O primeiro ponto importante que Diels nota, é o fato de toda essa passagem ser citada, em Simplício<sup>236</sup>, no discurso indireto. Isso suscitou, por sua vez, um amplo debate acadêmico acerca de onde começam e onde terminam as palavras de Anaximandro exatamente. Nietzsche, bem como Diels, considera que as palavras do filósofo grego começam em ἐξ ὧν, enquanto outros intérpretes importantes, como Burnet<sup>237</sup> e Kirk<sup>238</sup>, consideram que as palavras de Anaximandro se iniciam apenas em κατὰ τὸ χρεῶν. Kirk, por exemplo, justifica sua posição, afirmando que certas palavras que aparecem antes desse termo (οὔσι, γένεσις, φθορὰν) têm origem em Platão e Aristóteles, ou seja, em uma época posterior à que Anaximandro escreveu, tendo sido, provavelmente, introduzidas no fragmento por meio de Teofrasto (um discípulo de Aristóteles), que parece ter sido uma das referências de Simplício<sup>239</sup>. Todos os comentadores relevantes concordam que as palavras de Anaximandro terminam em χρόνου τόξιν<sup>240</sup>. Essa diferença de posicionamento se dá, pois Nietzsche, como sabemos através de suas próprias citações em *FPP*, leu o fragmento de Anaximandro através da edição de fragmentos do pensamento antigo de Aldo Manuccio, realizada durante o renascimento italiano, e que veio a ser a edição de referência até a obra de Diels. Nietzsche cita o fragmento em grego tal como ele aparece na obra de Manuccio<sup>241</sup>, e, conforme observa Whitlock, da mesma maneira que ele aparece também na *História da Filosofia*, de Ueberweg<sup>242</sup>, obra muito consultada por Nietzsche na confecção da *FPP*.

A diferença citada, entretanto, não tem grande importância. Apesar de Kirk e Burnet não considerarem que o início do fragmento reproduza diretamente as palavras de Anaximandro, eles concordam em que ele se encontra de acordo

---

<sup>235</sup> DIELS e KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 12 A1.

<sup>236</sup> Simplício, *Phys.* 24,17.

<sup>237</sup> BURNET. 2006, p.89.

<sup>238</sup> KIRK; RAVEN e SCHOFIELD. 2010, p.117.

<sup>239</sup> KIRK; RAVEN e SCHOFIELD. 2010, p.118.

<sup>240</sup> A grande exceção é Martin Heidegger, que em sua interpretação do dito de Anaximandro retira essa parte do fragmento. Ver em: *Caminhos da Floresta*, “O Dito de Anaximandro”, p. 430.

<sup>241</sup> *FPP*, §8.

<sup>242</sup> *FPP*, “Translator commentary”, §8.

com o sentido geral da sentença. Uma mudança, entretanto, é de crucial importância para entendermos a interpretação de Nietzsche.

A versão do fragmento conforme a edição de Manuccio omite uma palavra extremamente relevante em relação à versão do trecho em grego de Diels: o termo ἀλλήλοις (que significa: “mutuamente” ou “um ao outro”). Charles Kahn escreve a esse respeito: “A palavra ἀλλήλοις estava faltando nas versões mais antigas dos textos de Simplicio, e ainda era omitida quando Ritter ofereceu sua primeira interpretação do fragmento. Ela foi recuperada, alguns anos depois, por C.A. Brandis [...] o texto correto foi, portanto, impresso na primeira edição da obra de Ritter-Preller, *Historia Philosophiae Graeco-romanae* (Hamburgo, 1838). Estranhamente, a versão incompleta continua sendo citada durante todo século XIX<sup>243</sup>”. Nietzsche, bem como a obra que ele usou como referência para boa parte das citações na *FPP*, a já citada *História da Filosofia*, de Ueberweg, apresentam, portanto, uma versão incompleta do fragmento. A ausência do termo ἀλλήλοις terá, por sua vez, uma importância capital na leitura que Nietzsche faz do fragmento, conforme veremos adiante. Analisemos, antes disso, o início da sentença.

Simplicio nos conta que Anaximandro ensinava que o “elemento” a partir do qual todas as coisas têm sua gênese e no qual também se dissipam é o ἄπειρον<sup>244</sup>. Morfologicamente, essa palavra é formada por um alfa privativo acoplado ao termo πέρας, cujo sentido literal é “limite”, “fim” ou “extremidade”. Esse termo ganhou diversas traduções a depender do intérprete: alguns usam “ilimitado”, outros “infinito”, “indefinido” ou mesmo “indeterminado”. A escolha de um desses termos possui, entretanto, importância fundamental para a interpretação do sentido do dito de Anaximandro. Nietzsche, por sua vez, traduziu e entendeu o termo por “indeterminado” ou “indefinido”<sup>245</sup>. Vejamos o porquê.

Conforme Whitlock deixa claro, um dos pontos que fizeram Anaximandro chamar a atenção de Nietzsche foi o fato de ele ter sido o primeiro a identificar a ἀρχή do cosmo, isto é, o princípio de onde tudo provém, como o *indefinido*, ou

---

<sup>243</sup> KAHN. 1960, p.194.

<sup>244</sup> BORNHEIM. 2000, p.25

<sup>245</sup> *FPP*, §8. Aqui temos uma explicação detalhada, com amplas referências à doxografia a respeito de Anaximandro, dos motivos que o levaram a compreender o apeíron como o indeterminado.

seja, como uma matéria qualitativamente indiferenciada<sup>246</sup>. Dessa forma, Nietzsche estaria seguindo a visão de um importante historiador da ciência de seu tempo, Friedrich Albert Lange<sup>247</sup>, em cuja obra, *A História do Materialismo* (1866), Anaximandro já é classificado como um materialista e um pensador preocupado com a definição da natureza da matéria que permanece imutável através das transformações do vir a ser. “O indefinido de Anaximandro, de onde tudo provém, e para o qual todo mundo do vir a ser retorna, para surgir novamente a partir dele, é uma encarnação da matéria indeterminada e persistente”<sup>248</sup>. O próprio Nietzsche nos explica, com extrema clareza, o motivo de considerar o ἄπειρον como o “indeterminado”, e não como o “infinito” ou o “ilimitado” (como, segundo ele mesmo, fazem a maioria dos comentadores de Anaximandro):

“Tudo o que alguma vez veio a ser, também perece outra vez, quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir-a-ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade - como comumente admitem os comentadores de Anaximandro -, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levam a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de "o indeterminado". O ser originário assim denominado está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser. Essa unidade última naquele "indeterminado", matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à "coisa-em-si" kantiana”<sup>249</sup>.

Para Nietzsche, a sentença de Anaximandro provém de uma percepção fundamental e intuitiva do filósofo a respeito do mundo: a de que todas as coisas

---

<sup>246</sup> FPP, “Translator commentary”, §8.

<sup>247</sup> Lange foi um grande proponente do materialismo atomista em seu tempo. Em sua obra principal, *A História do Materialismo*, ele retraza as origens dessa teoria científica aos filósofos “pré-socráticos”, cujas teorias sobre a natureza ele vê como “encarnações” do conceito de matéria persistente que achará a sua mais sofisticada elaboração no pensamento de Demócrito, o principal expoente do atomismo antigo.

<sup>248</sup> LANGE. 2010, p. 19.

<sup>249</sup> FETG, §4.

vêm a ser e perecem (“*tudo que alguma vez veio a ser, também perece outra vez*”). O filósofo grego notaria, portanto, que tudo sempre devém, e que esse devir nada é mais é do que a perda de algumas qualidades determinadas dos entes para dar lugar a outras<sup>250</sup>. Dessa maneira, tudo que tem alguma qualidade definida um dia não a terá, pois, como evidencia a natureza, todas as coisas que possuem certas determinações, um dia deixarão de tê-las. Essa eterna mudança é o que caracterizaria a realidade (“*por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades, podemos profetiza o sucumbir dessas propriedades*”). Por esse motivo, um ser que possua qualquer qualidade definida não pode ser a fonte, a ἀρχή, de onde provém todas as coisas; afinal, se assim o fosse, um dia o vir a ser deveria cessar, pois mesmo esse “princípio originário”, sendo um algo determinado, deveria, um dia, perecer. O cosmo, porém, é eterno; ele sempre existiu e sempre existirá. Sendo assim, a fonte da qual provém o vir a ser eterno deve necessariamente ser também eterna. Ora, como tudo que possui qualidades determinadas está sujeito a perecer e, portanto, não é eterno, segue-se que a ἀρχή de todas as coisas não pode possuir qualidades determinadas, sendo, portanto, o “indeterminado”. Dessa forma, Nietzsche entende que o ἄπειρον de Anaximandro está além do vir a ser e é o que garante a eternidade desse mesmo vir a ser. Por fim, uma vez que o ἄπειρον não possui nenhuma qualidade determinada, nada pode ser dito sobre ele, a não ser o fato de que ele é completamente indefinido. O ἄπειρον só pode ser “definido”, portanto, de forma negativa. Estando completamente alheio ao devir, o “indefinido” é, para Nietzsche, também alheio à realidade espaço-temporal. Essa interpretação faz Nietzsche compreender o “indeterminado” de Anaximandro como comparável à

---

<sup>250</sup> DK 12 A 9. OS PENSADORES, vol. “Os Pré-Socráticos”. Nessa doxografia, Simplicio escreve os comentários de Teofrasto sobre Anaximandro: “Dentre os que afirmam que há único móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxiades, de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, disse que o apeíron (ilimitado) era o princípio e o elemento dos entes. Foi o primeiro a introduzir o termo princípio. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada, e dela nascem os céus e os mundos neles contidos: “*Donde a geração....do tempo*” (fragmento 1). Assim ele diz em termos acentuadamente poéticos. É manifesto que, observando a metamorfose recíproca dos quatro elementos, não achou apropriado colocar um destes como substrato, mas algo diferente, fora estes. Então e ele não deriva a geração ao elemento em mudança, mas à separação dos contrários por causa do eterno movimento. É por isso que Aristóteles o associou aos da escola de Anaxágoras. 150,24. Contrários são quentes e frio, seco e úmido e outros. CCf. – Aristóteles, Física, I 4, 187 a20. Segundo uns, da unidade que os contém, procedem, por divisão, os contrários, como diz Anaximandro. Outros afirmam existir a unidade e multiplicidade dos seres, como Empédocles e Anaxágoras. Estes fazem proceder tudo da mistura por divisão”.

Tradução: José Cavalcante de Souza.

“coisa em si”, de Kant e de Schopenhauer (que é justamente a realidade última não sujeita às intuições do espaço e tempo), e faz do filósofo grego, portanto, o primeiro a enveredar pelos caminhos da metafísica.

A interpretação de Nietzsche encontra respaldo em dois outros pequenos fragmentos que possuímos de Anaximandro, nos quais o grego afirma que o ἄπειρον é algo αἰδίον (eterno) e ἀγήρω (que não envelhece)<sup>251</sup>, bem como ἀθάνατον (imortal) καὶ ἀνώλεθρον (indestrutível)<sup>252</sup>. Nesses fragmentos, vemos, como disse Nietzsche, que todas as qualidades do ἄπειρον são apenas negativas (todas são formadas por alfas privativos), afinal, sendo ele algo de completamente indeterminado, não se pode afirmar nada de determinado (de positivo) sobre sua natureza. A única coisa que podemos dizer sobre ele é o que ele não é e não pode ser<sup>253</sup>, afinal, *estando fora da determinação espaço-temporal da realidade empírica*, que é justamente a realidade das qualidades determinadas, ele não pode possuir qualquer determinação.

Dessa forma, Nietzsche se afasta da interpretação de Zeller, que, em sua *História da Filosofia Grega*, havia postulado o ἄπειρον como sendo um conjunto (uma mistura) de todas as qualidades (o “qualitativamente infinito”), e dito que o vir a ser ocorria através da “separação” de um certo grupo de qualidades pré-existentes do “ilimitado”. Nessa leitura, cada grupo de características que se separava formava, portanto, um ente determinado<sup>254</sup>. Whitlock deixa claro: “conforme Nietzsche argumenta, a significância cósmica do “Indefinido” não é o fato de ele ser uma grande coleção de todas as qualidades até o infinito; sua importância está no fato de que apenas ele não possui qualquer qualidade. O ἄπειρον não é o “qualitativamente infinito”, mas o “qualitativamente indeterminado”.<sup>255</sup> Na *FPP*, Nietzsche polemiza também com certas interpretações antigas a respeito do significado desse termo como por exemplo, a de Alexandre de Afrodísias (que Nietzsche considera ter sido uma importante influência sobre Simplicio), que considerava o ἄπειρον como um elemento intermediário entre o fogo e a água<sup>256</sup>. Esses elementos representariam, por sua

---

<sup>251</sup> DK 12 B 2.

<sup>252</sup> DK 12 B 3.

<sup>253</sup> RAPP. 2012, p.205.

<sup>254</sup> ZELLER. 1968, Parte 1, vol2, p.140.

<sup>255</sup> *FPP*, “Translator’s Commentary”, p.187.

<sup>256</sup> *FPP*, §7.

vez, o quente e o frio, estados iniciais da transformação do indeterminado nos entes determinados. Nietzsche argumenta, com base na *Física*<sup>257</sup> de Aristóteles, que Alexandre de Afrodísias distorceu o comentário do estagirita sobre Anaximandro e, conseqüentemente, o significado verdadeiro das palavras deste último<sup>258</sup>. Por conta da influência desse comentador de Aristóteles sobre Simplicio, este último teria também adotado interpretações errôneas a respeito do sentido das palavras de Anaximandro.

A leitura nietzschiana, portanto, como destaca Tejera, confere um duplo papel fundamental ao filósofo grego na história do pensamento: por um lado, ele é importante para o campo da ciência, uma vez que é o primeiro a intuir que o princípio originário de todas as coisas não pode ser qualquer algo de “definido”; ao mesmo tempo, Nietzsche o compreende como o primeiro metafísico, pois ele estabelece, pela primeira vez, uma dicotomia entre a coisa em si (o ἄπειρον) e o mundo dos fenômenos, ou seja, entre “Ser” e “Vir a Ser”<sup>259</sup>.

Embora, conforme apontam Tejera<sup>260</sup> e Heidegger<sup>261</sup>, Nietzsche não questione, em nenhum momento, se o fragmento de Anaximandro teria ou não um valor cosmológico, assumindo que sim, influenciado, segundo esses autores, pela tradição interpretativa derivada das leituras dos antigos sobre Anaximandro, ele não vê o milésio apenas como um pensador físico, mas como aquele que, por primeiro, expressou o maior dos problemas éticos:

“Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a ser expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. *Como pode perecer algo que tem direito de ser!*”<sup>262</sup>

Segundo Nietzsche, *Anaximandro se questiona como pode ser que algo que um dia veio a ser, tenha de, necessariamente, perecer*. Para o alemão, a resposta que Anaximandro acha frente a esse problema (que é, aliás, o mesmo problema que se esconde no coração da tragédia grega<sup>263</sup>) é semelhante ao que,

---

<sup>257</sup> *Física* I, 4, 187a.

<sup>258</sup> *FPP*, §7.

<sup>259</sup> TEJERA. 1987, p.40.

<sup>260</sup> TEJERA. 1987, p.40.

<sup>261</sup> HEIDEGGER. *A Sentença de Anaximandro*, em: *Caminhos da Floresta*, p.371.

<sup>262</sup> *FETG*, §4.

<sup>263</sup> Segundo Nietzsche observa no *Nascimento da Tragédia*, a arte trágica tem como tema o padecimento e o sofrimento do Uno-Primordial pela perda de sua unidade, no momento de sua objetivação como a

em sua visão, Schopenhauer proferiu na modernidade: As coisas têm de perecer, pois elas possuem uma injustiça a expiar frente à unidade primordial.

“De onde vem aquele incansável vir a ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo o reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade originária das coisas, Anaximandro refugiou-se em um abrigo metafísico, do qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: "O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorais-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto 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: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir a ser?"<sup>264</sup>

Segundo Nietzsche, a justificativa que Anaximandro encontrou para a necessidade de perecimento de todas as coisas e o sofrimento inerente à existência (“a contração de dor na face da natureza”) é *que as coisas cometeram uma injustiça contra a unidade primordial, ao separarem-se dela* (ou seja, ao se separarem do ἄπειρον). É essa injustiça que elas cometem *contra a “coisa-em-si”*, ao tomar uma identidade própria (determinada) a partir da indefinição completa que impera no seio da existência, que faz com que o mundo tenha o caráter da dor e do sofrimento. Expia-se essa injustiça, primeiro, sofrendo durante a vida e, finalmente, morrendo. Trespassado pela tragicidade inerente ao devir, Anaximandro estabelece, como remédio para esse sofrimento, um mundo para além dessa esfera, um mundo de eternidade e calma, livre da dor, o mundo do “Ser”<sup>265</sup> (em termos schopenhauerianos: um mundo para além do princípio de individuação, afinal, o ἄπειρον está fora da esfera de representação espaço-temporal). Nesse sentido, fica claro o motivo de Nietzsche considerar

---

multiplicidade dos fenômenos. Os heróis trágicos, ao padecerem, exprimem, ao mesmo tempo, o terror da destruição e da morte e a alegria pela inesgotabilidade do vir a ser, que sempre permanece apesar da destruição de suas objetivações fenomênicas. Dessa forma, a problemática da tragédia aparece refletida no pensamento de Anaximandro: como pode ser que a unidade fundamental (O Uno-Primordial na linguagem nietzschiana, e o apeiron na terminologia de Anaximandro) precise se cindir, dando origem aos entes determinados e que esses, por sua vez, tenham de perecer depois de terem surgido?

<sup>264</sup> FETG, §4.

<sup>265</sup> FETG, §4.

Anaximandro o primeiro pessimista da história da filosofia, e espelho antigo de Schopenhauer<sup>266</sup>.

Na perspectiva nietzschiana, o filósofo grego enxergaria o processo de vir a ser (ou seja, o separar-se da indeterminação absoluta e o posterior perecimento dos entes em seu retorno ao indeterminado) como um fenômeno de cunho moral, na ótica de uma injustiça e reparação. Jaeger também destaca esse caráter ético que a sentença de Anaximandro possui, sublinhando a sua utilização de vocabulários retirados da instância jurídica<sup>267</sup> (δίκην e τίσιν), de forma que ele contextualiza o dito do filósofo grego ao interno das mudanças judiciais e políticas que atravessavam as *póleis* gregas no período. Nietzsche, portanto, vê em Anaximandro um pensador em que já se misturavam considerações de caráter cosmológico, metafísico e ético<sup>268</sup>, distanciando-se da tradição aristotélica de interpretação dos “pré-socráticos”, que destaca, no pensamento deles, apenas a busca pela causa material da realidade. O que está em questão é um pensamento sobre a natureza (*physis*) compreendida como a *totalidade*.

