

A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DE ANAXIMANDRO PELO JOVEM NIETZSCHE

Gabriel Ferreira Quattrer

Universidade de São Paulo

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2277-4141>

gabriel.quattrer@usp.br

RESUMO

O objetivo principal deste artigo é compreender a interpretação que o jovem Nietzsche fez do pensamento de Anaximandro em suas obras *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* e *Lições sobre os filósofos Pré-platônicos*. Teremos como foco principal a análise de sua leitura dos principais temas do pensamento do filósofo grego, como a ideia do *apeiron* como princípio cosmológico fundamental e sua noção de justiça (*diké*). Durante essas explicações, abarcaremos também a discussão filológica existente referente à interpretação nietzschiana do chamado “dito de Anaximandro”, bem como destacaremos a relação que Nietzsche compreende existir entre a filosofia de Anaximandro e o pessimismo filosófico moderno.

Palavras-chave: Nietzsche; Anaximandro; Pré-socráticos; Pré-platônicos.

ABSTRACT

The main goal of this article is to understand the young Nietzsche's interpretation of Anaximander's thought in his works *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and the lecture course *The Pre-platonic Philosophers*. Our main focus will be Nietzsche's reading of the key themes of Anaximander's philosophical thought, like his notion of the *apeiron* as the basic cosmological principle, and his idea of what is justice (*diké*). In the course of this explanation, we will also cover some of the philological debate that exists in regard to Nietzsche's interpretation of the so called “Anaximander's sentence”, also highlighting the relation that he believes to exist between Anaximander's philosophy and modern philosophical pessimism.

Keywords: Nietzsche; Anaximander; Presocratics; Pre-platonics.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

As obras em que não consta o nome do autor são todas de Nietzsche. Seus escritos serão citados utilizando-se a sigla correspondente à obra, seguida do número do parágrafo, seção ou aforismo a depender do texto em questão, conforme a prática comum de citação dos escritos nietzschianos.

Quanto aos seus fragmentos póstumos, utilizarei as citações da KSA (*Kritische Studienausgabe*).

As abreviações da obra de Nietzsche estão em português e seguem a seguinte correspondência (a referência bibliográfica completa de cada obra encontra-se na seção “Referências”, ao final do artigo): *FETG* – A Filosofia na Era trágica dos Gregos; *FPP* – The Pre-platonic Philosophers; *NT* – O Nascimento da Tragédia

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

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende fazer uma análise da interpretação que Nietzsche realizou do pensamento de Anaximandro, parte do grupo de pensadores denominado pela tradição de “filósofos pré-socráticos”, mas que ele, por sua vez, chama de “filósofos pré-platônicos” (sendo esta, também, a nomenclatura que utilizaremos ao longo do artigo). Os dois principais escritos nos quais Nietzsche trata dos “pré-platônicos”, *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos e Lições sobre os filósofos Pré-platônicos*, foram redigidos durante o seu chamado “período de juventude” (1869-1876), e, por essa razão, restringiremos nosso escopo ao “jovem Nietzsche”.

Um dos motivos para termos elegido a recepção nietzschiana de Anaximandro como tema de estudo é que o próprio Nietzsche o considerava como um dos mais significativos pensadores da tradição filosófica “pré-platônica”. Em uma carta para seu amigo e filólogo Erwin Rohde a respeito de seu curso sobre os “pré-platônicos”, Nietzsche escreveu: “Eu descobri uma significância especial em Anaximandro [...] eu trato Anaximandro, Heráclito e Parmênides como as figuras principais [...] eu coloco Tales como o precursor de Anaximandro”.¹ Sua interpretação do pensamento de Anaximandro ainda tem uma significação especial por aparecer como um ponto de contato fundamental entre as suas reflexões sobre a filosofia grega e suas considerações a respeito do trágico e do pessimismo, temas marcantes de sua obra de juventude, bem como nos fornece informações importantes a respeito de sua tomada de posição frente ao pensamento de Schopenhauer e de sua interpretação geral dos filósofos “pré-platônicos”, enquanto uma unidade de análise.

