



issn: 2176-5960

Προμηθεύς
journal of philosophy



January – April 2024 N. 44

**O PROBLEMA DO DEVIR:
NIETZSCHE E A APROPRIAÇÃO DE ANAXIMANDRO E DE HERÁCLITO**

**THE PROBLEM OF BECOMING:
NIETZSCHE AND THE APPROPRIATION OF ANAXIMANDRO AND HERÁCLITO**

Leonardo Araújo Oliveira
Doutorando em Filosofia (UFMG)

RESUMO: Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche destaca a figura de Anaximandro como um filósofo que introduz questões morais na ontologia, ao problematizar o Devir. Nietzsche caracteriza Heráclito como o filósofo que responde Anaximandro. No presente artigo, pretendemos a) descrever a metodologia de leitura nietzschiana dos filósofos antigos, por meio da conjugação entre filosofia e personalidade. b) Apresentar o arkhé anaximandriano, o ápeiron, por meio de uma aproximação com o pessimismo de Schopenhauer, realizada pelo próprio Nietzsche; c) mostrar como a oposição de Heráclito a Anaximandro reflete uma reação do próprio Nietzsche a Schopenhauer, de modo que a presença de Heráclito na filosofia de Nietzsche se configure simultaneamente como influência e como máscara do pensamento do próprio Nietzsche. Defendemos que o objetivo de Nietzsche, sobretudo através das noções de “jogo”, “necessidade” e “agonismo”, é fornecer uma resposta estética ao problema do devir.

PALAVRAS-CHAVE: Devir. Pessimismo. Agon. Jogo. Necessidade.

ABSTRACT: In *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Nietzsche highlights the figure of Anaximandro as a philosopher who introduces moral questions into ontology, by problematizing the Becoming. Nietzsche characterizes Heráclito as the philosopher who answers Anaximandro. In this article, we intend to a) describe Nietzsche's methodology for reading the ancient philosophers, through the combination of philosophy and personality. b) Present the Anaximandrian arkhé, the apeiron, through a rapprochement with Schopenhauer's pessimism, carried out by Nietzsche himself; c) show how Heraclitos' opposition to Anaximandro reflects Nietzsche's own reaction to Schopenhauer, so that Heraclitos' presence in Nietzsche's philosophy is configured simultaneously as an influence and as a mask of Nietzsche's own thought. We argue that Nietzsche's aim, above all through the notions of "play", "necessity" and "agonism", is to provide an aesthetic response to the problem of becoming.

KEYWORDS: Becoming. Pessimism. Agon. Play. Necessity.

1. Introdução

Um ano após a publicação de *O nascimento da tragédia* (1872), surge o opúsculo intitulado *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trata-se de um material revisado das lições sobre filósofos pré-platônicos, que Nietzsche começou a tomar nota em 1869, preparando aulas na Universidade de Basileia, quando ocupava o cargo de docente de filologia clássica. Nessa obra, o filósofo alemão discorre brevemente sobre alguns pensadores centrais no escopo da denominada filosofia pré-socrática, como Tales, Parmênides e Demócrito. Elencamos em nosso artigo a leitura que Nietzsche faz de dois nomes: Anaximandro e Heráclito.

Entre as razões para essa escolha está a percepção de que Anaximandro, ao estabelecer o problema do devir, introduz um conteúdo existencial no interior da metafísica da antiguidade, nesse momento mais preocupada com explicações mais sofisticadas e robustas do que as fornecidas pela religião para os fenômenos da natureza. Diante do problema do vir-a-ser, Anaximandro introduz o pessimismo filosófico no cânone ocidental, sendo pensado por Nietzsche como uma espécie de Schopenhauer da antiguidade.

Após reconstruir a leitura que Nietzsche faz de Anaximandro e a consequente comparação com Schopenhauer, abordaremos a interpretação nietzschiana de Heráclito, tentando enfatizar a influência do filósofo de Éfeso no seu intérprete, ao mesmo tempo em que nos permitimos pensar o uso de Heráclito como uma máscara para o próprio Nietzsche, que, embora ainda não desatrelado da influência intelectual de Schopenhauer, já demonstrava algumas discordâncias com seu mestre, sobretudo em relação ao sentido da existência, procurando fornecer um caminho que não se estagnasse no conformismo pessimista. Mostraremos então que, por meio de noções como jogo e agonismo, Nietzsche apresenta um Heráclito que resolve o problema do devir não pela tentativa de justificá-lo, mas pensando-o como o próprio fundamento da realidade e, no plano ético-antropológico, como base para a ideia de afirmação da vida, que Nietzsche desenvolverá com maior riqueza conceitual (vontade de poder, eterno retorno) na etapa mais madura de sua produção.

