

UMA POLÊMICA NA INTERPRETAÇÃO DO JOVEM NIETZSCHE SOBRE ANAXIMANDRO E HERÁCLITO EM RELAÇÃO À JUSTIÇA

NEWTON PEREIRA AMUSQUIVAR JUNIOR - mestrando em filosofia da UNICAMP

Resumo: *O breve artigo propõe uma análise da interpretação do jovem Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito, presente no ensaio A Filosofia na Era Trágica dos Gregos. Essa análise tem como objetivo geral mostrar como o filósofo alemão desenvolve uma oposição filosófica entre os dois gregos, e, ao relacionar Anaximandro com Schopenhauer, Nietzsche descarta princípios do pessimismo schopenhaueriano para se aliar com aspectos da filosofia de Heráclito. Nietzsche nota as seguintes relações de Anaximandro com o pessimismo de Schopenhauer: o vir a ser é um crime contra o ser, a existência é culpada, a morte é uma expiação da culpa, o vir a ser é uma injustiça, o ser eterno indeterminado é a justiça e a existência determinada do ente é um sacrilégio contra o indeterminado. Por oposição a eles, Nietzsche vê em Heráclito outra posição filosófica: nega o ser para afirmar apenas o vir a ser; o vir a ser é pura inocência, sem imputação e sem valor moral; o uno é a própria multiplicidade; justiça é guerra entre os opostos e a existência é um jogo lúdico de criança. Destacaremos aqui como Nietzsche interpreta a noção de justiça desses dois filósofos gregos e a partir disso rompe com a noção de justiça schopenhaueriana para formular, com a noção de justiça de Heráclito, uma concepção inovadora sobre justiça ligada a debates contemporâneos. Este presente artigo levanta problema de uma pesquisa de mestrado que está ainda em andamento, por isso busca-se mais apontar problemas do que propriamente levar a conclusões.*

Palavras-chave: *Justiça, Devir, Heráclito, Nietzsche, Schopenhauer, Anaximandro.*

No decorrer dos séculos que distanciam o nosso tempo dos primeiros filósofos gregos, sucederam-se diversas interpretações e discussões a respeito daqueles pensadores. Filósofos dos últimos séculos, tais como Nietzsche, Hegel e Heidegger procuraram interpretar os primeiros filósofos gregos em sua grandiosidade, discernindo em seus representantes não apenas antecessores de uma suposta filosofia verdadeira, iniciada com Sócrates, mas seriam companheiros necessários para a experiência do pensar. Dentre essas interpretações dos filósofos contemporâneos, cabe destacar reflexão de Friedrich Nietzsche a propósito de Anaximandro e Heráclito, dando um foco especial aqui em relação a noção de justiça pelo qual o filósofo alemão intui em ambos os pré-socráticos. É relevante também destacar que esse artigo é apenas uma estruturação inicial de uma pesquisa de mestrado em andamento, onde focaremos de maneira breve aqui a noção de justiça.

No início de sua carreira como jovem professor de filologia clássica na Basiléia, Nietzsche fez anotações para cursos sobre os filósofos gregos. Entre esses estudos, assume relevo um manuscrito contendo uma abordagem inicial dos filósofos anteriores a Platão (chamado posteriormente de “*Lições sobre os filósofos pré-platônicos*”). Esse manuscrito, elaborado inicialmente em 1869/1870, foi constantemente reformulado até dar origem, em 1873¹ - logo depois da sua primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia*-, a um ensaio chamado *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, que foi enviado a Richard Wagner. Tanto no manuscrito como no ensaio estão presentes estudos sobre Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Xenófanes, Anaxágoras, entre outros. E, apesar da pretensão nos escritos consistir em examinar a vida e o pensamento dos filósofos pré-platônicos, Nietzsche não deixava de vincular a eles, de maneira profunda, o seu próprio pensamento original, então germinante, e além disso, formular uma noção própria sobre a justiça com base nesses dois autores.

