

Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito

Bárbara Lucchesi*

Resumo: A partir de uma passagem do *Ecce homo*, examinamos as conexões entre o pensamento de Nietzsche e o de Heráclito, tendo como fio condutor a questão do vir-a-ser. Primeiro, confrontamos a leitura de Nietzsche, em *A filosofia na época trágica dos gregos*, com a tradição interpretativa de Heráclito. Em seguida, procuramos demonstrar que a influência de Heráclito se estende até os escritos da maturidade, manifestando-se, sobretudo, na *filosofia dionisíaca*.

Palavras-chave: vir-a-ser – guerra (*pólemos*) – luta dos opostos – *arkhé* – cosmos – *lógos* – fogo – medida – Dioniso – filosofia dionisíaca

Muitos são os comentadores que relacionam Nietzsche e Heráclito a partir da questão do vir-a-ser: seja para estabelecer os pontos de conexão e diferença entre os dois; seja para simplesmente desautorizar a leitura que Nietzsche faz de Heráclito; ou ainda para aproximar ou afastar as interpretações de Nietzsche e de Hegel a respeito do pensador de Éfeso⁽¹⁾. Não nos interessa julgar aqui Nietzsche leitor de Heráclito, mas sim Nietzsche discípulo do “Obscuro”. Neste sentido, a questão do vir-a-ser é apenas o ponto de partida para questionar a influência desse *filósofo trágico* no pensamento nietzschiano.

A companhia de Heráclito não se restringiu às obras de juventude de Nietzsche. É o que prova o seguinte texto do terceiro período⁽²⁾: “Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosó-

* Bárbara Lucchesi é mestre em Filosofia pelo IFCS-UFRJ e doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

fico: falta a *sabedoria trágica* – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes gregos* da filosofia, aqueles de dois séculos antes de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança me sinto mais aquecido, sinto mais bem-estar do que em qualquer outra parte. A afirmação do perecimento e do *aniquilamento*, o que é decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer-sim à oposição e à guerra, o *vir-a-ser*, com radical recusa até mesmo do conceito de ‘ser’ – nisto tenho de reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado” (*EH/EH, O nascimento da tragédia*, § 3). Portanto, é o próprio Nietzsche quem nos fornece a chave para articular os elementos da cosmovisão heraclitiana, ou, como ele denomina a *sabedoria trágica*, o projeto da *filosofia dionisíaca*.

1. A afirmação do fluir e do destruir: o vir-a-ser em contraposição à noção de ser

A tradição interpretativa de Heráclito remonta a Platão (cf. *Crátilo* 402A, *Teeteto* 156A e 160D), que considerou a metáfora do rio (DK 12 e DK 91) no sentido do *pánta reî*, tudo flui, tudo se move sem cessar⁽³⁾. Ao contrário do que pretendem muitas leituras apressadas⁽⁴⁾, a interpretação de Nietzsche não segue esta tradição, pois não exclui a idéia da medida e da regularidade na mudança ao afirmar que o mundo é o eterno fluxo do vir-a-ser. Contudo, apesar de não destacar a importância do *lógos* como lei ou medida comum de ordenação de todas as coisas (DK 1, 2, 50), Nietzsche observa a regularidade da efetividade no próprio ritmo das transformações do vir-a-ser.

Em *A Filosofia na época trágica dos gregos*, o filósofo escreve: “Pois esse mundo único que lhe restou (a Heráclito) – cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo (*im ehernen Schlage des Rhythmus*) – não mostra, em parte alguma, uma permanência...” (*PHG/FT* § 5). Ao mencionar a existência de leis fluindo e refluindo em brônzeas, isto é, em inflexíveis batidas de

ritmo, está afirmando, com esta imagem, a medida, a cadência e a regularidade nas transformações. O eterno fluxo do vir-a-ser heraclitiano não se faz caoticamente, existem leis eternas não escritas. “Aquilo que ele (Heráclito) contemplou”, acrescenta o filósofo, “*a doutrina da lei no vir-a-ser e do jogo da necessidade*, tem, a partir de agora, de ser eternamente contemplado...” (PHG/FT § 8). Não existe algo que permaneça idêntico a si, nada escapa ao fluxo do vir-a-ser. Na leitura de Nietzsche é decisivo o fato de Heráclito ter negado a noção de ser. Assim anota o filósofo: “...Heráclito proclamou: ‘Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio, em que entraís pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez’” (PHG/FT § 5). De todo modo, a interpretação nietzschiana converge para o ponto considerado central na cosmologia heraclitiana, segundo a qual a lei que governa todas as coisas, a justiça eterna, é a guerra (*pólemos*), ou a luta (*éris*), entre os opostos; é esta tensão que efetiva tanto a geração e a mudança, quanto o perecimento de todas as coisas.

