

NIETZSCHE E O HERÁCLITO QUE RI: SOLIDÃO, ALEGRIA TRÁGICA E DEVIR INOCENTE

NIETZSCHE AND HERACLITUS WHO LAUGHS: LONELINESS, TRAGIC JOY AND BECOMING INNOCENT

Jelson Roberto de Oliveira*

RESUMO – Analisa-se a interpretação de Nietzsche a respeito de Heráclito como o mais grego e antiplatônico dos filósofos pré-platônicos, a partir da afirmação dos opostos no jogo agônico do devir. Representante de uma atitude originariamente helênica, Heráclito é interpretado como um filósofo verídico, na medida em que captou intuitivamente o fluxo do devir a partir de um processo de *interiorização* do conhecimento, traduzido por uma investigação de si mesmo. Nessa perspectiva, a interpretação nietzschiana se contrapõe à tradição que descreveu Heráclito como choroso e obscuro e o reinventa como o personagem da solidão, da alegria trágica e da inocência do devir, elementos para os quais Nietzsche requisita as metáforas do jogo, do artista e da criança.

PALAVRAS-CHAVE – Nietzsche. Heráclito. Solidão. Alegria trágica. Inocência do devir.

ABSTRACT – We are discussing the interpretation of Nietzsche about Heraclitus as the most Greek and anti-Platonic of the pre-Platonic philosophers, from the statement of opposites in the agonistic game of becoming. Representative of an attitude originally Hellenistic, Heraclitus is interpreted as a true philosopher, as he intuitively captured the flow of becoming as a process of internalization of knowledge, translated by an investigation of himself. Accordingly, the Nietzschean interpretation goes against the tradition that had described Heraclitus as tearful and dark and re-invents the character as the solitude, tragic joy and innocence of becoming, items for which Nietzsche ordering the metaphors of the game, the artist and child.

KEYWORDS – Nietzsche. Heraclitus. Solitude. Tragic joy. Innocence of becoming.

* Professor em filosofia da PUCPR. E-mail: <jelsono@yahoo.com.br>.

Heráclito, o mais grego dos pré-platônicos

Heráclito é, desde muito cedo, para Nietzsche, um exemplo paradigmático da cultura grega pré-platônica. A base da interpretação nietzschiana, já presente nas lições sobre os pré-platônicos, datadas dos anos 1872-1873 e reprisadas em 1876, começa com uma valorização do instinto agônico como uma das características da existência, recusando uma noção dualista de mundo na qual os opostos nunca se harmonizariam. Nas palavras de Heráclito, essa seria a condição da vida, já que “o divergente (*diapheromenon*) consigo mesmo concorda (*sympheromenon*); harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira”.¹ Para Nietzsche, “a ideia da justiça-guerra é o primeiro pensamento especificamente helênico na filosofia, o que significa dizer que ele se qualifica não como universal, e sim como nacional”² e, nesse sentido, como ninguém entendera o *agon* como Heráclito, então ninguém fora tão “nacional”, ou seja, tão grego, quanto Heráclito. E, obviamente, como conclusão desse argumento, Platão, na saliência do pensamento sobre o *eidos*, seria o mais anti-grego dos filósofos.

O que caracterizaria a “atitude originariamente helênica”³ de Heráclito seria justamente essa tentativa paradoxal de reunião do antagonístico, aos moldes de uma *interiorização* do conflito. Para Nietzsche, é porque Heráclito procurou primeiro em si mesmo uma verdadeira *sophia* que ele encontrou-se com a “verdade” sobre a *physis*. O conhecimento em Heráclito, assim, não é um fato externo, conforme a concepção corrente de “história”, mas uma intuição interior que faz Heráclito ver fora de si apenas “erro, ilusão e falta de conhecimento”⁴, o que teria levado o filósofo de Éfeso a recusar muitas das teorias de seus contemporâneos, entre os quais está Demócrito, Anaximandro e os sofistas. É desse palco de disputas, inclusive, que, segundo Nietzsche, a cultura grega teria sido favorecida, dando origem a concepções tão divergentes em termos filosóficos. Trata-se, pois, de um extemporâneo cujo ponto de chegada é

¹ HERÁCLITO, fr. 51. Salvo exceções, que serão oportunamente apontadas, todos os fragmentos citados foram extraídos do volume *Pré-Socráticos* (Tradução de José Cavalcante de Souza). São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores).

² FPP, 9. Usaremos nesse artigo as siglas FPP para o curso de Nietzsche sobre *Os Filósofos pré-platônicos* (após a sigla segue o número arábico referente ao parágrafo do texto conforme a edição francesa aqui utilizada); FT para a obra inédita inacabada *Filosofia na idade trágica dos gregos* (seguida do número do parágrafo em algarismo romano, conforme a edição portuguesa); KSA para *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* – edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. GC para *A Gaia Ciência*, sigla seguida do número do aforismo. Para os fragmentos de Heráclito usar-se-á a edição da Coleção Os pensadores, conforme citado nas referências.

³ FPP, 9

⁴ FT, VIII.

uma “consideração sobre-humana” [*übermenschlichen*]⁵, uma conquista de sobressaliência em termos hierárquicos, de efetivação de nobreza.

Heráclito aparece, pois, como o mais antiplatônico dos pré-platônicos justamente porque nele Nietzsche destaca a contraposição mais eficaz contra a crença na permanência do *ser* como *eidos*, algo que será desvelado não apenas como uma falsidade, mas como uma corrente interditaría do fluxo vital. Por “rejeitar o ser” e conhecer apenas o “tornar-se e o fluir”, Heráclito representa, para Nietzsche, a denúncia de que a existência, interpretada a *la* Platão, repousa eternamente de forma estéril em erros fixos: “Eis a intuição de Heráclito: não existe nada do qual se possa dizer ‘é’”⁶. Esse tem sido a negatividade imposta à vida pelos dogmatismos, idealismos e teleologismos das filosofias e religiões ocidentais que pregam o caráter apriorístico do conhecimento.