Além disso, deve-se destacar o fato de Nietzsche ter sido um dos mais importantes intérpretes da tradição moderna de estudos sobre os filósofos “pré-socráticos”, de forma que Laks o coloca mesmo como “inventor dos

¹ *FPP*, “Translator Commentary”, Greg Whitlock, §7 p.185.

pré-socráticos”, ao lado de Diels (o responsável pela primeira compilação filológica de trechos desses filósofos) e Eduard Zeller.² Dessa forma, fica claro para nós que, ao falarmos da interpretação dos “pré-platônicos” que Nietzsche realiza, estamos diante de uma das mais importantes leituras que esses filósofos receberam na história, de forma que seu engajamento crítico com esses pensadores é mesmo um dos grandes legados que ele deixou para a história da filosofia. É impossível falarmos, hoje, do pensamento de Anaximandro sem levarmos em conta a leitura que Nietzsche fez dele. Além disso, a interpretação nietzschiana desses fragmentos é capaz de nos contar sobre como uma filosofia antiga e um pensador moderno podem dialogar de forma rica e produtiva. Embora esse diálogo íntimo com a antiguidade grega não seja uma prerrogativa ou exclusividade nietzschiana (podemos pensar em outros filósofos dos últimos dois séculos, como, por exemplo, Hegel, Arendt e Heidegger, nos quais o diálogo com a Grécia constituiu partes centrais de suas filosofias), trata-se de um caso paradigmático do mundo antigo influenciando diretamente sobre o pensamento moderno.

O ANAXIMANDRO DE NIETZSCHE

Segundo Nietzsche, “enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delinea de neblinas, já a imagem de seu sucessor nos fala muito mais claramente”.³ Esse sucessor, Anaximandro, representa, para ele, um grande marco no pensamento ocidental. É a partir de sua filosofia que teria tido início a metafísica e é respondendo ao seu problema do devir que os dois outros grandes pensadores “pré-platônicos”, Parmênides e Heráclito, irão desenvolver seus respectivos pensamentos. Dessa forma, Anaximandro aparece delineado por Nietzsche como uma das figuras centrais da história da filosofia.

Nós possuímos pouquíssimos fragmentos⁴ de Anaximandro, dentre os quais um se destaca por sua importância e pelo número de diferentes interpretações que gerou ao longo do tempo. Muitas das leituras de sua filosofia, inclusive a de Nietzsche, tem seu cerne na interpretação desse trecho. Acharmos que vale a pena reproduzir o famoso “dito de Anaximandro”, primeiro, em grego; depois, em uma das traduções mais aceitas em língua portuguesa e, finalmente, na tradução que Nietzsche realizou do fragmento, para podermos entender melhor a sua interpretação:

² LAKS, 2013, p. 42.

³ FETG, §4.

⁴ Na quinta edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1960), de Diels e Kranz, constam apenas cinco fragmentos.

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν⁵.

Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo.⁶

De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo.⁷

Segundo Nietzsche, essa sentença, o primeiro escrito filosófico do Ocidente, representa o “enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista”.⁸ Para ele, Schopenhauer, em seu *Parerga*, profere uma sentença de sentido similar, ao escrever:

O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer.⁹

Nietzsche entende, portanto, que o fragmento de Anaximandro representa o mesmo tipo de sabedoria que a filosofia de Schopenhauer e que o “dito de Sileno”, um sátiro associado ao culto de Dioniso na Grécia, que, ao ser questionado pelo rei Midas sobre o que seria o melhor para o homem, teria respondido:

“Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a vir e dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo para ti é inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.”¹⁰

⁵ DK 12 B 1.

⁶ DK 12 B 1. BORNHEIM, 2000.

⁷ FETG, §4. Nós estamos trabalhando com a tradução em português da tradução em alemão que Nietzsche fez do texto grego. Em alemão, a tradução de Nietzsche é a seguinte: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit”. A tradução em português é de Maria Inês Vieira de Andrade.

⁸ FETG, §4.

⁹ FETG, §4, Nietzsche cita essa frase de Schopenhauer da obra *Parerga e Paralipomena*, volume II, §12.

¹⁰ NT, §3.

