

o pensamento de heráclito, segundo o jovem nietzsche

heraclitus's thought, according to the young nietzsche

gabriel ferreira quattrer¹

resumo

Neste artigo, abordaremos a interpretação que Nietzsche realizou da filosofia de Heráclito em sua obra de juventude, para compreendermos de que maneira seu pensamento aparece relacionado à ideia de uma “filosofia trágica” para o jovem Nietzsche. Estudaremos, portanto, a leitura que ele realizou dos principais conceitos atribuídos ao filósofo grego, destacando a importância que Heráclito adquire na primeira fase de seu pensamento como a principal figura dentre os chamados “filósofos pré-platônicos”. Esperamos, a partir da exposição da interpretação geral da filosofia de Heráclito por Nietzsche, conseguir demonstrar a maneira como Heráclito surge para ele como a imagem ideal do verdadeiro filósofo, que salvaguarda o mundo do vir a ser a partir de uma justificação estética, destacando a beleza e a necessidade inerente a toda criação e destruição.

palavras-chave

Nietzsche; Heráclito; Pré-socráticos; Pré-platônicos; Filosofia Trágica.

abstract

In this article, we will address Nietzsche's interpretation of Heraclitus' philosophy in his early work, in an attempt to comprehend in which ways his thoughts came to be understood in relation to the idea of a “tragic philosophy” by the young Nietzsche. We will elucidate Nietzsche's reading of the key concepts attributed to the Greek philosopher, emphasizing the importance that Heraclitus assumes in the first phase of his thought as the primary figure among the so-called “pre-platonic philosophers”. We hope to show, through the exposition of Nietzsche's general interpretation of Heraclitus' thought, how the greek thinker emerges for the young Nietzsche as the ideal image of the true philosopher, one that safeguards the “world of becoming” through an aesthetic justification, underscoring the beauty and inherent necessity in all creation and destruction.

keywords

Nietzsche; Heraclitus; Presocratics; Pre-platonics; Tragic Philosophy.

¹ Doutorando em História Social (USP), Mestre em Letras Clássicas (USP). E-mail: gabriel.quattrer@usp.br

CONVENÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

Os escritos de Nietzsche serão citados com a utilização da 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.

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

- PHG/FT – *A Filosofia na Idade trágica dos Gregos.*
- PPP – *The Pre-platonic Philosophers/ Lições sobre os filósofos pré-platônicos*
- GT/NT – *O Nascimento da Tragédia*
- FW/GC – *Gaia Ciência*
- EH/EH – *Ecce Homo*

Os trechos dos “pré-socráticos” serão, por sua vez, citados segundo a notação de Diels-Kranz.

INTRODUÇÃO

Este artigo possui dois objetivos principais. Em primeiro lugar, pretendemos fazer uma análise geral da interpretação que Nietzsche realizou do pensamento de Heráclito em suas obras de juventude a partir de seus principais pontos de interesse e, concomitantemente, entender de que forma essa filosofia surge como paradigma de uma filosofia trágica para o jovem Nietzsche. É importante notar que os dois principais escritos nos quais Nietzsche trata dos “filósofos pré-platônicos” (dentre os quais está incluso Heráclito), *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (PHG/FT) e *Lições sobre os filósofos Pré-platônicos* (PPP), foram redigidos durante o seu chamado “período de juventude” (1869-1876). Essa etapa de sua obra é amplamente marcada pela influência exercida sobre ele pela leitura de Schopenhauer e Wagner, pela reflexão acerca da tragédia ática, bem como pelo projeto de renovação da cultura alemã a partir de uma nova forma de se relacionar com a antiga cultura grega, em uma espécie de recriação do espírito helênico na Alemanha moderna a ser conquistada, principalmente, através da arte. É de se esperar, portanto, que considerações acerca desses temas permeiem sua leitura dos primeiros filósofos gregos.

Heráclito aparece, já nas obras desse primeiro período, como uma das grandes referências para o jovem Nietzsche, que o citará até o fim de seus escritos como o filósofo mais próximo de seu próprio pensamento com o qual já se deparou.² Na PHG/FT (1873), nosso principal documento para as suas opiniões sobre Heráclito, os fragmentos do filósofo de Éfeso são retratados como o mais alto grau de manifestação de uma filosofia trágica, avançando um pensamento que justificaria esteticamente todo criar e destruir presente no cosmo. Nessa obra, Nietzsche entende a filosofia de Heráclito, do ponto de vista temático, como uma continuação da reflexão acerca do problema do vir a ser, identificado, primeiramente, por Anaximandro, que pode ser resumido na questão: “como pode ser que algo que tenha vindo a ser, tenha de perecer?”³ Ao mesmo tempo, Heráclito é retratado como uma espécie de antípoda intelectual, tanto de Anaximandro como de Parmênides: enquanto ele surge como o filósofo que busca salvar o mundo das aparências e da mudança como única

² NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, §3, “O nascimento da tragédia”.

³ NIETZSCHE, F. *Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §5.

realidade e como possuidor de uma justiça intrínseca e divina, Anaximandro e Parmênides são retratados por Nietzsche como os primeiros grandes metafísicos, responsáveis por rebaixar o mundo sensível à categoria de mera aparência e a estabelecer um Ser transcendente que seria a única esfera possuidora de verdadeira realidade.

Em *PPP*, Nietzsche também trata de forma extensa sobre o pensamento de Heráclito, dessa vez, entretanto, seguindo as linhas gerais de abordagem adotadas nesse escrito, que possui um caráter muito mais filológico e tradicional do que a *PHG/FT*. Esse texto é constituído por anotações de um curso universitário sobre os filósofos “pré-platônicos”, que Nietzsche ministrou na Universidade da Basileia no início da década de 1870. Nele, Nietzsche constantemente aproxima e elucida as ideias do filósofo grego a partir de teorias científicas modernas, promovendo um diálogo fluido entre a antiguidade e concepções científicas e filosóficas de seu próprio tempo. Essa “mistura” de abordagens – filosofia, filologia, trabalho literário e ciência – é uma das marcas dos escritos do jovem Nietzsche. Embora tenha sido motivo de duras críticas em sua época, essa mistura é, talvez, a parte mais instigante das obras desse período de sua produção e, especialmente em seu tratamento dos primeiros filósofos gregos.