Em sua solidão e pretensão obscurantismo, Heráclito representa uma cunha no campo da tradição filosófica marcada pelo predomínio do *eidos* e da consciência como detentora de uma verdade única sobre o mundo e, portanto, sintoma de negação e embotamento daquilo que cada humano tem de singular, já que, para Nietzsche, a consciência é apenas um parco resultado da necessidade da comunicação e, portanto, do instinto de socialibilidade: “apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si”⁷. Se a consciência é algo gregário, apenas inventada como utilidade, ela não pode contribuir em nenhuma medida para que o autoconhecimento humano. Se ela “não faz parte realmente da existência individual do ser humano” então, ao ser usada para revelar uma pretensa *identidade* do homem e do mundo, ela acaba por distanciá-lo de si mesmo: “(...) cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender a si próprio* da maneira mais individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’”⁸. Toda a singularidade das infinitas possibilidades que caracterizam as ações humanas como resultado ocasional dos impulsos e das múltiplas aberturas do mundo do devir, são suplantadas pela consciência: essa é a descoberta de Heráclito e aquilo que nele se chamou *interiorização* não passou pelo cabedal da consciência racional, mas pelo reconhecimento de si mesmo como campo de desacordo e de conflito. Ora, é por estar em constante e eterno desacordo interior que Heráclito busca, necessariamente, “travar uma guerra” contra si mesmo – e esse seria o seu tornar-se⁹.

⁵ FT, VIII.

⁶ FPE 9.

⁷ GC, 354.

⁸ GC, 354.

⁹ cf. WILKERSON, 2005, p. 84-85.

Ao contrário, para Nietzsche, foi o “instinto do medo”¹⁰ frente ao que é diverso e grandioso no fluxo do devir que se revelou na constante condenação dos impulsos agônicos e fez com que o humano tentasse encontrar na própria consciência a segurança aspirada: “que o método exige, por exemplo, que se parta do ‘mundo interior’, dos ‘fatos da consciência’, pois este é o mundo *mais familiar para nós!* Erro dos erros! O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, ‘fora de nós’...”¹¹. O processo de conhecer é reconhecido por Nietzsche, portanto, como a capacidade de manutenção do problemático e do alheio e não como busca pela segurança e conforto do já habitual – isso não é conhecer, mas mero instinto de adaptação. Poderíamos passar sem ela: “agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento”¹².

É por isso que a probidade do *Logos* heraclítico e sua *sophia* que vislumbra o devir agônico em si mesmo, conduz a filosofia de Nietzsche à compreensão do próprio humano como parte desse processo de mutação constante e à denúncia do *eu* e do *sujeito* como uma mera “ficção reguladora”, ou seja, uma tentativa de encontrar algum ponto que regulasse toda a inconstância do devir, submetendo-a. O sujeito tido como algo fixo, para quem a *physis* se apresenta como um *todo separado* não passaria de uma ficção. Para Nietzsche, o humano se dá como uma conjuntura instável e provisória, assim como todas as outras coisas do mundo. Cada indivíduo singular seria uma mera soma de todas as interpretações e perspectivas que ele aciona a partir das relações provisórias dos impulsos, instintos e afetos. O *eu* desse indivíduo se apresenta, então, submetido ao *devir* e, como tal, permanece inalcançável a não ser como um acordo fraco e abreviado. Efetiva-se assim, uma crítica à metafísica e à ontologia tradicional (como crítica à vontade de fundamento e de finalidade) as quais quiseram colocar o humano como algo “além” do mundo:

Toda a atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”!¹³

É isso o que Heráclito visualiza quando se vê a si mesmo. O que Heráclito vê, segundo Nietzsche, o toma por inteiro porque aí sua

¹⁰ GC, 355.

¹¹ GC, 355.

¹² GC, 354.

¹³ GC, 346.

sabedoria se revela pela capacidade de vislumbrar as conexões plurais e caóticas presentes em si mesmo como *parte* do *devenir*. Em outras palavras: a visão do *cosmos* leva Heráclito à visão de si mesmo como fenômeno cósmico, fato destacado com obstinação pelo Nietzsche d' *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Sua filosofia afirmativa está baseada a um tempo no conhecimento de si e na busca do equilíbrio (no que o filósofo se aproxima das máximas delficas “*Conhece-te a ti mesmo*” e “*Nada em excesso*”).

Heráclito e a solidão como investigação de si mesmo

Segundo Nietzsche, apoiado em Bernays e em Diógenes Laércio¹⁴, no parágrafo 9 de seu curso sobre *Os filósofos pré-platônicos*, Heráclito desde cedo passara a viver voluntariamente na solidão, caluniado pelos amigos por ter, juntamente com Hermodoro, desaconselhado as expedições militares dos gregos contra os persas. Rejeitado pelos efésios, ele seria então descrito como misantropo, Heráclito prefere brincar com crianças ao invés de ocupar com os afazeres públicos dos homens da polis. Nietzsche, nesse sentido, o descreve como ausente de qualquer sentimento de compaixão, um legítimo representante do sentimento de solidão, portador de sentenças oraculares e de uma linguagem da Sibila¹⁵. A sabedoria de Heráclito, assim, não é a sabedoria dos homens políticos, mas a das crianças. Por isso, “Heráclito definiu sua própria tarefa filosófica como uma procura e um exame de si mesmo”¹⁶.

Nessa perspectiva, a busca de Heráclito por si mesmo (fr. 101) ou por seu caráter próprio (o *dáimon* do fr. 119), mesmo a sua insistência pela obediência à lei (fr. 249), devem ser entendidas como concordância com o *Logos* que faz e caracteriza o mundo e ao mesmo tempo faz e caracteriza o próprio humano (mesmo a alma é descrita como feita de fogo e assim deve ser mantida; cf. fr. 36, 118, 117 e 45). Essa relação de

¹⁴ Nietzsche, no primeiro parágrafo de seu texto sobre Heráclito (§ 9), segue as informações de Diógenes Laércio, cuja descrição da vida de Heráclito dá conta de que o filósofo de Éfeso seria filho de Blôson ou Herácon (dúvida mantida por Nietzsche) e teria nascido “no apogeu da 69ª Olimpíada, ou seja, entre os anos de 504 e 501 a.C. O caso do banimento de Hermódoros fora relatado por Laércio como motivo de revolta por parte de Heráclito. Além disso, Heráclito é descrito como misantropo, afastado do convívio humano e alheio às demandas dos atenienses, os quais lhe pediram para elaborar leis tendo ele recusado e preferido “jogar ossinhos com crianças” no templo de Ártemis. Vivendo nas montanhas e alimentando-se de ervas e verduras, o Heráclito de Diógenes Laércio teria adoecido de hidropisia e, desacreditado do poder da medicina, teria se enterrado num estábulo de bois, “na esperança de que o calor do esterco bovino provocasse a evaporação da água que o afligia” (LAËRTIO, 2008, p. 251).