Em resumo: uma *visão pessimista do mundo*, que considera que a própria existência dos seres tem o caráter de uma culpa que deve ser expiada (Schopenhauer)¹¹ e de uma injustiça que deve ser reparada (Anaximandro). Para quem, entretanto, as coisas devem pagar penitência? Contra o que elas cometem a sua injustiça? Para respondermos a essas questões e entendermos como Nietzsche pôde realizar essa comparação tão direta entre Schopenhauer e Anaximandro, devemos, antes, nos aprofundar um pouco acerca do debate filológico sobre a sentença do filósofo grego e a posição tomada por Nietzsche nesse debate.

A tradução nietzschiana dessa sentença e, conseqüentemente, a interpretação que ele faz dela, passou a ser duramente criticada depois do lançamento da edição crítica de fragmentos e testemunhos sobre os pré-socráticos por Hermann Diels (posteriormente revisada por Kranz). Reproduzimos, abaixo, como o fragmento em questão foi traduzido em alemão por eles:

Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.¹²

O primeiro ponto importante que Diels nota, é o fato de toda essa passagem ser citada, em Simplício,¹³ no discurso indireto. Isso suscitou, por sua vez, um amplo debate acadêmico acerca de onde começam e onde terminam as palavras de Anaximandro exatamente. Nietzsche, bem como Diels, considera que as palavras do filósofo grego começam em ἐξ ὧν, enquanto outros intérpretes importantes, como Burnet¹⁴ e Kirk,¹⁵ consideram que as palavras de Anaximandro se iniciam apenas em κατὰ τὸ χρεῶν. Kirk, por exemplo, justifica sua posição, afirmando que certas palavras que aparecem antes desse termo (οὔσι, γένεσις, φθορὰν) têm origem em Platão e Aristóteles, ou seja, em uma época posterior à que Anaximandro escreveu, tendo sido, provavelmente, introduzidas no fragmento por meio

¹¹ Por considerarmos extremamente difícil sintetizar a metafísica de Schopenhauer em poucas palavras ao interno de nossa explicação da recepção que Nietzsche fez de Anaximandro, não o faremos. Destacamos, entretanto, referências de obras consultadas por nós, úteis para o leitor que deseje estudar com mais profundidade o pensamento de Schopenhauer, uma vez que a sua metafísica foi extremamente importante no percurso intelectual do jovem Nietzsche: SCHOPENHAUER, 2011; MACHADO, 2006; SAFRANSKI, 2011; MAGEE, 1997; CACCIOLA, 1994. Ver indicações completas na seção "Referências".

¹² DIELS e KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 12 A1.

¹³ Simplício, *Phys.* 24,17.

¹⁴ BURNET, 2006, p.89.

¹⁵ KIRK; RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.117.

de Teofrasto (um discípulo de Aristóteles), que parece ter sido uma das referências de Simplício.¹⁶ Todos os comentadores relevantes concordam que as palavras de Anaximandro terminam em χρόνου τάξι.¹⁷ Essa diferença de posicionamento se dá, pois Nietzsche, como sabemos através de suas próprias citações em *FPP*, leu o fragmento de Anaximandro através da edição de fragmentos do pensamento antigo de Aldo Manuccio, realizada durante o renascimento italiano, e que veio a ser a edição de referência até a obra de Diels. Nietzsche cita o fragmento em grego tal como ele aparece na obra de Manuccio,¹⁸ e, conforme observa Whitlock, da mesma maneira que aparece também na *História da Filosofia*, de Uerberweg,¹⁹ obra muito consultada por Nietzsche na confecção da *FPP*.

A diferença citada, entretanto, não tem grande relevância. Apesar de Kirk e Burnet não considerarem que o início do fragmento reproduza diretamente as palavras de Anaximandro, eles concordam com o fato de ele se encontrar de acordo com o sentido geral da sentença. Uma mudança, entretanto, é de crucial importância para entendermos a interpretação que Nietzsche propõe.