2. Filosofia e personalidade

Já no primeiro prefácio ao seu ensaio, Nietzsche estabelece qual será sua abordagem. Trata-se de pensar os filósofos a partir de suas disposições pessoais. Nessa época Nietzsche já

buscava ressaltar a figura do filósofo como sintomatologista da cultura, buscando nos sistemas filosóficos aquilo que sua filosofia madura pensaria como condições psicofisiológicas de emergências das ideias, baseado na suspeita de que “toda grande filosofia” foi a “confissão pessoal de seu autor” (BM 6, p. 12). No mesmo ano de publicação dessa passagem, Nietzsche usa expressão quase idêntica, trocando “confissão” por “ata”, em uma carta a Lou Salomé, dando a entender que a pensadora russa compartilha com ele a mesma concepção, isto é, de que os sistemas filosóficos são “atas pessoais de seus autores”, e informando a sua amiga que ele já se baseava nessa linha de leitura quando narrou a história da filosofia antiga a ouvintes na Basileia (Carta de 16 de setembro de 1882, KSB 6.259, 1986). Ora, a obra aqui discutida provém exatamente dessas lições, em que o autor de *A Filosofia na idade trágica* trabalhava a relação intrínseca entre conjunto de ideias e formas de vida:

Quem, em contrapartida, se alegra com grandes homens, também tem a sua alegria em tais sistemas, pois, mesmo que sejam inteiramente errôneos, não deixam de ter um ponto completamente irrefutável, uma disposição pessoal, uma tonalidade; podem utilizar-se para construir a imagem do filósofo: assim como a partir de uma planta se podem tirar conclusões sobre o solo. Em todo o caso, trata-se de uma maneira de viver e de ver as coisas humanas que já existiu, e que, por isso, é possível: o “sistema” ou, pelo menos, uma parte deste sistema, é a planta nascida neste mesmo solo (FT, 1995, p. 11-12).

No segundo prefácio permanece a tentativa de extrair um fragmento de personalidade, sendo essa “a única realidade eternamente irrefutável” (FT, 1995, p. 11). Por isso ele afirmará, na primeira seção da obra, que em filósofos como “Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anáxagoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates”, o pensamento e o caráter “estão ligados por uma necessidade estrita” (FT 1, p. 20). Nietzsche chega a considerar que os gregos se autorregularam contra a busca descontrolada por saber (concebida por ele como tão prejudicial quanto a aversão ao conhecimento), “mediante a consideração pela vida e mediante uma necessidade de vida ideal – porque o que aprendiam logo o queriam viver” (FT 1, 1995, p. 20). Numa leitura que antecipa pontos importantes da abordagem de Pierre Hadot (2014) sobre a filosofia antiga, que ressalta no pensamento grego a centralidade da filosofia como maneira de viver, Nietzsche defende que “ao contrário dos modernos, para os quais a realidade mais pessoal se sublima em abstrações, para os gregos a máxima abstração concretizava-se sempre numa pessoa” (FT 2, 1995, p. 29).

No bojo da oposição entre modernidade e antiguidade, encontramos em um texto também da primeira fase da filosofia nietzschiana, isto é, *Schopenhauer como educador*, um Nietzsche muito preocupado com a independência do filósofo, com a relação entre a produção filosófica e o Estado, com a conformação dos saberes a um ideal de cultura geral da modernidade. Essas preocupações se apresentam também no opúsculo sobre a filosofia pré-socrática, em que ele acredita que a filosofia de seu tempo esteja ocultada por “inofensivas tagarelices entre anciãos acadêmicos”, de modo que “todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias[...]” (FT 1, 1999, p. 254).

Em *Schopenhauer como educador* também vemos uma diferenciação de métodos de leitura da história da filosofia, em que Nietzsche opõe as interpretações sistemáticas e exaustivas realizadas por intelectuais de sua época, precisamente a um historiador antigo muito valorizado por Nietzsche, autor de *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, título que já acena a inseparabilidade entre arquitetura conceitual e existência pessoal:

A história erudita do passado nunca foi a ocupação de um verdadeiro filósofo, nem na Índia nem na Grécia. E um professor de filosofia, caso ele se ocupe com esse trabalho, deve admitir que se diga dele, no melhor dos casos: ele é um hábil filólogo, antiquário, conhecedor de línguas, historiador, mas nunca: ele é um filósofo. E isso no melhor dos casos, como foi visto; pois, na maioria dos trabalhos eruditos feitos por filósofos universitários, um filósofo tem a sensação de que eles são mal elaborados, sem rigor científico e quase sempre com uma monotonia odiosa. Quem por exemplo redime de novo a história dos filósofos gregos da névoa entorpecedora, que sobre ela alastraram os trabalhos eruditos, não tão científicos e, infelizmente, demasiado entediantes, de Ritter, Brandi e Zeller? Quanto a mim, prefiro ler Diógenes Laércio a Zeller, porque naquele pelo menos vive o espírito dos filósofos antigos; mas neste não vivem nem o antigo nem nenhum outro espírito (SE 8/ p.103-104).