¹⁵ Cf. FT, VIII.

¹⁶ FPP, 9.

interdependência e interconexão entre o humano e o mundo é a base da concepção ética de Heráclito e pode ser apontada como o principal eco heraclítico na filosofia nietzscheana.

O destaque dado por Nietzsche a esse aspecto da filosofia de Heráclito o contrapõe à tradição que o interpretara como um filósofo da natureza, equiparando o seu *fogo* à *água* de Tales e ao *ar* de Anaximandro. Obviamente o princípio da natureza está presente no pensamento heraclítico, mas ele representa a característica de todo o devente que se desenrola na fluidez, no curso circular de todas as coisas: “Porém, enquanto os milesianos e, de modo ainda mais rigoroso, o seu opositor Parmênides procuram uma intuição objetiva do Ser e dissolvem o mundo humano na imagem da natureza, em Heráclito o *coração humano* [grifo nosso] constitui o centro emocional e apaixonado para onde convergem os raios de todas as forças da natureza”¹⁷. Ou seja, o centro gravitacional da filosofia heraclítica é o “coração humano” em sua condição de interdependência e submersão no acontecer cósmico e é nele que Nietzsche vê os impulsos em conflito e o processo de interiorização do conhecimento.

É aí que se encontra o cerne da filosofia heraclítica revelada nesse magnífico oráculo: “investiguei-me a mim mesmo” (fr. 101). Seu pensamento marcaria, segundo Jaeger a volta da filosofia sobre o humano e pode ser caracterizado como uma “antropologia filosófica”, em relação às filosofias anteriores. E talvez se caracterize como a primeira grande “intuição” sobre aquilo que, provisoriamente, poderia ser chamado de eu humano, em toda a sua arcana profundidade. Por isso, o seu *Logos* não é, como em Parmênides, um “pensamento conceitual”: nele o pensamento está intimamente ligado à vida, a palavra está vinculada à ação – o *Logos* a um princípio artístico. Para Nietzsche, essa perspectiva é a expressão da transposição dos limites do sujeito por relativizar a importância da consciência e representar um saber trágico ligado ao mundo instintual e pulsional do corpo.

Na arena da existência, essa luta de contrários é que dá possibilidade ao vir-a-ser. Note-se que, nesse contexto, a palavra *contrários* ou *opostos* se tornam inviáveis para representar semanticamente a ideia aqui esboçada, pois o que se chama de contrário não passa daquilo que é “semelhante em seu contrário”, ou seja, na medida em que o diverso é admitido como realidade do existente, o existente se torna a adversidade e não mais *dois contrários*, senão *um* no qual os contrários se apresentam como formação de forças. Qualquer negação dos opostos – a eliminação do conflito, ideal amplamente difundido na filosofia ocidental – imediatamente

¹⁷ JAEGER, 2001, p. 223.

suprimiria o próprio devenida que se constitui a partir deles. Em outras palavras, o uno só pode ser entendido como múltiplo em sua relatividade (relacionalidade, para se expressar num neologismo). Anular a multiplicidade constitutiva do mundo é anular o próprio ser que se constitui a partir dela.

Essas forças antagônicas, entretanto, são geralmente reconhecidas como insuportáveis, sombrias e confusas demais. O mundo como devir passa a ser compreendido como culpa e defeito pelos arautos da estabilidade e do conforto do *ser*, a quem caberia, segundo eles mesmos, anunciar a remissão do dolo e a transmissão das fórmulas de negação da multifacetada condição da existência em busca da estabilidade e da permanência que possibilitam o indulto frente à vida e dispensam o uso de grandes energias, levando à completa apatia e indiferença frente à vida. A interpretação do devir como culpa favorecera, portanto, a hipertrofia do Ser como subterfúgio para essa feral realidade.

Ao contrário, Nietzsche se filia à visão trágica presente em Heráclito para afirmar que esse princípio agônico formador da existência é a sua característica mesmo e como tal, exige força e altivez. O *Logos* está ligado ao comprimento do fluxo do devir do qual o humano faz parte. A esse des-regulamento da realidade Heráclito qualifica de divino, e nele o fogo é ao mesmo tempo princípio cósmico e princípio ético. Essa é a verdadeira sabedoria: seguir as “leis” e “normas” do *cosmos* (regido pelo des-regulamento do devir) ao qual se pertence. Ao invés de reconhecer na realidade cósmica algo de culposos, Heráclito afirma que “a própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça!”¹⁸. Essa justiça é o reconhecimento de tudo como *devir* e a constatação quase “encantada” ou “mística” de que essa é a constituição da realidade e por isso mesmo, algo sobre o qual só se pode afirmar que é lícito. A *dike* é a própria luta dos contrários. A afirmação da justiça do devir exige uma postura de afirmação da existência, tal como um *jogo* e uma *brincadeira* própria às crianças e aos artistas: “Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência (...)”¹⁹. Obviamente não é por acaso a recorrência de Nietzsche a essas duas imagens da criança e do artista na compreensão da realidade.

O oitavo parágrafo da *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* termina com a afirmação da solidão como “essência do filósofo” de Éfeso. Enquanto

¹⁸ FT, VI.