A versão do fragmento conforme a edição de Manuccio omite uma palavra extremamente relevante em relação à versão do trecho em grego de Diels: o termo ἀλλήλοις (que significa: “mutuamente” ou “um ao outro”). Charles Kahn escreve a esse respeito: “A palavra ἀλλήλοις estava faltando nas versões mais antigas dos textos de Simplício, e ainda era omitida quando Ritter ofereceu sua primeira interpretação do fragmento. Ela foi recuperada, alguns anos depois, por C.A. Brandis [...] o texto correto foi, portanto, impresso na primeira edição da obra de Ritter-Preller, *Historia Philosophiae Graecoromanae* (Hamburgo, 1838). Estranhamente, a versão incompleta continua sendo citada durante todo século XIX.²⁰” Nietzsche, bem como a obra que ele usou como referência para boa parte das citações na *FPP*, a já citada *História da Filosofia*, de Ueberweg, apresentam, portanto, uma versão incompleta do fragmento. A ausência do termo ἀλλήλοις terá, por sua vez, uma importância capital na leitura que Nietzsche faz do fragmento, conforme veremos adiante. Analisemos, antes disso, o início da sentença.

Simplício nos conta que Anaximandro ensinava que o “elemento” a partir do qual todas as coisas têm sua gênese e no qual também se dissipam é o ἄπειρον.²¹ Morfologicamente, essa palavra é formada por um alfa privativo acoplado ao

¹⁶ KIRK; RAVEN e SCHOFIELD., 2010, p.118.

¹⁷ A grande exceção é Martin Heidegger, que em sua interpretação do dito de Anaximandro retira essa parte do fragmento. Ver em: *Caminhos da Floresta*, “O Dito de Anaximandro”, p. 430.

¹⁸ MULLACH, p.215.

¹⁹ *FPP*, “Translator commentary”, §8.

²⁰ KAHN, 1960, p.194.

²¹ BORNHEIM, 2000, p.25

termo *πέρας*, cujo sentido literal é “limite”, “fim” ou “extremidade”. Esse termo ganhou diversas traduções a depender do intérprete: alguns usam “ilimitado”, outros “infinito”, “indefinido” ou mesmo “indeterminado”. A escolha de um desses termos possui, entretanto, importância fundamental para a interpretação do sentido do dito de Anaximandro. Nietzsche, por sua vez, traduziu e entendeu o termo por “indeterminado” ou “indefinido”.²² Vejamos o porquê.

Conforme Whitlock deixa claro, um dos pontos que fizeram Anaximandro chamar a atenção de Nietzsche foi o fato de ele ter sido o primeiro a identificar a *ἀρχή* do cosmo, isto é, o princípio de onde tudo provém, como o *indefinido*, ou seja, como uma matéria qualitativamente indiferenciada.²³ Dessa forma, Nietzsche estaria seguindo a visão de um importante historiador da ciência de seu tempo, Friedrich Albert Lange,²⁴ em cuja obra, *A História do Materialismo* (1866), Anaximandro já é classificado como um materialista e um pensador preocupado com a definição da natureza da matéria que permanece imutável através das transformações do vir a ser. “O indefinido de Anaximandro, de onde tudo provém, e para o qual todo mundo do vir a ser retorna, para surgir novamente a partir dele, é uma encarnação da matéria indeterminada e persistente”.²⁵ O próprio Nietzsche nos explica, com extrema clareza, o motivo de considerar o *ἄπειρον* como o “indeterminado”, e não como o “infinito” ou o “ilimitado” (como, segundo ele mesmo, fazem a maioria dos comentadores de Anaximandro):

Tudo o que alguma vez veio a ser, também parece outra vez, quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir a ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade – como comumente admitem os comentadores de Anaximandro –, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levam

²² FPP, §8. Aqui temos uma explicação detalhada, com amplas referências à doxografia a respeito de Anaximandro, dos motivos que o levaram a compreender o *apeiron* como o indeterminado.

²³ FPP, “Translator commentary”, §8.

²⁴ Lange foi um grande proponente do materialismo atomista em seu tempo. Em sua obra principal, *A História do Materialismo*, ele retraza as origens dessa teoria científica aos filósofos “pré-socráticos”, cujas teorias sobre a natureza ele vê como “encarnações” do conceito de matéria persistente que achará a sua mais sofisticada elaboração no pensamento de Demócrito, o principal expoente do atomismo antigo.