2. O dizer sim à oposição e a guerra

A negação da noção de ser, a afirmação do fluir e destruir constante do vir-a-ser não implica a negação de toda regularidade, de alguma lei. Não obstante, na visão de Nietzsche, o ritmo do vir-a-ser heraclitiano não é decretado por um deus *ex machina*. A lei, que é a medida e proporciona a regularidade de todas as coisas, nada mais é do que a luta dos opostos: “Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como durando, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme a esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a eterna justiça” (PHG/FT § 5)⁽⁵⁾.

Nessa passagem, Nietzsche refere-se explicitamente aos fragmentos DK53 e DK80⁽⁶⁾, os quais explicitam que, por meio da luta dos opostos em tensão, da guerra (*pólemos*) geradora de tudo, a justiça eterna se efetiva. Segundo o filósofo alemão, Heráclito concebeu a proveniência de todo vir-a-ser e perecer sob a forma da polaridade como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e que lutam pela reunificação. Neste conflito, os contrários lutam um em direção ao outro, e, ora um, ora outro tem a supremacia. Assim, Nietzsche compreende que a guerra dos opostos em tensão é a própria lei dentro de uma dimensão cosmológica. A justiça eterna, a *Diké*, não se limita aos assuntos humanos, na medida em que comanda todos os fenômenos da natureza (*phýsis*). Este imbricamento entre ética e cosmologia é um ponto central da aproximação dos dois filósofos⁽⁷⁾. A relevância da guerra, outra conexão importante, não se apresenta apenas na perspectiva *agonística* assumida por ambos. O decisivo aqui é que eles rejeitam qualquer tipo de teleologia, não há finalidade alguma, *telos* nenhum a ser atingido para fora do jogo da necessidade, da luta entre os opostos em tensão; o eterno jogo da mudança do vir-a-ser é a própria justiça eterna⁽⁸⁾.

Referindo-se a DK 10⁽⁹⁾, Nietzsche enfatiza ainda: “O próprio conflito do múltiplo é a pura justiça! E, em suma: o um é o múltiplo” (*PHG/FT* § 6)⁽¹⁰⁾. Ele identifica, então, a singularidade do pensamento de Heráclito entre os primeiros filósofos gregos⁽¹¹⁾. O fogo heraclitiano, a *arkhé*, não se reduz à idéia de unidade primordial que, por diferenciação e separação, deu origem à multiplicidade do mundo, tal como seus antecessores pensaram⁽¹²⁾. A unidade, para Heráclito, nada mais é que a luta dos contrários e essa unidade é multiplicidade⁽¹³⁾. O que torna possível esta unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno?⁽¹⁴⁾ A *phýsis*, por apresentar-se como a própria manifestação visível da unidade-múltipla do vir-a-ser, sendo o fogo o “elemento” constitutivo de todas as coisas. Nietzsche compreende esta dimensão cosmológica e não metafísica do pensamento heraclitiano ao afirmar que o princípio originário, o fogo, é ao mesmo tempo unidade e pluralidade: “O mundo é o *jogo* de Zeus, ou,

exprimindo fisicamente, do *fogo*, consigo mesmo; somente nesse sentido o um é ao mesmo tempo o múltiplo” (PHG/FT § 6).