Essa passagem contextualiza melhor a escolha de Nietzsche, destacada por ele mesmo, por priorizar a concisão em seu relato sobre a filosofia pré-socrática. Trata-se de, diferenciando dos extensos trabalhos históricos dos acadêmicos alemães de seu tempo, estabelecer um princípio seletivo, que ressalte a relação entre filosofia e personalidade. Nietzsche parece apontar, há um só tempo, para questões metodológicas e estilísticas, ao defender que a leitura moderna não apenas é incapaz de captar o espírito da filosofia antiga (talvez privilegiando a letra), mas que também ela própria não possui espírito, ou seja, que ela tenta ocultar também o seu aspecto pessoal, seletivo, interessado. Assim, Nietzsche se

contrapõe a todo trabalho investigativo que se camufla com o véu da neutralidade. Diógenes Laércio parece ser figura central na posição de Nietzsche, na medida em que o filósofo alemão preserva não apenas a metodologia seletiva e “personalisadora” de ler a filosofia, mas também o recurso a anedota e ao humor.

Pois bem, o contexto da penúltima citação, em que Nietzsche diferencia a abstração moderna da personalidade antiga, já é o da leitura nietzschiana acerca do primeiro filósofo grego. Na seção sobre Tales, encontramos a célebre tríade de razões para que o sábio de Mileto possa ser considerado o primeiro filósofo: a) a pesquisa pelo princípio; b) realizada sem “imagem e fabulação”; c) contendo em si, mesmo que em germe, a noção de que “tudo é um” (FT 1, 1995, p. 21). A segunda razão é a que retira esse discurso do domínio mítico-religioso e a última é a que tornaria ele um filósofo. Nietzsche descreve tanto o aspecto científico quanto o ontológico, mas parece dar mais relevância ao último, ao afirmar que “Tales vislumbrou a unidade do ente; e quando a quis comunicar, falou da água!” (FT 2, 1995, p. 32).

Se Tales é considerado tanto como o primeiro filósofo quanto o primeiro cientista, a recepção do pensamento de Anaximandro não fica para trás: “Anaximandro abriu caminho para a física, para a geografia, para o estudo dos fenômenos meteorológicos e para a biologia” (ROVELI, 2021, p. 13). Aperfeiçoador do relógio de sol (de origem babilônica), é também reconhecido como o primeiro grego a traçar um mapa geográfico e medir a distância entre as estrelas. Mas o maior interesse de Nietzsche, seguindo a metodologia indicada desde os prefácios, é no aspecto existencial do seu pensamento. Nietzsche acredita que Anaximandro caminhou dois passos além de Tales, colocando as seguintes questões:

Primeiro, pergunta a si mesmo: “se há, em geral, uma unidade eterna, como é que a multiplicidade é possível?”. E recebe a resposta do caráter contraditório desta multiplicidade que a si se devora e se nega. A existência desta multiplicidade torna-se para ele um fenômeno moral; não se justifica, mas expia-se incessantemente pelo declínio. Mas então ocorre-lhe a questão: “Porque é que tudo o que entrou no devir não pereceu já há muito, uma vez que já se passou uma eternidade de tempo? De onde provém a torrente sempre renovada do devir?” (FT 2, 1995, p. 37).

Começaremos a desenvolver tal temática a partir do *arkhé* anaximandriano: o *ápeiron*.

3. Do Ápeiron à Vontade: Anaximandro, predecessor de Schopenhauer

Discípulo de Tales, Anaximandro teria sido o primeiro a usar o termo *arkhé* (ἀρχή), pensando-o tal como seu antecessor concebeu a água, como princípio estruturante da realidade. Mas diferente do seu mestre, Anaximandro não se contentou em identificar o *arkhé* a um elemento da natureza, substituindo-a pelo que denominou de *ápeiron* (ἄπειρον), traduzido como indeterminado/ilimitado/infinito. Sem determinação especial ou qualitativa, o *ápeiron* estaria dinamizado por um movimento eterno, que permite a distinção entre opostos que expiam um ao outro as injustiças realizadas, promovendo assim um equilíbrio cósmico, regulado pelo aparamento dos excessos de um elemento em relação a seu contrário.