A tragicidade do pensamento de Anaximandro, entretanto, não pode, no pensamento do jovem Nietzsche, ser algo separado de sua personalidade. Como já notamos, não existe para ele a diferença entre “sistema de pensamento” e “personalidade” entre os “pré-platônicos”, uma vez que sua filosofia é intuitiva. Nietzsche descreve da seguinte maneira a forma de ser do filósofo grego:

“Para um homem que faz tais perguntas, cujo pensar arrebatado rompe constantemente as malhas empíricas para logo lançar-se no mais alto vôo supralunar, nem todo modo de viver pode

---

<sup>266</sup> AMUSQUIVAR. 2015, p.97. Em sua dissertação, Amusquivar defende a tese de que, além da comparação com Schopenhauer, Nietzsche pode ter sido influenciado em sua interpretação do dito de Anaximandro por um trecho do *Fausto*, de Goethe, onde a sentença do filósofo grego é parafraseada, pelo personagem Mefistófeles, em um tom pessimista. A tradução de Newton para a estrofe em questão é a seguinte:

*“Eu sou o espírito que sempre nega!  
E com direito; pois tudo o que surge,  
É digno de perecer;  
Seria, pois, melhor que nada nascesse.  
Pois assim tudo o que chamais de  
Pecado, destruição, ou simplesmente, o mal  
É o meu elemento próprio”.*

A afinidade entre esses versos de Goethe e a sabedoria de Sileno, citada por Nietzsche no *NT*, é também muito significativa.

<sup>267</sup> JAEGER. 1995, p.201-203.

<sup>268</sup> *FPP*, §7.

ter sido bem-vindo. 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. Vivia 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. Em tudo ele foi o grande modelo de Empédocles”<sup>269</sup>.

Pensamento e forma de vida estão, portanto, intimamente ligados. O filósofo não apenas profere sua filosofia, mas a vive, todos os dias e em todos seus gestos. A filosofia lhe é, portanto, necessária, e não mero acessório. A recuperação de uma filosofia de tal peso na modernidade é, justamente, um dos grandes objetivos de Nietzsche em seu tratamento dos primeiros filósofos. Ele, inclusive, termina seu escrito “*O Drama Musical Grego*”, afirmando: “o que esperamos do futuro já foi uma vez realidade – em um passado que tem mais de dois mil anos”<sup>270</sup>, fazendo referência aos gregos anteriores a Platão. As interpretações de Nietzsche sobre os gregos se destacam, portanto, por suscitarem novas possibilidades de vida e novas descobertas, não no sentido de uma redescoberta erudita do passado, mas no sentido de uma proposta para o futuro.

Importante notarmos que o pensador alemão, como é uma marca durante toda sua produção escrita, não utiliza seus termos de forma absolutamente sistemática. O que isso quer dizer, é que nem sempre uma certa palavra tem o mesmo significado em diferentes exposições de seu pensamento. No fragmento que vimos no primeiro capítulo, Nietzsche define Heráclito como aquele que poderia ter sido o único filósofo trágico antes dele. Como, portanto, ele pode se referir à presença de tal tragicidade em Anaximandro?

Como vimos, ele entende que Anaximandro responde à uma visão trágica de mundo. Sua resposta filosófica frente à essa tragicidade, entretanto, espelha a posição moral alcançada pelo pensamento de Schopenhauer, e não o do próprio Nietzsche. A afinidade entre o pensamento de Schopenhauer e Anaximandro remete à citação que o primeiro faz do Calderon: “O delito maior do homem é ter nascido”<sup>271</sup>. Podemos dizer, portanto, que Anaximandro, apesar

---

<sup>269</sup> FETG, §4.

<sup>270</sup> Apud: MACHADO. 1997, p.12.

<sup>271</sup> SCHOPENHAUER. 2011, Livro I, §63.

de trágico, é um trágico schopenhaueriano, enquanto Heráclito será, como veremos, o trágico nietzschiano. Isso significa que ambos reconhecem o vir a ser como evidência mais clara do verdadeiro caráter da realidade, entretanto, Anaximandro propõe um consolo ao sofrimento decorrente do devir de todas as coisas ao postular uma realidade para além dele, enquanto Heráclito será o pensador que acolhe o vir a ser em toda sua força<sup>272</sup>. Essa distinção é semelhante à que Nietzsche fará entre o pessimismo de fraqueza (Schopenhauer) e o pessimismo de força (o do próprio Nietzsche). Essa diferenciação fica clara na seguinte passagem da *Gaia Ciência*, em que ele elabora com precisão essa distinção que estava apenas implícita e começando a se formar em seus textos sobre os primeiros filósofos:

“Mas existem dois tipos de sofredores: os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisiaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento da vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento [...]. À dupla necessidade desses últimos [...] responderam tanto Schopenhauer quanto Richard Wagner”<sup>273</sup>

A característica essencial do pensar de Anaximandro é, para Nietzsche, a separação entre ser e vir a ser, bem como a ideia de que o sofrimento da vida deriva de uma espécie de culpa ou injustiça. Dessa forma, o filósofo grego teria se refugiado da tragicidade do vir a ser, estabelecendo uma “fortaleza metafísica”<sup>274</sup>. O jovem Nietzsche, bem como Heráclito (conforme compreendido por ele), busca, por sua vez, a afirmação do próprio vir a ser como instância última de justiça, através de uma justificação estética, não moral. Enquanto a filosofia de Anaximandro liga-se ao trágico através da sabedoria expressa pelo “dito de Sileno”, a de Heráclito o fará de forma a afirmar a vida, como faz a tragédia grega em sua união dos impulsos apolíneo e dionisíaco, em uma criação estética capaz de reconhecer o vir a ser como realidade última e acolher essa realidade com júbilo. A *FETG*, portanto, e, especificamente, as interpretações de

---

<sup>272</sup> Dessa forma, embora Nietzsche, em suas considerações sobre os “pré-platônicos”, se mostre fiel à Schopenhauer, no sentido em que ele usa definições schopenhauerianas para caracterizar o devir conforme ele foi percebido por Anaximandro e Heráclito, ele já começa a propor um afastamento em relação à consideração *moral* que Schopenhauer tem diante do vir a ser. Essa posição ficará mais clara em nosso tratamento da leitura que Nietzsche fez de Heráclito.

<sup>273</sup> *GC*, §370.

<sup>274</sup> *GC*, §370.

Heráclito e Anaximandro nela contidas, evidenciam o caminho percorrido por Nietzsche em seu afastamento em relação à filosofia de Schopenhauer, cuja consumação marcará o fim de sua chamada “filosofia de juventude”. A esse respeito, Cacciola resume:

“Assim, a resposta à pergunta, formulada pela primeira vez por Anaximandro, de como da unidade pode provir a pluralidade foi formulada em termos éticos: a pluralidade só é possível por ser contraditória e porque “se consome e se nega a si mesma”. A existência como fenômeno moral não se legitima, mas penitencia-se, sucumbindo. O caráter “moralista”, tantas vezes atribuído por Nietzsche à filosofia de Schopenhauer, está presente já em Anaximandro, que, como primeiro “metafísico”, só pôde pronunciar um veredito moral sobre o devir, deixando-o não obstante tão inexplicado quanto antes. Para Nietzsche, é o próprio ato de dividir o mundo em duas instâncias separadas, a do ser e a do devir, que é a fonte do pseudoproblema de passagem de um para o outro. O alvo da crítica de Nietzsche ao “metafísico” inclui a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, retomada por Schopenhauer”.<sup>275</sup>

A interpretação de Nietzsche a respeito do pensamento de Anaximandro, por sua vez, embora muito influente, não permaneceu isenta de críticas, e divergiu de outras interpretações importantes, tanto de filólogos quanto de filósofos, de seu tempo e da posteridade. Como vimos, ele se distanciou de Zeller ao considerar o ἄπειρον (apeiron) como o “indefinido”, e não como o “infinito”. O mais importante, porém, é que, conforme foi percebido por Jaeger, o cerne de sua interpretação reside no fato de ele interpretar que a “injustiça”, da qual fala Anaximandro, é cometida pelos entes individuais contra o ἄπειρον, ou seja, contra a unidade primordial. Ora, essa interpretação só é possível porque Nietzsche, ao basear-se na versão do fragmento de Manuccio, excluiu de sua interpretação a palavra ἀλλήλοις<sup>276</sup> (alelois), que deixa claro que a injustiça cometida pelas coisas é em relação a outros entes, não em relação ao ἄπειρον, ao passo que a retribuição que elas pagam, seguindo a ordem do tempo, é uma retribuição de umas coisas às outras, e não uma reparação para com a “coisa-

---

<sup>275</sup> CACCIOLA. 1994, p.69.

<sup>276</sup> Repetimos a tradução em português do fragmento de Anaximandro, primeiro com o termo ἀλλήλοις e, em seguida, sem essa palavra, para o leitor ter clara a diferença entre as sentenças: “Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam *umas às outras* castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”. Sem o termo, o fragmento fica assim: “Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo”.

em-si”<sup>277</sup>. Segundo Jaeger, “quando o texto foi reparado [através da adição do termo ἀλλήλοις], tornou-se claro que se trata apenas de compensação *entre* as coisas”<sup>278</sup>. Sendo assim, Anaximandro não poderia estar falando sobre culpa ou injustiça do vir a ser frente ao ser eterno, noções que, segundo Jaeger, ainda não estavam perfeitamente claras entre os gregos desse tempo<sup>279</sup>. Para ele, o dito do filósofo grego trata de “uma personificação pela qual Anaximandro figura a luta das coisas como a contenda de homens num tribunal”<sup>280</sup>.

Kirk, Raven e Schofield, outros importantes intérpretes do século XX, criticam a interpretação nietzschiana afirmando, em linha com o que disse Jaeger, que a injustiça de que fala o fragmento de Anaximandro não é cometida pelos entes contra o Uno-primordial, mas sim entre os opostos, cuja predominância temporária de um sobre o outro deve ser recompensada mutuamente no tempo<sup>281</sup>. Burnet expôs, anos antes, uma visão semelhante:

“A importância da palavra ἀλλήλοις (uns aos outros) encontra-se em todos os manuscritos de Simplicio, embora seja omitida na edição de Aldus Manutius. Essa omissão faz com que a frase parecesse dizer que a existência das coisas individuais (ὄντα) seria, de algum modo, uma injustiça (ἀδικία) pela qual elas deveriam ser punidas. Restaurando o termo ἀλλήλοις, essa interpretação fantasiosa desaparece. É em relação um ao outro que qualquer sujeito do verbo tem que dar reparação e satisfação, portanto, a injustiça tem de ser um erro que eles cometem reciprocamente. Ora, como a δίκη (justiça) é habitualmente usada para se referir à observância de um equilíbrio equitativo entre os contrários quente e frio, seco e úmido, a ἀδικία aqui referida deve ser a usurpação indevida de um contrário a outro, como vemos, por exemplo, na alternância entre dia e noite, inverno e verão, que tem de ser compensada por uma usurpação igual do outro”<sup>282</sup>.

Charles Kahn, por sua vez, salienta algo na mesma linha: “O que parece evidente é que não existe nenhum lugar, seja no fragmento ou em seu contexto, para nenhuma injustiça ou punição que envolva o *apeiron*. As “expressões poéticas” claramente apontam para uma relação entre os elementos [os

---

<sup>277</sup> JAEGER. 1995, p.201-203.

<sup>278</sup> JAEGER. 1995, p.201-203.

<sup>279</sup> JAEGER. 1995, p.202.

<sup>280</sup> JAEGER. 1995, p.201.

<sup>281</sup> KIRK; RAVEN e SCHOFIELD. 2010, p.118-119. A esse respeito, eles escrevem: “Podemos nós acreditar, de fato, que o Indefinido, sendo divino, pratica uma injustiça contra os seus próprios produtos, e tem de os recompensar? Esta ideia é, seguramente, inaceitável (...) Tem-se argumentado desde longa data que as coisas que cometem injustiças umas contra as outras devem ser iguais, diferentes, mas correlativas; e que é muito possível serem estas as substâncias contrárias que compõem o mundo diferenciado”.

<sup>282</sup> BURNET, J. 2006, p.67.

contrários]<sup>283</sup>". Compreendamos, portanto, a interpretação que nos propõe esses autores. Uma coisa, ao vir a ser, ou seja, ao aparecer como sendo um certo conjunto de qualidades determinadas ao separar-se do *apeiron*<sup>284</sup> (digamos o "quente", usando a noção de que o dito de Anaximandro se refere a contrários cosmológicos básicos, conforme proposto por eles") exclui, com a sua existência, a possibilidade de existência do seu contrário (o "frio"). O problema é que não existe nenhuma prerrogativa que o quente tenha sobre o frio para que ele tenha direito de existir e o frio não. Dessa forma, através do tempo, o quente deverá desaparecer, ou seja, retornar ao *apeiron* (à indefinição, portanto), de forma a pagar a injustiça cometida contra o frio perecendo e, ao mesmo tempo, "abrindo lugar" para que o frio venha a ser. O frio, entretanto, com a sua existência temporal (como a de todos os entes determinados), chegará a um determinado ponto no qual ele existe a mais tempo que o quente e, sendo assim, deverá, "conforme o ordenamento do tempo", ceder o seu lugar novamente ao quente. Esse processo infinito de injustiça e reparação entre os contrários é a essência da realidade para Anaximandro, segundo esses intérpretes. Dessa forma, o milésio conseguiria explicar o motivo das sucessões entre dia e noite, inverno e verão e da rígida medida de tempo que governa essas alternâncias. Sobre esse tema, Burnet diz:

"Os contrários, como vimos, estão em guerra uns com os outros, e sua luta é marcada por usurpações "injustas" de ambos os lados. O quente comete uma "injustiça" no verão, o frio, no inverno, e isso levaria, a longo prazo, à destruição de tudo, exceto do próprio ilimitado, caso não houvesse um suplemento inesgotável dele, do qual

---

<sup>283</sup> KAHN. 1960, p.167.

<sup>284</sup> Francis Cornford descreve com maestria como se daria a separação dos entes determinados do seio do "indefinido": "[ O germe do universo] parece ser uma porção nuclear da substância indistinta, que de uma maneira ou de outra foi separada do resto pelo movimento eterno e contém em si os contrários que virão, por sua vez, a separar-se dela aquando do nascimento do mundo. Os contrários primários aqui nomeados são o Quente e o Frio. Nesta fase pode identificar-se o Frio com o "o Húmido" ou "a humidade primária" – não ainda a água, mas aquilo que virá a ser ar (névoa, nuvem), água e terra. (...) O Quente move-se em direção à circunferência, torna-se incandescente e forma um invólucro esférico de fogo visível em torno do cerne frio e húmido do núcleo. Em lugar de "o Frio" fala-se agora de "o Ar (névoa) que circunda a terra". Quanto ao cerne, é de presumir que seja ainda inteiramente húmido – uma névoa escura e fria a envolver uma massa aquosa um tanto ou quanto mais densa no centro. O processo desenrola-se então do seguinte modo: à medida que o cerne frio se diferencia ainda mais, o segundo par de contrários primárias, o Húmido e o Seco, torna-se distinto. A massa aquosa da terra é parcialmente seca pelo fogo celeste. A terra seca diferencia-se da água e os mares reduzem-se aos próprios espaços. Nesta altura, o Quente, já diferenciado em fogo, serve de agente causador, evaporando parte da humidade e secando a terra. E assim, finalmente, os quatro elementos vêm a ocupar os lugares que lhes competem. A fase seguinte é a formação dos corpos celestes". CORNFORD, F. 1952, p.264-265.

os contrários pudessem ser continuamente separados outra vez. Devemos, portanto, imaginar uma massa infinita, que não é nenhum dos opostos que conhecemos, estendendo-se ilimitadamente por todos os cantos do mundo em que vivemos. Essa massa é um corpo do qual nosso mundo emergiu num dado momento, e no qual ele um dia será reabsorvido”<sup>285</sup>.

Como fica claro, portanto, a interpretação proposta por Nietzsche - a de que todo devir é uma injustiça cometida contra o eterno ser e que deve ser castigada com o perecer<sup>286</sup> - que lhe permite aproximar o pensamento de Anaximandro à “coisa em si” de Kant e ao pessimismo de Schopenhauer, não encontra ressonância nas mais influentes interpretações posteriores do fragmento em sua versão completa.

Nietzsche reforça sua interpretação do caráter “injusto” do devir em Anaximandro, quando analisa a tese de que o grego teria proposto a existência de inumeráveis mundos. Existe um amplo debate desde a antiguidade se essa tese propõe a existência de diversos mundos ao mesmo tempo (mundos coexistentes) ou sucessivos (uma sequência de diferentes mundos). Na *FPP*, Nietzsche descarta a primeira leitura e fica com a segunda, que significa “um declínio do mundo: que o mar aos poucos diminua e seque, que a terra aos poucos seja destruída pelo fogo. Assim, esse mundo finda, mas o devir não cessa, o próximo mundo que devém precisa também findar. E assim por diante”<sup>287</sup>. Essa tese da destruição e recriação de mundos sucessivos aparecerá também em sua interpretação sobre Heráclito, na *FETG*, conforme veremos mais adiante. Nietzsche interpretou essa destruição periódica do mundo, através de uma proeminência do fogo, como uma punição pela injustiça da individuação cometida contra o *apeiron*, que deve ser retratada pelo retorno de tudo à indeterminação inicial.

Diante dessa grande “injustiça cósmica”, a justiça e a punição devem ocorrer “segundo a ordem do tempo”. Nietzsche entende, então, que o tempo é o que permite que a reparação pela injustiça cometida por um dos elementos seja reparada, pois o mundo que surge depois do fim desse primeiro mundo que se acaba pela hegemonia de um dos contrários terá o predomínio de outro

---

<sup>285</sup> BURNET. 2006, p.69.

<sup>286</sup> *FPP*, §7.

<sup>287</sup> *FPP*, §7.

contrário. Jaeger destaca que, nesse sentido, a “ordem do tempo” deve ser aproximada ao “tribunal do tempo”, de Sólon:

“A ideia de Sólon é esta: *dikē* não depende dos decretos da justiça terrena e humana nem resulta da simples intervenção externa de um decreto da justiça divina, como sucedia na antiga religião de Hesíodo. É imanente ao próprio acontecer, no qual se realiza para cada caso a compensação das desigualdades. Portanto, a sua inexorabilidade é o “castigo de Zeus” (...). Anaximandro vai muito além. Esta compensação eterna não se realiza só na vida humana, mas também no mundo inteiro, na totalidade dos seres. A evidência deste processo e a sua imanência na esfera humana levam-no a pensar que as coisas da natureza, com todas as suas forças e oposições, também se encontram submetidas a uma ordem de justiça imanente e que sua ascensão e sua decadência se realizam de acordo com essa ordem.”<sup>288</sup>

Como a justiça e a injustiça se dão na dimensão temporal e o *apeiron* se encontra, como vimos, fora da dimensão espaço-temporal, conclui-se que ele não está sujeito à justiça ou à injustiça, mas, antes, é dele que provém essas noções. É a partir dele, portanto, que se estabelece uma “ordem do tempo” de cunho moral na esfera da individuação, bem como o equilíbrio que repara toda infração com uma punição. Sendo assim, Nietzsche entende, conforme vimos, que para Anaximandro todo vir a ser carrega consigo a marca de uma injustiça cometida pelos entes contra o *apeiron* ao se separarem deste, fato que só pode ser aplacado com o retorno dos entes ao *apeiron*, de onde eles provieram. O mundo é fundamentalmente moral, e toda existência deve ser interpretada a partir da lógica do crime e do castigo.