Sendo assim, neste artigo, buscaremos explicitar os principais elementos da interpretação nietzschiana da filosofia de Heráclito, conforme aparecem nesses dois escritos de juventude. Nossa análise será segmentada com nos temas centrais que Nietzsche identifica no pensamento do filósofo grego, da seguinte maneira: (i) a justiça do vir a ser; (ii) o *Logos* universal; (iii) o fogo e a luta entre os contrários; (iv) a natureza entre os contrários; (v) o jogo da divindade; (vi) o sublime em Heráclito; (vii) cosmologia cíclica e conflagração universal; (viii) a filosofia ética de Heráclito e (ix) a personalidade do filósofo. Ao longo desta análise, esperamos, ao mesmo tempo, que fique clara para o leitor a relação existente entre o pensamento de Heráclito e o que Nietzsche chamou de “filosofia trágica” durante sua juventude.

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 entendida por Nietzsche como uma esfera de culpa, para a qual deve haver uma expiação através da destruição dos entes, Nietzsche enxerga na figura de Heráclito “o filósofo que afirmou a totalidade como um eterno vir a ser regido por uma justiça imanente”.⁴ 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, ‘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,

⁴ HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S. A. Nietzsche and Heraclitus. *Nietzsche Studien*, v. 8, p. 28, 1979.

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?⁵

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 de Heráclito, que diz: “De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso”.⁶ Ao contemplar o mundo, Heráclito percebeu intuitivamente,⁷ 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, Heráclito vê apenas o devir. Tudo que existe é um mundo em eterna transformação, ou seja, apenas “o que devém e flui existe efetivamente”.⁸ 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. Mesmo a justiça e a injustiça 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!”⁹

⁵ NIETZSCHE, F. *Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §5.

⁶ DK 22 B 64. SOUZA, J.C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. É interessante prestarmos atenção no recurso utilizado por Nietzsche nesse momento, pois ele reaparece em outras passagens de sua análise de Heráclito. De acordo com a maior parte dos comentadores, como Kirk, Raven e Schofield (KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 205) ou Charles Kahn (KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 256), esse fragmento faz um 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 pelo fragmento de Heráclito para pintar um retrato da sabedoria de tipo oracular do filósofo, que ilumina de repente toda realidade. Essa apropriação de certas sentenças dos “pré-socráticos” como elementos reveladores de suas personalidades é um dispositivo muito utilizado por ele.

⁷ É importante ressaltarmos que a apreensão intuitiva da realidade é, para o jovem Nietzsche, talvez o mais importante elemento da grandeza do pensamento “pré-socrático”. Não sendo ainda um saber “galgado pelas escadas da lógica” e nem um conhecimento gerado a partir do debate e da troca de ideias (característica da filosofia “poligonal” de Platão em diante), os filósofos “pré-socráticos” aparecem caracterizados como os “tipos filosóficos puros”. Essa apreensão “filosófico-intuitiva” do real aparece como outra face da apreensão estética do mundo realizada pela tragédia grega, de forma que, podemos dizer, é a intuição, acima de todo outro elemento, o fio que liga o pensamento filosófico “pré-socrático” à tragédia ática e, conseqüentemente, a *PGH/FT* ao *NT*. Para mais detalhes, ver: *PHG/FT* §1-3.

⁸ NIETZSCHE, F. *The Pre-Platonic Philosophers*. Tradução de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. §10.

⁹ NIETZSCHE, F. *Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §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 rios¹⁰, quando Heráclito diz: “Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas”¹¹ e “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”.¹² O outro, e talvez mais famoso, “fragmento do rio” afirma: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”.¹³

Desde a antiguidade, esses fragmentos parecem ter sido interpretados como 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 W.K.C. Guthrie, que defende não haver evidências suficientes para se duvidar da interpretação proposta por Platão e Aristóteles sobre o sentido filosófico desses fragmentos.¹⁴ Contudo, a leitura platônico-aristotélica deixou de ser unânime e foi contestada por estudiosos por Kirk e Raven, que argumentam que Heráclito usou a expressão “mesmo rio” para demonstrar que existe estabilidade e unidade durante a mudança.¹⁵ Para eles, o foco do fragmento de Heráclito está na “medida inerente à mudança, ou seja, o aspecto que permanece estável através do vir a ser e que o governa”.¹⁶ Entretanto, após a publicação, *The Art and Thought of Heraclitus* (1979), de Charles Kahn, um dos mais influentes escritos sobre Heráclito no século XX, o consenso entre os historiadores começou a mudar. Kahn adota uma posição intermediária entre Kirk¹⁷ e a tradição platônico-aristotélica¹⁸, afirmando que, ao dizer que o rio é “o mesmo”, Heráclito indica que a forma do rio permanece, apesar de seu conteúdo material (as águas) estar em constante mudança. Segundo ele, “o pensamento expresso pela imagem do rio reforça aquela do fogo: a preservação de uma estrutura ao interno de um

¹⁰ HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S. A. Nietzsche and Heraclitus. *Nietzsche Studien*, v. 8, p. 27, 1979.

¹¹ DK 22 B 12. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

¹² DK 22 B49a. SOUZA, J.C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

¹³ DK 22 B 91. BORNHEIM, Op. Cit. 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. *Heraclitus, the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 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. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 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 estar numa mesma frase, conforme mostraremos adiante.

¹⁴ GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy vol1: The earlier presocratics and the pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.452.

¹⁵ KIRK, G.S; RAVEN, J.E e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca, p. 201-203.

¹⁶ Ibidem, p. 192.

¹⁷ 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; o livro foi ampliado e revisado, em 1983, por Kirk, Raven e Schofield.

¹⁸ Graham 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 considera como 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, D.W. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2006.)

processo em fluxo, no qual uma unidade unitária é mantida, enquanto o seu ‘preenchimento’ material é constantemente perdido e substituído.”¹⁹ 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”.²⁰ 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 mencionado anteriormente, adere à interpretação platônico-aristotélica de que os fragmentos de Heráclito indicam o fluxo contínuo do rio. Para Nietzsche, a posição de Heráclito afirma que qualquer percepção de estabilidade nos objetos é resultado unicamente da limitação de nosso aparato sensível em perceber a mudança que acontece a todo momento em todas as coisas. 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.²¹

Embora a ideia de uma “infalibilidade” dos sentidos seja plenamente desenvolvida apenas na obra do Nietzsche maduro, esse trecho nos oferece uma compreensão mais clara de como o jovem Nietzsche jovem entendeu a posição de Heráclito a esse respeito: enquanto a maioria filósofos rejeitou os sentidos por atestarem o vir a ser, em detrimento da existência de um ser fixo e imutável, Heráclito os rejeitou por indicarem permanência e estabilidade onde há apenas um eterno fluxo. Nietzsche admira o efésio, portanto, por ter recusado os sentidos em favor do vir a ser, e não em defesa do ser. Esse trecho deixa evidente que, para Nietzsche, Heráclito considera toda aparência de permanência e estabilidade um engano, fazendo de sua filosofia a mais poderosa afirmação do vir a ser e da mudança.