²⁵ LANGE, 2010, p. 19.

a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de “o indeterminado”. O ser originário assim denominado está acima do vir a ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir a ser. Essa unidade última naquele “indeterminado”, matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir a ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à “coisa-em-si” kantiana.²⁶

Para Nietzsche, a sentença de Anaximandro provém de uma percepção fundamental e intuitiva do filósofo a respeito do mundo: a de que todas as coisas vêm a ser e perecem (“tudo que alguma vez veio a ser, também parece outra vez”). O filósofo grego notaria, portanto, que tudo sempre devém, e que esse devir nada é mais do que a perda de algumas qualidades determinadas dos entes para dar lugar a outras.²⁷ Dessa maneira, tudo que tem alguma qualidade definida um dia não a terá, pois, como evidencia a natureza, todas as coisas que possuem certas determinações, um dia deixarão de tê-las. Essa eterna mudança é o que caracterizaria a realidade (“por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades”). Por esse motivo, um ser que possua qualquer qualidade definida não pode ser a fonte, a ἀρχή, de onde provém todas as coisas; afinal, se assim o fosse, um dia o vir a ser deveria cessar, pois mesmo esse “princípio originário”, sendo um algo determinado, deveria, um dia, perecer. O cosmo, porém, é eterno; ele sempre existiu e sempre existirá. Sendo assim, a fonte da qual provém o vir a ser eterno deve necessariamente ser também eterna. Ora, como tudo que possui qualidades determinadas está sujeito a perecer e, portanto, não é eterno, segue-se que a ἀρχή de todas as coisas não pode possuir qualidades determinadas, sendo, portanto, o “indeterminado”. Dessa forma, Nietzsche entende que o ἄπειρον de Anaximandro está além do vir a ser e é o que garante a eternidade

²⁶ FETG, §4.

²⁷ DK 12 A 9. *Os Pensadores*, vol. “Os Pré-Socráticos”. Nessa doxografia, Simplício escreve os comentários de Teofrasto sobre Anaximandro: “Dentre os que afirmam que há único móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxiades, de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, disse que o apeiron (ilimitado) era o princípio e o elemento dos entes. Foi o primeiro a introduzir o termo princípio. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada, e dela nascem os céus e os mundos neles contidos: “Donde a geração... do tempo” (fragmento 1). Assim ele diz em termos acentuadamente poéticos. É manifesto que, observando a metamorfose recíproca dos quatro elementos, não achou apropriado colocar um destes como substrato, mas algo diferente, fora estes. Então ele não deriva a geração ao elemento em mudança, mas à separação dos contrários por causa do eterno movimento. É por isso que Aristóteles o associou aos da escola de Anaxágoras. 150,24. Contrários são quentes e frio, seco e úmido e outros. CCf. – Aristóteles, Física, I 4, 187 a20. Segundo uns, da unidade que os contém, procedem, por divisão, os contrários, como diz Anaximandro. Outros afirmam existir a unidade e multiplicidade dos seres, como Empédocles e Anaxágoras. Estes fazem proceder tudo da mistura por divisão”. (tradução de José Cavalcante de Souza).

desse mesmo vir a ser, justamente por ser “o completamente indeterminado”. Por fim, uma vez que o ἄπειρον não possui nenhuma qualidade determinada, nada pode ser dito sobre ele, a não ser o fato de que ele é completamente indefinido. O ἄπειρον só pode ser “definido”, portanto, de forma negativa. Estando completamente alheio ao devir, o “indefinido” é, para Nietzsche, também alheio à realidade espaço-temporal. Essa interpretação faz Nietzsche compreender o “indefinido” de Anaximandro como comparável à “coisa em si”, de Kant e de Schopenhauer (que é justamente a realidade última não sujeita às intuições do espaço e tempo), e faz do filósofo grego, portanto, o inaugurador do pensamento metafísico.

Essa interpretação proposta por Nietzsche encontra respaldo em dois outros pequenos fragmentos que possuímos de Anaximandro, nos quais o grego afirma que o ἄπειρον é algo αἰδιον (eterno) e ἀγήρω (que não envelhece),²⁸ bem como ἀθάνατον (imortal) καὶ ἀνώλεθρον (indestrutível).²⁹ Nesses fragmentos, vemos, como disse Nietzsche, que todas as qualidades do ἄπειρον são apenas negativas (todas são formadas por prefixos de alfas privativos), afinal, sendo ele algo de completamente indeterminado, não se pode afirmar nada de determinado (de positivo) sobre sua natureza. A única coisa que podemos dizer sobre ele é o que ele não é e não pode ser,³⁰ afinal, *estando fora da determinação espaço-temporal da realidade empírica*, que é justamente a realidade das qualidades determinadas, ele não pode possuir qualquer determinação.