Não apenas no campo filológico, entretanto, houve interpretações divergentes do dito de Anaximandro. Outros filósofos importantes também se dedicaram ao primeiro fragmento filosófico do ocidente e retiraram dele ensinamentos bem diversos<sup>289</sup>. Para Heidegger, por exemplo, a interpretação de Nietzsche é, ainda, muito influenciada pelo paradigma antigo de interpretação dos “pré-socráticos”, afirmando que ela se subscreve ao “padrão implícito de Platão e Aristóteles”<sup>290</sup>. Esse paradigma seria o de se subscrever à uma interpretação cosmológica do fragmento, antes de pensá-lo profundamente em

---

<sup>288</sup> JAEGER. 1995, p.201.

<sup>289</sup> Hegel, curiosamente, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, passa muito rapidamente por Anaximandro, e nem sequer cita o seu famoso fragmento.

<sup>290</sup> HEIDEGGER. 1998, p.372.

seus próprios termos. Segundo ele, “o jovem Nietzsche consegue estabelecer, a seu modo, uma relação viva com a personalidade dos filósofos pré-platônicos, mas as suas interpretações dos textos são convencionais, senão mesmo superficiais”<sup>291</sup>. Para Heidegger, a simplicidade da interpretação de Nietzsche se dá não só pela versão incompleta do fragmento da qual ele se utiliza, mas pelo fato de ele traduzir as palavras “literalmente” sem, entretanto, ser fiel às palavras (ou seja, ao seu sentido profundo). A esse respeito, Heidegger diz: “porém, uma tradução que seja apenas literal não é, só por isso, uma tradução fiel às palavras. Uma tradução só é fiel às palavras quando as suas palavras forem palavras que falem a linguagem [*Sprache*] das próprias coisas”<sup>292</sup>. Nietzsche teria realizado uma leitura, portanto, que “não se engajou com a história do pensamento, pensando-a”<sup>293</sup>.

Não temos o objetivo, com esse simples exemplo, de estabelecer um julgamento sobre qual interpretação é a mais correta, ou quem possui os melhores argumentos para defender uma ou outra leitura. O que quisemos mostrar, foi apenas uma síntese das peculiaridades da interpretação nietzschiana e dos debates que ela suscitou na tradição de recepção do pensamento de Anaximandro no século XX, tanto no campo filológico quanto no filosófico.

Por fim, gostaríamos de destacar que, longe de realizar uma leitura filosoficamente neutra, ou de apenas reproduzir certos paradigmas interpretativos (sejam eles antigos ou modernos), Nietzsche, em linha com suas teses a respeito do valor da história, está ressignificando o pensamento de Anaximandro de forma a ver, nele, um exemplo de como lidar com um problema que existe em seu tempo e que deve ser encarado à altura: *Quais as disposições possíveis do pensamento frente à percepção do vir a ser de todas as coisas?* Conforme Nietzsche elaborará de forma mais explícita em seu pensamento de maturidade, a modernidade se encontra em uma situação comparável à que se encontrou a Grécia da era trágica: o fim iminente das categorias clássicas da

---

<sup>291</sup> HEIDEGGER. 1998, p.374.

<sup>292</sup> HEIDEGGER. 1998, p.372. Aqui, Heidegger se refere ao fato de que uma tradução “fiel” do fragmento seria aquela que recupera o âmbito de significação das palavras do pensador tendo em vista a experiência de um pensamento originário, pré-metafísico, e que permita que esse pensamento “vigore” de forma mais viva em seu sentido original.

<sup>293</sup> HEIDEGGER. 1998, p.374.

metafísica (categorias cujas origens remontam, como vimos, ao pensamento de Anaximandro, e de cuja destruição o próprio pensamento nietzschiano faz parte) faz o homem perceber o mundo em eterno fluxo, sem nenhum ponto de apoio. A essência do mundo retoma na modernidade, portanto, o seu caráter abissal e volta a surgir como inapreensível ao homem, de forma análoga à experiência da *physis* que deu ensejo ao pensamento dos primeiros filósofos. A reflexão sobre os primeiros filósofos se torna, dessa maneira, fundamental para se pensar os caminhos do pensamento na própria modernidade. Nesse sentido, a interpretação dos primeiros filósofos é complementar ao seu projeto de estudo da tragédia grega, uma vez que compartilha de objetivos semelhantes. Embora Nietzsche, ao analisar a filosofia de Anaximandro, encontre um pensamento que ele considera análogo ao de Schopenhauer, ele encontrará o fundamento antigo de sua própria filosofia em nosso próximo filósofo a ser analisado: Heráclito.

## 5. O Heráclito de Nietzsche

### 5.1. A justiça do vir a ser

Depois de sua interpretação de Anaximandro em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, Nietzsche passa ao exame da filosofia de Heráclito de Éfeso. Em sua visão, existe uma continuidade entre o pensamento desses dois filósofos, que o leva a estabelecer uma comparação entre a filosofia de ambos. Enquanto, em Anaximandro, a esfera do vir a ser é uma esfera de culpa, para a qual deve haver uma expiação através da destruição, Nietzsche enxerga na figura de Heráclito “o filósofo que afirmou a totalidade como um eterno vir a ser regido por uma justiça imanente”<sup>294</sup>. Ele ressalta o caráter afirmativo que Heráclito dá ao vir a ser de todas as coisas ao dizer, na voz do filósofo do Éfeso:

“Heráclito de Éfeso surgiu no meio da noite mística que envolvia o problema do devir em Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino: ‘Contemplo o devir’, diz ele [Heráclito], ‘e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as *Erínias* que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. *Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir*. Quando é que o crime, a secessão se manifestou em formas invioláveis, em leis piedosamente veneradas? Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a *diké*, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados’?”<sup>295</sup>

O Heráclito de Nietzsche surge como uma figura que ilumina a problemática do devir de Anaximandro, como “um raio de luz divino”. Essa imagem do pensar relampejante do grego, que clareia tudo de forma súbita, rápida e intensa remete ao fragmento 64, que diz: “De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso”<sup>296</sup> (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός). Ao contemplar o

---

<sup>294</sup> HERSHBELL e NIMIS. 1979, p.28.

<sup>295</sup> FETG, §5. Grifo nosso.

<sup>296</sup> DK 22 B 64. *Os Pensadores*, vol. “Os Pré-Socráticos”, tradução: José Cavalcante de Souza. É interessante prestarmos atenção no recurso do qual Nietzsche se utiliza nesse momento, pois ele aparece outras vezes em sua análise de Heráclito. Segundo a maior parte dos comentadores, como, por exemplo, Kirk, Raven e Schofield (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.205) ou Charles Kahn (KAHN. 1981, p.256), esse fragmento

mundo, Heráclito percebeu intuitivamente, clareando a realidade como um relâmpago, duas coisas fundamentais: primeiramente, que tudo está em devir e, em segundo lugar, que esse devir acontece de forma regular e ordenada. Desse par de constatações, ele tirou uma conclusão fundamental, que refuta o posicionamento moral de Anaximandro: o vir a ser, por ser a totalidade e, portanto, a única realidade, apresenta-se como a última instância do que é justo, e não como algo que possa ser julgado a esse respeito. Essa intuição é reforçada pela observação de que o devir das coisas acontece de forma ordenada, seguindo leis invariáveis. Ora, o âmbito da injustiça é, ao mesmo tempo, o âmbito do caos, da desordem e da irregularidade. No cosmo, portanto, onde reinam “a lei e a *dikē*, filha de Zeus”, só pode imperar a justiça.

Assim sendo, o vir a ser de todas as coisas aparece a Heráclito como intrinsecamente justo, uma vez que não existe para ele, segundo Nietzsche, uma realidade do “vir a ser” e uma outra do “ser (como na dicotomia entre os entes definidos e o *apeiron*, em Anaximandro), ao qual a efetividade possa ser comparada. Ao ver o mundo, ele vê apenas o devir. Tudo que existe é um mundo em eterna transformação, ou seja, apenas “o que devém e flui existe efetivamente”<sup>297</sup>. Dessa forma, não existe uma esfera superior de existência, acima do vir a ser, que possa impor a ele parâmetros de justiça e injustiça, como existe em Anaximandro. Justiça e injustiça mesmas só existem ao interno do próprio devir:

“Em primeiro lugar, [Heráclito] negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir; já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível. Após este primeiro passo, também já não pôde coibir-se de uma maior audácia da negação: *negou o ser em geral*. Pois o único mundo que ele conservou - *um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo de um ritmo de bronze* - nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo. Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: “*Só vejo o devir*. Não vos deixeis enganar!”<sup>298</sup>

---

faz uma símile entre o fogo e o raio como princípio cósmico que rege o devir universal no pensamento de Heráclito. Nietzsche, por sua vez, utiliza a imagem criada pela sentença de Heráclito e se apropria dela para pintar um retrato da sabedoria de tipo oracular do filósofo, que illumine de repente toda realidade. Essa apropriação de certas sentenças dos “pré-socráticos” como elementos reveladores de suas personalidades é um dispositivo muito utilizado por Nietzsche.

<sup>297</sup> FPP, §10.

<sup>298</sup> FETG, §5.

Hershbell e Nimis destacam que Nietzsche baseia sua interpretação de Heráclito como um filósofo que entende o cosmo como um fluxo eterno e incessante, na interpretação sobre seu pensamento presente já em Platão e Aristóteles. Essa posição parece ter sido construída, principalmente, a partir dos fragmentos em que se estabelece, presumivelmente, uma analogia entre o devir e o fluxo dos rios<sup>299</sup>, quando Heráclito diz: “Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas”<sup>300</sup>(ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ) e “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”<sup>301</sup>(ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν). O outro, e talvez mais famoso, “fragmento do rio” afirma: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”<sup>302</sup>(ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι)<sup>303</sup>.

Desde a antiguidade esses fragmentos parecem terem sido interpretados como significando a contínua mudança e o vir a ser de todas as coisas, e é a essa opinião que Nietzsche subscreve sua própria interpretação. No século XX, importantes intérpretes ainda a aceitam, como, por exemplo, W.K.C. Guthrie, que afirma não existirem evidências suficientes para que se duvide da interpretação proposta por Platão e Aristóteles quanto ao sentido filosófico desses fragmentos<sup>304</sup>. Essa leitura platônico-aristotélica, porém, deixou de ser unânime e foi combatida, por exemplo, por Kirk e Raven, que argumentam que Heráclito usou a qualificação “mesmo rio” para mostrar que existe estabilidade e

---

<sup>299</sup> HERSHBELL e NIMIS. 1979, p.27.

<sup>300</sup> DK 22 B 12. BORNHEIM, 2000.

<sup>301</sup> DK 22 B 49a. *Os Pensadores*, vol. “Os Pré-Socráticos”, tradução: José Cavalcante de Souza

<sup>302</sup> DK 22 B 91. BORNHEIM, 2000.

<sup>303</sup> Existe um intenso debate entre filólogos sobre se esses fragmentos seriam realmente provenientes de Heráclito ou não. Kirk, por exemplo, considera como autêntico apenas o fragmento 12, e afirma que nesse fragmento o objetivo é frisar o fluir da água como regularidade num equilíbrio e numa identidade do mesmo rio (KIRK, G. S. 1975. Cambridge, p.377). Já no fragmento 91, para Kirk, Plutarco faz uma reprodução da versão platônica (*Crátilo* 402a) e aristotélica (*Metafísica*, 1010a 12) da metáfora do rio, a qual, por sua vez, não seria fiel ao que Heráclito de fato pensava. Em relação ao fragmento 49a, Kirk considera ser espúrio, não apenas por ser uma versão do fragmento 12, mas também por considerar absurdo um predicado ser omitido diante do verbo “ser” copulativo. Kahn também considera o fragmento 49a como uma paráfrase dos fragmentos 12 e 91, e, assim como Kirk, considera que o fragmento 12 “não nega a continuidade da identidade dos rios, mas a pressupõe” (KAHN, C. 1981, p.254). Kahn faz uma analogia do rio com a chama, dado que em ambos os casos se mantém uma mesma estrutura dentro de um processo de fluxo. Entretanto, Kahn considera o fragmento 91 como autêntico e independente, e, mais do que isso, considera que o fragmento 12 pode ser uma justificação do 91, podendo os dois estarem numa mesma frase, conforme mostraremos adiante.

<sup>304</sup> GUTHRIE. 1985, vol1, p.452.

unidade durante a mudança<sup>305</sup>. Para eles, o foco do fragmento de Heráclito é “a medida inerente à mudança, ou seja, o aspecto que permanece estável através do vir a ser e que o governa”<sup>306</sup>. Entretanto, após o livro de Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (1979), um dos mais influentes escritos sobre Heráclito no século XX, em que ele estabelece um posicionamento intermediário entre Kirk<sup>307</sup> e a tradição platônico-aristotélica, esse consenso entre historiadores mudou<sup>308</sup>. Para ele, o fragmento de Heráclito, ao dizer que o rio é “o mesmo”, afirma que a forma do rio permanece, apesar de seu conteúdo material (as águas) serem sempre diferentes. Segundo ele, “o pensamento expresso pela imagem do rio reforça aquela do fogo: a preservação de uma estrutura ao interno de um processo em fluxo, no qual uma unidade unitária é mantida, enquanto o seu ‘preenchimento’ material é constantemente perdido e substituído”<sup>309</sup>. Nesse procedimento, Kahn une os dois fragmentos do rio, propondo o seguinte sentido completo: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Pois, para os que entram nos (supostos) mesmos rios, correm outras e novas águas”<sup>310</sup>. Dessa forma, em resumo, o rio de Heráclito é e não é o mesmo, simultaneamente: é o mesmo enquanto mantém uma mesma forma, e é outro enquanto é composto de uma matéria em fluxo contínuo. Assim sendo, para Kahn, Heráclito não enfatiza em seu pensamento nem o que permanece estável através da mudança, nem a própria mudança incessante, mas a relação necessária que existe entre esses dois polos.

Nietzsche, por sua vez, como dissemos, subscreve-se à interpretação platônica-aristotélica de que os fragmentos de Heráclito significam que o rio está em constante fluxo. Para ele, qualquer percepção de estabilidade que possamos

---

<sup>305</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.201-203.

<sup>306</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.192.

<sup>307</sup> O livro de Kirk ao qual Kahn (1979) se refere em sua obra é o *The Pre-Platonic Philosophers* (Kirk e Raven), publicado pela primeira vez em 1957. Esse livro foi posteriormente ampliado e revisado em 1983 por Kirk, Raven e Schofield.

<sup>308</sup> Graham nos fornece uma lista de intérpretes importantes que, em seus estudos sobre Heráclito, enfatizaram a importância que a permanência ou o fluxo possui em seu pensamento, dando maior ênfase a um ou outro aspecto. Do lado daqueles que ele considera defensores da “permanência” ele lista nomes como: John Burnet, G.S.Kirk e Karl Reinhardt. Do lado daqueles que defendem a primazia do “fluxo” no pensamento de Heráclito, ele lista: Gregory Vlastos, Karl Popper, Rudolfo Mandolfo, Guthrie, Jonathan Barnes, entre outros. O próprio Graham, por sua vez, segue a linha da posição intermediária, defendida por Kahn, segundo ele mesmo testemunha. GRAHAM. 2006, p. 114-115 e 129.

<sup>309</sup> KAHN. 1981, p.168.

<sup>310</sup> KAHN. 1981, p.169.

notar nos objetos é resultado unicamente da limitação de nosso aparato cognitivo. Em um aforismo de maturidade, o único, aliás, em que Nietzsche move uma crítica explícita ao pensamento de Heráclito, ele deixa clara sua interpretação de que, para o efésio, a nossa percepção de estabilidade na natureza é fruto de um engano dos sentidos:

“Ponho de lado, com grande reverência, o nome de Heráclito. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava — eles não mentem. O que fazemos do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos”<sup>311</sup>

Embora essa ideia de uma “infallibilidade” dos sentidos seja uma posição apenas do Nietzsche maduro, esse trecho nos ajuda a entender melhor como o Nietzsche jovem entendeu a posição de Heráclito a esse respeito: enquanto todos filósofos rejeitaram os sentidos porque eles atestavam o vir a ser em detrimento da existência de um ser, fixo e imutável, Heráclito rejeitou os sentidos por atestarem permanência e estabilidade onde existe apenas um eterno fluxo. Ele admira o efésio, portanto, por ter recusado os sentidos em nome do vir a ser, e não do ser. Esse trecho deixa claro que, para Nietzsche, Heráclito julga toda aparência de permanência e estabilidade como um engano, sendo sua filosofia, portanto, a mais poderosa afirmação do vir a ser e da mudança. Nós veremos, mais adiante, algumas passagens do jovem Nietzsche que atestam essa interpretação.

Para afirmar a justiça intrínseca ao vir a ser não bastava a Heráclito, entretanto, notar que tudo está em processo de vir a ser o tempo todo, mas também que esse vir a ser segue uma determinada ordem, uma medida que seria o sinal de sua justiça interna. Uma tal regularidade só poderia representar a justiça. Um fragmento de Heráclito que reforça a importância da justa medida que reina no cosmo e à qual estão submetidos todos os entes é o 94, ao qual Nietzsche faz uma referência na passagem já citada acima<sup>312</sup>, que diz: “O Sol

---

<sup>311</sup> *CI*, “A Razão na Filosofia”, §3.

<sup>312</sup> Reproduzimos, aqui, o trecho específico da citação anterior à qual nos referimos (grifo nosso): “Heráclito de Éfeso surgiu no meio da noite mística que envolvia o problema do devir em Anaximandro,

não ultrapassará seus limites; se isto acontecer, as Eríneas, auxiliares da justiça, saberão descobri-lo”<sup>313</sup> (“Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν). Nem mesmo o mais importante dos astros teria o direito de ir além da justa medida. Se o sol tentar ultrapassar suas prerrogativas naturais, Heráclito prevê para ele uma punição. Segundo o filósofo alemão, portanto, o aspecto mais importante que marca a filosofia do efésio é a “sua crença na unidade e na eterna justiça dos processos da natureza”<sup>314</sup>. Com tal consideração sobre a natureza, podemos entender o motivo de Heráclito não precisar estabelecer nenhuma realidade que vá além do devir: encontrando toda justiça no próprio processo de vir a ser da natureza, ele não precisa refugiar-se em nenhuma realidade além da *physis*. Para Nietzsche, Heráclito chama a essa medida de *Logos*. Um dos mais importantes fragmentos do filósofo de Éfeso a esse respeito, e que Nietzsche utiliza em sua leitura de Heráclito, diz:

“Este *Logos*, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido, jamais o compreendem. Ainda que tudo aconteça conforme este *Logos*, parecem não terem experiência experimentando-se em tais palavras e obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa. Os homens ignoram o que fazem em estado de vigília, assim como esquecem o que fazem durante o sono”<sup>315</sup>.

“τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται”

---

e iluminou-o com um raio de luz divino: ‘Contemplo o devir’, diz ele [Heráclito], ‘e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, *as Erínias que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço*’.

<sup>313</sup> DK 22. B 94. Ibid.

<sup>314</sup> FPP, §10.

<sup>315</sup> DK 22. B 1. BORNHEIM, 2000.

## 5.2. O Logos universal

Para Nietzsche, na concepção cosmológica de Heráclito os entes com qualidades definidas não encontram o seu fim no *apeiron*, mas, sim, em sua transformação em outro ente que também possui qualidades definidas, seguindo um certo *Logos*, ou seja - na leitura que Nietzsche faz desse termo - uma certa medida, ordem ou proporção<sup>316</sup>. Não existe, portanto, destruição em sentido estrito de nenhum ente, apenas sua transformação em outro. Assim sendo, o fim de qualquer coisa é o processo necessário para que ocorra o nascimento de um novo ente. É interessante notarmos que Nietzsche contrapõe o pensamento de Heráclito e Anaximandro nesse ponto, ressaltando a diferença que existe entre a concepção heraclitiana de que os entes encontram seu fim em suas transformações em outros seres, e a visão anaximandrina, de que os entes “vão ao fundo” (ou seja, encontram sua dissolução) no *apeiron*, retornando à indeterminação.

O *Logos*, por sua vez, não é compreendido por Heráclito, segundo Nietzsche, como uma lei ou uma regra que é ditada aos entes por uma esfera superior da existência, isto é: o *logos* heraclitiano não é uma lei ou uma categoria *transcendente*, mas é a própria resultante das transformações de um ente em outro, ou seja, a proporção e ordenamento imanentes a esse próprio processo de vir a ser dos entes<sup>317</sup>. Daremos um exemplo simples (e fictício) para tornar mais claro nosso ponto: imagine que quando quatro partes de água se encontram com duas partes de fogo, o resultado desse processo seja a

---

<sup>316</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD. 2010, p.194. interpretam o termo *Logos*, justamente como “medida”, “cálculo” ou “proporção”, no sentido de “uma fórmula unificadora ou método proporcionado de disposição das coisas”. Para KAHN. 1981, p.94, o *Logos* de Heráclito é a estrutura do mundo na medida em que ela pode ser comunicada. Essa estrutura do mundo é a “lei universal” através da qual tudo devém. Para Graham, no mesmo sentido, o *Logos* de Heráclito deve ser visto como a lei das transformações que indica como uma porção de um elemento se transforma em outro, de forma que a instabilidade local, preserva a estabilidade do todo. (GRAHAM. 2006p. 143). Do ponto de vista de interpretações filosóficas, Hegel, por exemplo, entende o *Logos* de Heráclito como o processo dialético que rege o devir universal, que o filósofo grego tomaria como princípio objetivo da constituição cósmica. HEGEL. 1892, vol1, p. 279.

<sup>317</sup> Importante notar como, nesse ponto, Nietzsche rompe com a interpretação hegemônica em sua época, representada pela leitura de Zeller, segundo a qual o *Logos* heraclitiano rege o vir a ser dos entes sendo, ele próprio, fundamentalmente diferente desses (ZELLER, 1968, parte I, Vol4, p.186-190). Nessa leitura, o *Logos* é uma inteligência universal *que impõe* as regras a serem observadas no devir dos entes, enquanto que, para Nietzsche, o *Logos* é a medida *derivada* desse devir, existente apenas enquanto este vigora. Para Mandolfo, a leitura de Zeller é influenciada pela apropriação estoica do pensamento de Heráclito (ZELLER, 1968, parte I, Vol4, p.186-190).

transformação desses elementos em seis partes de ar. Ora, nós compreendemos, portanto, depois de um número suficiente de observações, que o total de partes de ar que resultam do encontro água + fogo é igual à soma das partes iniciais de água + fogo. Logo, nós temos uma certa medida, uma proporção em que essa transformação ocorre, o que não quer dizer que o fato de essa proporção ser seguida seja imposta a esses elementos por uma lei ou razão que está “fora” ou “acima” dos elementos e da natureza mesma. Essa medida (*logos*) é apenas uma resultante da interação entre esses dois elementos, não tendo qualquer “propósito” superior e nem encontrando um “porquê” fora do próprio processo de interação e transformação<sup>318</sup>. Nesse sentido, a justiça do cosmo é *imane*nte ao próprio vir a ser, dado que ele segue um determinado *Logos*, ou seja, não ocorre arbitrária e desordenadamente. Longe, portanto, de ser uma inteligência divina que impõe uma regra sobre os entes estando, ele mesmo, fora dos entes e sendo fundamentalmente diferente destes, o *Logos* de Heráclito é, para Nietzsche, a medida que pode ser percebida pelo observador atento nas eternas transformações que caracterizam o real. O *Logos* não se encontra para além do vir a ser, mas só pode ser percebido dentro dele. Segundo Donald Schuler, “Esta lei não está escrita nos astros. Graças a impulso situados no interior da *physis*, o desdobramento da vida obedece a princípios desde a origem até a extinção”<sup>319</sup>. Nietzsche, concebendo, como veremos mais adiante, a interação entre os “elementos” que geram o vir a ser no pensamento de Heráclito como um combate, explicita como a justiça (ou seja, a regra, a medida) não é exterior à própria interação entre os “elementos”: “Heráclito não podia considerar os pares a lutar e os juizes como separados uns dos outros; os próprios juizes pareciam estar a lutar, os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos”<sup>320</sup> .

No entanto, para Heráclito, a maior parte dos homens é cega para esse *Logos* comum. Em outro fragmento, ele afirma a esse respeito: “Por isso, o comum deve ser seguido. Mas, a despeito de o *Logos* ser comum a todos, o vulgo vive como se cada um tivesse um entendimento particular”<sup>321</sup> ( δῖο δῖῖ

---

<sup>318</sup> Ressaltamos que este exemplo é nosso e tem fins apenas didáticos. Ele não reproduz a terminologia filosófica do pensamento de Heráclito de nenhuma maneira.

<sup>319</sup> SCHÜLER. 2000, p.70.

<sup>320</sup> FETG, §6.

<sup>321</sup> DK 22 B 2. BORNHEIM, 2000.

ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶι>, τουτέστι τῷ > κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. <τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν). O *Logos* é, portanto, universal, e o verdadeiro entendimento humano significa escutar e compreender a medida da própria natureza, que tudo governa, conforme o seguinte fragmento: “Só uma coisa é sábia: conhecer o pensamento que governa tudo através de tudo”<sup>322</sup> (εἶναι γὰρ ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων)<sup>323</sup>. Dessa forma, o pensamento de Heráclito, para Nietzsche, se move contra a diferenciação entre homem e natureza. O oposto é verdadeiro: a maior sabedoria do homem envolve reconhecer que ele é determinado pelas mesmas leis que governam a totalidade.

### 5.3. O fogo e a luta entre os contrários

A esse processo de eterno devir dos entes, no qual algo sempre é consumido para dar à luz a algo novo (qualquer processo de transformação envolve o desaparecimento do ente “inicial” para o surgimento do ente “transformado”), Heráclito, com base numa concepção materialista própria da filosofia “pré-socrática”, chamou de Fogo<sup>324</sup>.

“Esse mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme medida”<sup>325</sup>.

“κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν

---

<sup>322</sup> DK 22 B 41. BORNHEIM, 2000.

<sup>323</sup> Nesse sentido, Zeller compreendeu o *Logos* como uma inteligência transcendente e alheia ao vir a ser e que ditava as regras deste (ZELLER, 1968, parte I, Vol4, p.186-190). Hegel, por sua vez, compreendeu, no “pensamento que tudo governa”, um dos primeiros desenvolvimentos filosóficos de sua tese do espírito como absoluto e de sua natureza dialética (HEGEL, 1892, vol1, p. 279). Já no século XX, mais em linha com a interpretação nietzschiana, Kirk, Raven e Schofield afirmam que esse fragmento fornece:

“O motivo real da filosofia de Heráclito: não uma simples curiosidade acerca de natureza, mas a crença de que a própria vida do homem está indissociavelmente ligada a tudo que o rodeia [...]. Viver de modo satisfatório consiste em compreender o *Logos*, a estrutura análoga ou elemento comum da disposição das coisas, que incorpora a medida, sendo essa garantia de que a mudança não produz uma realidade desconexa ou caótica”. (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.194.)

No mesmo sentido se dá interpretação de Kahn (KAHN, 1981, p.170-172). Johnathan Barnes, igualmente, considera que esse fragmento demonstra que Heráclito entende a realidade como governada por uma lei imanente, e que compreender essa “regularidade” é a tarefa do pensador e viver de acordo com ela, a do homem sábio (BARNES, 2001, p.128-129).

<sup>324</sup> FPP, §10. Nietzsche especifica que o fogo de Heráclito não é a chama visível aos nossos olhos, mas o calor presente nos vapores secos e no sopro.

<sup>325</sup> DK 22 B 30. BORNHEIM, 2000.

οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεσσόμενον μέτρα”.

Segundo João Neto, para Nietzsche, “o filósofo de Éfeso usou a metáfora do fogo em eterna combustão para simbolizar a unicidade do eterno vir a ser da totalidade cósmica”<sup>326</sup>. Nós gostaríamos, entretanto, de nuançar a posição de João Neto. Embora concordemos que Nietzsche realmente entenda o fogo de Heráclito como um símbolo para o processo de vir a ser eterno da natureza, não concordamos que Nietzsche acreditasse que Heráclito tenha usado o fogo como uma metáfora em sentido literal, ou seja, de que o filósofo grego escolheu, deliberadamente, usar o fogo como imagem sensível para o processo abstrato de “consumir” e “criar” do cosmo. De forma análoga ao que Nietzsche disse sobre Tales - que ele havia contemplado a unidade de todas as coisas e, na hora de dar voz exterior a esse pensamento, se viu falando de água, devido ao fato de ainda não existir um pensamento completamente abstrato e desconectado de qualquer referência a algo material e natural em seu tempo - Heráclito, ao perceber que o mundo não possui estabilidade, mas é um eterno processo que, ao se consumir, cria a si mesmo, levando consigo destruição e criação, viu, no fogo, o espelho desse mesmo processo e, portanto, o estabeleceu como princípio fundamental do cosmo. Para Nietzsche, o fogo de Heráclito não é nem uma “causa material pura”, como Zeller o interpretou<sup>327</sup>, nem simples metáfora, como considera João Neto, mas é, antes, a própria encarnação do mundo enquanto um eterno processo de consumir e criar, dadas as possibilidades e peculiaridades do pensamento pré-socrático.

Em sua interpretação Nietzsche atribui um caráter duplo ao fogo heraclítico, compreendendo-o tanto enquanto elemento material quanto como a medida (*Logos*)<sup>328</sup> para as transformações entre as coisas. Essa interpretação é corroborada por um fragmento do filósofo grego, que diz: “O fogo se transforma em todas as coisas e todas as coisas se transformam em fogo, assim como se

---

<sup>326</sup> NETO. 2020, p.26.

<sup>327</sup> ZELLER. 1968, parte I, Vol4, p.182.

<sup>328</sup> Sobre a identificação entre fogo e *Logos* em diversos fragmentos de Heráclito, concordam tanto KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.194, quanto KAHN, 1981, p.200, BURNET, 2006, p. 164 e GRAHAM, 2006, p. 144.

trocam mercadorias por ouro e ouro por mercadorias”<sup>329</sup>(πιυρός τε άνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ άπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός). O ouro, enquanto objeto material, é o que é trocado pelas mercadorias no comércio e, ao mesmo tempo, ele estabelece a medida do quanto deve ser trocado. Dessa forma, o Fogo não é apenas a matéria (aquilo que é trocado), mas também a medida da troca<sup>330</sup>. Como vimos, o efésio julga que a única coisa verdadeiramente sábia de que o homem é capaz é compreender o *Logos* comum. Dessa forma, deveria haver, em seus fragmentos, alguma relação entre o saber e o fogo. É justamente isso que encontramos em outros fragmentos de Heráclito, em que ele afirma a relação entre o calor com o saber e a vida, e a umidade com a inconsciência e a morte: “Tornar-se úmidas, para as almas, é prazer ou morte”<sup>331</sup>( καὶ Ἡράκλειτον <ψυχῆισι> φάναι <τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι). Em outro, ele diz: “Para as almas, morrer é transformar-se em água”<sup>332</sup>(ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι). A alma, faculdade que nos permite conhecer, é, portanto, relacionada ao fogo enquanto a umidade é seu contrário.

De onde surge, porém, o eterno vir a ser de toda as coisas pelo qual a efetividade se caracteriza? Em Anaximandro, como vimos, o vir a ser provém do *apeiron*, ou seja, do indefinido, que se mantém fora do processo de devir e serve de princípio (ἀρχή) inesgotável a ele. Segundo Nietzsche, em Heráclito:

“Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna”<sup>333</sup>.

---

<sup>329</sup> DK 22 B 90. BORNHEIM, 2000.

<sup>330</sup> BURNET. 2006, p. 164.

<sup>331</sup> DK 22 B 77. BORNHEIM, 2000.

<sup>332</sup> DK 22 B 36. BORNHEIM, 2000. Segundo Kirk, Raven e Schofield, esses dois fragmentos mostram, com base em uma concepção comum do pensamento pré-socrático de que apenas o semelhante pode conhecer o semelhante, que a alma é entendida por Heráclito como fogo (*éter ígneo*). Dessa forma, a semelhança estrutural entre a alma e o todo é o que permite ao homem compreender o *Logos*. Quanto mais a alma se afasta dessa condição de ser um “ar quente” e se umidifica mais distante o homem se mostra da compreensão, chegando à inconsciência (KIRK, J.E. RAVEN e M. SCHOFIELD, 2010, p.211). Kahn, por sua vez, detalha como, se a ida do “fogo” para a “água” é a morte da psychē, por sua vez a passagem da “água” para o “fogo” significa o nascimento da psychē. Entretanto, ao mesmo tempo que o fogo surge a água deixa de existir, e vice-versa, o que mostra como, no pensar de Heráclito, todo nascimento carrega consigo uma morte, e que ambos são inseparáveis (KAHN, 1981, p.238).

<sup>333</sup> FETG, §5.

Heráclito, de fato, afirmou em seus fragmentos que “tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”<sup>334</sup> (καὶ <ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν> καὶ <πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι>) e que “a guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens; de uns escravos, de outros, homens livres”<sup>335</sup>(Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους). Dessa forma, conforme Nietzsche o compreende, Heráclito tomou o combate entre os contrários como o processo primordial através do qual se dá o vir a ser do cosmo. Para ele, que já havia realizado um importante estudo sobre a importância do *agōn* em Homero, essa era a ideia que fazia de Heráclito o mais grego dentre todos os gregos, como nos mostra a citação abaixo, na qual ele relaciona a disputa entre os contrários em Heráclito com a boa Éris<sup>336</sup> de Hesíodo:

“É uma idéia admirável, oriunda da mais *pura fonte do gênio helênico*, que considera a luta como a ação contínua de uma justiça homogênea, severa, vinculada a leis eternas. Só um Grego era capaz de fazer desta representação o fundamento de uma cosmodicéia; é a boa Éris de Hesíodo, transfigurada em princípio cósmico, é a idéia de competição dos Gregos singulares e da cidade grega, transferida dos ginásios e das palestras dos *agōns* artísticos, da luta dos partidos políticos e das cidades entre si, para o mais universal, de maneira que agora a engrenagem do cosmos nela gira.<sup>337</sup>”

---

<sup>334</sup> DK 22 B 8. BORNHEIM, 2000.

<sup>335</sup> DK 22 B 53. Segundo Bornheim (p.35) os fragmentos: 8,10,23,48,51,52,53,54,62,65,67,76,80,88 e 126, todos demonstram que o movimento (ou seja, o vir a ser) se processa através dos contrários. Nós escolhemos apenas dois muito significativos e célebres dentre eles para ilustrar o ponto.

<sup>336</sup> Em seu ensaio intitulado “*A disputa em Homero*”, Nietzsche faz uma análise do que ele entende por “boa Éris”, em Hesíodo: “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.”

*A Disputa em Homero*. em: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: Pedro Sussekind.

<sup>337</sup> FETG, §5.

Portanto, os “elementos” de todas as coisas são, segundo Heráclito, os “contrários”, que se encontram em eterno combate<sup>338</sup>. A supremacia momentânea de um contrário sobre outro durante a luta é o que percebemos como sendo o “objeto”, na natureza. Conforme Nietzsche entende o seu pensamento, o que existe na realidade não são “coisas”, mas sim: “um [processo de] vir a ser e um declínio desprovido de qualquer justificação moral. [...] onde reina a inocência, mas também a criação e destruição”<sup>339</sup>. Segundo Fink, ao interpretar o que diz Nietzsche sobre o filósofo grego, “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>340</sup>. A realidade é, para o filósofo alemão, pura efetividade, ou seja, o exercer-se de um contrário sobre outro.

Essa ideia de que a realidade se caracteriza, acima de tudo, como pura efetividade e de que ela carrega consigo a ideia de conflito é algo que, segundo o próprio Nietzsche, ele aprendeu com a filosofia de Schopenhauer<sup>341</sup>. Ao tratar desse tema na *FETG*, ele reproduz algumas citações de *O Mundo como Vontade de Representação*<sup>342</sup>, das quais citamos uma:

"É necessário que a matéria persistente mude incessantemente de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, lutam com avidez pelo primeiro plano e dilaceram mutuamente a matéria, já que cada um quer manifestar a sua ideia. Este conflito pode observar-se em toda a natureza, porque também ela só existe mediante este conflito."

---

<sup>338</sup> É importante destacar que os “contrários” de Heráclito, segundo Nietzsche, não são “elementos” no sentido tradicional do termo, pois esta definição supõe a permanência do “elemento” através do processo do vir a ser e a capacidade de sua subsistência independente. Os contrários de Heráclito são, necessariamente, relacionais, ou seja, só existem enquanto estão no movimento de luta, não podendo existir em si e por si. Como veremos mais adiante, uma forma melhor de compreender como Nietzsche os entende é através do conceito de *forças*.

<sup>339</sup> *FPP*, §10.