Qual a inovação do pensamento de Heráclito? Entre os primeiros filósofos gregos, a preocupação central é com a *arkhé*, com o movimento do vir-a-ser⁽¹⁵⁾. A *arkhé* enquanto princípio originário não significa apenas uma origem que ficou no passado, mas aquilo que, a todo instante, cria e destrói tudo continuamente, é o próprio efetivar-se do vir-a-ser. Não obstante, o fogo heraclitiano não se reduz a um simples elemento da *phýsis*⁽¹⁶⁾, tal como figurava a *arkhé* no monismo material de Tales, Anaximandro e Anaxímenes. O inaugural em Heráclito é que o fogo, elemento constitutivo de todas as coisas, é identificado com o *lógos*, com aquilo que a tudo reúne (DK 1, 2, 50, 31). O sentido técnico de *lógos* introduzido por Heráclito é o de medida (*métron*)⁽¹⁷⁾. Assim, se o cosmos é e sempre foi constituído pelo fogo sempre vivo que acende e apaga segundo a medida (DK 30), esta medida, por sua vez, é identificada com o *lógos* (DK 50)⁽¹⁸⁾. Só a partir dessa articulação entre fogo e *lógos* é possível compreender a dinâmica da multiplicidade que é unidade e da unidade que é multiplicidade.

Segundo Nietzsche, Heráclito pôde apreender essa lei, justamente, porque pensava com o princípio da unidade dos contrários. Assim, Heráclito pôde formular proposições do tipo: “Tudo tem, em todo o tempo, o oposto em si” (PHG/FT § 5)⁽¹⁹⁾. A leitura nietzschiana enfatiza o aspecto intuitivo do *lógos* heraclitiano em contraposição à necessidade da verdade lógica exaltada por Parmênides. Heráclito, anota o filósofo alemão, apreende a verdade em intuições: contempla, num êxtase sibílico, mas não observa; conhece, mas não calcula⁽²⁰⁾. Já nesta época, Nietzsche enfatiza os limites da linguagem para apreender conceitual e racionalmente a verdade intuitiva contemplada por Heráclito, qual seja: “A essência da efetividade é, justamente, apenas efetuação” (PHG/FT § 5).

O *lógos*, enquanto princípio unificador da pluridimensão das coisas constituídas pelo fogo, não se reduz à linguagem estritamente humana. Ao contrário, o *lógos* é, antes de tudo, a linguagem do *kósmos*, a medida do movimento do vir-a-ser, seja como luta dos opostos, como a circularidade do jogo do *Aion*, como o acender e o apagar do fogo, como

criação e destruição. Deste modo, Nietzsche partilha da concepção heraclitiana segundo a qual o homem é um ser-cósmico⁽²¹⁾, pois ele pode participar do *lógos* cósmico⁽²²⁾, mas poucos são aqueles que acordam para tal possibilidade. Nietzsche articula, nesta fase da obra, as dimensões do *éthos* e do *kósmos* a partir da arte, já que apenas o homem estético (o artista, ou a criança) é capaz de ganhar esta consciência do *lógos* cósmico: “Se tão poucos homens vivem com consciência no *lógos* e na conformidade do olho do artista que contempla tudo, isso provém de que suas almas são molhadas, e de que os olhos e ouvidos dos homens e, de modo geral, seu intelecto são maus testemunhos quando ‘lodo úmido ocupa suas almas’. (...) Uma obrigação de conhecer o *lógos* por ser homem, não existe” (*PHG/FT* § 7)⁽²³⁾.

3. Metafísica de artista

Em *O nascimento da tragédia* o que está em jogo é a busca de uma justificativa estética do mundo, porém já dentro de uma visão cosmológica. Então, Nietzsche declara: “Pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (*GT/NT* § 5). Não se pode, apesar disso, falar numa visão puramente estética do mundo⁽²⁴⁾, pois todos os fenômenos, seja humanos, físicos ou psíquicos, possuem uma dimensão cósmica, já que são engendrados pela luta dos princípios opostos em tensão, a pulsão apolínea e a dionisíaca. Apolo representa o princípio da individuação a partir do qual todas as coisas ganham forma na multiplicidade da aparência; Dioniso simboliza o Uno primordial, o fundo amorfo que reúne todas as coisas sobre si. É na tragédia grega, na arte grega por excelência, que Nietzsche constata a “união fraternal”, isto é, a harmonia entre estas duas pulsões contrárias, que se manifestam como forças da natureza, a saber o uno e o múltiplo.