Nesse primeiro período do seu pensamento², o jovem Nietzsche concebe uma metafísica de artistas, inspirada na filosofia de Schopenhauer e no projeto wagneriano de reforma artística e cultural da Alemanha. Nesse contexto, é possível encontrar escritos de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito, dentre os quais o ensaio *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* é essencial para os nossos propósitos.

Em sua exegese de Anaximandro, Nietzsche considera o célebre fragmento: “Onde as coisas têm a sua origem – é lá também que devem perecer, por necessidade; pois devem fazer penitência e redimir-se de suas injustiças, conforme a ordem do tempo” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4). Desde o

¹ Sobre a produção dos estudos de Nietzsche em relação aos pré-platônicos, e uma possível ligação e distanciamento entre *Lições sobre os filósofos pré-platônicos* e *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, há um artigo de Marcelo Souto presente no *Cadernos Nietzsche*. SOUTO, Marcelo Lion Villela. “*Lições sobre os filósofos pré-platônicos*” e “*A filosofia na época trágica dos gregos: um ensaio comparativo*”. In: *Cadernos Nietzsche*, no 13, São Paulo, 2002.

² Consideramos como primeiro período do pensamento de Nietzsche, segundo a divisão de uma literatura corrente sobre Nietzsche, o período de 1870 até 1876, onde haveria um vínculo forte com a metafísica de Schopenhauer e o programa cultural de Wagner. Num segundo período, de 1876 até 1882, Nietzsche, principalmente depois de *Humano, demasiado humano*, passa a criticar princípios da metafísica de Schopenhauer e um projeto de reforma cultural alemã com base no pensamento de Wagner, nesse segundo período Nietzsche passa a investigar as questões morais, mas com influências de Paul Rée. Já na derradeira fase, de 1882 até 1889, Nietzsche formula uma nova base teórica, rompe com os estudos sobre a moral realizados por Paul Rée, e formula novas concepções filosóficas como perspectivismo, Vontade de poder, eterno retorno do mesmo e a figura de Zaratustra.

início de suas análises, o filósofo alemão caracteriza Anaximandro como “um verdadeiro pessimista” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4) e, ao fazê-lo, menciona Schopenhauer para sublinhar as semelhanças entre este e Anaximandro. Para Nietzsche, os dois, ao postular o sentido moral da existência, teriam deslocado um problema ético, de caráter antropológico, para um domínio universal, que engloba a existência de todas as coisas, fazendo da moral não apenas uma teoria do agir humano, mas um problema da própria constituição cosmológica. Além disso, Nietzsche, ao comparar Anaximandro com Schopenhauer, leva a efeito uma interpretação metafísica de Anaximandro, na qual opera uma separação entre o vir a ser e o ser eterno, em que o último é caracterizado, enquanto princípio (ἀρχή), como ἀπειρον - o ilimitado, ou, como traduz Nietzsche, o indefinido (*unbestimmten*).

Depois de considerar essa dualidade metafísica entre ser e vir a ser, definido e indefinido, na filosofia de Anaximandro, Nietzsche considera que nela o vir a ser se emancipa do ser por meio de uma injustiça, que deve ser resgatada pelo seu próprio ocaso, concebendo, portanto, uma culpa imanente à existência: “Pode não ser lógico, mas é com certeza genuinamente humano, e, ademais, precisamente no estilo desse primeiro desabrochar da filosofia, ver, com Anaximandro, todo o vir a ser como uma emancipação punível do ser eterno, como uma injustiça a ser expiada com o ocaso. Tudo que alguma vez veio a ser, logo volta a perecer (...)” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4). Essa relação entre ser e vir a ser é, no fundo, a relação, interpretada por Nietzsche, entre o mundo definido e o indefinido. Nietzsche traduz o ἀπειρον como o “indefinido” (*unbestimmten*), e considera que a relação de alteração entre surgimento e desaparecimento de tudo aquilo que definitivamente é no vir a ser mantém-se pelo ser indefinido: “Para que o devir não cesse, o ser primordial deve ser indefinido.” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4). O ἀπειρον é sem propriedades, de modo que as propriedades das coisas definidas têm o seu princípio no ἀπειρον, ou seja, numa eternidade indefinida que, por não ter determinação, está fora do vir a ser e ao mesmo tempo pode regular o vir a ser. Por isso, qualquer existência, com suas propriedades definidas, é um crime contra o princípio indefinido, dado que uma definição é uma desmesura ao indefinido.