<sup>340</sup> FINK. 1983, p.42. Como apontamos na nota 312, não existe um consenso entre os especialistas que Heráclito de fato negue absolutamente a existência da permanência no mundo.

<sup>341</sup> *FETG*, §5

<sup>342</sup> *FETG*, §5. Essa, por exemplo, é muito significativa: "É necessário que a matéria persistente mude incessantemente de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, lutam com avidez pelo primeiro plano e dilaceram mutuamente a matéria, já que cada um quer manifestar a sua ideia. Este conflito pode observar-se em toda a natureza, porque também ela só existe mediante este conflito."

Tradução de: Maria Inês Vieira de Andrade

Embora o processo aqui descrito seja extremamente semelhante à descrição do conflito entre os contrários que Nietzsche atribui a Heráclito, ele ressalta as diferenças que ele percebe entre essa concepção conforme elaborada pelo filósofo de Éfeso e por Schopenhauer. Nesse sentido, ele afirma: “mas a tônica fundamental dessa descrição já não é a de Heráclito porque a luta, para Schopenhauer, não passa de uma prova da auto cisão do querer-viver, uma auto corrosão deste instinto sombrio e confuso; é um fenômeno absolutamente horrível, nada beatificante”<sup>343</sup>. Assim sendo, Nietzsche considera que Schopenhauer estava certo em sua consideração a respeito da natureza da realidade material: toda realidade é constituída pela tentativa de um ente exercer a sua “ideia” (o que ele é) em detrimento dos outros, que também tentam a mesma coisa, mostrando que a realidade é caracterizada em sua essência pela disputa entre as coisas que existem. Entretanto, ele entende que, enquanto em Schopenhauer esse processo de disputa é causado pela cisão da vontade (da coisa em si) ao objetivar-se na esfera da representação e é, portanto, um processo “horrível”, em Heráclito, que entende essa disputa em termos da boa Éris de Hesíodo e dos combates homéricos, esse horror é transfigurado em beleza, em algo digno e que até mesmo se deseja contemplar. Ou seja, embora Nietzsche ainda entenda em termos schopenhaurianos como se daria “fisicamente” o vir a ser de Heráclito, ele defende que o filósofo grego adota uma valoração contrária para essa realidade: o que é horror em Schopenhauer é a suprema beleza e justiça em Heráclito. Para Nietzsche, *é a concepção grega da luta uma das coisas que permite a Heráclito transformar o horror do combate constante inerente à realidade em algo sublime*. Como concepção oposta à de Schopenhauer, Nietzsche entende, conseqüentemente, que o pensamento de Heráclito se contrapõe também ao de Anaximandro:

“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 *díke*. 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 *Díke*. De modo que o devir e o declínio são propriedades fundamentais do princípio”<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup> FETG, §5

<sup>344</sup> FPP, §10. Burnet também nos fornece uma explicação a esse respeito que é muito esclarecedora:

A realidade tem como motor, portanto, a ideia de combate. É a luta entre os contrários que promove o vir a ser. Segundo Kirk e Raven, em Heráclito a guerra ou a discórdia estão na base de todos os acontecimentos e são a metáfora que Heráclito emprega para exprimir o predomínio da mudança no mundo<sup>345</sup>. Scarlett Marton, por sua vez, afirma sobre a leitura que Nietzsche faz de Heráclito: “a ideia de luta com o seu carácter agonístico, entendida agora como o que gera o vir-a-ser, transfere-se para o mundo e converte-se em princípio cósmico”<sup>346</sup>.

Se a totalidade, porém, caracteriza-se por ser um devir incessante, de onde vem a aparência de estabilidade que o homem costuma perceber nas coisas? Por que nós não experimentamos tudo mudando o tempo todo? A resposta Nietzscheana é tripla: por um lado, o homem utiliza-se da igualação do semelhante para, assim, tornar igual o que é sempre diferente<sup>347</sup>. Isso não vale apenas para quando se compara um objeto com outro, mas também quando se compara um objeto a si mesmo em momentos diferentes. O segundo motivo é que, devido à necessidade que a linguagem possui de subsunção da multiplicidade a conceitos para que seja possível a comunicação, nós pensamos a partir de conceitos e eles são, necessariamente, fixos<sup>348</sup>. Ao transpormos nossas categorias mentais às coisas, damos a elas, portanto, uma aparência de fixidez, um carácter de “essência”, que não existe na realidade.

Nietzsche nos oferece, entretanto, uma terceira explicação para a aparente sensação de estabilidade no mundo em suas aulas sobre os *Filósofos Pré-Platônicos* que não é de carácter lógico-filosófico, como as anteriores, mas de natureza científica, seguindo o carácter/perfil desse escrito. Esse exemplo vale ser reproduzido aqui tanto pela força de sua argumentação, quanto pelo fato de nos deixar claro a importância das ciências naturais de sua época para a

---

“Anaximandro já havia ensinado que os contrários se separavam do Ilimitado, mas também eram destruídos nele, com isso pagando uns aos outros a penalidade por sua injustiça – o que deixa implícito que há algo de injusto na guerra entre os contrários e que a existência dos contrários constitui uma ruptura na unidade do Um. A verdade proclamada por Heráclito era que o mundo é simultaneamente uno e múltiplo, e que é justamente a “tensão oposta” dos contrários que constitui a unidade do Um. (...) Anaximandro tratara o conflito entre os contrários como uma “injustiça”. O que o próprio Heráclito procurou mostrar foi, inversamente, que essa era a justiça suprema”.

BURNET. 2006 p. 159-160.

<sup>345</sup> KIRK e RAVEN. 1984, p.197.

<sup>346</sup> MARTON. 1993, p.41.

<sup>347</sup> VSME, p.35.

<sup>348</sup> VSME, p.37.

interpretação que ele faz dos “pré-platônicos”. Nietzsche lança mão de um exercício de pensamento de Karl Ernst von Bär e de ideias da física de Hemholtz, para explicar a intuição de Heráclito que o fez negar a estabilidade no cosmo.

Nietzsche nos conta que, em 1860, von Bär deu uma aula denominada “Que concepção da natureza é a correta?”, na qual ele oferece um memorável exercício de pensamento. Ele relata que, nessa palestra, von Bär propõe que o ritmo das sensações e dos movimentos voluntários dos animais seja aproximadamente proporcional ao seu ritmo cardíaco. Dada essa premissa, se o ritmo cardíaco de um coelho é quatro vezes mais rápido que o de um boi, os coelhos irão “experimentalmente” quatro vezes mais e serão capazes de realizar quatro vezes mais atos da vontade em um mesmo período que o boi. Dessa forma, a vida interna das espécies animais (incluindo o ser humano) avança através de um mesmo tempo-espaço astronômico em ritmos diferentes, e é de acordo com esses ritmos que eles julgam subjetivamente o padrão do tempo. É por esse motivo apenas, ou seja, pelo fato de o nosso padrão de tempo ser pequeno, que um indivíduo orgânico, uma planta ou um animal, aparece para nós como algo que permanece em uma determinada forma e tamanho, pois nós poderíamos observá-lo mais de cem vezes em um minuto sem notar qualquer alteração externa.

O exercício de pensamento de von Bär pede, então, que imaginemos que o curso da vida humana seja reduzido para sua milésima parte, ou seja, que o nascer, crescer, envelhecer e morrer do homem ocorra em apenas um mês e que, por sua vez, a sua frequência cardíaca seja mil vezes mais rápida. Nessas condições nós conseguiríamos acompanhar sem dificuldades o trajeto de uma bala em pleno ar com a nossa visão. Se dividíssemos esse período novamente por mil, ou seja, uma inteira vida humana em apenas quarenta minutos, nós consideraríamos a grama e as flores como coisas tão absolutamente persistentes como pensamos hoje das montanhas; nós pensaríamos do crescimento de uma semente o mesmo que pensamos hoje dos períodos geológicos da terra. Nós não conseguiríamos perceber totalmente o movimento dos animais, pois eles seriam muito lentos, e teríamos de concebê-los como algo tão fixo como hoje percebemos os movimentos dos corpos celestes.

Se, por outro lado, nós expandíssemos enormemente o tempo de vida humano e a sua frequência cardíaca, teríamos uma figura do mundo totalmente

diferente. Imaginemos que o façamos por mil vezes, como no exemplo anterior. Nossa vida duraria oitenta mil anos, e nós teríamos, em um ano, a mesma quantidade de experiência que atualmente temos em oito ou nove horas; dessa forma a cada quatro horas veríamos a passagem do inverno, o gelo derreter, as flores nascerem, árvores crescerem e darem frutos e então toda vegetação secar novamente. Muitas coisas que hoje vemos como desenvolvimentos não seriam percebidas assim, e veríamos cogumelos brotarem de repente como uma fonte. Dia e noite se alternariam como luz e sombra em apenas alguns momentos, e o sol correria pelo arco do céu muito velozmente. Se nós fizéssemos mais uma multiplicação por mil dessa vida já expandida, um ser humano seria capaz de realizar apenas 189 percepções em um ano solar, o que destruiria a diferença entre dia e noite e toda vegetação iria simplesmente surgir e desaparecer como se viesse “do nada”. Nesse estado de percepção, toda aparência de persistência desapareceria e todos os eventos seriam devorados na selvagem tempestade do vir a ser.

Sendo assim, qualquer coisa que “permanece” prova ser uma completa ilusão, uma mera aparência forjada pelo organismo humano. Se pudéssemos pensar em uma percepção humana infinitamente multiplicada (e seu tempo de vida infinitamente reduzido), nós teríamos a aparência de eterna estabilidade de todas as coisas durante nossa vida, um mundo em eterna permanência sem qualquer mudança. Se, por sua vez, fizéssemos o processo contrário, teríamos a percepção de um mundo em eterno movimento, sem qualquer aparência de estabilidade.

Dessa forma, nós só percebemos algumas coisas como “estáveis” e outras como “em movimento” devido à percepção específica do homem<sup>349</sup>. Nietzsche cita, em seguida, Hemholtz e sua teoria da “morte térmica do universo”<sup>350</sup>, baseada na segunda lei da termodinâmica. Essa lei postula que dentro de um sistema fechado sempre ocorre a conversão de energia térmica em energia cinética, e vice-versa. Entretanto, observa-se que o calor nunca é completamente revertido em energia cinética, de forma que, a cada conversão

---

<sup>349</sup> *The Pre-Platonic Philosophers*, §10.

<sup>350</sup> NETO. 2020, p.121. Como João Neto mostra, a teoria da morte térmica do universo aparece por volta de 1850, com as obras de William Thomson e, posteriormente, é elaborada em mais detalhes pelos estudos de Hermann von Helmholtz e Willian Rankine

de energia, embora o total energético do sistema permaneça constante, a proporção de energia térmica vai ficando maior, enquanto a de energia cinética diminui<sup>351</sup>. Essa perda irreversível de energia cinética é o que a termodinâmica chamou de entropia<sup>352</sup>. Se pensarmos que todo processo cósmico utiliza energia e gera, portanto, um determinado grau de calor e que esse calor não pode ser totalmente reconvertido em energia cinética, pode-se concluir que, passado um determinado tempo, a quantidade de energia dentro de um sistema fechado (do cosmo, nessa análise) se converterá totalmente em energia térmica e o movimento (energia cinética) cessará. A essa teoria, em que o vir a ser cósmico terminaria devido à entropia, ou seja, à conversão de toda a energia cinética disponível em energia térmica, chamou-se “morte térmica do universo”.

Nietzsche mobiliza essa teoria física na *FPP* para mostrar que as coisas que consideramos absolutamente permanentes, como os astros, por exemplo, só o são na nossa perspectiva, mas que elas também estão em processo de vir a ser e um dia se extinguirão. A esse respeito, ele afirma que mesmo o sol deverá um dia perecer:

“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>353</sup>

Nietzsche nos diz, logo após esses exemplos, que esse conhecimento da ciência moderna foi o mesmo a que Heráclito chegou de forma natural: “essa é a percepção intuitiva de Heráclito; não existe nenhuma coisa da qual podemos dizer ‘ela é’. Ele rejeita o Ser. Ele conhece apenas o Vir a ser, o fluir. Ele considera a crença em algo persistente como erro e tolice”<sup>354</sup>. A esse pensamento, como vimos, Heráclito adiciona a ideia de que é através do embate entre os contrários que se dá a eterna transformação das coisas. Foi a esse

---

<sup>351</sup> MÜLLER-LAUTER. 2011, p.277.

<sup>352</sup> NETO. 2020, p.121.

<sup>353</sup> *FPP*, §10. Esse exemplo nietzschiano do sol possivelmente remete ao fragmento DK 22 B 6, de Heráclito. “O sol não apenas como Heráclito diz, é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente” (ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡ. φησι, <νέος ἐφ’ ἡμέρηι ἐστίν>, ἀλλ’ αἰεὶ νέος συνεχῶς). *Os Pensadores*, vol. “Os Pré-Socráticos”. Tradução: José Cavalcante de Souza.

<sup>354</sup> *FPP*, §10.

processo de transformação constante que ele chamou de *fogo*, e a medida através da qual ele ocorre, de *Logos*. O processo e a medida, entretanto, não são diversos um do outro, mas, como vimos anteriormente, são uma e a mesma coisa, uma vez que a medida é imanente ao próprio combate, e as características do combate se dão de acordo com a medida. “Isso que vem a ser é uma coisa em eterna transformação, e a lei dessa eterna transformação, o *Logos* em todas as coisas, é precisamente esse um, fogo. Assim, o vir a ser é, ele mesmo, lei; que ele venha a ser e como ele vem a ser é o seu trabalho”<sup>355</sup>.

Essas considerações nos levam, entretanto, ao seguinte questionamento: se o que existe é apenas esse conflito, eternamente renovado, e o que chamamos de “entes” não são nada mais que o estado temporário de uma certa hegemonia de alguns contrários sobre outros, conforme percebida pelo homem, o que podemos dizer a respeito dos próprios contrários? Não seriam eles substâncias eternas, e o devir a simples recombinação dessas substâncias imperecíveis?

#### 5.4. A natureza dos contrários

Não devemos, segundo Nietzsche, compreender os contrários de Heráclito segundo o conceito de “substância”, pois isso seria entender o seu pensamento à luz de teorias que não são as suas<sup>356</sup>. Ele nos diz que, segundo o filósofo grego, não existe nenhuma entidade permanente, aí incluso qualquer tipo de qualidade, elemento, forma etc. Mesmo as qualidades, os contrários, perecem, se transformam e ressurgem:

“Mas não parece agora que o devir é apenas o evidenciar de uma luta de qualidades eternas? Não se deveria voltar à fraqueza peculiar do conhecimento humano, quando falamos do devir - enquanto na essência das coisas talvez não haja devir algum, mas unicamente a coexistência de múltiplas realidades verdadeiras que se subtraem ao devir e à destruição? Eis saídas e falsos caminhos que não são dignos de Heráclito; ele grita pela segunda vez: “o uno é o múltiplo”. As inúmeras qualidades de que podemos aperceber-nos não são essências eternas, nem fantasmas dos nossos sentidos, não são

---

<sup>355</sup> *FPP*, §10. Charles Kahn afirma, no mesmo sentido: “o *Logos* que é a um só tempo o discurso de Heráclito, a natureza da própria linguagem, a *psyché* e o princípio universal [i.e. fogo] segundo o qual todas as coisas acontecem”. KAHN. 1981, p.51.

<sup>356</sup> *FPP*, §10. Conforme Nietzsche explica, o conceito de “elementos” aparece pela primeira vez na filosofia de Empédocles, com a denominação de “raízes”, e depois se consolidará no pensamento de Aristóteles.

um ser rígido e arbitrário, nem a aparência fugidia que atravessa os cérebros humanos. A terceira possibilidade, a única que restava a Heráclito, não poderá ser adivinhada nem calculada antecipadamente por ninguém dotado de faro dialético: pois o que ele inventou aqui é uma realidade, até no domínio das ideias místicas mais inacreditáveis e das metáforas cósmicas mais inesperadas. - O mundo é o jogo de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo.”<sup>357</sup>

Novamente, o caráter intuitivo da descoberta de Heráclito é exaltado por Nietzsche. Para ele, o espírito dialético jamais poderia chegar à consideração de que o “uno é múltiplo”, afinal, isso parece desconsiderar as bases mais fundamentais do pensamento lógico. Entretanto, a chave para entendermos a forma como Nietzsche compreende os contrários de Heráclito, se encontra, justamente, nesse mesmo “grito de que o uno é múltiplo”. Essa ideia aparece em Heráclito de forma muito clara nos seguintes fragmentos:

“Correlações: completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas”<sup>358</sup>  
(συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα)

“(Heráclito afirma a unidade de todas as coisas: do separado e do não separado, do gerado e do não gerado, do mortal e do imortal, da palavra (logos) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça). É sábio que os que ouviram, não a mim, mas ao *logos*, reconheçam que todas as coisas são um.”<sup>359</sup>

(φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι)

Para Nietzsche, os contrários não devem ser compreendidos como os “elementos” que compõe as coisas do mundo, mas eles mesmos são uma unidade apenas enquanto são, também, uma multiplicidade. Podemos pensar na questão de algumas maneiras diferentes: primeiramente, uma relação de oposição e contrariedade, enquanto é *uma*, exige uma multiplicidade de termos para que ocorra. Só pode existir oposição se existirem pelo menos dois termos, de modo que a unidade de uma oposição só vem a ser a partir de uma multiplicidade de termos. Conforme nos aponta João Neto, ao comentar a

---

<sup>357</sup> FETG, §6.

<sup>358</sup> DK 22 B 10. BORNHEIM, 2000.

<sup>359</sup> DK 22 B 50. Idem. Com modificações.

unidade-múltipla que Nietzsche enxerga como característica marcante do pensamento de Heráclito: “cada contrário é caracterizado por ser um movimento de combate contra outro contrário, ele só pode ser compreendido a partir de uma alteridade a que ele se opõe”<sup>360</sup>. Um contrário só existe, portanto, enquanto é oposição a algo; fora dessa relação de luta, não faria sentido falarmos em contrários ou opostos.

Por sua vez, cada “unidade” ganha o seu verdadeiro sentido apenas quando contraposto ao que se lhe opõe. Para sabermos o que é a luz, devemos entender o que é a sombra, para entendermos o calor, precisamos contrapô-lo ao frio e assim por diante. Além disso, os contrários representam aquele ente no qual o seu oposto encontra seu fim. Ou seja, quando a luz cessa, temos a escuridão, quando o calor se esvai, temos o frio, quando termina a justiça, a injustiça surge e assim sucessivamente. *Dessa forma, os opostos de Heráclito não são “entidades antagônicas”, que existem separadamente uma do outra, mas, sim, os polos opostos de uma mesma unidade.* Nietzsche considera que o filósofo grego toma o frio, por exemplo, como um grau do quente, e não como algo independente e oposto a ele: “se tudo deve ser fogo, então, em todas as possibilidades de sua transformação, não pode haver nada que fosse seu contrário absoluto”<sup>361</sup>. Nesse sentido, um outro fragmento de Heráclito nos diz: “Não houvesse isto (a injustiça) ignorariam o próprio nome da justiça” (Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤϊδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν)<sup>362</sup>. O fragmento 57, em que Heráclito diz: “ele [Hesíodo], que nem sabia distinguir o dia da noite. Pois é uma e a mesma coisa”<sup>363</sup> (ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν), avança uma ideia semelhante, mostrando que o par noite e dia não são contrários independentes, mas apenas os polos de uma mesma unidade.