Em sua *Física* (Livro III, 203b), ao trabalhar o conceito de *ἄπειρον*, Aristóteles (p. 190-191) reconhece que tal pesquisa concerne aos físicos. Retomando, assim, o *arkhé* como ideia central dos investigadores da *physis*, ele argumenta que o *ápeiron* impõe um limite a ideia de que tudo que existe deriva de um elemento primordial, a não ser que o princípio seja o próprio ilimitado. Aristóteles considera que o *ápeiron*, sendo princípio, não pode ter sido gerado e nem pode ser destruído, definindo-o, assim, como “imortal” e “imperecível”, conforme as palavras de Anaximandro citadas por Aristóteles.

Compatíveis com as observações de Aristóteles são as palavras de Nietzsche (FT 3, 1995, p. 34): “um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípios das coisas; o ente verdadeiro, concluiu Anaximandro, não pode possuir qualidade definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as outras coisas”. Destarte, por um argumento que se assemelha, por antecipação, há uma das provas ontológicas utilizadas nas filosofias medieval e moderna, trata-se de pensar que a causa não pode ser inferior a seus efeitos. Como argumenta um historiador da filosofia antiga, se o *arkhé* torna-se toda a diversidade “tanto por qualidade como por quantidade, deve em si ser privado de determinações qualitativas e quantitativas, deve ser infinito espacialmente e indefinido qualitativamente” (REALE, 2005, p.17).

Nietzsche, por sua vez, tentará compreender como o *ápeiron* se articula com um pensamento moral, pois sua questão é entender os alicerces vitais que sustentam esse tipo de arquitetura filosófica. Destacando em Anaximandro um grande estilista, de escrita “majestosa” e “lapidar”, Nietzsche acredita que ele viveu como escreveu; e cita a passagem em que Anaximandro afirma que “de onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo”. Nietzsche (FT 3, 1995, p. 33) qualifica esse enunciado como enigmático e questiona: como é possível decifrá-lo?

Desde essa primeira caracterização, o filósofo alemão destaca o pessimismo de Anaximandro, acenando para o que viria no parágrafo seguinte, como uma tentativa de decifração do enigma: a aproximação com Schopenhauer (FT 3, 1995, p. 34). Ele então menciona o *Parerga e poliponema*, em que Schopenhauer assume como critério para juízo da condição humana o fato de que tal ser não deveria existir, e que, assim, carrega em sua vida o sofrimento e, enfim, se depara com a morte, como expiação do erro em que consiste o nascimento.

Nietzsche realiza essa aproximação por considerar que tanto o filósofo da Vontade quanto o filósofo do *ápeiron* inserem, na ontologia, um conteúdo moral. Eles fazem do cosmos um problema ético, ao relacionar a existência das coisas individuadas a uma condição de injustiça original, elaborando a ideia de uma tendência de retorno ao nada.

Schopenhauer abre sua obra capital afirmando que a verdade primeira de todo ser vivo, mas que somente o ser humano pode trazer “à consciência refletida e abstrata”, é a de que o mundo é sua representação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). *Vorstellung* designa a representação mental a se colocar (*stellen*) à frente (*vor*). O que reside por trás daquilo que colocamos à frente enquanto conteúdo mental, enquanto ideia (outra tradução para *Vorstellung*) do que vemos e conhecemos, é a Vontade (*Wille*). O que atua por trás da representação é a essência do mundo. Trata-se de uma força cega que move todas as coisas, inclusive o ser humano – a forma mais perfeita da Vontade, ao se configurar como o momento em que ela toma consciência de si própria. Desse modo o sofrimento é o que melhor designa a condição humana, na medida em que ela se situa no âmbito do desejo infundável.

A divisão do mundo em representação e vontade deriva da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si: “Toda representação, não importa o seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168, grifos do autor). Por isso Nietzsche afirma que o *ápeiron* pode ser tomado como “equivalente a coisa em si’ kantiana” (FT 3, 1995, p. 35). Sendo assim, a concepção de vontade em Schopenhauer influencia a leitura que Nietzsche faz do *arkhé* anaximandriano, assim como em outros estudos do mesmo período determina a separação, no âmbito da primeira filosofia da arte nietzschiana, entre apolíneo e dionisíaco. A Vontade é o *noumeno* schopenhaueriano: “Essa COISA-EM-SI (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva) [...] não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, [...]: exatamente a VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169, grifos do autor).