Nota-se que Nietzsche caracteriza em Anaximandro uma justiça cosmológica que considera o mundo em devir punível e injusto diante da sua constituição primordial e justa do indeterminado. A existência, alternando-se eternamente no vir a ser, tem no surgimento um crime contra o indefinido (ἀπειρον), pois a multiplicidade definida da existência rompe com a unidade primordial indefinida. Esse crime primordial não se limita ao surgimento de tudo o que existe, mas também a própria persistência na existência assume um caráter de culpa, a ser arrastada por toda sua duração. Enfim, essa culpa só será redimida quando ocorrer a sua destruição na inevitável morte. Há aqui uma completa condenação de todo o vir a ser, onde o surgimento é crime, a duração é culpa e a destruição é expiação. O vir a ser da existência porta uma culpa que será castigada eternamente pelo indefinido, ocorrendo então uma perpetuação da injustiça em todo vir a ser.

Onde está o tribunal da justiça para condenar essa injustiça? Segundo Nietzsche, Anaximandro encontrou um abrigo metafísico no indefinido para fugir do mundo injusto do vir a ser e poder julgá-lo. É o indefinido que estabelece a justiça no reino do definido, ou seja, o ser restabelece a justiça no

devir injusto e condenável. O crime do vir a ser, que é contra o ser (o indefinido), tem a sua condenação pelo próprio ser indefinido. Assim, o vir a ser carrega em si uma culpa (*Schuld*), cuja imputação fica estabelecida ontologicamente pelo indeterminado (*απειρον*). Não é por acaso que Nietzsche o relaciona a Schopenhauer, pois, também para a filosofia da Vontade, a existência de toda entidade individual seria totalmente portadora de culpa, cuja retribuição é o sofrimento permanente, capaz de ser expiado só pela morte. Nietzsche cita a seguinte passagem dos escritos de Schopenhauer para notar essa semelhança:

A justa medida para avaliar qualquer pessoa é considerá-la como um ente que de fato não deveria de todo existir, e que expia sua existência por meio de toda sorte de sofrimento e pela morte: o que podemos esperar de tal ente? Não somos todos pecadores condenados à morte? Expíamos nosso nascimento primeiro com a vida, e, depois, com a morte (citação de Schopenhauer realizada por Nietzsche, (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4)

No parágrafo 63 de sua principal obra, Schopenhauer desenvolve uma noção de justiça cosmológica que é independente das instituições humanas e não submetida ao acaso e engano do mundo fenomênico, tal noção de justiça Schopenhauer chamou de justiça eterna. A justiça eterna reside, segundo Schopenhauer, na essência do mundo enquanto Vontade, logo com ela se entende a finitude, tormento e sofrimento do mundo como expressões daquilo que a vontade quer. Para Schopenhauer, o mundo tem um tribunal instituído pelo princípio metafísico da Vontade, logo a punição é estabelecida em nós mesmo, pois nascer é um delito que deve ser pago pela morte. Para Schopenhauer, não existe separação entre atormentado e atormentador, do ponto de vista da justiça eterna, pois tanto o atormentado como o atormentador compartilham uma mesma vida como culpa e tormento, pois, nas palavras de Calderan citadas por Schopenhauer, o maior delito do homem é ter nascido:

O atormentador e o atormentado são unos. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento, e, se dotado de faculdade de razão, ponderaria em vão porque foi chamado à existência para um tão grande sofrimento, cuja culpa ainda não percebe; o atormentado notaria que toda maldade praticada no mundo,, ou que já o foi, também procede daquela Vontade constituinte de sua própria essência, que aparece nele, reconhecendo mediante este fenômeno e sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da Vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto for essa Vontade. – Deste conhecimento fala o vate Calderan em *A vida é sonho: Pues el delito mayor/ Del hombre es Haber nacido*. (SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVRI, § 63.)