¹⁹ FT, VII.

as massas gregárias se confundem na busca de uma pretensa revelação da unidade, reconhecendo na existência apenas culpa, sofrimento e injustiça, o reconhecimento do devir passa a ser um caminho de solidão para o filósofo que não recebe o aplauso entusiasmado dos seus contemporâneos. Seu “dom raro” faz dele um inimigo do presente: “o desprezo pelo presente e pelo momentâneo é parte integrante da grande natureza filosófica”²⁰. Heráclito é o símbolo da solidão na qual se deve procurar a si mesmo, em contraposição às demandas da massa. E essa solidão na qual se encontra a si mesmo não é nada mais do que a coragem do reconhecimento da falta de unidade e de que isso não é resultado de nenhuma culpa, mas justamente a revelação de uma justiça.

Na solidão heraclitiana Nietzsche reconhece a revelação do devir como característica constitutiva da revelação do *interior* do filósofo. É nessa solidão que Heráclito se transfigura num “astro sem atmosfera”, ou seja, o homem distante que olha para dentro de si mesmo e, a partir desse olhar para si, reconhece-se na revelação do mundo: “o seu olhar ardente, voltado para dentro, vira-se, morto e gélido, para fora, como se para somente uma aparência”²¹. O movimento do olhar para dentro de si mesmo e o resultado dessa perscrutação, não é senão a conclusão do próprio devir, pelo qual tudo se torna “aparência” e nada é essência (tudo é provisório e nada é esse – ser definitivo). Ao voltar-se para o exterior ele reconhece com álgido olhar que tudo que o cerca se faz da mesma mutabilidade e inconstância.

Frio mas não triste, Heráclito se apresenta entre os homens com orgulho e desprezo, já que estes não passavam para ele de “interrogadores” e “coleccionadores”. Essa re-aparição (apresentação) aos outros se dá como máscara, como aparência, como reconhecimento de tudo o que há em si mesmo de provisório e instável. Máscara é o outro nome dado por Nietzsche ao *ego*, posto que esse não passaria de uma mera ficção gramatical. A *pessoa* é a *máscara*: essa é a descoberta inicial do “habitante efésio do templo de Ártemis”. Heráclito não é um “histórico”, diz Nietzsche porque ele teria confessado: “Foi a mim mesmo que eu procurei e investiguei”. Segundo Nietzsche, Heráclito busca a si mesmo como quem tenta decifrar um oráculo, “como se ele, e mais ninguém, fosse o verdadeiro realizador e cumpridor do preceito de Delfos: ‘conhece-te a ti mesmo’”²².

A decifração heraclitiana de si mesmo leva à afirmação não de um ser estável, uno e essencial, mas de um deveniente mascarado, dissimulado

²⁰ FT, VIII.

²¹ FT, VIII.

²² FT, VIII.

na revelação efêmera de muitas forças constitutivas e qualidades transitórias, impulsos e afetos primordiais. O que Heráclito encontra dentro de si não é nada mais do que aquilo que ele encontra fora de si: a constituição da vida como devir. Heráclito *se torna* o que a existência de todas as coisas também *se torna*. Heráclito é um *homem-como-devir*. É essa a sua decifração e é disso que ele tira o autoconhecimento. É essa sabedoria revelada “sem um sorriso, sem ornato e sem bálsamo” que deve, segundo Nietzsche, “chegar ao futuro” como a “verdade” que o mundo busca. “Espetáculo sublime”, o devir revelado por Heráclito sobre si mesmo é derivado da sua verdade sobre o mundo.

À visão mítica que dominava o pensar e o agir humanos, Heráclito contrapõe a afirmação de um “eu interno” como extensão do mundo do devir. Em seu encontro consigo mesmo Heráclito se vê em sua própria e profunda solidão, em cujo abrigo ele está *consigo* mesmo e *para si* mesmo e na qual ninguém tem acesso a não ser com a sua permissão. Aí ele se descobre como parte da des-ordem geral do universo (ele mesmo é parte constitutiva desse *nomos*), assim como, falando ontologicamente, todas as coisas participam do princípio trans-empírico do *pyr*. Isso quer dizer que os seres não possuem qualquer essência lógica-ontológica dissimulada por trás dos fenômenos visíveis, mas que são derivados de um princípio caracterizado pela tensão e pela mudança do qual nenhuma palavra pode dizer algo, dado que não cabe em nenhum conceito. Aí, todas as feições de ordem ou harmonia não podem ser entendidas como desvelamento de uma essência, mas como aparências do jogo tenso dos opostos. Esse princípio originário tem como característica tanto o ocultamento (na *physis*) e o desvelamento (através do *Logos*). Então tudo o que é uno só pode ser entendido enquanto múltiplo: se há uma permanência do princípio (*pyr*) há, sobretudo uma mudança na sua constituição, fato que cria o múltiplo a partir das diferenciações. Qualquer singularidade ou individuação só pode ser entendida como produto da aparência (em Nietzsche, representada por Apolo) e não como derivação de algum princípio originário essencial constituinte de cada um dos seres isoladamente. A tensão é o princípio tanto da origem quanto da constituição de todos os seres e está presente neles tanto internamente (a sua singularidade é resultado da tensão) e externamente (um ser se contrapõe em relação ao outro). Só essa contraposição torna possível *alguma* harmonia. Só assim se poderia falar de *alguma* unidade.

O que se vê então é a impossibilidade de que o *eu* interno e o próprio mundo seja desvelado pelo processo de racionalização e de conceituação (a *physis* se revela e se oculta ao mesmo tempo), já que não há qualquer estabilidade ou ponto fixo a ser descoberto. O conceito, enquanto linguagem racional do sujeito pensante, não desvela a *physis* e o humano

porque essas não têm nenhuma constituição fixa. Tudo o que se apresenta nesse sentido só pode ser entendido como redução e abreviatura. Nada desvela o *um* ou a *unidade* a não ser como algo composto de múltiplas possibilidades e carente, desprovido²³ de completude, despojado de qualquer verdade absoluta – o que se revela é sempre passível de ser “aprimorado”. Por isso o *Logos* não é a tradução de um princípio lógico essencial presente em todas as coisas e expresso intelectualmente como constituição última do ser (*Logos* não é só *eidos* – ideia). *Logos* seria, nessa concepção, algo próximo de um princípio que nem é fixo e nem pode ser reduzido à estabilidade de qualquer sentido. Em Heráclito (e em Nietzsche) não há razão sem ação, não há teoria sem prática, verdade sem vida.