A vontade é o fluxo caótico e contínuo, regente do universo, que aparece particularizada nos indivíduos no mundo tomado como representação, condenando-os a uma existência em que o desejo é perpétuo e a satisfação é provisória e efêmera, “o próprio corpo do homem é considerado como forma fenomênica, como objetivação e obra de sua vontade” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 152). A Vontade é implacável. Após uma satisfação sempre se segue uma nova necessidade, de modo que a Vontade traz consigo luta, dor e dilaceração. Nesse reino do sofrimento, potencializado nos seres humanos por sua capacidade reflexiva, a vida é guerra contínua e sem repouso, com a única certeza que o fim é a derrota. Quando o desejo não retorna imediatamente após a saciedade, segue-se tristeza e a experiência do vazio existencial. Por isso Schopenhauer concebe a existência humana como um pêndulo que oscila entre a dor e o tédio.

Para Schopenhauer e seu ateísmo, a natureza é indiferente à vida ou à morte dos seres humanos, não há uma decisão divina, uma boa vontade ou qualquer elemento de interferência transcendente, o que levou Nietzsche a afirmar: “Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos” (GC 357, 2001, p. 255, grifos do autor). Mas sabemos que Schopenhauer, platônico e kantiano, concebia a vontade como essência do mundo e mesmo que negasse uma vontade divina atuando no mundo, ele não concebia a vontade sem uma significação moral, se levarmos em conta a afirmação seguinte: “que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 94).

Nietzsche considera que Anaximandro antecipa Schopenhauer na busca de um sentido moral para o cosmos, ao tomar “todo o devir como uma emancipação criminosa do ser eterno, como uma iniquidade que tem que ser expiada com a ruína” (FT 3, 1995, p. 34). O fato de que todas as “propriedades definidas” da natureza tendem a se esvaír, permite a inferência de que “tudo que uma vez entrou no devir torna a perecer” (FT 3, 1995, p. 34). Por isso Nietzsche afirma categoricamente que Anaximandro “foi o primeiro entre os gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema moral” (FT 3, 1995, p. 35).

Para Nietzsche, o *ápeiron* foi um esconderijo metafísico para que Anaximandro se afastasse do devir e pudesse julgá-lo como injusto. Pois a busca da justiça cósmica seria percebida precisamente no esforço do universo em trazer as coisas para um estado pré-individual. Assim se consolida a aproximação com Schopenhauer, para quem os seres humanos se constituem da forma individualizada pela Vontade, no esforço egoísta de

autossatisfação que não pode escapar ao sofrimento inerente aos processos existenciais, seja pela não satisfação do desejo (frustração), seja pelo que se segue do sucesso em alcançar o objetivo (o tédio).

Em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, vemos Nietzsche conceber Anaximandro como um predecessor de Schopenhauer, na exposição de uma teoria que vê a existência como erro e o cosmos como possuidor de um ordenamento moral. Por mais que as críticas ao cristianismo (e a ordem moral do mundo), bem como as ideias mais afirmativas em relação a vida (eterno retorno, vontade de potência) e a problematização em torno da ideia de julgamento da vida ganhem maior desenvolvimento em sua filosofia madura, não é possível conceber que Nietzsche concordava, mesmo em sua juventude, com a *Weltschaung* schopenhauriana, sobretudo no problema do sentido da existência. Além do mais, logo após expor sua leitura de Anaximandro, percebemos o entusiasmo de Nietzsche ao expor o pré-socrático a quem ele declaradamente mais se alinha: Heráclito de Éfeso.

4. Agon, jogo, necessidade: Heráclito, predecessor de Nietzsche

Nietzsche circunscreve a filosofia de Heráclito em torno do problema do vir-a-ser colocado por Anaximandro, defendendo que o filósofo de Éfeso fornece uma direção oposta a solução dada pelo filósofo de Mileto. Ressalta em Heráclito a ideia de que o vir-a-ser não seja visto como condenação cósmica, mas sim como a própria justiça do universo. Concomitante a essa ideia, Nietzsche define os passos de Heráclito em relação a seus antecessores por dois movimentos negativos - as negações da transcendência e do ser:

Primeiramente, negou a dualidade de mundos inteiramente diferentes, que Anaximandro havia forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, não podia mais ser impedido de uma audácia muito maior da negação: negou, em geral, o ser (FT 5, 1999, p. 257).

O mundo desprovido de dualidade é também o mundo do devir. Trata-se de duas teses centrais que Nietzsche incorpora à sua filosofia e permanece destacando-as até o fim de sua produção. Nesse sentido é interessante pensar o quanto que há de Nietzsche em Heráclito, na mesma medida em que ele aplica Schopenhauer a Anaximandro, isto é, de pensar se aqui Nietzsche não usa os filósofos antigos como máscaras para a filosofia de seu tempo.