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 acima²², que diz:

¹⁹ KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 168.

²⁰ Ibidem, p.169.

²¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como se filosofa com um martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. “A Razão na Filosofia”, §3.

²² 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, 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”.

“O Sol não ultrapassará seus limites; se isto acontecer, as Eríneas, auxiliares da justiça, saberão descobri-lo”.²³ 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”.²⁴ 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 se refugiar 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.²⁵

O LOGOS UNIVERSAL

Para Nietzsche, na concepção cosmológica de Heráclito, os entes com qualidades definidas não encontram seu fim no *apeiron*, mas 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 proporção²⁶. 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, sim, a

²³ DK 22. B 94. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

²⁴ NIETZSCHE, F. *The Pre-Platonic Philosophers*. Tradução de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. §10.

²⁵ DK 22. B 1. BORNHEIM, G. Op. Cit.

²⁶ KIRK, G.S.; RAVEN, JE; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 194. Os três autores 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, 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 (KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 94). 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, D. W. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 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, tratado por Heráclito como o princípio objetivo da constituição cósmica (HEGEL, G.W.F. *Lectures on the history of philosophy*. Londres: Trübner & Co, 1892).

proporção e medida imanentes ao próprio processo de vir a ser dos entes.²⁷ Daremos um exemplo simples (e fictício) para tornar mais claro o que entendemos ser o pensamento que Nietzsche atribui a Heráclito nesse processo: imagine que, quando quatro partes de água se encontram com duas partes de fogo, o resultado desse processo seja a transformação desses elementos em seis partes de ar. Ora, pode-se compreender, 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, podemos inferir que esse processo possui certa medida, proporção em que essa transformação ocorre, o que não quer dizer que o fato de essa proporção ser verdadeira 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.²⁸ 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 deles e sendo fundamentalmente diferente, o *Logos* de Heráclito é, para Nietzsche, a medida que pode ser percebida pelo observador atento às 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, de forma a corroborar a leitura nietzschiana: “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”.²⁹ 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”. Ele escreve: “Heráclito não podia considerar os pares a

²⁷ 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, E. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*: I presocratici. Tradução de R. Mandolfo. Florença: La Nuova Italia, 1968, parte I, v. 4, p.186-190). Nessa leitura, o *Logos* é uma inteligência universal *que impõe* de fora as regras a serem observadas pelo devir dos entes, enquanto, para Nietzsche, o *Logos* é a medida *derivada* do próprio devir, existente apenas enquanto ele vigora. Para Mandolfo, a leitura de Zeller é influenciada pela apropriação estoica do pensamento de Heráclito (Ibidem, p.186-190).

²⁸ Ressaltamos que este exemplo é nosso e tem fins apenas didáticos. Ele não reproduz a terminologia filosófica do pensamento de Heráclito ou de Nietzsche de nenhuma maneira. É importante também mantermos em mente que essa é uma interpretação que Nietzsche está atribuindo a Heráclito, e que ela não reflete, necessariamente, o seu próprio posicionamento filosófico, apesar da admiração que Nietzsche sente por ele. No Nietzsche “intermediário” e “maduro”, a ideia de um ordenamento para o devir vai cada vez mais perdendo força, e qualquer ideia de ordem passa a ser compreendida como uma falsificação antropomórfica da natureza (ver, por exemplo, *Gaia Ciência* §109). O devir se tornaria o reino do “devir-caos”, como interpretou, por exemplo, Deleuze. É difícil analisarmos em que medida essa ideia já aparece de forma embrionária no jovem Nietzsche. No entanto, levando em conta as evidências a nossa disposição, principalmente na *PHG/FT* e na *GT/NT*, percebemos que o seu pensamento é profundamente influenciado por considerações de caráter estético (especialmente de influência schopenhaueriana e wagneriana), no qual a apresentação ordenada de um devir abissal constitui a própria essência do pensamento trágico, na união dos impulsos apolíneos e dionisíacos. É essa representação “estética” que permite com que intuíamos o devir abissal que subjaz todas as coisas (ou seja, o dionisíaco) sem sermos destruídos por ele. Em outras palavras, o devir seria, por trás das aparências, insondável, mas o pensamento trágico grego deve apresentá-lo de forma ordenada e suportável. Dessa forma, embora não acreditemos que Nietzsche atribua a Heráclito, na juventude, a ideia de um “devir caos”, a dúvida permanece quanto ao estatuto exato do devir no pensamento do jovem Nietzsche. Essa dúvida parece, inclusive, ter existido para ele próprio, se levarmos em conta o que, anos mais tarde, ele escreve em *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, §3: “Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica — procurei em vão por indícios dela inclusive nos grandes gregos da filosofia, aqueles dos 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” (Tradução de Paulo César de Souza).

²⁹ SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis) curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 70.

lutar e os juízes como separados uns dos outros; os próprios juízes pareciam estar a lutar, os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos”.³⁰

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”³¹. 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”.³² Dessa forma, o pensamento de Heráclito, para Nietzsche, move-se 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.

O FOGO E A LUTA ENTRE OS CONTRÁRIOS

A esse processo de eterno devir dos entes, no qual algo sempre é consumido para dar luz ao novo (uma vez que 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 Fogo³³. O seguinte fragmento expõe seu pensamento: “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”³⁴.

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

³⁰ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 2008, §6.