Dado essa concepção schopenhaueriana de justiça eterna, Nietzsche enxerga uma aliança entre a filosofia de Anaximandro e a de Schopenhauer, principalmente em relação a noção de justiça. Ambos (Schopenhauer e Anaximandro) partilham uma noção de justiça em que o nascer e a vida trás em si uma injustiça, culpa e tormento, capaz de serem expiadas e finalizadas apenas com a própria

morte, logo o vir a ser é injusto e só pode ser justo por meio de um princípio metafísico, seja pelo indeterminado de Anaximandro ou pela Vontade de Schopenhauer, que restabelece na totalidade do vir a ser uma justiça.

Para Nietzsche, Anaximandro, assim como Schopenhauer, não considerava o vir a ser como um problema puramente físico, senão que, por entender as coisas existentes como injustiças expiáveis, ele teria sido o primeiro filósofo grego a tocar no problema ético e de justiça cosmológica. E, tal como Schopenhauer, o filósofo de Mileto considera, na sua concepção ética cosmológica, o vir a ser como injustiça, a duração na existência como uma culpa e a morte como expiação dessa culpa:

De onde vem esse incessante vir a ser e dar à luz, de onde vem essa expressão contorcida de dor no rosto da natureza, de onde vem o interminável lamento fúnebre em todos os reinos da existência? Foi desse mundo da injustiça, da insolente renúncia à unidade primordial, que Anaximandro escapou para uma fortaleza metafísica, na qual, debruçado, deixa agora seu olhar correr por toda a volta para finalmente, após calar pensativo, questionar todos os seres: qual é o valor de estardes aí? E, se não há valor nisso, para que estais aí? É por vossa própria culpa, constato, que vos demorais nessa existência. Com a morte devereis expiá-la. (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4)

Segundo Nietzsche, diante da necessidade, sustentada por Tales, de encontrar uma unidade para a multiplicidade, Anaximandro dá três passos à frente. Em primeiro lugar, ao questionar sobre como é possível uma multiplicidade, tendo em vista a unidade primordial, Anaximandro percebe o “caráter contraditório, autodestrutivo e negativo dessa mesma multiplicidade” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4); por isso a existência da multiplicidade se torna um problema moral. Em segundo lugar, ao questionar sobre o incessante fluxo renovado do vir a ser, Anaximandro considera que o eterno vir a ser só pode se originar de um ser eterno, ou seja, ele separa o ser do vir a ser, onde o segundo é sustentado e justificado pelo primeiro. Por último, o vir a ser definido é injusto e carregado de culpa diante do ser eterno indefinido.

Com esses três pontos acima destacados, notamos como Nietzsche encontra em Anaximandro um pessimismo grego comparável e compatível com o de Schopenhauer. Essa posição pessimista de Anaximandro será contraposta por Nietzsche à filosofia de Heráclito, dado que, se em Anaximandro “mais densa torna-se a noite” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4), em Heráclito essa “noite mística” será iluminada com um “raio divino”. (NIETZSCHE, PZG/FEG, 4)

Heráclito tem diante de si o mesmo problema colocado por Anaximandro, a questão da justificação do devir e da vida. Entretanto, a resposta de Heráclito é outra. No fundo, Heráclito dissolve o ser no devir, como resultado tem outra posição em relação ao devir. Os opostos, a luta incessante de vida e morte, a alternância agora é afirmada por Heráclito e justificada. Para o desenvolvimento de algumas teses de Heráclito que pretendo introduzir aqui, quero destacar dois fragmentos do pensador grego. Primeiro é o fragmento 8: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”. Outro é o fragmento 80 que Heráclito afirma: “É preciso saber que a guerra (*polemos*) é

comum, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade.”