A dualidade de mundos não elimina a dualidade interna à imanência, que Heráclito conceberia como origem do devir: “Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que lutam pela reunificação” (FT 6, 1995, p. 258). Ao ler a ontologia heraclitiana a partir da noção de dualidade conflituosa que se resolve numa reconciliação, Nietzsche basicamente reproduz a leitura que Hegel realiza de Heráclito, que sintetiza em grande medida a própria dialética hegeliana: “Heráclito configura o próprio absoluto como processo, como a própria dialética.[...]. Não existe frase de Heráclito que eu não tenha incorporado a minha lógica” (HEGEL, 1986, p. 319-320).

O acento mais propriamente nietzschiano está em enfatizar a ausência de resoluções definitivas dos conflitos: “as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade” (FT 6, 1995, p. 258). Ora, vemos aqui a afirmação do agonismo que é determinante na filosofia de Nietzsche. Ele afirma no *Crepúsculo dos ídolos* que “somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *joventes* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz” (CI, V, 3, 2008a, p. 35, grifos do autor). A inversão realizada por Zaratustra, de que a paz seja busca não como fim, mas como meio para guerra (Z I, Da guerra e dos guerreiros, 2011, p. 47), tornar-se mais compreensível com a ideia, presente no texto sobre Heráclito, de que é “precisamente esse conflito que revela a eterna justiça” (FT 6, 1995, p. 258), pois tal como o devir heraclitiano, Nietzsche concebe o conflito como algo que não precisa ser justificado, sendo ele a própria justificação: “Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa” (Z, I, Da guerra e dos guerreiros, 2011, p. 47).

Também no período de juventude, a relação entre agonismo e justiça se apresenta no texto-Prefácio sobre a *Disputa de Homero*, em que a deusa Éris, em sua face “boa” surge como apoio a *Diké*, de modo que a noção de disputa seja um sustentáculo para a vida social grega:

A Antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como ciúme, rancor, inveja,

estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa (CP 5, 2005, p. 28).

Mas a importância do agonismo permanece na maturidade de forma ainda mais heraclitiana, pois descreve a própria doutrina da vontade de poder, na medida em que o funcionamento das forças cósmicas se estrutura pela contenda contínua, de domínio provisório, em que a solução nunca é a morte de um dos elementos em combate, pois as forças só existem de forma plural e relacional¹.

Para o Heráclito de Nietzsche, a visão do mundo como injusto pertence aos humanos limitados, que não conseguem acessar uma contemplação da realidade em seu conjunto - precisamente a visão da realidade como devir, que abole qualquer determinação moral superior:

Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência - e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e dismantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, como a necessidade força o artista a criar. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos. Às vezes a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o liga, ajusta a moeda, regularmente e segundo ordenações internas (FT 7, 1999, p. 258-259).

Nietzsche defende, então, que essa visão de conjunto, em que a realidade se apresenta como jogo e pluralidade, em que os conflitos são percebidos como harmonia, só é acessível ao tipo estético de homem. Essa leitura está de acordo com o fragmento n.8 de Heráclito, em que uma alusão estética é utilizada para falar do conflito entre forças opostas: “O contrário em tensão é convergente e da divergência dos contrários, a mais bela harmonia” (HERÁCLITO, 1980, p. 61). Com isso, Nietzsche parece trazer a ideia de uma estetização da realidade que aparece em alguns momentos de sua obra, que tem como consequência a ideia de vida como obra de arte. Quando ele submete a noção de justiça e de lei a essa visão, acena para a ideia de que a filosofia que está sendo defendida aqui (tanto por Heráclito quanto por ele próprio)

¹ Nietzsche concebe a vontade de poder como relação de *quantas* de força, ela é apreendida como efeito (Cf. NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p.143/ FP, 2 [159]; [KSA13], p. 257-258/ FP, 14 [79]), pois a unidade só existe como uma organização, como no caso da unidade social entre os humanos (Cf. NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p.104/ FP, 2 [87]).

estabelece a arte como parâmetro regulativo, de modo que uma normatividade moral fica invalidada ou em segundo plano: “Quem pedirá ainda a uma tal filosofia também uma ética, com o necessário imperativo ‘tu deves’, ou mesmo fará de tal lacuna uma censura a Heráclito?” (FT 7, p.259). A resposta de Nietzsche é a de que a imputação moral não faz sentido em um mundo regido pela necessidade, isto é, em que o conceito de liberdade, enquanto livre-arbítrio, não tem vigência: “O homem, até sua última fibra, é necessidade, e totalmente não-livre - se se entende por liberdade a tola pretensão a poder mudar arbitrariamente de essência como quem muda de roupa” (FT 7, 1999, p. 259).