Dessa forma, Nietzsche se afasta de uma das mais influentes interpretações sobre Anaximandro no século XIX, a de Eduard Zeller, que, em sua *História da Filosofia Grega*, havia postulado o ἄπειρον anaximandrino como sendo um conjunto (uma mistura) de todas as qualidades (ou seja, o “qualitativamente infinito”) e dito que o vir a ser cósmico ocorreria através da “separação” de um certo grupo de qualidades pré-existentes a partir do “ilimitado”. Nessa leitura, cada grupo de características que se separava formaria, portanto, um ente determinado.³¹ Whitlock deixa claro: “conforme Nietzsche argumenta, a significância cósmica do “indefinido” não é o fato de ele ser uma grande coleção de todas as qualidades até o infinito; sua importância está no fato de que apenas ele não possui qualquer qualidade. O ἄπειρον não é o “qualitativamente infinito”, mas o “qualitativamente indeterminado”.³²

Na *FPP*, Nietzsche polemiza também com certas interpretações antigas a respeito do significado desse termo, como, por exemplo, a de Alexandre de

²⁸ DK 12 B 2.

²⁹ DK 12 B 3.

³⁰ RAPP, 2012, p.205.

³¹ ZELLER, 1968, Parte 1, vol2, p.140.

³² *FPP*, “Translator’s Commentary”, p.187.

Afrodísias (que Nietzsche considera ter sido uma importante influência sobre Simplicio), que considerava o ἄπειρον como um elemento intermediário entre o fogo e a água.³³ Esses elementos representariam, por sua vez, o quente e o frio, estados iniciais da transformação do indeterminado nos entes determinados. Nietzsche argumenta, com base na *Física*³⁴ de Aristóteles, que Alexandre de Afrodísias distorceu o comentário do estagirita sobre Anaximandro e, conseqüentemente, o significado verdadeiro das palavras deste último.³⁵ Por conta da influência desse comentador de Aristóteles sobre Simplicio, ele teria também adotado interpretações errôneas a respeito do sentido das palavras de Anaximandro.

A leitura nietzschiana, portanto, como destaca Tejera (1987), confere um duplo papel fundamental ao filósofo grego na história do pensamento: por um lado, ele é importante para o campo da ciência, uma vez que é o primeiro a intuir que o princípio originário de todas as coisas não pode ser qualquer algo de “definido”; ao mesmo tempo, Nietzsche o compreende como o primeiro metafísico, pois ele estabelece, pela primeira vez, uma dicotomia entre a coisa em si (o ἄπειρον) e o mundo dos fenômenos, ou seja, entre “Ser” e “Vir a Ser”,³⁶ entre realidade aparente e realidade transcendente:

Embora, conforme apontam autores como Tejera³⁷ e Heidegger,³⁸ Nietzsche não questione, em nenhum momento, se o fragmento de Anaximandro teria ou não um valor cosmológico, assumindo *a priori* que sim (influenciado, segundo esses autores, pela tradição interpretativa derivada das leituras dos antigos sobre Anaximandro), ele não vê o milésio apenas como um pensador físico, mas como aquele que, por primeiro, expressou o maior dos problemas éticos:

Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a ser expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. *Como pode perecer algo que tem direito de ser?*³⁹

Segundo Nietzsche, Anaximandro se questiona como pode ser que algo que um dia veio a ser, tenha de, necessariamente, perecer. Para o alemão, a resposta que Anaximandro acha frente a esse problema (que é, aliás, o mesmo

³³ FPP, §7.

³⁴ *Física* I, 4, 187a.

³⁵ FPP, §7.

³⁶ TEJERA, 1987, p.40.

³⁷ TEJERA, 1987, p.40.

³⁸ HEIDEGGER, *A Sentença de Anaximandro*, em: *Caminhos da Floresta*, p.371.