Em sua visão, influenciada pelas teorias científicas de seu tempo<sup>364</sup>, os contrários de Heráclito são compreendidos, portanto, como análogos a *forças* eternamente em disputa. O filósofo alemão escreve: “Para a moderna ciência da natureza, o ‘tudo flui’ é um princípio fundamental. Em lugar algum há permanência absoluta porque, em última instância, nos encontramos sempre na

---

<sup>360</sup> NETO. 2020, p.38.

<sup>361</sup> FETG, §6.

<sup>362</sup> DK 22 B 23. BORNHEIM, 2000.

<sup>363</sup> DK 22 B 57. BORNHEIM, 2000.

<sup>364</sup> MARTON. 1993, p.41.

presença de *forças*<sup>365</sup>. A visão de mundo que Nietzsche entende como sendo a de Heráclito é, portanto, a de que a realidade é composta, fundamentalmente, *por forças em eterno conflito*, cuja hierarquia temporária é percebida por nós como sendo as “coisas” do mundo. As forças, por sua vez, não existem em si e por si (as forças não são elementos, ou substâncias) mas são relações de poder, completamente fluidas e dadas no tempo (ou seja, pertencentes, elas também, ao âmbito do vir a ser). Uma força só existe na medida em que exerce sua ação sobre outrem, não sendo, portanto, separada de seu efeito e, conseqüentemente, uma entidade independente<sup>366</sup>. Assim sendo, a realidade caracteriza-se por ser um mundo não de coisas ou elementos fixos, mas sim de processos. A efetividade é um “agir sobre”, um efetuar-se de forças, cuja conflito nunca encontra término e ocorre sem qualquer teleologia ou propósito. O mundo, conforme o percebemos, é apenas a perspectiva temporária que resulta do efeito das forças uma sobre as outras. Para Scarlett Marton, portanto, “o cosmos nietzschiano-heraclítico consistiria numa unidade dinâmica constituída por forças contrárias e interligadas”<sup>367</sup>.

Em resumo, Nietzsche entende que o pensamento heraclítico, ao conceber a oposição entre contrários como natureza última da realidade e, os próprios contrários, como os polos em disputa dentro de uma mesma unidade, caracteriza a *physis* como uma realidade dinâmica, opondo-se à busca de princípios últimos estáveis e fixos para a natureza, que caracteriza boa parte das investigações dos “pré-platônicos”. A *arkhē* heraclítica, enquanto fogo, é justamente a imagem sensível desse processo dinâmico de criação, destruição e transformação que é o fundamento da natureza.

Conforme vimos até aqui, Nietzsche entende que Heráclito transforma a boa *éris* de Hesíodo em princípio universal. *Logos* e Fogo são os termos que denotam esse princípio do devir cósmico, que se manifesta a partir do conflito entre os contrários. Nada existe, portanto, que não seja uma instância desse combate. Uma vez que o vir a ser é eterno e ocorre sempre de acordo com certa medida, nele impera apenas a justiça. Entretanto, precisamos agora nos

---

<sup>365</sup> FPP, §10. João Neto afirma que “a noção de ‘contrário’ pode ser aproximada ao que o filósofo virá a entender como ‘força’ e como vontade de potência, isso é, um impulso belicoso de domínio e expansão. NETO. 2020, p.39.

<sup>366</sup> MARTON. 1990, p.52.

<sup>367</sup> MARTON, 1993, p.44.

perguntar: por que motivo o vir a ser existe e não apenas o ser, ou, antes, o nada? Em outras palavras, segundo Heráclito, porque o que existe efetivamente é o movimento e não a estabilidade?

### 5.5. O jogo da divindade

A única explicação que Nietzsche encontra em Heráclito para essa pergunta é de que a criação é um fenômeno criativo e livre, um *jogo*. O cosmo é um grande jogo de criar e destruir, completamente inocente. Heráclito diz: “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras de jogo para lá e para cá”<sup>368</sup> (αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων) e que “Para deus tudo é belo bom e justo; os homens, contudo, julgam umas coisas injustas e outras justas”<sup>369</sup> (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια). Nietzsche interpreta esses fragmentos do seguinte modo: “a tendência moral da totalidade assim como a teleologia são excluídas: pois a criança cósmica não age segundo fins, mas apenas conforme uma *diké* imanente”<sup>370</sup>, e, ainda: “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? A isso, ele responderia apenas: ‘É um jogo, não tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!’”<sup>371</sup>. O vir a ser, enquanto jogo, é puramente livre e inocente e, portanto, enquanto atividade puramente criativa e estética, completamente justo. As noções de justiça e injustiça atribuídas ao vir a ser decorrem apenas da visão limitada do homem. De forma ainda mais clara, Nietzsche comenta:

“Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento? Sim, grita Heráclito, mas só para o homem limitado que vê as coisas separadas umas das outras e não no

---

<sup>368</sup> DK 22 B 52. BORNHEIM, 2000. Hussey interpreta esse fragmento no mesmo sentido que Nietzsche, mostrando como o símile com o jogo permite a Heráclito “unir” as ideias de disputa e justiça. Por outro lado, ele enfatiza a importância que a regra e a ordem possuem em um jogo dessa natureza (HUSSEY. 1999, p.107). Kahn segue na mesma direção, e compreende o πεσσεύων da sentença como o ato de “mover as peças em um jogo de tabuleiro”. Em sua visão, o foco do fragmento não deve estar no caráter aleatório, infantil e livre dos movimentos, mas no fato de que, em um jogo, os movimentos sempre seguem determinadas regras e ordem (KAHN. 1981, pg.107). É importante termos em mente, portanto, que não existe consenso de que o jogo ao qual Heráclito se refere seja um jogo de “criar” e “destruir” conforme Nietzsche o compreende.

<sup>369</sup> DK 22 B 102. BORNHEIM, 2000.

<sup>370</sup> FPP, §10.

<sup>371</sup> FETG, §7.

seu conjunto, não para o seu *contuitivo*; para este, todos os contrários confluem numa harmonia, invisível, é verdade, ao olhar humano comum, mas inteligível para quem, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. Perante o seu olhar de fogo, não subsiste nenhuma gota de injustiça no mundo derramado em seu redor;<sup>372</sup>

Heráclito justifica, na leitura de Nietzsche, todo vir a ser (e o sofrimento dele decorrente) a partir de suas ideias de luta e jogo. Nós já vimos como ele entende que a luta transforma o horror da existência em algo sublime. Falta, no entanto, analisarmos com mais detalhes como a noção de jogo realiza um processo análogo.

Ao analisar o pensamento de Heráclito, Nietzsche encontra uma confirmação e um espelho antigo de sua própria teoria estética de juventude: o vir a ser do mundo é tornado sublime e digno de ser contemplado (e, portanto, digno em si mesmo de existir) *porque ele contém em si o princípio da criação artística*.<sup>373</sup> Ele, inclusive, critica abertamente as interpretações posteriores de Heráclito que deixaram de perceber o fundamento estético de seu filosofar: “De resto, Heráclito não escapou aos “espíritos medíocres”; já os Estoicos o interpretaram superficialmente, *rebaixando a sua percepção estética fundamental do jogo do mundo* para a consideração vulgar pelas conveniências do mundo, sobretudo pelas vantagens dos homens”<sup>374</sup>.

O fogo de Heráclito, interpretado por Nietzsche como princípio criativo da natureza, não rege o mundo teleologicamente ou com quaisquer fins morais, mas:

“Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência - e esse jogo joga-o o *Eon* consigo mesmo. [...] Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca”<sup>375</sup>.

---

<sup>372</sup> FETG, §7. A frase em que Nietzsche fala de uma harmonia invisível faz referência ao fragmento DK 22 B 54. *A harmonia invisível é mais forte que a visível* (ἀρμονία ἀφανής φανερίης κρείττων). Tradução de G.A. Bornheim

<sup>373</sup> FETG, §7

<sup>374</sup> FETG, §7. Grifo nosso.

<sup>375</sup> FETG, §7.

A regra e a medida do mundo de Heráclito são entendidas por Nietzsche como o jogo inocente de crianças, que criam e destroem sem qualquer fim, mas seguindo, porém, uma determinada “lógica interna” (essa lógica é o *Logos* enquanto “medida” e, portanto, o mesmo que a justiça). A compreensão heraclitiana da natureza como um “jogo da divindade”, ou seja, um processo criativo e livre que, ao seu interno, segue determinadas regras, faz de *Heráclito o primeiro a propor uma justificação estética do mundo*. Nietzsche nos diz que, em Heráclito, “a divindade, em sua atividade demiúrgica, é comparada a uma criança que arma sobre as margens do mar pilhas de areia para depois destruir”<sup>376</sup>, e que:

“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”<sup>377</sup>.

Nietzsche, porém, em sua busca por atribuir uma interpretação artística ao pensamento de Heráclito de modo a conformá-lo a suas teorias estéticas, precisa explicar por que referências à arte não aparecem nos fragmentos do filósofo. Segundo ele, Heráclito não teria usado diretamente a comparação do vir a ser cósmico com a criação da obra de arte e preferido a comparação com o jogo de crianças “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>378</sup>. Apenas o símile entre o processo de criação da natureza e o do jogo da criança e, após a intervenção de Nietzsche, entre este e o da criação artística, permite que o mundo seja compreendido em sua essência mais profunda. O filósofo alemão afirma: “Podemos tornar clara para nós essa intuição apenas na

---

<sup>376</sup> FETG, §8. É importante ressaltarmos que, como vimos anteriormente, os comentadores mais recentes frequentemente entendem o jogo de Heráclito como uma espécie de jogo de tabuleiro. Nietzsche, por sua vez, aproxima esse jogo a uma atividade lúdica de construir e destruir montinhos de areia. Essa aproximação de jogo com a atividade de criação e destruição, é, por sua vez, um ponto fundamental para toda sua leitura acerca do pensamento de Heráclito.

<sup>377</sup> FETG, §8.

<sup>378</sup> FPP, §10. A própria tragédia, forma suprema da arte para o jovem Nietzsche, relaciona-se ao jogo, como ele escreve no Fragmento Póstumo KSA 1870 7 [29]: “A tragédia é bela na medida em que o impulso, o qual produz o assombroso da vida, aparece aqui como impulso artístico, com seu sorriso, como uma criança que brinca. Nisso consiste o comovente e emocionante da tragédia em si, de que vemos diante de nós o impulso horrível convertido em arte e impulso de brincar”. Nietzsche não explica, entretanto, em que sentido “Heráclito ignoraria a arte”.

atividade do artista, a imanente δίκη [justiça] e γνώμη [conhecimento], o πόλεμος [combate] como o âmbito dessas últimas e novamente a totalidade como brincadeira; o artista criador que contempla e domina o todo e, por sua vez, é idêntico com a sua obra”<sup>379</sup>. Importante ressaltarmos a última parte dessa sentença, que nos diz que, na criação artística do fogo universal, a obra não é diferente do criador. O mundo é criado pelo fogo e nada mais é do que as diferentes transformações desse mesmo princípio. Novamente, arte e saber não se encontram em polos antagônicos, como no platonismo (conforme Nietzsche o compreende), mas se complementam/se confundem. Para Nietzsche, “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>380</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 *Eon*”<sup>381</sup>, para que essa existência já fosse eternamente justificada. O jogo, portanto, realiza transformação do horrível em sublime. Em *NT*, Nietzsche escreve de forma a evidenciar a conexão que existe entre a transfiguração sublime da realidade pela arte trágica e o caráter lúdico:

“Esse aspirar ao infinito, o bater de asas do anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebido, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e destruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areias e volta a derrubá-los”<sup>382</sup>.

Heráclito, portanto, transposto pela percepção atordoadora do eterno fluir de todas as coisas, *justificou o real transformando o assombroso em sublime*. Guervós comenta, no mesmo sentido:

“É na *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>383</sup>

---

<sup>379</sup> *FPP*, §10.

<sup>380</sup> *FETG*, §7.

<sup>381</sup> *FETG*, §7.

<sup>382</sup> *NT*, §24.

<sup>383</sup> GUERVÓS. 2011, p.59.

## 5.6. O sublime em Heráclito

É necessário, portanto, entendermos agora com mais detalhes o que Nietzsche quer dizer por “sublimidade” [Erhabenheit] ao se referir à filosofia de Heráclito, como ele o faz no seguinte trecho:

“O dever único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, *sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma ideia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme.* Foi precisa uma energia surpreendente para transformar este efeito no seu contrário, *em sublimidade e no assombro bem-aventurado*”<sup>384</sup>.

Embora, como salienta Roberto Machado, não exista uma teoria do sublime propriamente dita na filosofia nietzschiana, pistas do que ele parece entender por esse termo aparecem em sua produção de juventude<sup>385</sup>. Em um de seus fragmentos, no qual reflete sobre questões referentes ao belo e ao sublime<sup>386</sup>, Nietzsche diz: “Se o belo repousa sobre um sonho do ser, o sublime repousa sobre a embriaguez do ser”<sup>387</sup>. Segundo Machado, o que ele quer dizer nessa passagem é que o sublime tem sua origem em um sentimento de êxtase e entusiasmo<sup>388</sup>, que, como vimos, é condição também da filosofia “pré-platônica” e da arte trágica. Remetendo aos impulsos fundamentais mobilizados em *NT*, podemos ver como o belo é domínio do apolíneo e o sublime, do dionisíaco. Também em *NT*, retomando algo que ele já havia escrito em *A Visão Dionisíaco do Mundo*, Nietzsche define o sublime como a “sujeição artística do horror” e afirma: “Importa [ao sublime] antes de tudo transformar o pensamento de desgosto com respeito ao horror e ao absurdo da existência em representações que permitam viver”<sup>389</sup>. Como Roberto Machado salienta, “o sublime não exclui ou reprime o terrível da natureza, mas o transforma em

---

<sup>384</sup> FETG, §5. Grifo nosso.

<sup>385</sup> MACHADO. 2006, p.220.

<sup>386</sup> Importante notar que, nesse ponto, Nietzsche se insere em uma tradição tipicamente alemã de debates acerca da natureza do belo e do sublime. Dentre os autores que falaram sobre o tema, destacam-se Kant, Schiller, Schelling, Hölderlin, dentre outros.

<sup>387</sup> Fragmento Póstumo, 7[46], entre o final de 1870 e abril de 1871. Tradução: Roberto Machado.

<sup>388</sup> MACHADO. 2006, p.221.

<sup>389</sup> *NT*, §7

representações que tornam a vida possível”<sup>390</sup>. No mesmo sentido da tragédia (que é a forma de arte sublime por excelência, pois, ao sujeitar o êxtase e a embriaguez dionisíaca à forma apolínea da bela aparência, permite com que a essência terrível da realidade seja contemplada em segurança) se move o pensamento de Heráclito<sup>391</sup>. Ele permite que a realidade terrível do devir de todas as coisas seja redimida. Longe de postular um mundo estável para além do vir a ser, Heráclito realiza o seu movimento de “transfiguração do horror” encontrando a justificação do devir nele mesmo. Dessa forma, ele seria o primeiro representante de uma filosofia *dionisíaca*. A “defesa” de Heráclito para o devir passa, portanto, segundo Nietzsche, por dois pontos principais: (1) a *afirmação da justiça intrínseca do vir a ser* e (2) a *transformação desse assombro inicial em algo sublime*. Nós vimos, até aqui, justamente como ele realiza esses dois pontos, o que passa por suas noções de *jogo e luta*. Vale a pena investigarmos rapidamente a conexão que existe entre esses dois conceitos.

Essas duas concepções (“jogo” e “luta”) também estão, para Nietzsche, intimamente conectadas no pensamento de Heráclito. A luta heraclitiana, conforme Nietzsche a entende, não é a busca pela destruição absoluta do adversário (que, cosmologicamente falando, levaria à destruição completa de um oposto, o que não é possível sem a destruição simultânea também do outro oposto<sup>392</sup>), mas é a luta entendida enquanto disputa por uma hegemonia necessariamente momentânea sobre o oponente. O jogo, para os gregos, é, por sua vez, antes de mais nada “disputa”, o que pode ser visto nas competições atléticas e artísticas, nas quais mesmo a tragédia, a mais profunda das obras de arte, era apresentada em um concurso onde se elegia um vencedor. *Dessa forma, Heráclito teria afirmado a realidade como um jogo da divindade (do fogo)*

---

<sup>390</sup> MACHADO. 2006, p.222.

<sup>391</sup> Newton Amusquivar, afirma no mesmo sentido: “Para Nietzsche, em Heráclito a afirmação do devir é ao mesmo tempo, a afirmação das aparências artísticas, pois ao interpretar o construir e o destruir do fogo cósmico como uma brincadeira de criança, ele contemplou esteticamente o mundo, dado que é do conflito entre a multiplicidade que se forma a sublime legalidade cósmica. Nesse sentido, a filosofia de Heráclito é trágica, pois ela é capaz de transformar a terrível autodestruição do devir em algo belo e justificável tal como a tragédia transforma o horror da existência numa beleza artística”.

AMUSQUIVAR. 2015, p.157.

<sup>392</sup> KIRK. 1975, p.181. Kirk, afirma: “Se os opostos cessassem de se opor, então a unidade fundamental não existiria, da mesma forma que se o conflito deixasse de existir o mundo como conhecemos morreria; a unidade que se seguiria a isso seria uma unidade de eterna permanência e morte”.

*consigo mesma, sob a forma essencial do combate.* Conectando todos esses pontos, Nietzsche afirma sobre o pensamento de Heráclito:

“Nem mesmo uma gota de ἀδικία [injustiça] deve permanecer no mundo. O fogo sempiterno, o αἰών [tempo eterno], brinca, constrói e destrói. O Πόλεμος [combate] daquele confronto das diferentes qualidades, conduzido pela Δίκη [justiça], deve ser compreendido apenas como fenômeno artístico. Isso é uma contemplação puramente estética do mundo. Tanto a tendência moral do todo como a teleologia estão excluídas: pois a criação cósmica não age segundo finalidades, mas sim segundo uma δίκη [justiça] imanente”<sup>393</sup>.