Nesse movimento, o “eu interno” desvelado como devir, apresenta-se como máscara (superfície e aparência) e procede do desvelamento do mundo segundo a mesma constituição, negando a existência do ser em geral e afirmando unicamente o devir de todas as coisas. Assim o saber, a palavra, o homem que a diz e os objetos ditos formam uma mesma e múltipla complexidade de sentidos, num movimento indeterminável e instável, continuamente renovado e vivamente espontâneo, carregado de contradições e mudanças. E já que nem a inteligência isolada pode captar a verdade, nem a verdade existe como algo fixo, então só o diálogo múltiplice e as várias relações pode colaborar para que cada homem se torne aquilo que ele é.

Alegria trágica e devir inocente

Na perspectiva do *jogo* de Zeus e do acaso, Heráclito é apresentado por Nietzsche como aquele que *ri*, aquele que, ao captar a falta de sentido da existência como um todo e de sua própria vida, se torna portador de uma alegria trágica. Avesso à tradição que lhe concebeu como o melancólico e choroso, desolado frente à concepção de um mundo caótico em constante fluir, o Heráclito de Nietzsche é um personagem não-moralizado, situado aquém do processo de moralização do mundo implementado pelas *éticas do ser* e tido como aquele que primeiro intuiu a característica perspectivista do mundo através do vislumbre da multiplicidade vital, traduzida pelo conceito de *devir*. Se a tradição filosófica e artística associara Heráclito à imagem de um homem decepcionado com o mundo e frustrado frente à impossibilidade de concebê-lo como um todo objetivado (aos moldes propostos pelo conceito parmenidiano de Ser), Nietzsche, entretanto, o recupera como o mais antiplatônico dos

²³ FT, VI.

pré-platônicos: justamente contrariando a tradição que o ligara à tristeza e desolação frente ao mundo (interpretação, aliás, que Nietzsche lobriga como resultado do próprio socratismo que adulterara a fisionomia do filósofo de Éfeso) a interpretação nietzscheana pretende restabelecer, no movimento típico do século XIX, um Heráclito-afirmativo, o visionário e decifrador de enigmas que soube penetrar no mais recôndito mistério da própria existência. Em outras palavras, ao restituir a Heráclito o que é dele, Nietzsche estabelece as bases para a compreensão de Heráclito como o mais *verídico* dos filósofos por ter entendido essa manifestação perspectiva de todas as coisas e ter se alegrado nelas.

O Heráclito²⁴ de Nietzsche, nas fronteiras entre o filósofo e o místico, é apresentado (de maneira especial na obra *Filosofia na Idade Trágica dos gregos*) como o representante *par excellence* da visão trágica da existência. Na esteira desse Heráclito, o Nietzsche de 1873 esboça a sua filiação a uma noção filosófica de conturbada legitimidade frente à autoproclamada tarefa da filosofia traçada principalmente pelo socratismo (desde Parmênides), de busca pelo Ser – entendida como fuga do provisório.

Segundo Nietzsche, Heráclito é o mais trágico dos filósofos, porque está contraposto ao racionalismo moralizante de Sócrates, mas também à tradição que o limitara ao tema da natureza. O Heráclito de Nietzsche é o homem intuitivo: “O dom de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão (...)”²⁵. Nas concepções de ocaso e destruição presentes na cosmologia do efésio, reside o elemento decisivo da filosofia dionisíaca recuperada por Nietzsche como princípio negado e abolido pela hipertrofia apolínea na existência. O Heráclito de Nietzsche não tem motivos para pranto. Ao contrário, sua verdade, mesmo que dolorosa, não é interpretada como exercício ascético ou representação da renúncia ao mundo material e busca de uma virtude que preparasse para a vida eterna (aos moldes do ideal seiscentista da Contra-Reforma). O Heráclito de Nietzsche está associado à força de afirmação da vida e de celebração trágica da existência em sua multiplicidade de perspectivas. Sua *veracidade* está em captar essa condição e recusar a identidade do ser como dominação empobrecedora de sentido sobre a vida. Por isso,

²⁴ Na sua interpretação dos filósofos gregos pré-socráticos como filósofos trágicos, Heráclito ganha destaque como o filósofo trágico por excelência, aquele que melhor teria captado a vida como devir. Ao olhar para esses homens, o que Nietzsche confessadamente vê é a representação personificada dos homens “necessários” e, de maneira especial em Heráclito, ele entrevê a bipolaridade dos deuses Apolo e Dionísio, na concepção dos contrários que fazem o jogo da existência.

²⁵ FT, V.

sua figura é aproximada à do artista: “Heráclito só descreve o mundo que existe e acha nele o mesmo prazer contemplativo com que o artista olha para a sua obra em vias de realização”²⁶.

A descrição do mundo como *devir* é, em Heráclito o motivo de sua alegria – e nisso Nietzsche se contrapõe explicitamente à tradição que caracterizou Heráclito como o homem triste e decepcionado com a vida: “Só os que não se dão por satisfeitos com a sua descrição natural do homem é que o acham triste, melancólico, choroso, sombrio, bilioso, pessimista e, muna só palavra, odioso”²⁷. Nota-se em que medida essa opinião de Nietzsche sobre Heráclito contribui para a própria autoafirmação do filósofo alemão e seu distanciamento em relação ao pessimismo schopenhaueriano: Nietzsche encontra em Heráclito aquilo que encontra em si mesmo, ou seja, os motivos de olhar para o mundo não sob a égide do pessimismo, mas pela afirmação e alegria da vida.

Como vemos, Nietzsche se obtempera, no século XIX, à visão de Heráclito como um pessimista incorrigível, lamentoso relativista e lastimoso dos infortúnios da existência, visão esta esboçada por homens como Sócion de Alexandria, Sêneca, Juvenal, Teofrasto, além de Sócrates, Platão e Aristóteles. Tido como difícil e solitário decifrador de enigmas por Diógenes Laércio, como vimos, e por tenebroso, por uma tradição que remonta documentos dos primeiros séculos da era cristã, a figura de Heráclito foi cercada de ironias, hostilidades e caricaturas, em boa parte resultado das afirmações de Platão e Aristóteles.