N’ *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche, ainda ligado ao projeto da *metafísica de artista* desenvolvido em sua primeira obra, considera o fazer do artista o paradigma da ação criadora e des-

truidora enquanto modo de efetivação do vir-a-ser. Isto significa que a criança ou o artista é concebido como aquele que participa da visão aberta pelo *lógos* cósmico, como aquele que cria e dá medida às coisas: “Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhum discernimento moral, eternamente na mesma inocência, têm, neste mundo, somente o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência – esse jogo joga o *Aion* consigo mesmo (...). Às vezes, a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o une, ajusta e modela, regularmente e segundo ordenações internas” (PHG/FT § 7).

O jogo inocente do *Aion*, do tempo, anunciado em DK 52: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança”, nada mais é que a circularidade anunciada em DK 103⁽²⁵⁾. A circularidade do movimento, seja no vir-a-ser, seja no tempo, manifesta-se como o jogo da unidade dos opostos presente em todos os fenômenos da *phýsis*: dia-noite, inverno-verão, vida-morte, vigília-sono, quente-úmido, etc. Assim, a regularidade, a medida de todos os fenômenos da *phýsis* é a própria circularidade do vir-a-ser e perecer. Segundo Nietzsche, esta concepção do mundo como jogo inocente, criação e destruição de todas as coisas presentes no *cosmos*, significa a própria inocência do vir-a-ser identificada com o fazer do artista, ou da criança.

4. Filosofia dionisíaca e o vir-a-ser

O projeto da “metafísica de artista” é abandonado no segundo período da obra, pois a questão da arte perde importância com o elogio à ciência, enquanto possibilidade de discurso crítico à toda forma de metafísica. Não obstante, é no terceiro período que Nietzsche formula sua autocrítica e anuncia no prefácio de 1886 ao *Nascimento da tragédia* sua ruptura com Wagner e Schopenhauer. Esta ruptura significa a recusa a toda forma de dualismo metafísico, pois atrás da tensão harmônica entre Apolo e Dioniso encontravam-se as dicotomias: sonho/embriaguez,

aparência/vontade, fenômeno/coisa-em-si, mundo aparente/mundo verdadeiro.

É na filosofia da maturidade que Nietzsche pode ser considerado um verdadeiro discípulo de Heráclito; é com o projeto da *filosofia dionisíaca* que ele supera todo dualismo metafísico, na medida em que o conceito de Dioniso abarca o princípio da unidade-múltipla. Dioniso passa a ser o “deus bifronte”⁽²⁶⁾ que simboliza a unidade dos contrários. Dioniso é tanto o deus da forma, da medida e da criação, quanto o deus do delírio, da embriaguez e da destruição. O próprio Nietzsche julga encontrar no *Zarathustra* esta mudança de perspectiva, na qual todo dualismo cede lugar à visão agonística, à unidade dos contrários em luta. “Ele (Zarathustra) contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos: nele todos os opostos se fundem numa nova unidade. As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana, o mais doce, mais leve e mais terrível flui de *uma* nascente perene (...) *Mas esta é a idéia mesma do Dioniso*” (*EH/EH*, Assim falou Zarathustra, § 6).

Zarathustra é a personificação de Dioniso; este, por sua vez, simboliza a dinâmica do vir-a-ser, o jogo da tensão dos opostos na criação e destruição de todas as coisas no cosmo. Zarathustra-Dioniso se sente como “*a forma suprema de tudo que é*”, como “*raios arremessados a futuros ainda insuspeitos*” (*EH/EH*, Assim falou Zarathustra, § 6); tal como o raio heraclítico que “*conduz todas as coisas que são*” (DK 64). Em cada ponto que fixamos o olhar encontramos um vestígio de Heráclito. Num fragmento póstumo, Nietzsche repete a mesma estrutura de DK 30⁽²⁷⁾ para anunciar sua concepção de mundo, incluindo o princípio da unidade-múltipla; mais do que isto, retoma a mesma palavra “brônzea” (*ehernen*) empregada anteriormente para se referir ao vir-a-ser heraclítico. “Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início sem fim, uma *firme, brônzea grandeza* de força (*eherne Grösse von Kraft*), que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, (...), ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno, (...) –: esse meu

mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, (...)” (XI, 38 (12)).