³¹ DK 22 B 2. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

³² DK 22 B 41. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000. Nesse sentido, Zeller compreendeu o *Logos* como uma inteligência transcendente e alheia ao vir a ser e que ditava as regras deste (ZELLER, E. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*: I presocratici. Tradução de R. Mandolfo. Florença: La Nuova Italia, 1968, parte I, v. 4, 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, G.W.F. *Lectures on the history of philosophy*. Londres: Trübner & Co, 1892, 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, G.S; RAVEN, J.E e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca, p.194.) No mesmo sentido, se dá interpretação de Kahn (KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 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, J. *The Presocratic Philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 2001, p.128-129). Em caminho muito diverso a todas essas interpretações move-se a leitura de Heidegger, que, ao buscar o sentido etimológico de *legein* (forma verbal de *logos*) como “(re) colher”, entende que Heráclito se refere, em seus fragmentos, ao *logos* como reunião estruturada dos entes em sua totalidade, em outras palavras, à própria forma de manifestação do ser e à capacidade de correspondência do homem a ele (*omologeîn*). Essa relação pré-metafísica entre homem e ser, seria o caminho mais rico para se interpretar não só Heráclito, mas toda filosofia pré-socrática (HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998).

³³ NIETZSCHE, F. *Os filósofos pré-platônicos*. Tradução em inglês: Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. §10. Nietzsche especifica que o fogo de Heráclito não seria apenas a chama visível aos nossos olhos, mas o calor presente nos vapores secos e no soporo.

³⁴ DK 22 B 30. BORNHEIM, G. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

cósmica”³⁵. De forma análoga ao que Nietzsche já havia dito anteriormente sobre Tales na *PGH/FT* - 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 tempo³⁶ - Heráclito, ao perceber que o mundo não possui estabilidade, mas é um eterno processo que, ao se consumir, cria a si mesmo, carregando consigo tanto destruição quanto criação, teria visto no fogo o espelho desse mesmo processo e, portanto, o estabeleceu como princípio fundamental do cosmo. Para Nietzsche, o fogo de Heráclito não era uma “causa material pura”, como Zeller o interpretou³⁷ (influenciado pela tradição materialista de interpretação dos pré-socráticos, que encontra na *Metafísica*, de Aristóteles, seu mais sólido ponto de apoio), mas como 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, portanto, um caráter duplo ao fogo heraclítico, compreendendo-o tanto como elemento material quanto como a medida (*Logos*)³⁸ 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 trocam mercadorias por ouro e ouro por mercadorias”.³⁹ 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.⁴⁰ Como vimos, o efésio julga que a única coisa verdadeiramente sábia 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”.⁴¹ Em outro, ele diz: “Para as almas, morrer é transformar-se em água”.⁴² 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 todas as coisas pelo qual a efetividade se caracteriza? Em Anaximandro, o vir a ser provém do *apeiron*, ou seja, do indefinido,

³⁵ NETO, J. E. T. M. *Nietzsche à luz dos antigos: uma cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 26.

³⁶ NIETZSCHE, F. *Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §3.

³⁷ ZELLER, E. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico: I presocratici*. Tradução de R. Mandolfo. Florença: La Nuova Italia, 1968, p. 182.

³⁸ 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).

³⁹ DK 22 B 90. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

⁴⁰ BURNET, J. *Aurora da filosofia grega*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 164.

⁴¹ DK 22 B 77. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

⁴² DK 22 B 36. Ibidem. 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, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 211). Kahn, por sua vez, detalha que, se a ida do “fogo” para a “água” representa a morte da psique, a passagem da “água” para o “fogo” significa o nascimento da psique. Entretanto, assim como o fogo surge e a água deixa de existir, o contrário também ocorre, o que demonstra que, no pensamento de Heráclito, todo nascimento traz consigo uma morte, sendo ambos inseparáveis (KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 238).

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.⁴³

Heráclito, de fato, afirmou em seus fragmentos que “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia”⁴⁴ 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”.⁴⁵ 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 o jovem Nietzsche, que já havia realizado uma análise sobre a importância da *Éris* em Hesíodo, essa era a ideia que fazia de Heráclito o mais grego dentre todos os gregos, como nos mostra a citação abaixo⁴⁶:

É uma ideia 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 cosmodiceia; é a boa *Éris* de Hesíodo, transfigurada em princípio cósmico, é a ideia de competição dos Gregos singulares e da cidade grega, transferida dos ginásios e das palestras dos *agons* 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.⁴⁷

Os “elementos” de todas as coisas são, segundo Heráclito, portanto, os “contrários”, que se encontram em eterno combate.⁴⁸ 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:

⁴³ NIETZSCHE, F. *Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §5.

⁴⁴ DK 22 B 8. SOUZA, J. C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

⁴⁵ DK 22 B 53. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000. 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.

⁴⁶ 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 *Éris*. 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”. NIETZSCHE, F. *Uma disputa em Homero*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: Pedro Sussekind. São Paulo: 7 Letras, 1995.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §5.

⁴⁸ 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 compreendidos por ele como sendo, necessariamente, relacionais, ou seja, só possuem existência enquanto estão no movimento de luta, não podendo subsistir em si e por si.

“um [processo de] vir a ser e um declínio desprovido de qualquer justificação moral. [...] onde reina a inocência, mas também a criação e destruição”.⁴⁹ 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”.⁵⁰ A realidade é, dessa maneira, 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.⁵¹ Ao tratar desse tema na *PHG/FT*, ele reproduz algumas citações de *O Mundo como Vontade de Representação*, das quais citamos uma bastante significativa como exemplo:

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.⁵²

Embora o processo descrito nesta passagem seja extremamente semelhante à descrição do conflito entre os contrários que Nietzsche atribuiu a Heráclito, Nietzsche ressalta as diferenças que percebe existir entre essa concepção, conforme elaborada pelo filósofo de Éfeso e de 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 horroroso, nada beatificante”.⁵³ 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, Nietzsche entende que, enquanto em Schopenhauer esse processo de disputa é causado pela cisão da vontade (da coisa em si) ao se objetivar na esfera da representação e é, portanto, um processo “horrível” do qual o homem deve tentar se evadir, em Heráclito, que entende essa disputa em termos da boa Éris de Hesíodo, esse horror é transfigurado em beleza, em algo digno e que até mesmo se deseja contemplar. Ou seja, embora Nietzsche ainda entenda em termos schopenhauerianos 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 disputa, um dos elementos fundamentais que permite a Heráclito transformar o horror do combate constante inerente à realidade em algo sublime*. Como concepção oposta à de Schopenhauer, Nietzsche entende, consequentemente, que o pensamento de Heráclito se contrapõe também ao de Anaximandro, que na *PHG/FT* é constantemente interpretado como sendo análogo à filosofia de Schopenhauer:

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Os Filósofos Pré-Platônicos*. Tradução para o inglês de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. §10.