No fragmento 8 Heráclito afirma que é do contraste, da luta entre contrários, ou seja, daquela incessante alternância dentro do devir, que nasce a mais bela harmonia. O que Heráclito quer dizer com uma “bela harmonia”? Essa harmonia está ligada com aquela busca pela ordem, ou seja, um princípio para explicar essa alternância. A bela harmonia é a harmonia buscada por Anaximandro e Tales quando afirmam que “Tudo é Uno”, ou seja, o princípio e a origem que impera diante do nascer e perecer (ou se preferir, diante do devir). Esse poder unificador e justificador de todo o devir é o que está sendo chamado aqui por Heráclito de “bela harmonia”. Entretanto, nota-se uma inversão de Heráclito em relação a Anaximandro, pois este afirmava que o nascer e o perecer têm um mesmo lugar de surgimento, ambos nascem de um mesmo princípio: o *απειρον*. Agora, Heráclito afirma justamente o oposto: o princípio, ou seja, aquela bela harmonia que rege todo o mundo, e pelo qual pode afirmar: “Tudo é Uno”, nasce da luta entre os opostos, ou seja, é do devir, do nascer e perecer, que surge a bela harmonia, o princípio de força e união. Trata-se então de uma posição inversa ao do Anaximandro, o devir não surge de um princípio fora dele (*απειρον*), mas, pelo contrário, o princípio (a mais bela harmonia) surge do devir (da luta entre os opostos).

É nesse sentido que surge também a questão da justiça (*dike*) dentro da cosmologia de Heráclito, presente no fragmento 80. Nele Heráclito afirma que a guerra é comum, ou seja, é compartilhada por todos. Nesse sentido, é apenas na guerra, na polêmica, que é possível haver a justiça, portanto, a justiça é discórdia, é luta entre oposto. A justiça para Heráclito já não pode estar fora do conflito entre as alteridades, ela não pode ser neutra diante de uma guerra, pois ela própria está na guerra, é do conflito entre os opostos que surge a justiça, onde cada um fornece ao outro aquilo que é adequado para cada um, logo justiça só pode ser pensando aqui com a relação entre alteridades, e não mais como justiça julgadora neutra.

É interessante notar que o devir não está mais condenado por cometer uma injustiça em relação a uma justiça, tal como era em Anaximandro e Schopenhauer. Em Heráclito ocorre o contrário, é do devir, da vida, na medida em que está presente o *polemos* (luta, guerra, conflito), que nasce o poder e também a justiça, por isso a *dike* aparece na luta. Como notamos antes, se Nietzsche se aproxima de Heráclito, então ambos se distanciam de Anaximandro e Schopenhauer sobre a noção cosmológica de justiça, pois aqui a existência em devir não tem ao mesmo tempo sua culpa e castigo, pelo contrário, o devir estaria completamente desprovido de culpa, sendo ele gerador e não resultado de um tribunal de justiça cósmica.

Nesse sentido, a vida é justificada e afirmada artisticamente, pois (e isso fica evidente em Heráclito no fragmento 52: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado.”) todo nascer e perecer, todo surgir e destruir seria um jogo de criança ou uma formação artística no qual não haveria imputação moral.

Para Nietzsche, Heráclito não vê o vir a ser como injustiça e culpa, mas sim como um espetáculo

que é justo por si mesmo:

“E o que via eu [Heráclito]? Regularidades, segurança infalível, as vias sempre idênticas do direito; para cada transgressão à lei, o julgamento das Erínias, o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça soberana e de forças demoníacas onipresentes da natureza a ela subordinadas. Eu não vejo punição do que veio a ser, mas a justificação do vir a ser. Quando foi que o sacrilégio, a decadência em formas invioláveis, revelou-se como lei sagradamente reverenciada? Onde domina a injustiça, lá há arbitrariedade, desordem, desregramento, contradição; por outro lado, num mundo como este, onde regem solitárias a lei e a filha de Zeus, *Dike*, como poderia existir a esfera da culpa, da expiação, do sentenciamento, e, ainda, como poderia este mundo ser o patíbulo de todos os condenados? (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5)

Fica claro, nessa passagem, como Nietzsche detecta uma oposição, e até mesmo um combate filosófico, entre Heráclito e Anaximandro. O vir a ser não é mais uma injustiça que deve ser castigada, nem tem em si um sacrilégio ou culpa, mas nele há a completa ausência da imputação moral.