Mundo dionisíaco é a denominação nietzschiana desta “nova” concepção de mundo, que não é mais do que a retomada da visão heraclitiana do cosmos. Na verdade, a idéia de que o mundo não tem princípio nem fim, isto é, nunca foi criado a partir do nada, é característica dos primeiros filósofos gregos. Para eles, não há o nada, e sim a *phýsis*. A *phýsis*⁽²⁸⁾ abarca a totalidade das coisas, sendo também o fundo imortal de tudo que é criado e perece. Por ser a *phýsis* perene, o mundo é eterno, esta é a tese central da física, ou melhor, da cosmologia pré-socrática. Tal concepção de mundo eterno, fundada na circularidade do tempo, no eterno movimento do vir-a-ser e perecer das coisas, só pode ser considerada nova dentro de uma realidade dominada pela visão linear do tempo judaico-cristã.

Neste sentido, não há mais necessidade de opor Apolo a Dioniso. A oposição que aparece em seus últimos escritos, antes do colapso em 1889, é entre Dioniso e o Crucificado. Num fragmento póstumo ele marca assim a diferença entre a filosofia dionisíaca e o cristianismo: “O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela; – o Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (XIII, 14 (89))⁽²⁹⁾.

A filosofia dionisíaca é o projeto inacabado de Nietzsche, intitulado por ele como “Meu novo caminho para o ‘sim’”. Tal projeto está selado com a cosmovisão heraclitiana, não como uma simples repetição do pensamento de Heráclito, mas uma apropriação de seus elementos centrais para a elaboração de uma alternativa para a concepção de mundo dominante, qual seja o *niilismo europeu*, herança da perspectiva cristã negadora da vida⁽³⁰⁾. É contra o niilismo, a negação da vida na terra em nome de uma perfeição fictícia, que a filosofia dionisíaca se afirma. Esta filosofia é a própria perspectiva afirmadora da vida em todas as suas dimensões e dificuldades, por ser este pensamento uma experiência para combater o pessimismo que domina o modo de ser na modernidade. Nietzsche precisa, então, sorver das fontes gregas o antídoto contra o pessimismo, daí a retomada da cosmologia heraclitiana e a imagem

do deus Dioniso: “Aqui coloco o *Dioniso* dos gregos: a afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade; (típico – que o ato sexual desperta profundez, mistério e veneração)” (XIII, 14 (89)).

O Dioniso nietzschiano é o Deus da harmonia dos contrários em tensão, é o Deus que rege o fluir e o destruir de todas as coisas, é o Deus que dá medida ao fluxo constante do vir-a-ser, por ser o Deus que brinca com inocência na circularidade do tempo. Este Dioniso é o próprio Deus de Heráclito⁽³¹⁾: “Uma só (coisa) o sábio não quer e quer ser recolhido no nome de Zeus” (DK 32). Dioniso é um Deus, mas não um Deus onipotente e onipresente como o Deus cristão. Dioniso não criou o mundo do nada, pois Dioniso é o nome para o eterno fluxo do vir-a-ser. Dioniso é um Deus por ser um criador, por ser a personificação da força de criação e destruição presente no cosmos. A sabedoria trágica partilha desta sabedoria de Dioniso. Desta fusão emerge a filosofia dionisiaca: uma experiência com o conhecimento que busca restituir ao homem sua condição de ser criador e não de criatura: “Não-mais-*querer*, não-mais-*estimar*, não-mais-*criar*: ó, que esse grande cansaço esteja para sempre longe de mim! Também no conhecer sinto apenas o prazer de gerar e vir a ser da minha vontade; e havendo inocência em meu conhecimento, tal acontece porque nele há *vontade de gerar*; Para longe de Deus e de deuses atraiu-me essa vontade: pois o que haveria de criar, se deuses – houvesse?” (EH/EH, Assim falou Zaratustra, § 8).

Abstract: Nietzsche, in *Ecce homo*, indicated three points of connexions between his ideas and Heraclitus. This relationship will be inspected within the question of “becoming”. First, we will examine these references in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, and note will be taken of the similarities as well as the differences between the Nietzsche’s lectures and the tradition about Heraclitus. Second, we will show that Heraclitus’ influence continue until the Nietzsche’s ripe philosophy, in specific, in the “Dionysian philosophy”.