⁵⁰ FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Duarte Peixoto. São Paulo: Editora Presença, 1983, p. 42.

⁵¹ NIETZSCHE, F. Op. Cit., 2008.

⁵² NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008.

⁵³ Ibidem.

O caminho de cada coisa, de cada indivíduo, já está escrito, e não pela *hybris*. Contrariando o que disse Anaximandro, o Um deve ter todos os predicados, todas as qualidades, porque tudo testemunha a *dike*. Heráclito remete o mundo da diferença em sua inteireza ao Um, no sentido em que o Um se manifesta em todo lugar. Ao contrário do que disse Anaximandro, ele (o princípio) deve ter todos os predicados, todas as qualidades, porque tudo é testemunho da *Dike*. De modo que o devir e o declínio são propriedades fundamentais do princípio.⁵⁴

A realidade tem como motor, portanto, o 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 mundo⁵⁵. Scarlett Marton, por sua vez, afirma sobre a leitura que Nietzsche faz de Heráclito: “a ideia de luta com o seu caráter agonístico, entendida agora como o que gera o vir-a-ser, transfere-se para o mundo e converte-se em princípio cósmico”.⁵⁶

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 nietzschiana é tripla: por um lado, o homem utiliza-se da igualação do semelhante para, assim, tornar igual o que é sempre diferente.⁵⁷ 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, dada a necessidade que a linguagem possui de subsunção da multiplicidade a conceitos para que seja possível a comunicação, nós pensamos a partir de conceitos, que são, necessariamente, fixos.⁵⁸ Ao transpormos nossas categorias mentais às coisas, damos a elas, portanto, uma aparência de fixidez, um caráter de “essência”, que não existe na realidade.

Nietzsche oferece-nos, entretanto, uma terceira explicação para a aparente sensação de estabilidade no mundo em suas aulas sobre os *Filósofos Pré-Platônicos* que não é de caráter lógico-filosófico, como as anteriores, mas de natureza científica, seguindo o perfil deste escrito. Esse exemplo vale ser reproduzido aqui tanto pela força de sua argumentação quanto pelo fato de nos deixar clara a importância das ciências naturais da época para a sua leitura 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 propôs que o ritmo das sensações e dos movimentos voluntários dos animais fosse aproximadamente proporcional ao seu ritmo cardíaco. Dada essa premissa, se o ritmo cardíaco de um coelho é quatro vezes mais

⁵⁴ NIETZSCHE, F. *Os Filósofos Pré-Platônicos*. Tradução para o inglês de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. §10. Burnet também nos fornece uma explicação a esse respeito que é muito esclarecedora: “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, J. *Aurora da Filosofia Grega*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 159-160.

⁵⁵ KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 197.

⁵⁶ MARTON, S. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *Discurso*, São Paulo, n. 21, p. 41, 1993.

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2012, p. 35.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 37.

rápido que o de um boi, os coelhos irão “experimental” 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-espaco 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 vida inteira humana em apenas 40 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 os conceber como algo tão fixo como hoje percebemos os movimentos dos corpos celestes.

Se, por outro lado, nós expandíssemos enormemente o tempo de vida humana 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 80 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 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 desaparecerá 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” por conta da percepção específica do homem.⁵⁹ Nietzsche cita, em seguida, Hemholtz e sua teoria da “morte térmica do universo”⁶⁰, baseada na segunda

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Os Filósofos Pré-Platônicos*. Tradução para o inglês de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. §10.

⁶⁰ NETO, J. E. T. M. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 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 William Rankine.

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 de energia, embora o total energético do sistema permaneça constante, a proporção de energia térmica vai ficando maior, enquanto a de energia cinética diminui.⁶¹ Essa perda irreversível de energia cinética é o que a termodinâmica chamou de “entropia”.⁶² 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, é possível 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 em função da entropia, ou seja, em função da conversão de toda a energia cinética disponível em energia térmica, foi dado o nome de “morte térmica do universo”.

Nietzsche mobiliza essa teoria física na *PPP* para mostrar que as coisas que consideramos absolutamente permanentes, como os astros, por exemplo, só o são na nossa perspectiva, mas que eles 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.⁶³

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”.⁶⁴ 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 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”.⁶⁵

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 um estado temporário da hegemonia de alguns contrários sobre outros, conforme percebida pelo homem, o que podemos dizer a respeito dos próprios

⁶¹ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 277.

⁶² NETO, J. E. T. M. Op. Cit, p.121.

⁶³ NIETZSCHE, F. *The pre-Platonic philosophers*. Tradução de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. Esse exemplo nietzschiano do sol possivelmente remete também ao DK 22 B 6, de Heráclito: “O sol não apenas como Heráclito diz, é novo cada dia, mas sempre novo, continuamente”. SOUZA, J. C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

⁶⁴ NIETZSCHE, F. Op. Cit.

⁶⁵ Ibidem. 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, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 51.

contrários? Não seriam eles substâncias eternas, e o devir a simples recombinação dessas substâncias imperecíveis?

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 suas⁶⁶. Ele nos diz que, segundo o filósofo grego, não existe nenhuma entidade permanente e subsistente em si e por si mesma, para além de qualquer relação de oposição:

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 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.⁶⁷

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, encontra-se, justamente, nesse mesmo “grito de que o uno é múltiplo”. Essa ideia aparece em Heráclito de forma muito clara em alguns outros fragmentos, como os seguintes:

Correlações: completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas.⁶⁸

(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.⁶⁹

Para Nietzsche, os contrários de Heráclito não devem ser compreendidos como “elementos” que compõem as coisas do mundo, mas, embora fundamentais, eles mesmos são uma unidade apenas enquanto são, também, uma multiplicidade. Podemos pensar na questão de algumas maneiras diferentes de forma a tornar mais clara essa consideração

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *The pre-Platonic philosophers*. Tradução de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. 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.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §6.

⁶⁸ DK 22 B 10. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

⁶⁹ DK 22 B 50. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000. (Com modificações)

complexa: 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 aponta João Neto, ao comentar a 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”.⁷⁰ Um contrário só existe, portanto, enquanto é oposição a algo; fora dessa relação de luta, não faria sentido falarmos em contrários ou opostos. Dessa forma, não podemos pensar em um contrário como um elemento que seja capaz de subsistir de forma isolada.