Segundo Nietzsche, Heráclito se opõe a Anaximandro primeiro por negar a dualidade do mundo: não há um mundo do indefinido em oposição ao mundo do definido, um mundo de injustiça em oposição ao mundo de justiça, um mundo da física em oposição ao mundo da metafísica. Em segundo lugar, e como consequência da primeira oposição, Heráclito nega o ser para afirmar o puro devir: “Mais alto que Anaximandro, Heráclito gritou: “Vejo apenas o vir a ser. Não vos deixeis enganar! É devido a vossa miopia, e não à essência das coisas, que credes ver no mar do vir a ser e do perecimento alguma terra firme (...)” ”. (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5)

Em sua interpretação de Heráclito, Nietzsche considera o devir como uma representação intuitiva da filosofia transcendental (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5), ou seja, como uma sensibilidade fluida oposta à construção de conceitos fixos. Entretanto, essa sensibilidade não pode ser considerada uma passividade, mas, pelo contrário, para haver uma unidade absoluta do vir a ser, faz-se necessário uma força prodigiosa para torná-lo objeto de uma admiração sublime e alegre. Essa força, que Heráclito procura, vai ser caracterizada por Nietzsche como a luta entre os opostos: “Esta [visão admirada do vir a ser] foi atingida por Heráclito por meio de uma observação do próprio desenrolar de cada vir a ser e perecer, o qual compreendia na forma de polaridades, como a diferenciação de uma força em duas atividades, qualitativamente distintas, opostas e ansiosas pela reunião”. (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5)

Trata-se então de uma posição inversa à de Anaximandro: o vir a ser não surge de um princípio exterior a ele, a saber, o ser; e nem é um crime contra esse princípio, mas, pelo contrário, o princípio é a mais bela harmonia no vir a ser que tem a força necessária para estabelecer a unidade. Essa harmonia está no próprio vir a ser, e nunca fora dele. Por isso, para Heráclito é a guerra que estabelece a justiça cósmica (DK 80), é na guerra que um dos lados estabelece um domínio e uma definição da existência, pois justiça é a relação de força entre dois opostos em guerra ou num jogo, formando nisso a justiça eterna: “Todo vir a ser se faz da guerra entre os opostos: as qualidades definidas, que a nós parecem

persistentes, expressam apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas a guerra não termina com isso; a contenda continua pela eternidade. Tudo ocorre conforma essa luta, e é ela mesma que explicita a justiça eterna.” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5)

Já não há fundamento para uma imputação moral, pois não subsiste qualquer referência ou entidade fixa, exterior ao combate, capaz de determinar o que é justo e injusto. Justiça é a própria relação entre os opostos: “ele [Heráclito] não podia mais observar os pares em luta e os juízes separadamente; os próprios juízes pareciam lutar, os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos – sim, pois, já que considerava, no fundo, apenas a eternamente dominante justiça como verdadeira, ousou exclamar: a própria briga do múltiplo é a única justiça! E, acima de tudo: o uno é o múltiplo” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5). Essa concepção de justiça Nietzsche tomará como sua própria, tal como é possível perceber em algumas obras de Nietzsche como *Humano demasiado humano* (NIETZSCHE, MA/HH, §92), em *Aurora* (NIETZSCHE, M/A, §112), e *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, GM, D II §8), a saber, justiça não é um princípio neutro em si mesmo, mas a justiça é o resultado de um conflito entre opostos e que não visa negar nenhum desses opostos, mas, pelo contrário, estabelecer uma relação de poder entre as alteridades. Como afirma o estudioso de Nietzsche, Giacoia, ao analisar a noção de justiça em Nietzsche:

“(…) o argumento nietzschiano implica em destituir de sentido qualquer pretensão a afirmar algo como justo ou injusto *em si mesmo*, como se o justo e o direito pudessem ser considerados como tais *em si mesmo*, e assim ser tomados de maneira absoluta e universal. O justo e o injusto, tanto quanto a lei e o direito, são expressões de relações de força, remetendo, portanto, à arena sócio-política dos conflitos de interesses e pretensões de domínio.” (GIACCOIA, 2007, p. 399).