Key-words: becoming – War (*pólemos*) – strife of opposites – *arkhé* – *kósmos* – *lógos* – fire – *métron* – Dionysos – Dionysian philosophy

Notas

- (1) Cf. Nimis & Hershbell 19, Heidegger 5 e Marton 12.
- (2) Seguimos a periodização adotada em Marton 13: primeiro período, de 1870 a 1876, segundo período, de 1876 a 1882, terceiro período, de 1882 a 1888. O intuito de trabalhar com a periodização é enfatizar as diferentes influências sofridas pelo filósofo em cada período, além das transformações ocorridas no interior da obra.
- (3) Esta interpretação é contestada por Kirk e Raven ao sublinharem que o objetivo do pensador grego ao empregar a metáfora do rio não era enfatizar a continuidade da mudança, o perpétuo vir-a-ser simbolizado pelo fluxo do rio, mas destacar a idéia da preservação da medida e do equilíbrio na transformação. Segundo eles, o fluxo das águas explicita a idéia de uma regularidade, assim como o fogo ao operar por medidas (DK 30) que acendem e apagam, simboliza a ordem do mundo (Kirk 10, p. 189-217).
- (4) Nimis e Hershbell afirmam que Nietzsche partilha da interpretação clássica de Heráclito, isto é, que privilegia o aspecto do fluxo do vir-a-ser em detrimento da medida e da regularidade nas transformações (Nimis & Hershbell 19, p. 27).
- (5) A interpretação de Nietzsche está de acordo com a doxografia, mais precisamente com Diógenes Laércio (IX, 1-17, DK 22A 1), que observa: “Dos contrários, o que leva a gênese chama-se guerra e discórdia (frag. 80)” (Heráclito 7, Doxografia, p. 76).
- (6) (DK 53) “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros homem; de uns fez escravos, de outros, livres”.
(DK 80) “Se há necessidade é a guerra, que reúne, e a justiça, que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade” (Heráclito 8, p. 76).
- (7) Esta mesma idéia é também defendida por Scarlett Marton: “Compreende-se agora por que elegeu o pré-socrático como seu precursor: eles teriam o mesmo projeto; procurariam, ambos, desenvolver as reflexões éticas a partir de teses cosmológicas” (Marton 12, p. 40).
- (8) Nimis e Hershbell observam que Nietzsche em consonância com Heráclito rejeita qualquer teleologia cósmica ao adotar a imagem do mundo-criança e do jogo (Nimis & Hershbell 19, p. 32).
- (9) (DK 10) “... concórdia e discórdia, e de todas as coisas um e de um, todas as coisas” (Heráclito 8, p. 61).
- (10) Segundo Nietzsche, Heráclito nega qualquer tipo de dualidade de mundos inteiramente diversos, tal como fez Anaximandro ao admitir a existência de um mundo físico e outro metafísico, isto é, um reino das qualidades determinadas e outro

das qualidades indeterminadas (*apeiron*), um mundo condenado ao eterno vir-a-ser e perecer apartado do mundo do eterno indeterminado enquanto ser primordial de todas as coisas. Jaeger comenta a esse respeito que esta interpretação de Nietzsche é equivocada, pois baseia-se na edição antiga do texto de Anaximandro antes da restauração que adicionou a palavra *allelois que faltava*. Com isto, “tornou-se claro que se trata apenas da compensação da *pleoxia* das coisas. Não é uma culpa das coisas, idéia estranha aos gregos” (Jaeger 9, p. 138).