Por sua vez, cada “unidade” fundamental ganha o seu verdadeiro sentido apenas quando contraposto ao que se lhe opõe. Para sabermos o que é o úmido, devemos entender o que é o seco, para entendermos o calor, precisamos o contrapor ao frio e assim por diante.⁷¹ 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 umas das outras 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*”.⁷² Nesse sentido, outro fragmento de Heráclito nos diz: “Não houvesse isto (a injustiça) ignorariam o próprio nome da justiça”.⁷³ O fragmento 57: “ele [Hesíodo], que nem sabia distinguir o dia da noite. Pois é uma e a mesma coisa”⁷⁴, 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 tempo⁷⁵, 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 presença de *forças*”⁷⁶. 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. Scarlett Marton, ao comentar sobre a base cosmológica da teoria da Vontade de Potência, presente na filosofia de maturidade de Nietzsche, diz: “Uma força só existe na medida em que exerce sua ação sobre outrem, não sendo, portanto, separada de seu efeito e, consequentemente,

⁷⁰ NETO, J. E. T. M. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 38.

⁷¹ Ao que tudo indica, as oposições quente-frio e úmido-seco eram as mais fundamentais para o pensamento cosmológico grego, e parece terem sido o ponto de partida para a definição posterior de água, fogo, terra e ar como os elementos fundamentais da realidade

⁷² NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. § 6. Absoluto aqui significa: que possa subsistir independentemente deste.

⁷³ DK 22 B 23. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

⁷⁴ BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

⁷⁵ MARTON, S. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *Discurso*, São Paulo, n. 21, p. 41, 1993.

⁷⁶ NIETZSCHE, F. *The pre-Platonic philosophers*. Tradução de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006. 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, isto é, um impulso belicoso de domínio e expansão. NETO, J. E. T. M. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 39.

uma entidade independente”.⁷⁷ 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, cujo 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. “O cosmos nietzschiano-heraclítico consistiria numa unidade dinâmica constituída por forças contrárias e interligadas”.⁷⁸ É claro que Heráclito não fala, em seus fragmentos, sobre forças, pois esse é um conceito da física moderna. Para Nietzsche, entretanto, é justamente esse conceito que ilumina a forma como devemos pensar os contrários “quente, frio, seco e úmido” e as transformações de um no outro no pensamento do filósofo de Éfeso.

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, que se opõe 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 entendeu que Heráclito transformara a boa *éris* de Hesíodo em princípio universal do devir. *Logos* e Fogo seriam os termos que denotam esse princípio do devir cósmico. Nada existe, portanto, que não seja uma instância de combate e, uma vez que o vir a ser é eterno e ocorre sempre com uma certa proporção, nele pode imperar apenas a justiça. Entretanto, precisamos agora nos perguntar: por que motivo o vir a ser existe e não apenas o ser, ou, antes, o nada? Em outras palavras, segundo Heráclito, por que o que existe efetivamente é o movimento e não a estabilidade?

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”⁷⁹ e que “Para deus tudo é belo bom e justo; os homens, contudo, julgam umas coisas injustas e outras justas”.⁸⁰ 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*

⁷⁷ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p. 52.

⁷⁸ MARTON, S. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *Discurso*, São Paulo, n. 21, p. 44, 1993. Esta passagem é interessante, pois mostra a importância das reflexões do jovem Nietzsche a respeito dos filósofos “pré-platônicos” para seu pensamento como um todo, ao demonstrar que a concepção de um cosmo “heraclítico” permanece presente e fundamenta a filosofia de maturidade nietzschiana.

⁷⁹ DK 22 B 52. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 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, E. *Heraclitus*. Em: *The Cambridge companion to early greek philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 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, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 107). É importante termos em mente, portanto, que não existe consenso de que o jogo ao qual Heráclito se refere em seu fragmento seja um jogo de “criar” e “destruir”, conforme Nietzsche o compreende.

⁸⁰ DK 22 B 102. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

imane"te"⁸¹, 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!'"⁸² 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 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.⁸³

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*.⁸⁴ Nietzsche, 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".⁸⁵

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.⁸⁶

A regra e a medida do mundo de Heráclito são entendidas por Nietzsche como o jogo inocente de uma criança, que cria e destrói sem qualquer finalidade específica, mas seguindo, porém, uma determinada "lógica interna" (essa lógica é o *Logos* enquanto

⁸¹ NIETZSCHE, F. *Os filósofos pré-platônicos*. Chicago: University of Illinois Press, 2006. § 10.

⁸² NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §6.

⁸³ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. §6. 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 φανερώς κρείττων). Tradução de G.A. Bornheim

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem. Grifo nosso.

⁸⁶ Ibidem.

“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”.⁸⁷

Nietzsche, porém, em sua busca por atribuir uma interpretação artística ao pensamento de Heráclito de modo a conformá-lo às suas próprias teorias estéticas (desenvolvidas, principalmente, em *GT/NT*), 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 teria 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”.⁸⁸ Portanto, é apenas o símile entre o processo de criação da natureza com o jogo da criança e, após a intervenção de Nietzsche, entre o jogo e a criação artística, que permite que o mundo seja compreendido em sua essência mais profunda. O filósofo alemão afirma:

Podemos tornar clara para nós essa intuição apenas na 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.⁸⁹

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, ao mesmo tempo, 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. 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”.⁹⁰ 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*”⁹¹, para que essa existência já fosse eternamente justificada. O jogo, portanto, realiza a transformação do horrível em sublime. Em *GT/NT*, Nietzsche escreve de forma a evidenciar a conexão que existe entre a transfiguração sublime da realidade pela arte trágica e o caráter lúdico:

⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008, §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.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago, University of Illinois Press, 2006, §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”.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008, §7.

⁹¹ Ibidem.

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.⁹²

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.”⁹³

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*.⁹⁴

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.⁹⁵ Em um de seus fragmentos, no qual reflete sobre questões referentes ao belo e ao sublime⁹⁶, Nietzsche diz: “Se o belo repousa sobre um sonho do ser, o sublime repousa sobre a embriaguez do ser”.⁹⁷ Segundo Machado, o que ele quer dizer nessa passagem é que o sublime tem sua origem em um sentimento de êxtase e entusiasmo⁹⁸, que, como vimos, é condição também da filosofia “pré-platônica” e da arte trágica. Remetendo-nos aos impulsos fundamentais mobilizados em *GT/NT*, podemos entrever como o belo seria o domínio do apolíneo e o sublime, do dionisíaco. Também em *GT/NT*, retomando o que ele já havia escrito em *A Visão Dionisíaco do Mundo*, ele define o sublime como a “sujeição artística do horror”, e afirma: “Importa [ao

⁹² NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. §24.