³⁹ FETG, §4.

problema que se esconde no coração da tragédia grega)⁴⁰ é semelhante ao que, em sua opinião de juventude, Schopenhauer proferiu na modernidade: As coisas têm de perecer, pois elas possuem uma injustiça a expiar frente à unidade primordial.

De onde vem aquele incansável vir a ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo o reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade originária das coisas, Anaximandro refugiou-se em um abrigo metafísico, do qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: “O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorais-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir a ser?”⁴¹

Segundo Nietzsche, a justificativa que Anaximandro encontrou para a necessidade de perecimento de todas as coisas e o sofrimento inerente à existência (“a contração de dor na face da natureza”) é *que as coisas cometeram uma injustiça contra a unidade primordial, ao separarem-se dela*. É essa injustiça que elas cometem *contra a “coisa-em-si”*, ao tomar uma identidade própria (determinada) a partir da indefinição completa que impera no seio da existência, que faz com que o mundo tenha o caráter da dor e do sofrimento. Expia-se essa injustiça, primeiro, sofrendo durante a vida e, finalmente, morrendo. Trespasado pela tragicidade inerente ao devir, Anaximandro entende que deve existir algo que seja remédio e local de refúgio de todo sofrimento, ou seja, que a “coisa-em-si” deve ser um mundo para além de todo devir (já que a dor é inerente a este), um mundo do “Ser” que deve estar além de toda e qualquer qualidade individual⁴² (em termos schopenhauerianos: um mundo para além do princípio de individuação, afinal, o *ἄπειρον* está fora da esfera de representação espaço-temporal). Nesse sentido, fica claro o motivo

⁴⁰ Segundo Nietzsche observa no *Nascimento da Tragédia*, a arte trágica tem como tema o padecimento e o sofrimento do Uno-Primordial pela perda de sua unidade, no momento de sua objetivação como a multiplicidade dos fenômenos. Os heróis trágicos, ao padecerem, exprimem, ao mesmo tempo, o terror da destruição e da morte e a alegria pela inesgotabilidade do vir a ser, que sempre permanece apesar da destruição de suas objetivações fenomênicas. Dessa forma, a problemática da tragédia aparece refletida no pensamento de Anaximandro: como pode ser que a unidade fundamental (O Uno-Primordial na linguagem nietzschiana, e o *apeiron* na terminologia de Anaximandro) precise se cindir, dando origem aos entes determinados e que esses, por sua vez, tenham de perecer depois de terem surgido?

⁴¹ FETG, §4.

⁴² FETG, §4.

de Nietzsche considerar Anaximandro o primeiro pessimista da história da filosofia e espelho antigo de Schopenhauer:⁴³ ele compreende o processo de surgimento de entes determinados a partir do ἄπειρον em Anaximandro, em relação ao processo de individuação dos seres a partir da Vontade, conforme descrito por Schopenhauer em *O mundo como Vontade e Representação*.

Na perspectiva nietzschiana, o filósofo grego enxergaria o processo de vir a ser (ou seja, o separar-se da indeterminação absoluta e o posterior perecimento dos entes em seu retorno ao indeterminado) como um fenômeno de cunho moral, na ótica de uma injustiça e reparação. Jaeger também destaca esse caráter ético que a sentença de Anaximandro possui, sublinhando a sua utilização de vocabulários retirados da instância jurídica (δικην e τίσιν),⁴⁴ de forma que ele contextualiza o dito do filósofo grego ao interno das mudanças judiciais e políticas que atravessavam as *pólis* gregas no período. Nietzsche vê em Anaximandro um pensador no qual já se misturavam considerações de caráter cosmológico, metafísico e ético,⁴⁵ distanciando-se da tradição aristotélica de interpretação dos “pré-socráticos”, que destaca, no pensamento deles, apenas a busca pela causa material da realidade. O que está em questão é um pensamento sobre a natureza (*physis*) compreendida como a *totalidade*.