- (11) Nietzsche indica também a diferença entre Heráclito, Anaxágoras e Parmênides nestes termos: “As muitas qualidades perceptíveis não são nem entidades eternas nem fantasmas de nossos sentidos (daquele modo as pensará, mais tarde Anaxágoras, e deste Parmênides), não são nem ser fixo e autônomo, nem aparência fugitiva vagueando em cabeças humanas” (*PHG/FT* § 6).
- (12) Jaeger observa: “...Heráclito de Éfeso realiza a revolução mais completa. A história da Filosofia considerou-o por longo tempo um filósofo da natureza e colocou o seu princípio originário, o fogo, na mesma linha da água de Tales e do ar de Anaximandro” (Jaeger 9, p. 152).
- (13) Kirk e Raven mostram como cada par de contrários forma tanto uma unidade como uma pluralidade ao analisarem os fragmentos DK 10 e 67, e, por outro lado, que a unidade das coisas encontra-se sob a superfície e depende da harmonia entre os contrários (DK 54, 123, 51) (Kirk & Raven 10, p. 193-6).
- (14) “Esta, talvez, seja a afirmação mais inovadora e perturbadora de Heráclito: o um é o múltiplo e o múltiplo é o um” (Chauí 1, p. 68).
- (15) Esta questão do movimento (*kinesis*) manifesto como *phýsis* é tratada pelos historiadores da filosofia como o problema do vir-a-ser incessante da natureza. Por isso eles são chamados “homens da *phýsis*” ou “físicos”. Nesta dimensão, a física grega enquanto pensamento da *phýsis* é uma cosmologia (Chauí 1, p. 40-3; Jaeger 9, p. 153).
- (16) O substantivo *phýsis* significa aquilo que, por si mesmo, brota, jorra, abre-se, desabrocha e se manifesta.
- (17) Kirk menciona que o *lógos* heraclítico é uma fórmula unificadora ou plano estrutural das coisas, tanto individuais como em conjunto, que é coextensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo. Esclarece que até antes de Platão não havia distinção precisa entre os diferentes modos de existência (Kirk & Raven 10, p. 190). Jaeger comenta que, para Heráclito, só o *lógos* contém a lei divina, e ainda que “no *lógos* vive e pensa o mesmo ‘fogo’ que impregna e penetra o cosmos como vida e pensamento” (Jaeger 9, p. 155).
- (18) (DK 50) “Auscultando não a mim mas ao *lógos*, é sábio concordar que tudo é um” (Heráclito 9, p. 71).

- (19) Mais adiante Nietzsche comenta que Aristóteles acusa Heráclito “do crime supremo diante do tribunal da razão, de ter pecado contra o princípio de contradição” (*PHG/FT* § 6).
- (20) O Capítulo 9 da *PHG/FT* é dedicado à comparação entre Heráclito e Parmênides a partir da análise crítica da teoria do ser parmenidiana. Este contraponto permanece em toda a crítica à linguagem e à lógica da identidade desenvolvida por Nietzsche até o terceiro período da obra.
- (21) Jaeger sublinha que Heráclito revoluciona ao estabelecer a participação do homem na ordem do mundo, isto é, no *lógos*. Desta forma, o homem conquista a posição de ser-cósmico (Jaeger 9, p. 152-5). “Em Heráclito o homem constitui o centro para onde convergem todas as forças da natureza”; “Os seus predecessores aperfeiçoaram a imagem do cosmo, da eterna luta entre o ser e o vir-a-ser. Para Heráclito, importa saber como é que o homem se impõe no meio daquela luta” (*id., ibid.*, p. 152). O interessante artigo de Michel Haar faz uma referência à concepção nietzschiana de homem como ser-cósmico, dentro da perspectiva da teoria do conhecimento (eu-cósmico) (Haar 4, p. 110).
- (22) Nos fragmentos DK 1, 2, 31, 50, 72, 115 e 45 Heráclito expõe sua concepção de *lógos* enquanto medida e unidade constitutiva de todas as coisas, quanto mais o homem participa do *lógos* mais racional ele se torna. Assim, o homem “desperto” é aquele que está-com o *lógos* em contraposição àqueles que vivem dormindo (a massa). Em DK 45 fica clara a articulação entre as dimensões psicológicas e cosmológicas: “Limites de alma (*psique*) não os encontrarias, todo caminho percorrendo: tão profundo *lógos* ela tem” (Heráclito 7, p. 83).
- (23) Nietzsche comenta aqui dois blocos dos fragmentos de Heráclito: o primeiro refere-se à participação do homem no *lógos* (DK 1, 2, 45, 50); o segundo refere-se à composição da alma humana de fogo e água (DK 36, 117, 118).
- (24) A esse respeito Fink anota que: “*O nascimento da tragédia* é, na realidade, uma metafísica de artista, uma interpretação do todo universal que segue o fio condutor da arte...” (Fink 3, p. 25); “...A atividade do artista, o seu processo de criação, é apenas uma imagem de espelho e uma fraca repetição da *Poiesis* original da vida cósmica” (*id., ibid.*, p. 31).
- (25) (DK 103) “Princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo” (Heráclito 8, p. 73).
- (26) Para Lebrun, por trás desta ruptura de Nietzsche configura-se uma mutação operada no conceito de Dioniso: enquanto o primeiro Dioniso ainda carregava resquícios da metafísica de Schopenhauer, na qual o mundo era bipartido entre ser e aparência, vontade e representação; o segundo Dioniso é um deus “bifronte”, pois também integra nele os traços do apolíneo (Lebrun 11, p. 46).