É Aristóteles²⁸ quem relata a influência de Crátilo sobre as noções de Platão a respeito de Heráclito e este teria sido responsável pelas incoerências e distorções praticadas por Platão em relação ao filósofo de Éfeso, principalmente no que diz respeito ao tema do *Logos* e da sua relação com o conhecimento, a palavra, a linguagem e o pensamento. Teria Crátilo ensinado a Platão a noção de fluidez do devir, mas, ao mesmo tempo, que essa fluidez e movimento contínuos não poderiam ser captados de forma alguma pelo conhecimento. Crátilo pretendia afirmar o mobilismo de todas as coisas e a impossibilidade de se afirmar qualquer coisa, dada a rapidez do fluxo. Em Platão, essas ideias associaram o devir ao mundo sensível, impróprio para o conhecimento, abrindo a filosofia platônica para a divisão entre o mundo sensível e inteligível, tão profundamente censurada e questionada por Nietzsche. Trata-se, na interpretação nietzschiana, de uma obliteração da verdadeira concepção de Heráclito.

²⁶ FT, VII.

²⁷ FT, VII.

²⁸ *Metafísica*, cap. VI, Livro I e cap. V do Livro 4.

Mais tarde, escritores cristãos como os alexandrinos Clemente e Orígenes, o romano Hipólito e os sírios Nemésio e Teodoreto contribuíram para o registro de vários fragmentos heraclíticos²⁹, acentuando esse caráter melancólico e até cristão. S. Justino, por sua vez, em 155, teria “cristianizado” Heráclito definitivamente, com a associação dele e de Sócrates como filósofos cristãos, por sua vivência do *Logos*, coligado por Justino ao próprio Cristo³⁰. A Era Medieval e a Era Moderna esqueceram quase que completamente o filósofo de Éfeso, não fossem as referências anotadas principalmente por João Tzetzes (1110-1180), ainda na versão do dualismo Heráclito-triste e Demócrito-alegre; ou, mais tarde, no século XIII, os comentários vagos de Santo Alberto Magno e seu discípulo Tomás de Aquino. Nos séculos XIV a XVI poucas alusões aparecem em textos de Erasmo de Rotterdam e Michel Montaigne, ou ainda em outros poucos humanistas. Não por acaso Heráclito se manteve ausente na filosofia cartesiana e também no pensamento de Pascal. No século XVII Pierre de Besse escreve o seu *Héraclite chrétien* (obra ainda debitada à visão moralizada do filósofo lacrimoso), obra que influenciara padre Antônio Vieira na sua peça de oratória intitulada *As lágrimas de Heráclito*, proferida no debate que reunira culta plateia sob os auspícios da rainha da Suécia, D. Cristina, encerrando a discussão sobre a dignidade do riso ou do pranto no mundo – controvérsia que deu vitória ao segundo, tamanha a eloquência do orador.

No século XVIII Heráclito reaparece na literatura através de autores como François-René Chateaubriand, Schlegel e mesmo Goethe, mas foi o século XIX que reconheceu com mais profundidade e se identificou mais expressivamente ao pensamento do efésio, principalmente a partir do filósofo e teólogo Frederico Schleiermacher no seu *Heráclito, o tenebroso de Éfeso*, o qual pretendia resgatar a verdadeira face do pré-socrático. Posteriormente Hegel teria em Heráclito fundamentado a sua dialética até que Nietzsche tivesse também o resgatado, muito em função da publicação dos estudos de J. Bernays (*Heraklitische Studien*, de 1850) e F. Lassalle (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*).

Martin Heidegger talvez tenha sido, na filosofia contemporânea, o que mais se dedicara, no arrimo nietzschiano, aos estudos de Heráclito. Em seu livro sobre o pré-socrático (1998, p. 29), Heidegger propõe uma interpretação de duas cenas bastante elucidativas da vida de Heráclito.

²⁹ Vale notar que o estilo aforístico de Nietzsche recebera forte influência dos fragmentos heraclíticos, quase sempre oraculares.

³⁰ BERGE transcreve, a esse respeito, nota da obra *Apologiae Duae* (I 46,3) de S. Justino: “E os que viveram no Logos são cristãos, ainda quando tenham sido considerados ateus, assim como, entre os helenos, Sócrates e Heráclito e os que lhe foram semelhantes” (cf. BERGE, 1969, p. 302)

Porque concebida na esteira do pensamento nietzschiano, a descrição heideggeriana contribui para a explicitação da importância e significado de Heráclito para Nietzsche.

Uma dessas cenas, a que mostra Heráclito brincando com crianças no Templo de Ártemis (Ἄρτεμις), pretende demonstrar que é essa “a deusa do pensador Heráclito e não apenas do cidadão [grifos nossos] de Éfeso”. Irmã gêmea de Apolo, a quem ajudou a nascer, nascidos ambos em Delos, Ártemis carrega nas mãos uma lira e um arco de prata (manufaturas de Hefesto, o deus do fogo), presentes de Zeus, seu pai: Heidegger chama a atenção para o fato de que esses instrumentos em sua forma externa revelam, destarte, a forma interna do personagem mítico. A lira é o símbolo do jogo (*Saitenspiel*, sendo que *Spiel* é o termo alemão ao mesmo tempo para jogar e para tocar um instrumento) e o arco é o símbolo da harmonia. Deusa da polis, ela é também a portadora da luz (lunar). Ártemis se faz, assim, nas palavras de Heidegger “a deusa da aurora, da luz e do jogo”³¹. A lira, representação da musicalidade da vida, e o arco, flecha da morte da deusa da caça, assim misturados numa mesma divindade mítica, expressam a força originária e a finitude da vida. Ela é a luz e o surgir, mas também o declínio e a minguada da força vital – dois contrários que se encontram na deusa de Heráclito e que o inspiram como pensador.