Dessa forma, o jogo da divindade, que é responsável pelo vir a ser, é um jogo que se dá através da disputa dos contrários, sob a observância de uma determinada lógica interna, cuja única justificativa é de natureza estética e não moral. Todo criar e destruir (fruto do combate), quando entendido sob a ótica de um jogo que o “*eon* joga consigo mesmo”, é, para Nietzsche, a forma através da qual Heráclito interpreta o devir natural à luz da livre criação, que o filósofo alemão considera típica da criação artística. Conseqüentemente, o pensamento de Heráclito forneceria uma justificativa estética do mundo, análoga a realizada pela grande tragédia ática. Nesse duplo movimento, Nietzsche entende que o pensamento de Heráclito completa a transfiguração da “*physis* abissal” em uma “*physis* sublime”, eternamente justificada por si mesma.

### 5.7. *Cosmologia cíclica e conflagração universal*

Dito isso, nos deparamos com uma nova questão importante para Nietzsche no pensamento do filósofo grego. Se tudo que existe é o vir a ser, e não existe nenhuma esfera da realidade que esteja fora dele, isso significa que a realidade é um eterno transformar-se. Nesse sentido, o cosmo, para Heráclito, deve ser compreendido como eterno, uma vez que não existe início nem fim para o embate dos contrários e das transformações daí resultantes. Nietzsche vai mais longe em sua interpretação e entende que Heráclito defendia não apenas a eternidade do cosmo, mas também uma cosmologia cíclica. Primeiramente, porque ele enxerga evidências de que Heráclito defendia uma noção circular da passagem de um elemento ao outro. Nietzsche afirma: “É assim que o fogo

---

<sup>393</sup> FPP, §10.

segue duas vias de metamorfose que sobem e descem incessantemente, vão e vêm, lado a lado, do fogo à água, daí à terra, da terra de novo à água e da água ao fogo”<sup>394</sup>. Esse trecho, pelos termos que mobiliza, parece encontrar apoio no fragmento 60, em que Heráclito diz: “O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo”<sup>395</sup> (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή); e no fragmento 31: “As transformações do fogo: primeiro o mar; e a metade do mar é terra, a outra metade um vento quente. A terra dilui-se em mar, e esta recebe a sua medida segundo a mesma lei, tal como era antes de tornar-se terra”<sup>396</sup> (πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ). Nietzsche considera que “ele [Heráclito] acredita num colapso do mundo, que se repete periodicamente, e no surgimento sempre novo de um outro mundo, nascido da conflagração cósmica que tudo aniquila”<sup>397</sup>. Esse fim seria dado pela transformação do todo em Fogo.

No entanto, diversos comentadores posteriores a Nietzsche negam que Heráclito tenha sequer professado a doutrina de uma conflagração cósmica. Tanto para Kirk<sup>398</sup> como para Burnet<sup>399</sup>, a teoria da conflagração universal seria uma apropriação e adição estoica à cosmologia de Heráclito. Eles argumentam, seguindo uma mesma linha de raciocínio, que, além de nenhum fragmento de Heráclito deixar explícita essa ideia, ela contradiria outros fragmentos, especialmente aqueles segundo os quais o cosmo segue sempre uma justa medida em suas transformações, e que, ao passo que todas as coisas se transformam um dia em fogo, o fogo também está eternamente transformando-

---

<sup>394</sup> FETG, §6.

<sup>395</sup> DK 22 B 60. BORNHEIM, 2000.

<sup>396</sup> DK 22 B 31. BORNHEIM, 2000. Nietzsche descreve de que forma se daria o processo físico das sucessivas transformações pelas quais passa o fogo, situando Heráclito ao interno da tradição jônica iniciada por Tales e Anaximandro: “Acerca desse fogo enuncia, então, a mesma coisa que Tales e Anaximandro haviam enunciado acerca da água, que ele perfaz o caminho do vir-a-ser em inúmeras transmutações, e, em especial, nos três principais estados, como algo quente, úmido e sólido. Pois, ao ascender, torna-se fogo; ou, de modo mais preciso, como Heráclito parece ter se expressado: do mar ascendem apenas os vapores puros, que servem de alimento ao fogo celestial dos astros, da terra elevam-se apenas os vapores obscuros, nebulosos, dos quais o úmido retira seu alimento. Os vapores puros são a transição do mar ao fogo, e os impuros a transição da terra à água. Assim seguem continuamente os dois caminhos de transmutação do fogo, para cima e para baixo, de lá para cá, lado a lado, do fogo à água, desta última à terra, e da terra novamente à água, e da água ao fogo”.

FETG, §6. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros.

<sup>397</sup> FETG, §6.

<sup>398</sup> KIRK, RAVEN e SCHOFIELD. 2010, p.207-208.

<sup>399</sup> BURNET. 2006, p.169-170.

se em outras coisas, de forma que uma hegemonia do fogo (necessária para a conflagração cósmica) parece fora de questão. Por outro lado, Jaeger<sup>400</sup> e Charles Kahn<sup>401</sup> se posicionam a favor do argumento da conflagração cósmica em Heráclito, ressaltando que a interpretação estoica preservou com fidelidade o pensamento do filósofo de Éfeso. De qualquer forma, deixando o debate acadêmico de lado<sup>402</sup>, é importante para nós termos em mente que Nietzsche atribuiu a Heráclito a ideia de uma cosmologia circular, na qual, após o término de um “grande ano” do vir a ser, o cosmo seria consumido em fogo e, então, começaria novamente. Assim sendo, o devir jamais encontraria fim, repetindo-se eternamente, seja nas mesmas ou em novas configurações. Existiriam, portanto, infinitos mundos não simultâneos, mas sucessivos no tempo. Qual seria, entretanto, o caráter dessa conflagração universal? Será que Heráclito estaria, como Anaximandro, falando de uma retribuição que os entes devem pagar, através de sua destruição, por alguma injustiça cometida?

Nietzsche, na *FPP*, refere-se ao fragmento 65, que diz: “E o chama (ao fogo) de carência e abundância. Carência é regulação e a abundância conflagração”<sup>403</sup> (ὄλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ <χρημοσύνην καὶ κόρον>· χρημοσύνη δὲ ἐστὶν ἢ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἢ δὲ ἐκπύρωσις κόρος). Nietzsche interpreta a conflagração nos seguintes termos:

“Heráclito considerava o período cósmico, no qual a multiplicidade das coisas aspira a unidade do fogo primordial, como um estado sedento de “escassez” (χρημοσύνη); por outro lado, o período do mundo que se extinguiu no fogo primordial é considerado como estado de satisfação (κόρος)”<sup>404</sup>.

Nietzsche passa, então, a uma crítica da interpretação que Bernays<sup>405</sup>, importante historiador da filosofia antiga de seu tempo, fez em relação a essa teoria heraclitiana. Segundo ele, Bernays vê em Heráclito a ideia de que o

---

<sup>400</sup> JAEGER. 1995, p.210-223.

<sup>401</sup> KAHN. 1981, p.134.

<sup>402</sup> Para aprofundamentos acerca desse debate e a opinião de outros especialistas, ver: NETO. 2020, p.45; HERSHBELL e NIMIS, 1979, p.35.

<sup>403</sup> DK 22 B 65, BORNHEIM, 2000.

<sup>404</sup> *FPP*, §10. Ver KAHN, 1981, p.276 para as dificuldades de interpretação desse fragmento. O autor não chega a uma conclusão de quais seriam os verdadeiros significados de κόρος e χρημοσύνη para a filosofia de Heráclito. Ele afirma que “talvez a única conclusão segura é que Heráclito apresentou as ideias de satisfação e escassez em conexão com a de fogo”. J.H.Lesser, por sua vez, diz que o binômio “escassez” e “satisfação” é uma outra maneira de Heráclito nomear o próprio fogo (LESSER. 1999 p. 233).

<sup>405</sup> A interpretação à qual Nietzsche se refere está na obra: J. BERNAYS, *Heraklitische Studien*, p.90-116.

período de satisfação cósmica daria origem a uma ὕβρις (*hybris* - uma violência desmedida), que deveria, periodicamente, ser purificada através da destruição da totalidade pelo fogo sagrado, que se tornaria um juiz cósmico que pune a ὕβρις. O novo mundo gerado após o anterior ter sido julgado no grande tribunal do fogo desenvolveria, ao longo do tempo, uma nova ὕβρις, que, eventualmente, levaria a uma nova purificação através de uma nova conflagração universal<sup>406</sup>. Nietzsche adverte que é justamente nesse ponto (ou seja, na existência ou não da ideia de uma ὕβρις que deve ser punida), que se pode conhecer quem compreendeu e quem não entendeu corretamente a filosofia de Heráclito<sup>407</sup>.

Para Nietzsche, entender que a conflagração universal representaria uma punição do fogo, seria considerar Heráclito um pessimista à maneira de Anaximandro (e, conseqüentemente, à de Schopenhauer). A conflagração não é uma punição, mas são apenas os homens que realizam uma interpretação moral da existência. Essa leitura se confirmaria pelo fragmento 102, que diz: “Para deus tudo é belo, bom e justo; os homens, contudo, julgam umas coisas injustas e outras justas”<sup>408</sup> (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια). A natureza, tomada em sua totalidade, não se presta a considerações morais. Para o deus, tudo é justo, o que significa que não pode residir nenhuma injustiça no vir a ser e que nada precisa ser purificado através do fogo. Conforme salienta Axelos: “a justiça do fogo, longe de ser uma prova da conflagração final onde o mundo seria julgado e aniquilado pelo fogo, é, ao contrário, uma prova da eternidade do universo”<sup>409</sup>. Ora, se isso é assim, como Nietzsche justifica a eventual destruição do mundo em uma conflagração?

Para ele, a resposta reside, novamente, no fato de o devir ser um jogo lúdico, uma criação livre de natureza artística. Segundo Nietzsche, Heráclito afirmaria a existência de um estado de carência e satisfação no universo, mas não é a vontade de punir que determina essa alternância, e sim, o impulso lúdico-criativo. É o fogo que brinca e que, em seu jogo, cria e destrói, forma e desforma mundos. É o impulso sempre renovado à criação que impede, portanto, a

---

<sup>406</sup> FPP, §10.

<sup>407</sup> FPP, §10.

<sup>408</sup> DK 22 B 102, BORNHEIM, 2000.

<sup>409</sup> AXELOS. 1962, p.120.

existência de apenas um mundo eterno, promovendo a criação e a destruição sucessivas de diversos mundos. “Não é a ὕβρις, mas o despertar do impulso lúdico que impele novamente em direção à ordem universal”<sup>410</sup>.

### 5.8. A ética de Heráclito

Tendo em vista essa configuração cósmica, qual a posição do homem na filosofia de Heráclito? Seu pensamento prescreveria aos homens alguma ética ou algum princípio ético determinado?

Como vimos, o homem, sendo um ente e, portanto, uma determinada configuração do conflito entre os contrários, deve ser, segundo Nietzsche compreende Heráclito, determinado completamente por essa configuração interna que o forma. Por possuir determinadas características inseparáveis de si mesmo, ele não é livre para escolher conhecer, querer ou agir de um ou outro modo, mas *seu ser no mundo é ditado pela necessidade*. Relembremos que o único saber possível é o entendimento do *Logos* cósmico, e que não existe qualquer entendimento verdadeiro que seja individual. A maior das virtudes para o homem seria, portanto, reconhecer qual é e agir de acordo com a medida (*Logos*) da própria natureza. Assim sendo, a ética de Heráclito, devendo se conformar ao *Logos* universal, deve ser, conforme Nietzsche a compreende, isenta de qualquer imperativo absoluto, uma vez que a natureza é puro vir a ser, e não estabilidade. Não poderia existir em Heráclito, portanto, uma ética que prescreva comportamentos absolutos, ou seja, uma ética estável que é eternamente igual a si mesma, em um mundo marcado pela permanente mudança. Isso seria, afinal, ir contra o *Logos* que tudo governa<sup>411</sup>. Nietzsche escreve:

“Quem irá exigir ainda de uma tal filosofia uma ética com os imperativos constrangedores do “tu deves”, ou quem acusará Heráclito de dela carecer? O homem é, até à sua última fibra, necessidade, é absolutamente “não-livre” - quando se entende por liberdade a pretensão estúpida de poder mudar arbitrariamente a sua *essentia* como se fora um vestido, pretensão esta que, até agora, todas as filosofias sérias rejeitaram com o desprezo merecido. Se é tão pequeno

---

<sup>410</sup> FPP, §10.

<sup>411</sup> Aqui, Nietzsche utiliza Heráclito para se posicionar contra o imperativo Kantiano. Ver FPP, “Translator’s Commentary”, §10.

o número de homens que vivem conscientemente no *logos* e em conformidade com o olho do Artista que tudo domina, é porque as suas almas são úmidas e porque os olhos, os ouvidos e, sobretudo, o intelecto dos homens são más testemunhas, quando "lama úmida se apodera das suas almas"<sup>412</sup>.

Essa passagem nos chama a atenção por dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, vemos como, segundo Nietzsche, Heráclito conceberia o homem como puramente necessidade pelo fato de ele não poder alterar a sua essência. Isso, como dissemos acima, significa que, por mais que ele queira, o homem não é livre para conhecer, querer ou agir de formas diferentes daquelas possíveis à sua constituição natural, fato que, segundo Nietzsche, "não foi percebido apenas por Heráclito, mas por todas filosofias sérias"<sup>413</sup>. Ademais, o homem é absolutamente não livre por uma segunda razão. O que chamamos "homem" nada mais é, conforme já elucidamos acima, do que o resultado momentâneo de um determinado jogo de forças (uma unidade-múltipla), *que segue as leis inexoráveis do vir a ser*. Sendo, em sua essência, nada mais do que uma configuração específica da disputa entre contrários, o homem está sujeito em seu devir às interações dessas forças mais básicas que o constitui. Nesse sentido, toda a sua vida é regida pelo conflito entre esses contrários, bem como pelo conflito com outros entes que se lhe opõem. Não existiria possibilidade, conforme a leitura que Nietzsche faz de Heráclito, para uma alma separada do corpo, o que daria ao homem independência frente à natureza. A alma em Heráclito é apenas ar quente, ou seja, uma instância mais pura do mesmo princípio que constitui nosso corpo e tudo que nos circunda. Para Heráclito, conforme Nietzsche o compreende, toda a existência ganha os ares da tragédia, tendo em vista que os caminhos do homem são traçados por uma inexorável necessidade. Não à toa, ele considerará mais tarde, já em seu período de maturidade, Heráclito como o pensador mais próximo de sua própria filosofia trágica<sup>414</sup>. Não havendo separação essencial entre homem e natureza e nem entre alma e matéria, o homem encontraria-se completamente sujeito a um devir cósmico que o ultrapassa completamente. Como sabemos, a maneira do homem

---

<sup>412</sup> FETG, §7. Podemos notar como a crítica ao dogmatismo moral que pretende definir o "bem" e o "mal" de uma vez por todas, marcante na produção de maturidade do filósofo alemão, encontra, segundo sua própria interpretação de juventude, um antecessor em Heráclito.

<sup>413</sup> FETG, §7.

<sup>414</sup> EH, "O Nascimento da Tragédia", §3

portar-se diante de um destino que se abate sobre ele de forma inelutável é ponto central da tragédia ática.

### 5.9. A personalidade do filósofo

Por fim, o último ponto que gostaríamos de destacar da interpretação nietzschiana de Heráclito é o quadro que ele pinta da personalidade do filósofo de Éfeso. Esse ponto é importante pois, como vimos, Nietzsche não separa a personalidade do pensamento quando se trata dos primeiros filósofos. Como observa Giorgio Colli, a *FETG* marca a substituição da imagem de Schopenhauer como o arquétipo do filósofo nietzschiano pela de Heráclito<sup>415</sup>. Nós já entendemos em que pontos o pensamento de Heráclito atraiu Nietzsche, resta-nos ver, agora, como sua personalidade se mostrou uma fonte de inspiração para o filósofo alemão.

Nietzsche afirma que, para ele, Heráclito é a própria encarnação do tipo do filósofo “orgulhoso e solitário” que busca a verdade<sup>416</sup>. O seu primeiro motivo de admiração é o fato de ele ver no grego o mais primoroso exemplo do filosofar intuitivo, razão pela qual ele admira os “pré-platônicos” e sua consequente distância das demonstrações de tipo lógico e dialético:

“O dom real de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para com o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão, e parece ter prazer em poder contradizê-la com alguma verdade alcançada por intuição”<sup>417</sup>.

O aristocratismo e o distanciamento do filósofo de Éfeso em relação às massas é também um motivo de elogios por parte de Nietzsche. Na *FETG*, Nietzsche escreve que “a sua ação nunca o remete para um “público”, para o aplauso das massas e para o coro entusiasta dos seus contemporâneos. Seguir um caminho solitário pertence à essência do filósofo”<sup>418</sup>. O orgulho que Heráclito tinha de si e de sua obra era, para Nietzsche, enorme, de forma que ele “afastava o vulgo *a priori*”<sup>419</sup>. É importante para Nietzsche que a modernidade tome

---

<sup>415</sup> COLLI. 1980, p. 28.

<sup>416</sup> *FPP*, §10.

<sup>417</sup> *FETG*, §5.

<sup>418</sup> *FETG*, §8

<sup>419</sup> *FETG*, §8.

conhecimento de que homens capazes de tão grande orgulho, de tamanha estima de si, um dia existiram. Para ele, “homens assim vivem num sistema solar próprio; e é aí que se devem procurar”<sup>420</sup>. Buscar Heráclito é encontrar uma natureza perfeitamente satisfeita consigo, que, conseqüentemente, afirma a si mesma de forma irrestrita.

É importante ressaltar que Nietzsche, na *FPP*, compreende os eventos da vida de Heráclito a partir, principalmente, dos dados biográficos fornecidos por Diógenes Laércio (sécs. II-III d.C.)<sup>421</sup>. Segundo esse autor, Heráclito pertencia a uma nobre estirpe de Éfeso e, como primogênito, teria direito ao trono. Sua relação com o povo de sua cidade, entretanto, foi estremecida por conta de sua oposição ao partido democrático, especialmente no tocante às expedições empreendidas contra os persas. Por tal motivo, Heráclito teria sido difamado como “aliado dos persas” e seu amigo Hermodoro, banido da cidade. Por conta disso, Heráclito abandonou, voluntariamente, a participação política, bem como seu direito de primogenitura. Essa narrativa tardia parece ter sido baseada no fragmento 121, que diz: “os efésios deveriam todos enforcar-se, e suas crianças deveriam abandonar a cidade, pois expulsaram a Hermodoro, o mais valoroso dentre eles, dizendo: ‘Ninguém dentre nós deve ser o mais valoroso; senão, (que viva) em outro lugar e com outros’ ”<sup>422</sup> (ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ’ ἄλλων). É em Diógenes Laércio, também, que Nietzsche lê uma anedota<sup>423</sup> de crucial importância em sua reconstrução da personalidade de Heráclito. Esse pequeno relato conta que, em certa ocasião, os habitantes de Éfeso viram

---

<sup>420</sup> *FETG*, §8.

<sup>421</sup> *FPP*, §10.