- (27) (DK 30) “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (Heráclito 7, p. 67).
- (28) “A *phýsis* é o fundo inesgotável de onde vem o *kósmos*; e é o fundo perene para onde regressam todas as coisas, a realidade primeira e última de todas as coisas” (Chauí 1, p. 357).
- (29) Nietzsche está referindo-se aqui ao mito do Dioniso Zagreu, que foi esquartejado pelos Titãs, ato que é considerado um rito de iniciação: é a partir de suas mortes e renascimentos que o deus se torna imortal (cf. Eliade 2).
- (30) Cf. Nietzsche 15, *Sobre o niilismo*, p. 379-86; Heidegger 6, p. 253-322.
- (31) Heidegger contrapõe-se à leitura de Nietzsche ao afirmar que Ártemis é a deusa de Heráclito: “Ao indicar que Ártemis é a deusa de Heráclito, deve-se desautorizar preliminar e implicitamente a interpretação dionisiaca do pensamento de Heráclito introduzida por Hegel e exacerbada por Nietzsche...” (Heidegger 6, p. 29). Heidegger levanta três provas para argumentar que Heráclito é um devoto de Apolo e não de Dioniso: 1. Ártemis é irmã de Apolo; 2. Heráclito levou seus escritos para o templo da deusa, como relata Diógenes Laércio (IX, 6); 3. O fragmento DK 93 menciona implicitamente o deus Apolo. Contudo, o próprio Heidegger fornece-nos o principal argumento para desautorizar sua interpretação da leitura que Nietzsche faz de Heráclito, ao afirmar que Ártemis é a deusa da harmonia dos opostos em luta. E o que é o Dioniso que aparece nos escritos da terceira fase, se não o deus que integra em si mesmo os opostos em tensão.

Referências Bibliográficas

1. CHAUI, M. “Os pré-socráticos”. In: *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
2. ELIADE, M. “Dioniso ou o reencontro das beatitudes”. In: *História das crenças e das idéias religiosas*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
3. FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa, Ed. Presença, 1983.
4. HAAR, M. “La critique nietzschéenne de la subjectivité”. In: *Nietzsche Studien*, Vol. XII, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1983.
5. HEIDEGGER. *Heráclito*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante (mimeo/no prelo).
6. _____. “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’”. Tradução de Wolfgang Brokmeier. In: *Chemis qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1990.
7. HERÁCLITO. “Fragmentos e Doxografia”. Tradução de Wilson Regis e José Cavalcante de Souza. In: *Os pré-socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 3ª edição, 1985.
8. _____. “Fragmentos”. Tradução de Carneiro Leão. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis, Vozes, 1991.
9. JAEGER, W. *Paidéia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes/UNB, 1986.
10. KIRK & RAVEN. *Os pensadores pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa, F.C. Gulbenkian, 3ª edição, 1990.
11. LEBRUN, G. “Quem era Dioniso”. In: *Kriterion*, Vol. XXVI, nº 74/75, Belo Horizonte, 1985.
12. MARTON, S. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito...”. In: *Discurso*, nº 21, São Paulo, 1993.

13. _____. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
14. NIETZSCHE. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlim, Walter de Gruyter, 1967-78.
15. _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 3ª edição, 1983.
16. _____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: *Os pré-socráticos*. Col. Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 3ª edição, 1985.
17. _____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
18. _____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
19. NIMIS & HERSHBELL. “Nietzsche und Heraclitus”. In: *Nietzsche Studien*, Vol. VIII, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1979.