A crítica a moral via questionamento do livre arbítrio e da afirmação da necessidade também é um procedimento que se estende ao longo da produção nietzschiana, de modo progressivamente mais maduro. A partir de 1881 essa ideia ganha mais intensidade por meio da teoria das forças, concebendo a ideia de que o embate de forças que constitui a realidade antecede qualquer vontade e deliberação humanas, e ao mesmo tempo a ideia de que a quantidade de força cósmica é finita, combinada com a noção de infinitude do tempo, faz-se surgir a fundamentação física da doutrina do eterno retorno².

Assim, é possível entender os motivos de Nietzsche afirmar que “a doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas — essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito” (EH, NT, 3, 2008b, p. 62). Heráclito poderia ser muito bem descrito como um tipo capaz de dizer sim ao demônio da Gaia Ciência³ que propõe a ideia da repetição eterna e detalhada dos acontecimentos de uma vida terrena, na medida em que “Heráclito não tem nenhuma razão para ter de demonstrar

² Pela argumentação de Nietzsche, em um tempo infinito, a finitude das forças as impede de ocasionarem novas situações, tornando impossível a criação de casos infinitos (KSA 9, 1988, p. 544/ 11 [269]). A quantidade de força é finita. Suas combinações, as situações de força (*Kraftlagen*) também o são. Portanto, devem se repetir, retornando segundo a natureza do tempo: infinitamente: “se *todas* as possibilidades na ordem e relação das forças já não estivessem esgotadas, não teria passado ainda nenhuma infinidade. Justamente porque isso *tem* de ser, não há mais nenhuma possibilidade nova e é necessário que tudo já tenha estado aí, inúmeras vezes” (FP, 11[152], 1999, p. 440, grifos do autor).

³ “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira! – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: Você é um Deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além desta última, eterna confirmação e chancela?” (GC 341, 2012, p. 205, grifos do autor).

(como Leibniz teve de fazer) que este mundo é até mesmo o melhor de todos; basta-lhe que ele seja o belo, o inocente jogo do Aion” (FT 7, 1999, p. 259). Vale lembrar que as figuras do jogo e da criança, invocadas por Nietzsche para falar de Heráclito, são constantemente invocadas na trajetória de Zaratustra, chamado pelo seu criador de Mestre do eterno retorno.

A criança é a figura afirmativa por excelência, na medida em que, como última metamorfose do espírito, é aquela que atravessou a carga do camelo e a negação do leão, se liberta para o sim integral. É ela então que possui mãos livres para girar infinitamente a roda do ser, como numa brincadeira: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (Z II, Das três metamorfoses, 2011, p. 28-29). Para Nietzsche a afirmação do eterno retorno é a afirmação do tempo, pois é a afirmação do que foi e do que virá. A negação da vida, quando na forma do ressentimento, ocorre exatamente pela insuportabilidade diante do tempo que foi. O ressentimento é a contaminação do espírito por uma vingança contra o tempo, de uma revolta contra a ideia de não se poder voltar o tempo para tentar fazer diferente. Mas essa ideia é absurda para quem afirma a necessidade.

Nietzsche parece entender que Anaximandro via um problema no tempo, pois concebia o devir como adversidade: ver a vida se tornando morte, a saúde se tornando doença, o novo se tornando velho - tudo isso apareceria para Anaximandro como resultado de uma condenação cósmica, os sintomas de que a existência seria um erro. Isso se reverte com Heráclito, que afirma a necessidade do devir e, portanto, da temporalidade. Toda essa descrição poderia ser uma interpretação nietzschiana da célebre máxima heraclitiana: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança” (HERÁCLITO, fragmento 52, 1980, p. 83). Sendo assim, não é difícil de compreender a tranquilidade de Zaratustra de assumir como seu o ensinamento heraclitiano da fluidez de todas as coisas:

Quando há pranchas sobre a água, quando passarelas e parapeitos se erguem sobre a corrente: então ninguém acredita, em verdade, naquele que diz: “Tudo flui”. Pelo contrário, até os imbecis o contradizem. “Como”, dizem eles, “tudo flui? Passarelas e parapeitos estão *acima* do que flui!”
 “*Acima* conceitos, todo o ‘bem’ e o ‘mal’: tudo isso está *firme!*” –
 Mas, quando vem o duro inverno, o domador de rios, até mesmo os mais espirituosos aprendem a desconfiar; e, em verdade, não apenas os imbecis falam então: “Não deveria tudo – *ficar parado?*”. “No fundo está tudo parado” – eis um verdadeiro ensinamento invernal, uma do que flui está tudo firme, todos os valores das coisas, pontes, boa coisa para tempos infecundos, um bom consolo para os que hibernam e ficam junto à estufa.
 “No fundo está tudo parado” –: Mas *contra* isso prega o vento do degelo!
 O vento do degelo, um touro que não é boi de arado – um touro raivoso, um

destruidor, que com chifres furiosos rompe o gelo! Mas o gelo – – *rompe passarelas!*