⁹³ GUERVÓS, L. A dimensão estética do jogo na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, 2011. p. 59.

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008, §5. Grifo nosso.

⁹⁵ MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.220.

⁹⁶ 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.

⁹⁷ Fragmento Póstumo, 7[46], entre o final de 1870 e abril de 1871. Apud: MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süssenkind. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 219.

⁹⁸ MACHADO, R. Op. Cit., p. 221.

sublime] antes de tudo transformar o pensamento de desgosto com respeito ao horror e ao absurdo da existência em representações que permitam viver”.⁹⁹ Como Roberto Machado salienta, “o sublime não exclui ou reprime o terrível da natureza, mas o transforma em representações que tornam a vida possível”.¹⁰⁰ A 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, serve como caminho para a compreensão do pensamento de Heráclito.¹⁰¹ Sua filosofia permite que a realidade terrível do devir de todas as coisas seja redimida. Longe, portanto, 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, agora, 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 (o que, cosmologicamente falando, levaria à destruição completa de um oposto, o que não é possível sem a destruição simultânea também do outro oposto¹⁰²), mas é a luta entendida enquanto disputa por uma hegemonia necessariamente momentânea sobre o oponente¹⁰³. 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. Além disso, o princípio do *ἀγών* está enraizado na própria estrutura e conteúdo da tragédia grega, de forma que é impossível compreender essa forma de arte sem levarmos em conta essa noção grega de disputa. Sendo assim, *Heráclito, para Nietzsche, teria afirmado a realidade como um jogo da divindade (do fogo) 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 afrontamento 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

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. § 7.

¹⁰⁰ MACHADO, R. Op. Cit., p.222.

¹⁰¹ 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, N. *A Filosofia entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito*. 2015. 169 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015, p.157.

¹⁰² KIRK, G. *Heraclitus, the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 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”.

¹⁰³ Importante ressaltarmos que essa definição lembra muito a formulação posterior do que será a Vontade de Potência.

todo como a teleologia estão excluídas: pois a criança cósmica não age segundo finalidades, mas sim segundo uma *δίκη* [justiça] imanente¹⁰⁴.

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. Consequentemente, o pensamento de Heráclito forneceria uma justificação estética do mundo, análoga à realizada pela grande tragédia atica. 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.

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 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”.¹⁰⁵ Este 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”¹⁰⁶; 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”.¹⁰⁷ 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”.¹⁰⁸ Esse fim seria dado pela transformação do todo em Fogo.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago, University of Illinois Press, 2006, §10.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008, §6.

¹⁰⁶ DK 22 B 60. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo, Cultrix. 2000.

¹⁰⁷ DK 22 B 31. Ibidem. 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.)

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008, §6.

No entanto, diversos comentadores posteriores a Nietzsche negam que Heráclito tenha professado a doutrina de uma conflagração cósmica. Tanto para Kirk¹⁰⁹ como para Burnet¹¹⁰, 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 se transformando em outras coisas, de forma que uma hegemonia do fogo (necessária para a conflagração cósmica) parece fora de questão. Por outro lado, Jaeger¹¹¹ e Charles Kahn¹¹² posicionam-se 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 esse complexo debate acadêmico e filológico de lado¹¹³, 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, recomençaria. 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 *PPP*, refere-se ao fragmento 65 de Heráclito, que diz: “E o chama (ao fogo) de carência e abundância. Carência é regulação e a abundância conflagração”.¹¹⁴ Ele 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”; por outro lado, o período do mundo que se extinguiu no fogo primordial é considerado como estado de satisfação”.¹¹⁵

Nietzsche passa, então, a uma crítica da interpretação que Bernays¹¹⁶, 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 período de satisfação cósmica daria origem a uma *hybris* (violência desmedida), que deveria, periodicamente, ser purificada através da destruição da totalidade pelo fogo sagrado, que se tornaria um juiz cósmico que pune a *hybris*. O novo mundo gerado após o anterior ter sido

¹⁰⁹ KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 207-208.

¹¹⁰ BURNET, J. *Aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 169-170.

¹¹¹ JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 210-223.

¹¹² KAHN, C. *A Arte e o Pensamento de Heráclito*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 134.

¹¹³ Para aprofundamentos acerca desse debate e a opinião de outros especialistas, ver NETO, J. E. T. M. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 45; HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S. A. Nietzsche and Heraclitus. *Nietzsche Studien*, v. 8, p. 35, 1979.

¹¹⁴ DK 22 B 65. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, §10. Ver KAHN, C. A. *Arte e o Pensamento de Heráclito*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 276, para as dificuldades acerca da interpretação desse fragmento. O autor não chega a uma conclusão de quais seriam os verdadeiros significados de κόπος e χρησιμότητα 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”. Lesser, por sua vez, diz que o binômio “escassez” e “satisfação” é apenas uma maneira de Heráclito nomear o próprio fogo (LESHER, H. Early Interest in Knowledge. In: LONG, A. A. (Ed.). *The Cambridge companion to early Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 233).

¹¹⁶ A interpretação a qual Nietzsche se refere está na obra: BERNAYS, J. *Heraklitische Studien*. *Museu Rheinisches*, v. 90-116, p. 107, am. 1:1.

julgado no grande tribunal do fogo desenvolveria, ao longo do tempo, uma nova *hybris*, que, eventualmente, levaria a uma nova purificação através de uma nova conflagração universal.¹¹⁷ Nietzsche adverte que é justamente nesse ponto (ou seja, na existência ou não da noção de uma *hybris* que deve ser punida), que se pode reconhecer quem compreendeu e quem não entendeu corretamente a filosofia de Heráclito.¹¹⁸

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”.¹¹⁹ 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”.¹²⁰ 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 existência de apenas um mundo eterno, promovendo a criação e a destruição sucessivas de diversos mundos. “Não é a *ὑβρις*, mas o despertar do impulso lúdico que impele novamente em direção à ordem universal”¹²¹.

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.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, §10.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ DK 22 B 102. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

¹²⁰ AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Editions minuit, 1962, p.120.

¹²¹ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, §10.