O que Heidegger desvela é a composição do pensamento heraclítico nos “sinais” (o que está para além das aparências), cujo sentido não se pode revelar no horizonte racional: “O olho das pessoas é cego para os sinais”³². Rompendo com a tradição que delatou Heráclito como “o obscuro”, Heidegger apresenta o pré-socrático como próximo de Ártemis e de Apolo, o homem do fogo (referência à imagem do abrigo junto ao forno, “sinal” da primeira “história” relatada por Heidegger) e do jogo (sinal desvelado na cena de Heráclito junto às crianças no Templo de Ártemis).

Como se sabe, esses “sinais” (fogo, jogo e crianças), desvelados pela interpretação zelosa exigida dos leitores que vêem o que não é visto de imediato, são resgatados de forma fecunda por Nietzsche na criação de seu Heráclito. Nietzsche só reconhece Heráclito como o *obscuro* se com isso se pretender dizer *originário*, ou seja, aquele cuja simplicidade só se desvela em sinais que exigem mais do que o “olho moderno” pode enxergar: “(...) é desses descontentes que provêm as numerosas queixas acerca da obscuridade do estilo de Heráclito: é provável que jamais um homem, em tempo algum, tenha escrito de um modo mais claro e

³¹ HEIDEGGER, 1998, p. 32.

³² HEIDEGGER, 1998, p. 37.

mais luminoso”³³. Só os espíritos medíocres, incapazes de acessar a grandiosidade do pensamento heraclítico, poderiam chamá-lo de obscuro. Esses “espíritos fracos” são justamente os que estão rendidos pela força dominadora da razão, expressa pela consciência racional que tudo pretende tornar luminoso e, com isso, perde a capacidade de ver o que fica oculto atrás dos conceitos racionais. Em outras palavras, obscuros e chorosos são os que interpretam Heráclito como tal.

Com sua interpretação, Heidegger recupera o sentido heraclítico de *Logos* (cf. fr. 1, 2, 31, 39, 45, 50, 72 e 115), como aquilo que revela o invisível. Como nome verbal, *Logos* corresponde ao verbo grego *Légein*, próximo a “selecionar”, “coligir”, “considerar” e, então, “enunciar”, “falar”³⁴. Trata-se de descrever a função do objeto no mundo: o que se fala é a representação humana daquilo que não é visto, mas que se revela (*deloî*, segundo Demócrito). Essa é também a versão dada por Aristóteles³⁵. O *Logos* heraclítico não é apenas o discurso racional (a força racional de dominação), mas é a anunciação daquilo que está oculto e que é a real situação das coisas (a força de veracidade), sua constituição própria, caracterizada pela *physis* (do verbo *phýesthai*: “ser gerado, nascer, crescer de dentro de”, ou seja, aquilo que cresce espontaneamente, a partir de sua própria força). Esse “fundo comum” (herança mítica do mundo grego antigo) é a procedência de todas as coisas interpretada por Heráclito como pelo jogo dos contrários, esse “substrato primordial” que não é algo uno, mas múltiplo. É isso precisamente o que se oculta: o que é extrínseco caracteriza-se como mero efeito ou resultado, como aquilo que encobre o que se oculta (do verbo *krýptein*, aquilo que se mantém invisível posto que não seja para todos e que só pode ser desvelado por um esforço). E esse *oculto*, adverte Heráclito, não é visto pela mediocridade da época: o vulgo e os irrefletidos não captam a verdadeira característica da *physis*: a linguagem da multidão é superficial e inexpressiva e sua ação é difusa já que ele é própria encarnação daquilo que é medíocre. Só o *Logos*, em sentido heraclítico, vê a verdadeira característica da *physis* e esse é um esforço não vulgar, já que exige rigorosa atividade de desvendamento, uma descida às profundezas, aos lugares inóspitos, ao mundo ainda incógnito. O Heráclito de Nietzsche é esse homem solitário e vigilante, morador do ignoto. Mas não, por isso, o isolado e o triste: ao contrário, aquele que se alegra em sua profundidade e em suas experiências consigo mesmo e com o mundo.

³³ FT, VIII.

³⁴ Cf. BERGE, 1969, p. 73.

³⁵ Hermenêutica 16a-17a.

O Heráclito de Nietzsche é assim, o personagem que traduz o acesso a cuja verdade continua inacessível à maioria dos homens (cf. fragmentos 17, 19, 28, 34, 56 e 72): aquela que desvenda o mundo na sua multiplicidade de perspectivas. Em Nietzsche e em Heráclito a tentativa de homogeneização do múltiplo ao comum, como vimos, não passa de fraqueza e pusilanimidade. A verdade de Heráclito é o seu *Logos*, traduzido não apenas como a expressão de uma inteligência capaz de capturar a realidade (como uma fórmula ou método que não passa de mera e equivocada observação, como expressão da *força de dominação*), mas como um método de reconhecimento das coisas num determinado plano de multiplicidade (a *força de veracidade*), certa “medida”, “cálculo” ou “proporção”, ou seja, como a possibilidade de ver algum complexo de coisas das quais o próprio homem se reconhece como uma delas. Isso porque a característica de toda realidade é a multiplicidade e qualquer tentativa de compreensão do mundo só pode ser vista como reconhecimento dessa característica: “a diversidade reina nas coisas pequenas, nos óvulos e nos sêmen dos menos animais: a igualdade é uma grande ilusão”³⁶. Se o *Logos* de Heráclito é primeiro, um princípio cósmico, ele se “interioriza” como verdade vinda do exterior. O homem Heráclito interpreta o mundo e se descobre parte dele. Em seu interior, ele acolhe, guarda e escuta (*epaíei*) o *Logos*.