Além disso, com essa noção de justiça e poder, aquele problema, detectado em Anaximandro, sobre a relação entre o múltiplo e uno, fica resolvido em Heráclito de outro modo: o uno é múltiplo, ou seja, a unidade primordial só pode estar na própria multiplicidade, ou melhor, é o jogo e a guerra presentes na multiplicidade. Não há, então, nem um ser para além do devir, e nem uma unidade fora da multiplicidade, mas há apenas um jogo de Zeus ou uma brincadeira de criança (DK 52) que forma a unidade na multiplicidade, ou seja, se existe o uno, então ele é a relação lúdica e artística entre as multiplicidades.

Para Heráclito, segundo Nietzsche, a desmesura (ὕβρις), a culpa e a condenação existem apenas para “o ser humano limitado, que vê separadamente e não junto, não para o deus intuitivo; para ele, toda contrariedade conflui para uma harmonia, a qual, embora invisível para o olho humano comum, é compreensível para quem, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5). Assim, a filosofia de Heráclito supera o pensamento de Anaximandro que condena moralmente o vir a ser como uma culpa, pois agora o vir a ser é afirmado na sua totalidade e numa eterna inocência. A unidade da multiplicidade está na própria transformação constante que ocorre no fogo, ou seja, uma transformação ígnea que destrói e constrói ao mesmo tempo, ocorrendo uma periódica combustão do mundo, pois o fogo é “o novo impulso de formação do mundo que então

acorda, e o entornar-se nas formas da multiplicidade” (NIETZSCHE, PZG/FEG, 6). Não há nenhuma gota de culpa, não há nenhum julgamento moral nesse vir a ser ígneo, nele está presente apenas um jogo artístico e uma brincadeira de criança que criam e descreiam num impulso lúdico e sem sacrilégios:

“Um vir a ser e perecer, um construir e destruir, sem qualquer acréscimo moral, numa inocência eternamente idêntica, neste mundo existe apenas no jogo do artista e da criança. E, do mesmo modo que a criança ou o artista brincam, brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa – e esse jogo o éon joga consigo mesmo. (...) Não é um impulso sacrílego, mas o sempre renovado impulso de brincar que invoca novos mundos à existência. A criança, por vezes, deixa de lado o brinquedo: mas assim que começa a construir, encaixa e monta e modela de acordo com leis e ordenações que lhe são próprias. (NIETZSCHE, PZG/FEG, 5)

Assim, a oposição entre Anaximandro e Heráclito caracteriza-se pelo fato do primeiro condenar o vir a ser como uma injustiça cometida contra o ser eterno do “indefinido”, enquanto que o segundo nega a dualidade entre ser e vir a ser, nega o ser, nega a imputação na existência e afirma o mais puro vir a ser inocente, lúdico, infantil e artístico.

Podemos sintetizar essa oposição entre Anaximandro e Heráclito, desenvolvida por Nietzsche, em três pontos: em primeiro lugar, Anaximandro é o filósofo que inaugura a diferença e oposição entre dois mundos, por isso ele é um metafísico que afirma haver de um lado o indefinível e do outro lado o definível, de um lado o ser e do outro lado o vir a ser. Heráclito, em completa oposição, nega essa dualidade do mundo e, mais do que isso, nega o ser para afirmar somente o vir a ser. Em segundo lugar, a noção de justiça se altera completamente entre Heráclito e Anaximandro, pois se para o último a justiça é a condenação do definido diante do tribunal do indefinido, para o primeiro a justiça é a guerra e o jogo entre os opostos presentes no próprio vir a ser, logo não há um julgamento exterior ao vir a ser e a multiplicidade, mas é na relação do jogo entre as multiplicidades em vir a ser que ocorre a justiça. Em terceiro lugar, se de um lado Anaximandro é um filósofo que tocou no problema da moral e encontra no vir a ser uma culpa em relação ao ser, e por isso ele é um pessimista comparável com a filosofia de Schopenhauer, Heráclito, por outro lado, toma uma posição contrária e afirma a pura inocência e a completa ausência da moral no vir a ser.