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.¹²² 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 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".¹²³

Esta passagem chama-nos 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".¹²⁴ 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.¹²⁵ Não havendo separação essencial entre homem e natureza e nem entre alma e matéria, o homem se encontra completamente sujeito a um devir cósmico que o ultrapassa completamente. Como sabemos, a maneira do homem portar-se diante de um destino que se abate sobre ele de forma inelutável é também um tema central da tragédia atica.

¹²² Aqui, Nietzsche utiliza Heráclito para se posicionar contra o imperativo Kantiano. Ver: Ibidem, "Translator's Commentary"

¹²³ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008. § 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.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. "O Nascimento da Tragédia", § 3.

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 “personalidade” e “pensamento” quando se trata dos primeiros pensadores gregos. Como observa Giorgio Colli, a *PHG/FT* marca a substituição da imagem de Schopenhauer como o arquétipo do filósofo nietzschiano pela de Heráclito.¹²⁶ 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.¹²⁷ 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.¹²⁸

O aristocratismo e o distanciamento do filósofo de Éfeso em relação às massas é também um motivo de elogios por parte de Nietzsche. Na *PHG/FT*, 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”.¹²⁹ O orgulho que Heráclito tinha de si e de sua obra era, para Nietzsche, enorme, de forma que ele “afastava o vulgo *a priori*”.¹³⁰ É importante para Nietzsche que a modernidade tome 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”.¹³¹ Buscar Heráclito é encontrar uma natureza perfeitamente satisfeita consigo, que, conseqüentemente, afirma a si mesma de forma irrestrita.

É importante ressaltar que Nietzsche, na *PPP*, compreende os eventos da vida de Heráclito a partir, principalmente, dos dados biográficos fornecidos por Diógenes Laércio (sécs. II-III d.C.).¹³² 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

¹²⁶ COLLI, G. *Scritti Su Nietzsche*. Milão: Adelphi, 1980, p. 28.

¹²⁷ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, § 10.

¹²⁸ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008, § 5.

¹²⁹ *Ibidem*, § 8.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, §10.

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’.¹³³ É em Diógenes Laércio, também, que Nietzsche lê uma anedota¹³⁴ de crucial importância em sua reconstrução da personalidade de Heráclito. Esse pequeno relato conta que, em certa ocasião, os habitantes de Éfeso viram Heráclito observando o jogo de crianças que brincavam próximo ao templo de Ártemis, e lhe perguntaram por que ele fazia isso em vez 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?”¹³⁵ 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”¹³⁶. 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”.¹³⁷ Segundo Nietzsche, Heráclito realiza em sua essência o mais sagrado preceito delfico: “conhece-te a ti mesmo”¹³⁸, 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, Xenófanes e Hácateu”.¹³⁹ Nietzsche desenvolve esse ponto na *PPP*, ao escrever:

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)¹⁴⁰.

¹³³ DK 22 B 121. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

¹³⁴ 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, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 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, C. *A Arte e o Pensamento de Heráclito*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.1.)

¹³⁵ DK 22 A 1. SOUZA, J. C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. Tradução: Wilson Regis. Adaptado. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

¹³⁶ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa, Edições 70: 2008, §8.

¹³⁷ DK 22 B 101. BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.

¹³⁸ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa, Edições 70: 2008, §8.

¹³⁹ DK 22 B 40. BORNHEIM, G. *Op. Cit.*

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, §10.

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’”.¹⁴¹ Essa sabedoria, que exige interpretação, é uma “sabedoria imortal e digna de ser eternamente interpretada, suficiente para a humanidade mais distante”.¹⁴²

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”.¹⁴³ 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 PHG/FT:

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."¹⁴⁴

Dessa forma, o grande pensador não deve escrever para todos, mas para quem possui a capacidade e a paciência de não apenas o ler, mas de o decifrar. 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, nunca deixará de acompanhá-lo em seu percurso filosófico como uma “metodologia filosófica” própria.¹⁴⁵

Em sua leitura da personalidade de Heráclito, Nietzsche opõe-se, 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”.¹⁴⁶ 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, portanto, 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.¹⁴⁷

¹⁴¹ NIETZSCHE, F. Op. Cit., 2008, §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”. BORNHEIM, G. Op. Cit.

¹⁴² Ibidem, §7.

¹⁴³ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa, Edições 70: 2008, §7.

¹⁴⁴ Ibidem, §8.

¹⁴⁵ BERRY, J. Nietzsche and the Greeks. In: *The Oxford handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 84.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, §10.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa, Edições 70: 2008.

REFERÊNCIAS

- AMUSQUIVAR, N. **A Filosofia entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito**. 2015. 169 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- 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.
- BERRY, J. Nietzsche and the Greeks. In: GEMES, K.; RICHARDSON, J. (Ed.). **The Oxford handbook of Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 123-145.
- BORNHEIM, G. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix. 2000.
- BURNET, J. **Aurora da Filosofia Grega**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- COLLI, G. **Scritti su Nietzsche**. Milão: Adelphi, 1980.
- FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. São Paulo: Editora Presença, 1983.
- 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. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 28, 2011, p. 35-50.
- HEIDEGGER, M. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEGEL, G.W.F. **Lectures on the history of philosophy**. Tradução em inglês de E.S. Haldane. Londres: Trübner & Co, 1892.
- HERSHBELL, J. P.; NIMIS, S. A. Nietzsche and Heraclitus. **Nietzsche Studien**, v. 8, p. 17-38, 1979.
- HUSSEY, E. **Heraclitus**. In: LONG, A. A. (Ed.). **The Cambridge companion to early Greek philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 88-112.
- AEGER, W. **Paideia, a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KAHN, C. **The Art and Thought of Heraclitus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **The Presocratic Philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- KIRK, G. S. **Heraclitus, the cosmic fragments**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- LESHER, H. Early Interest in Knowledge. In: LONG, A. A. (Ed.). **The Cambridge companion to early Greek philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 225-249.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Tradução de Pedro Süssenkind. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- MARTON, S. **Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito**. Discurso, São Paulo, n. 21, p. 31-51, 1993.
- MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.
- NETO, J. E. T. M. **Nietzsche à luz dos antigos: a cosmologia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2020.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com um martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, F. **Filosofia na era trágica dos gregos**. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. **The pre-Platonic philosophers**. Tradução de Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- SCHÜLER, D. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- SOUZA, J. C. (Supervisionado por). **Os Pensadores: os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ZELLER, E. **La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico: I presocratici**. Tradução de R. Mandolfo. Florença: La Nuova Italia, 1968.