<sup>422</sup> DK 22 B 121. BORNHEIM, 2000.

<sup>423</sup> Kirk e Raven ressaltam a dificuldade e os perigos de se utilizar essas anedotas para interpretar Heráclito. Segundo eles: “A maioria destas histórias baseiam-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”. (KIRK e RAVEN. 1984, p.186).

Kahn afirma no mesmo sentido: “Os detalhes da vida de Heráclito são quase completamente desconhecidos. Informações confiáveis se limitam ao fato de que ele era nativo de Éfeso, e que o nome de seu pai era Blosson [...] A vida de Heráclito em Diógenes Laércio é uma colcha de retalhos de anedotas helenistas, em sua maioria obviamente inventadas com base em trechos dos fragmentos sobreviventes”. KAHN, 1981, p.1.

Heráclito a observar o jogo de crianças que brincavam próximo ao templo de Ártemis, e lhe perguntaram por que ele fazia isso ao invés de se ocupar com coisas mais sérias, como a política da cidade. Heráclito teria respondido com outra pergunta: “De que vos admirais, perversos? Que é melhor: fazer isso ou administrar a cidade convosco?”<sup>424</sup> (Ἐφεσίων, ‘τί, ὧ κάκιστοι, θαυμάζετε;’ εἶπεν· ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ’ ὑμῶν πολιτεύεσθαι;’). Esse relato é importante para Nietzsche porque, primeiramente, ele marca o caráter intuitivo do saber de Heráclito: a partir de sua observação do jogo de crianças, ele chega à metáfora do vir a ser como jogo da divindade. Em segundo lugar, porque mostra o desprezo que ele sentia pelo que é considerado “mais importante” pelo vulgo, que não consegue compreender em que Heráclito pensa e o que ele vê ao observar as brincadeiras das crianças.

Mas de que, exatamente, Heráclito sentiria tanto orgulho? Por que ele teria criado uma estima tão grande de si, que o levou a se afastar e a desprezar seus concidadãos, e a ausentar-se até mesmo da política de sua cidade? Para Nietzsche, esse comportamento viria da “convicção que ele possuía de ter sido o único galanteador da verdade que teve êxito”<sup>425</sup>. Heráclito teria descoberto, sozinho, o que há de mais profundo para o homem conhecer: o *Logos* universal e o caráter fundamental da realidade. Ele buscou esse conhecimento não em teorias de outros, mas apenas nele mesmo. O fragmento 101 diz, nesse sentido: “Procurei-me a mim mesmo”<sup>426</sup> (ἐδίζησάμην ἑμεωυτόν). Segundo Nietzsche, Heráclito realiza em sua essência o mais sagrado preceito délfico: “conhece-te a ti mesmo”<sup>427</sup>, o que reforça sua ideia de que ele seria “o mais grego dentre os gregos” de seu tempo. No mesmo sentido, o fragmento 40 mostra a crítica de Heráclito àqueles que sabem muitas coisas, mas, incapazes de olharem para si mesmos com profundidade, não aprenderam nada de essencial: “a polimatia não instrui a inteligência. Não fosse assim, teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenófanos e Hécateu”<sup>428</sup> (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον). Nietzsche desenvolve esse ponto na *FPP*, ao escrever:

---

<sup>424</sup> DK 22 A 1. *Os Pensadores*, vol. *Os Pré-Socráticos*. Tradução: Wilson Regis. Adaptado.

<sup>425</sup> *FETG*, §8

<sup>426</sup> DK 22 B 101. BORNHEIM, 2000.

<sup>427</sup> *FETG*, §8

<sup>428</sup> DK 22 B 40. BORNHEIM, 2000.

“Aprender aquilo que se é a partir de um outro é, segundo ele [Heráclito], 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>429</sup>.

A natureza oracular de Heráclito não está presente somente em sua forma de obter o saber, mas também na maneira como ele o expõe. Para Nietzsche, Heráclito profere a verdade “como se de oráculos se tratasse, como o deus de Delfos, que ‘não diz nem esconde, mas indica’”<sup>430</sup>. Essa sabedoria, que exige interpretação, é uma “sabedoria imortal e digna de ser eternamente interpretada, suficiente para a humanidade mais distante”<sup>431</sup>.

Ao aprofundar-se mais sobre a fama de Heráclito como um filósofo obscuro, Nietzsche afirma que “é provável que jamais um homem, em tempo algum, tenha escrito de um modo mais claro e luminoso. É verdade que se trata de um escrito muito lacônico e, por isso, obscuro para leitores muito apressados”<sup>432</sup>. A culpa da suposta obscuridade de Heráclito não é, portanto, dele, mas da pressa e falta de discernimento de seus leitores. A opinião positiva acerca desse modo de escrever, como uma forma de selecionar o seu público, fica clara na seguinte passagem da *FETG*:

“Mas Jean-Paul dá um bom conselho, no tocante à brevidade: “Em geral, é bom que tudo o que seja grande - tudo o que tenha sentido para grandes espíritos - se exprima em termos breves e (portanto) obscuros, para que os espíritos medíocres antes vejam aí um não-sentido do que o traduzam para a sua insipidez. Pois os espíritos vulgares têm a habilidade repugnante de só verem, nas palavras mais profundas e mais ricas, a sua própria opinião de todos os dias”<sup>433</sup>

Dessa forma, o grande pensador não deve escrever para todos, mas para quem possui a capacidade e a paciência de não apenas lê-lo, mas de decifrá-lo. A filosofia é, por natureza, aristocrática (no sentido de ser seletiva) quando ela deseja comunicar algo profundo. Suas lições não são para todos. A importância dada à leitura rigorosa e aprofundada, fruto da formação filológica de Nietzsche,

---

<sup>429</sup> *FPP*, §10

<sup>430</sup> *FETG*, §8. Essa afirmação de Nietzsche remete ao fragmento DK 22 B 93: “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não fala nem esconde: ele indica” (ὁ ἄναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). BORNHEIM, 2000.

<sup>431</sup> *FETG*, §8.

<sup>432</sup> *FETG*, §7.

<sup>433</sup> *FETG*, §7.

nunca deixará de acompanhá-lo em seu percurso filosófico como uma “metodologia filosófica” própria<sup>434</sup>.

Em sua leitura da personalidade de Heráclito, Nietzsche se opõe, portanto, aos que o consideram obscuro ou melancólico. Para ele, “Heráclito é o contrário de um pessimista. Por outro lado, ele também não é um otimista: pois não nega o sofrimento e a ignorância: a guerra se mostra para ele como o eterno processo de formação do mundo”<sup>435</sup>. Sua filosofia, diferente do pessimismo e distante do otimismo, é o que Nietzsche entende, em sua juventude, como o *pensamento dionisíaco*. Através de suas palavras, a humanidade tocou no mais profundo que já foi, até então, pensado. Se a humanidade precisa conhecer a verdade, ela não pode, jamais, prescindir da palavra de Heráclito:

“Pois o mundo precisa eternamente da verdade, precisa, portanto, eternamente de Heráclito: embora ele não precise do mundo. [...] Que lhe importa a sua glória? A glória dos “mortais em incessante fluxo!”, como ele brada com desdém. A sua glória importa aos homens, não a ele; a imortalidade da humanidade precisa dele, ele não precisa da imortalidade do homem Heráclito. O que ele contemplou, a *doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade*, deve contemplar-se eternamente a partir de agora: foi ele quem levantou a cortina deste espetáculo sublime.”<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> BERRY. 2013, p.84.

<sup>435</sup> FPP, §10

<sup>436</sup> FETG, §8.

## Conclusão

Com este trabalho esperamos ter conseguido oferecer uma explicação geral das principais características da interpretação que Nietzsche realizou de Anaximandro e Heráclito durante a sua juventude, e em que sentidos sua leitura representou uma ruptura ou uma continuidade com relação aos paradigmas interpretativos a respeito dos “pré-socráticos” em seu tempo.

Para tanto, foi necessário que, primeiro, compreendêssemos (em termos amplos) o estatuto de Nietzsche enquanto filólogo, sua transição para a filosofia, bem como o contexto intelectual no qual ele escreveu sua obra em relação com seus projetos e interesses quando jovem. Foi preciso também entender qual era a sua teoria de juventude a respeito da história, e de que maneira ela se faz presente em seus textos sobre a antiga cultura helênica, para que compreendêssemos com profundidade as idiosincrasias de sua leitura. Finalmente, analisamos quais eram as principais linhas interpretativas sobre os “pré-socráticos” em seu tempo, com as quais ele dialoga constantemente, em uma complexa rede de concordâncias e discordâncias. Através das notas e de referências a intérpretes posteriores da filosofia grega, buscamos indicar ao leitor pontos em que sua interpretação se mostrou influente e outros nos quais ela foi rejeitada.

Todavia, o mais importante que esperamos ter conseguido mostrar durante nossa dissertação, e o que gostaríamos de destacar nessa conclusão, é o fato de Nietzsche não ter abordado os pensadores gregos como mero artigo de erudição, mas ter realizado um verdadeiro diálogo crítico com esses antigos filósofos, de forma a apropriar-se, refutar e reelaborar suas ideias para pensar os problemas e as inquietações de seu próprio tempo. Talvez aquilo que, na época, foi o motivo das mais veementes críticas feitas por Wilamowitz ao *Nascimento da Tragédia* (ou seja, o fato de Nietzsche misturar filologia e filosofia, preocupações presentes com a leitura científica do passado e a tragédia grega com o drama musical alemão moderno) sejam, hoje, cento e cinquenta anos depois, os elementos mais interessantes e instigantes de seus escritos de juventude. Os textos de Nietzsche sobre a Grécia antiga, se passíveis de amplas contestações de ponto de vista “científico”, possuem, através do amálgama que realizam entre análise filológica, considerações filosóficas e obra literária, uma

habilidade única de tornar vivos diante de nossos olhos os personagens desse passado distante, e de nos fazer pensar em sua companhia. Se ele realmente conseguiu exprimir da forma mais aproximada possível o que realmente pensavam Anaximandro e Heráclito é motivo de muito debate acadêmico, que tende, na maioria das vezes, para uma resposta negativa. É difícil negar, entretanto, que tenha sido a sua a mais viva e impactante descrição desses personagens, que restam, através de sua grande influência, no imaginário daqueles que se dedicam ao estudo desses filósofos.

A abordagem nietzschiana é, portanto, um grande exemplo de como o presente pode engajar-se com o passado de forma rica e produtiva, em um exemplo de recepção do pensamento antigo que reverbera até hoje. Se muito da filosofia do século XX é profundamente influenciada por Nietzsche, vide as reflexões que dedicaram a seu respeito pensadores da envergadura de Heidegger, Deleuze, Foucault, Karl Jaspers, entre outros; e, se o pensamento nietzschiano depende, em grande medida, das reflexões acerca do mundo grego, podemos dizer que, direta ou indiretamente, grande parte da tradição contemporânea de pensamento refletiu a respeito das palavras proferidas por Anaximandro e Heráclito.

Por fim, assumindo o risco de soarmos demasiadamente poéticos, gostaríamos de destacar outro grande exemplo que Nietzsche deixa para os estudiosos de hoje em dia: o de sua “coragem”. Como mostramos na introdução dessa dissertação, o jovem Nietzsche era um filólogo brilhante, com ampla capacidade, conhecimentos e relações para ter uma longa e bem-sucedida carreira no campo acadêmico e científico. Pensando além, entretanto, dos estreitos limites que ele enxergava para si na vida acadêmica e preocupado com a tarefa que ele via, em sua juventude, como sua (a de fazer viver novamente, na Alemanha, uma cultura trágica tal qual o mundo vira um dia na antiga Grécia), ele ousou ir além dos paradigmas e barreiras estabelecidas em seu tempo. Embora criticado por seus contemporâneos, foi graças a essa coragem e convicção que ele pode abrir novos caminhos para o conhecimento e para a vida no ocidente, tornando-se, enfim, não um simples erudito, mas um verdadeiro pensador. Terminamos por citar as palavras de Heidegger a esse respeito:

“Se Nietzsche não tivesse sido um pensador, ele não teria se mantido firme no centro velado do ente como um guardião solitário com os olhos questionadores bem abertos; teria permanecido como um ‘eterno hóspede de estação de águas’ e só teria composto e estabelecido por meio de um cálculo exato uma imagem e estrutura do mundo para os seus contemporâneos cultos e incultos, a fim de se aquietar diante dessas construções ou no interior delas, conciliando, assim, as contradições. Nesse caso, teria fechado certamente os olhos para abismos à beira dos quais o seu projeto de mundo o trouxe. Todavia, Nietzsche não fechou os olhos. Ele foi muito mais ao encontro do que ele precisava ver”.<sup>437</sup>

---

<sup>437</sup> HEIDEGGER. 2010, p.510.

## Bibliografia

- AMUSQUIVAR, N. *A Filosofia entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito*. Campinas, 2015. Dissertação de mestrado.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. São Paulo, Edições Loyola, 2001. Tradução: Marcelo Perine.
- AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris, Editions minuit, 1962.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. Nova Iorque, Routledge, 2001.
- BENCHIMOL, M. *Apolo e Dioniso: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. Campinas, 1999. Dissertação de Mestrado.
- BERNAYS, J. *Heraklitische Studien*, in: *Rheinisches Museum* 7 (1850), S. 90 – 116, S. 107, Anm. 1:1).
- BERRY, J. *Nietzsche and the Greeks*. Em: *The Oxford handbook of Nietzsche*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo, Cultrix. 2000.
- BURCKHARDT, J. *Gesamtausgabe*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1930-1934.
- BURKERT, W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- BURNET, J. *Aurora da Filosofia Grega*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2006. Tradução: Vera Ribeiro.
- CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, EdUSP, 1994.
- COLLI, G. *Scritti Su Nietzsche*. Milão, Adelphi, 1980.
- CORNFORD, F. *From Religion to Philosophy*. Nova Iorque, Harper & Brothers Publishers, 2004.
- CORNFORD, F. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek philosophical thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
- DIELS, H e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim, Inktank Publishing, 2019.
- FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. São Paulo, editora Presença, 1983. Tradução: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. Em: *Microfísica do Poder*. São Paulo, Graal, 2004. Tradução: Roberto Machado.

GRAHAM, D.W. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2006.

GUERVÓS, L.E.S. *A dimensão estética do jogo na filosofia de Nietzsche*. Em *Cadernos Nietzsche*, nº28, 2011.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy vol1: The earlier presocratics and the pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

HEGEL, G.W.F. *Lectures on the history of philosophy*. Londres, Trübner & Co. 1892. Tradução em inglês: E.S. Haldane.

HEIDEGGER, M. *Caminhos da Floresta*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. Tradução: Irene Borges Duarte *et al.*

HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 1998. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Rio de Janeiro, Forense Univesitária, 2010. Tradução: Marco Antônio Casanova.

HERSHBELL, J.P e NIMIS, S.A. *Nietzsche and Heraclitus*. Em *Nietzsche Studien* 8: 17-38, (1979).

HUSSEY, E. *Heraclitus*. Em: *The Cambridge companion to early greek philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

JAEGER, W. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1995. Tradução: Artur M. Parreira.

JENSEN, A. *Nietzsche's philosophy of history*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

KAHN, C. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1960.

KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1975.

KIRK, G. *Heraclitus, the cosmic fragments*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

KIRK, G.S. e RAVEN, J.E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca.

KIRKLAND, S.D. *Nietzsche and drawing near to the personalities of the presocratics*. Em: *Cont Philos Rev* (2011) 44: p.417–437.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

LAKS, A e MOST, G. *Early Greek Philosophy, vol I-IX*. Cambridge, Harvard University Press. 2016.

LAKS, A. *Introdução à Filosofia Pré-Socrática*. São Paulo, Paulus, 2013. Tradução: Miriam Campolina Diniz Peixoto.

LAKS, A. *Nietzsche et la question des successions des anciens philosophes*. 2006.

LANGE, F.A. *History of Materialism*. Londres, Routledge, 2010. Tradução em inglês: Ernest C. Thomas.

LESSER, H. *Nietzsche and the pre-socratic philosophers*. Em: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 18, No. 1, January 1987.

LESSER, J.H. *Early Interest in Knowledge*. Em: *The Cambridge companion to early greek philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005. Tradução: Pedro Süssenkind.

MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

MARTON, S. *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito*. Em: *Discurso* (21), 1993. P.31-51.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1990.

MARTON, S. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* Em: *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* - *Artepensamento* (ims.com.br), 1992.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo, editora UNIFESP, 2011. Tradução: Clademir Araldi.

NETO, J.E.T.M. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia*. São Paulo, Editora UNIFESP, 2020.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. São Paulo, 7 letras, 2019. Tradução: Pedro Süssenkind.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com um martelo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, F. *Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo, Editora Hedra, 2008. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros.

NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa, Edições 70, 2008. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, F. *Homero e a filologia clássica*. Em: *Princípios*, Natal, vol. 13, nos. 19-20, jan./dez. 2006, p. 169-199. Tradução: Juan A. Bonaccini.

NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005. Tradução: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, F. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006. Tradução: Ermani Chaves.

NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo, Martins Fontes, 2020. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes.

NIETZSCHE, F. *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Berlim e Nova Iorque, De Gruyter, 1967ff.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlim, De Gruyter, 2009.

NIETZSCHE, F. *Les Philosophes Préplatoniciens*. Paris, L'Eclat, 1994. Tradução: Paolo D'Iorio.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005. Tradução: J. Guinsburg.

- NIETZSCHE, F. *Obras Completas*. Madrid, Editora Tecnos, 2008. Tradução em espanhol: Joan B Llinares, Diego Sánchez Meca e Luis Guervos.
- NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Washington, Regnery Publishing, 1998. Tradução em inglês: Marianne Cowan.
- NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003. Tradução: Marco Antônio Casanova.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo, Editora Hedra, 2012. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros.
- NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago, University of Illinois Press, 2006. Tradução em inglês: Greg Whitlock.
- PORTER, J. *Nietzsche and the philology of the future*. Stanford, Stanford University Press, 2002.
- RAPP, C. *Friedrich Nietzsche et la philosophie preplatonicienne*. Em: Jean-François Balaudé/Patrick Wotling (ed.), *L'art de bien lire. Nietzsche et la philologie*, Vrin, Paris 2012, pp.187-215.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011. Tradução: M.F. de Sá Correia.
- SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre, L&PM, 2000.
- SOUTO, M. "Lições sobre os filósofos pré-platônicos" e "A Filosofia na época trágica dos gregos": um ensaio comparativo. Em *Cadernos Nietzsche* vol13, 2002.
- SOUZA, J.C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- TEJERA, V. *Nietzsche and Greek Thought*. Nova Iorque, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os gregos*. São Paulo, Paz e Terra, 1990. Tradução: Haiganuch Sarian.
- ZELLER, E. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. I Presocratici*. Florença, La Nuova Italia, 1968. Tradução em Italiano: R. Mandolfo.