Ó meus irmãos, *agora* não se acha tudo a *fluir*? Não foram por água abaixo todos os corrimãos e passarelas? Quem ainda se agarraria a “bem” e “mal”? “Ai de nós! Viva nós! O vento do degelo sopra!” – Assim pregai, ó meus irmãos, por todas as ruas! (Z III, Das velhas e novas tábuas, 8, 2011, p. 192, grifos do autor).

Antes de passar para as considerações finais, deixemos o próprio Nietzsche sintetizar os pontos de contato entre sua filosofia e a de seu predecessor, nos atentando a essa passagem de sua autobiografia intelectual:

Permaneço-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado (EH, 1995b, p. 64).

5. Conclusão

A filosofia de Anaximandro é seminal para a visão elaborada por Nietzsche da história da ontologia. Sua teoria do *ápeiron* insere na história do pensamento dogmático um dualismo metafísico, que estabelece a separação entre um mundo sem descrição possível (a não ser por negação) e o mundo conhecido pelo vir-a-ser. O devir é produzido pela interação entre opostos. É o modo pelo qual Anaximandro tentou explicar a passagem do *arkhé*, postulado por Tales, para a multiplicidade dos fenômenos, perceptível no cosmos. Na tentativa de resolver as contradições do devir, Anaximandro introduz uma explicação moral para a totalidade da existência, na medida em que identifica o devir à injustiça.

É válido notar que em sua leitura de Anaximandro já é possível vislumbrar aspectos da crítica nietzschiana a Schopenhauer. Apesar de que o rompimento teórico declarado tenha sido realizado a partir de *Humano, demasiado humano*, já é perceptível nesses textos iniciais, ainda que de maneira oblíqua, a discordância com Schopenhauer em relação a apreciação da existência. Em o *Nascimento da tragédia* é possível detectar a apreciação positiva de Nietzsche das estratégias gregas de afirmação da vida, em fortalecer o impulso “que seduz a continuar vivendo” e inverter a sabedoria pessimista, fazendo com que a morte seja a “pior de todas as coisas” (NT, 1992, p. 37), ou seja, busca pensar a arte como um estimulante e não como como um apaziguador, como pretendia Schopenhauer.

Ao se deparar com o problema do vir-a-ser, estabelecido por Anaximandro, Heráclito fornece uma resposta distinta. Não vê a constante transformação da natureza como um problema a ser reparado, mas como a própria lei de uma justiça terrena, de um mundo que não se reparte em dois, e por isso mesmo vê apenas o devir, sem um Ser estável que resida por trás do mundo em perene mudança.

É assim que o fogo surge como princípio explicativo, simbolizando a harmonia entre destruição e criação, o eterno desmembrar e fazer surgir. Ao convocar as figuras do jogo e da criança, Heráclito projeta a visão da inocência sobre o mundo, a perspectiva desprovida de culpa e castigo, o olhar lúdico próprio a dois mundos: o da infância e o da arte. Necessidade e acaso coexistem na natureza, governada pelo *pólemos*. Essa coexistência esvazia o mundo de ordenação moral.

Assim, podemos perceber que Nietzsche descreve Heráclito utilizando uma série de atributos que se apresentariam e que também já se apresentavam em sua própria filosofia: a defesa da imanência e a recusa da transcendência; a afirmação do devir e a negação da estabilidade do Ser; a crítica ao livre-arbítrio, concomitante a concepção de uma ontologia da necessidade; a substituição da ordenação moral do mundo por uma visão estética, com recorrência a figuras da criança e do jogo.

Referências

ARISTOTELES. **Física**. Madrid: Gredos, 1995.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I** (Werke, Band 18). Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986.

HERÁCLITO. **Fragmentos**: Origem do pensamento. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Cia das letras, 2008a.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O nascimento da tragédia** ou Helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os pensadores).

_____. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

_____. **Sämtliche Briefe**. Kritische Studienausgabe (KSB: 8 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2005.

ROVELLI, Carlo. **Anaximandro de Mileto ou o nascimento do pensamento científico**. Lisboa: Edições 70, 2021.

SCHOPENHAUER, Arthur. Da afirmação da vontade de vida – suplemento 45 a O mundo como vontade e como representação. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, 2010, vol. 1, n. 2, p. 150-154.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Parerga e paralipomena**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.