Dado que essas oposições entre Anaximandro e Heráclito são evidentes na *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, considero em minha pesquisa de mestrado em andamento três questões centrais a serem desenvolvidas: Como e por que Nietzsche enxergou um confronto polêmico entre a filosofia de Anaximandro e Heráclito? Em segundo lugar, como o pensamento do jovem Nietzsche se inseriu dentro dessa contraposição entre Heráclito e Anaximandro, e até que ponto nessa inserção haveria um distanciamento com Schopenhauer? Por último, o que do Heráclito o jovem Nietzsche insere no seu próprio pensamento, e até que ponto isso não seria vital para o desenvolvimento de sua filosofia que cada vez mais se opõe ao pessimista, representando aqui na figura de Schopenhauer e Anaximandro, e se aproxima mais dos fragmentos de Heráclito?

Essas questões centrais suscitam outras perguntas inevitáveis que aparecerão no decorrer da pesquisa, dentre as quais quero destacar aqui neste artigo de modo provisório as seguintes questões: Ao negar uma culpa imanente à existência e afirmar a inocência do vir a ser, a noção de justiça no jovem Nietzsche não estaria mais ligada a Heráclito do que a Schopenhauer e Anaximandro? Em que medida a concepção de justiça de Nietzsche não foi influenciado por Heráclito? Como podemos notar essa influencia no livro *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*?

BIBLIOGRAFIA

- **Edições e traduções de Heráclito e Anaximandro:**

ANAXIMANDRO de Mileto, in: DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8ª Ed. De Walther Kranz, Berlim, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956

_____. in: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito: texto e tradução*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Vozes, Petrópolis, 1999

_____. in: *Os pensadores: Pré-socráticos*, tradução de Wilson Regis, Ed. Abril, São Paulo, 1973.

_____, in: BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. Editora Cultrix, São Paulo, 2000.

HERACLITO de Éfeso, in: DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8ª Ed. De Walther Kranz, Berlim, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956

_____. in: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito: texto e tradução*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Vozes, Petrópolis, 1999

_____. in: *Os pensadores: Pré-socráticos*, tradução de Wilson Regis, Ed. Abril, São Paulo, 1973.

_____. in: BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. Editora Cultrix, São Paulo, 2000.

- **Edições e traduções da A Filosofia na Era Trágica dos Grego e Lições sobre os filósofos pré-platônicos:**

NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In: *Gesamtausgabe*. Acessado no site: <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/PHG> em 07/10/2011

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Gabriel Valladão, Porto Alegre, RS; L&PM, 2011.

_____. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Pré-Socráticos*, São Paulo, coleção “Os Pensadores”, Abril Cultura, 1ª Edição, 1973.

- **Outras fontes bibliográficas relevantes:**

GIACOIA, O. “Teses Sobre a Gênese do Direito em Nietzsche”. In: Pommer, A. Fraga, P. (Org.) *Filosofia e Crítica*, Lijui-RS: Unijuí, 2007, p. 415.

MARTON, S. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito...” In: *Discurso*, no 21. São Paulo, 1993.

MELO, Eduardo R. *Nietzsche e a Justiça: crítica e transvaloração*. Perspectiva, São Paulo, 2004.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. II*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIMIS & HERSHBELL. *Nietzsche and Heraclitus*. In: *Nietzsche Studien*, VIII, p.17-38, 1979.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Editora Unesp: tradução: Jair Barboza – São Paulo, 2005