O ato cognitivo é, então, um ato de escuta³⁷ da verdade que está em cada objeto do mundo cujos “rumores” revelam a *physis* do qual fazem parte: “Pensar sensatamente (é) virtude máxima [*sophroneîn aretè megistre*] e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e agir [*poieîn*] segundo (a) natureza, escutando-a [*epaíontas*]”³⁸. O que o verbo *Sophroneîn* revela é uma insistência de Heráclito em praticar um “pensar profundo”, sensato e seguro (revelado pelo prefixo *sôs*) e como um “pensar sensato” (*sóphron*). Escutar a *physis* é alcançar a sabedoria e a verdade porque com ela se traduz as relações entre os seres e ela implica, ao mesmo tempo, um “pensar” e um “agir”: a *sophie* que se revela não é uma atividade puramente intelectual, mas uma arte. O verbo *sophroneîn* é retomado no fragmento 116 (“A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmo e pensar sensatamente”), como designação daquilo que é dirigido pelo *Logos* – não como atividade meramente intelectual, mas “artística”,

³⁶ KSA, 9, 90, de 1880.

³⁷ Aqui mais uma vez Heráclito contrapõe à visão mítica que valorizava a visão, o conceito de “audição” do *Logos*. Enquanto a visão privilegia o que é concreto e o que se tem como realidade, a audição assume o que é abstrato. O olho não vê o *Logos* que está oculto. O ouvido sim poderia capturá-lo. Note-se a importância da audição também no pensamento nietzscheano, ligado à sua valorização da música.

³⁸ HERÁCLITO, fr. 112.

ao *dizer*, o mundo e si-mesmo se criam a partir de uma ação prudente. Permanecendo na aparência da realidade, essa audição não encontra nenhum sistema de mundo logicamente organizado e fixo, entretanto conduz a uma verdade bem mais profunda, a própria desconexão e falta de estrutura lógica que caracterizam a *physis*.

Isso se revela não a partir de uma experiência meramente intelectual, mas a partir do interior do próprio ser humano, aquele que ouve a natureza como saber, ou seja, pensamento e ação: *êthos anthrópo dáimon* (fr. 119: “Para o homem, a divindade é o seu *êthos*”³⁹), ou seja, o *dáimon* (como “voz interior” do homem) é que engendra o seu caráter, dando segurança para seu agir e seu pensar – e não uma força exterior. Esse *dáimon* estaria também ligado à noção de *psyché*, lugar da cognição: conforme o fragmento 117, como aquilo que se perde com a embriaguez; ou, como no fragmento 67, como aquilo que está dentro do corpo humano, associado também ao *pyr*; ou o 115, que revela o aumento progressivo a partir de seu próprio esforço; e ainda o fragmento 45, no qual *dáimon* é a expressão da profundidade da *psyché*, impossível de ser perscrutada por completo e cujo sentido o processo racional de conceituação não consegue atingir. Essa noção de *dáimon* é, portanto, similar ao que Nietzsche chamou, no capítulo *Dos desprezadores do corpo*, de *Assim Falou Zarathustra*, de “grande razão”.

Esse certo “arranjo” representado pelo *Logos* é também a própria característica constitutiva dessas coisas, algo co-extensivo à própria realidade. Por isso a melhor metáfora poderia ser simplesmente o *fogo* (como o próprio Heráclito conclui, ao anunciar o *pyr* como *physis* do mundo): o princípio cósmico originário donde tudo vem pela fluidez e pela qual tudo se mantém em constante fluir.

Esse mundo em fluidez constante só pode ser capturado a partir de diferentes aspectos e perspectivas, muitas vezes sob descrições contrárias que ao se tornarem extensão de força possibilitam a sua própria existência: “A rota para cima e para baixo é uma e a mesma” (fr. 60), o que mudam são as perspectivas de avaliação captadas pelo *Logos*, como ligadas e interdependentes. O que está no topo do caminho, desce; o que está embaixo sobe: é o mesmo caminho, mas as perspectivas são diversas. É o que expressa o fragmento 10: “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.” Essas conjunções (coisas em conjunto) são os contrários descritos como o *todo* (de um lado elas

³⁹ Recusamos aqui a tradução proposta por José Cavalcante de Souza para este fragmento (“Heráclito dizia que o ético no homem é o demônio e o demônio é o ético”) por acreditarmos que a expressão *êthos anthrópo dáimon* esconde a ideia de uma divindade sob a qual se habita, mais próxima da tradução proposta por BERGE (1969, p. 194).

representam a constituição mesmo da realidade) e como o *não-todo* (ou seja, como cada uma das partes isoladamente). Joga-se aí com *unidade* e *multiplicidade* como elementos constitutivos do mundo, mas ao mesmo tempo não como categorias absolutas. O que se apresenta como unidade é a multiplicidade mais ou menos harmônica, enquanto aquilo que se apresenta como multiplicidade é o aspecto superficial e distinto de cada coisa reunida sob a unidade. Por isso, aquilo que é múltiplo só pode ser entendido como aparente, como superficial.

Mas também é bom reparar que a unidade se encontra na superfície das coisas e dependeria, em Heráclito, de uma relação mais ou menos equilibrada entre os contrários, posto que “a Natureza ama esconder-se” (fr. 123), ou seja, tudo o que constitui a realidade (*Physis*) deve ser enxergado a partir da superfície que esconde as conexões dos contrários, algo que permanece invisível ao olho daquele que não vê os “sinais”. O fragmento 51 termina com essa ideia: “(...) harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira”. A coerência é aquela do arco e da lira, a que continua complexa, tensa e ao mesmo tempo mais ou menos estável e eficiente. A assunção de um dos contrários e a sua hegemonia de força destruiria a harmonia e impediria a existência das coisas. A tensão é a garantia do equilíbrio. A discórdia é o motivo da harmonia. Assim em Heráclito como em Nietzsche.

Referências

- BERGE, Damião. *O logos heraclítico: Introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- BERNAYS, J. Heraklitische Studien (1850). In: *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1, Berlin: 1885.
- HEIDEGGER, Martin. *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HERÁCLITO. In: *Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. História crítica com seleção de textos. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 4. ed. Lisboa: Serviço de Educação; Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens*. Texte établi d'après les manuscrits par Paolo D'Iorio. Présentés ET annotés par Paolo D'Iorio e Francesco Fronterotta. Paris: Editions de l'éclat, 1994.

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. 15 Einzelbänden.

WILKERSON, Dale. "Autodomínio e a forma variável: a palestra de Nietzsche sobre Heráclito". *Impulso*, Piracicaba, 16/41 (2005), p. 81-88.