A tragicidade do pensamento de Anaximandro, entretanto, não pode, no pensamento do jovem Nietzsche, ser algo separado de sua personalidade. Não existe para ele diferença entre “doutrina filosófica” e “personalidade” entre os “pré-platônicos”, uma vez que a marca do pensamento deles é o seu caráter intuitivo. Nietzsche descreve da seguinte maneira a forma de ser do filósofo grego:

⁴³ AMUSQUIVAR, 2015, p.97. Em sua dissertação, Amusquivar defende a tese de que, além da comparação com Schopenhauer, Nietzsche possa ter sido influenciado em sua interpretação do dito de Anaximandro por um trecho do *Fausto*, de Goethe, onde a sentença do filósofo grego é parafraseada, pelo personagem Mefistófeles, em um tom pessimista. A tradução de Newton para a estrofe em questão é a seguinte:

“Eu sou o espírito que sempre negal
E com direito; pois tudo o que surge,
É digno de perecer;
Seria, pois, melhor que nada nascesse.
Pois assim tudo o que chamais de
Pecado, destruição, ou simplesmente, o mal
É o meu elemento próprio”.

A afinidade entre esses versos de Goethe e a sabedoria de Sileno, citada por Nietzsche no *NT*, é também muito significativa, dada a importância de Goethe para a cena cultural e intelectual alemã durante o século XIX.

⁴⁴ JAEGER, 1995, p.201-203.

⁴⁵ *FPP*, §7.

Para um homem que faz tais perguntas, cujo pensar arrebatado rompe constantemente as malhas empíricas para logo lançar-se no mais alto vôo supralunar, nem todo modo de viver pode ter sido bem-vindo. De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivía como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói. Em tudo ele foi o grande modelo de Empédocles”.⁴⁶

Pensamento e forma de vida estão, portanto, intimamente ligados. O filósofo não apenas profere sua filosofia, mas a vive, todos os dias e em todos seus gestos. A filosofia lhe é, portanto, necessária, e não mero acessório. A recuperação de uma filosofia de tal peso na modernidade é, justamente, um dos grandes objetivos de Nietzsche em seu tratamento dos primeiros filósofos. Ele, inclusive, termina um dos escritos preparatórios para o *Nascimento da Tragédia*, denominado “*O Drama Musical Grego*”, afirmando: “o que esperamos do futuro já foi uma vez realidade – em um passado que tem mais de dois mil anos”,⁴⁷ fazendo referência aos gregos anteriores a Platão. As interpretações de Nietzsche sobre os gregos se destacam, portanto, por suscitarem novas possibilidades de vida e novas descobertas, não no sentido de uma redescoberta erudita do passado, mas no sentido de uma proposta para o futuro.

Nietzsche entende, portanto, que Anaximandro responde a uma visão trágica de mundo. A origem de seu filosofar reside na percepção de uma *physis* abissal e na tentativa de domar esse assombro (*thauma*) suscitado. Sua resposta filosófica frente a essa percepção espelharia, entretanto, a posição moral alcançada pelo pensamento de Schopenhauer, e não a que o próprio Nietzsche parece defender em *FETG*, principalmente no capítulo dedicado a Heráclito. A afinidade entre o pensamento de Schopenhauer e Anaximandro remete à citação que o primeiro faz de Calderón: “O delito maior do homem é ter nascido”.⁴⁸ Podemos dizer, portanto, que Anaximandro, apesar de trágico, é um “trágico schopenhaueriano”, enquanto Heráclito aparece representado como o “trágico nietzschiano”. Isso significa que ambos reconhecem a transitoriedade de todas as coisas e o sofrimento decorrente desse processo como a evidência mais clara do verdadeiro caráter da realidade, com a diferença que Anaximandro propõe um consolo metafísico para esse sofrimento ao postular uma realidade imutável para além dele, enquanto Heráclito será o pensador que acolherá o vir a ser em toda sua força, elegendo-o como única realidade.

⁴⁶ *FETG*, §4.

⁴⁷ Apud MACHADO, 1997, p.12.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, 2011, Livro I, §63.

Essa distinção é muito semelhante à que Nietzsche fará entre o pessimismo de fraqueza (Schopenhauer) e o pessimismo de força (o do próprio Nietzsche) mais tarde, já no próximo período de sua produção, em *Gaia Ciência*:

Mas existem dois tipos de sofredores: os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento da vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento [...]. À dupla necessidade desses últimos [...] responderam tanto Schopenhauer quanto Richard Wagner.⁴⁹

A característica essencial do pensar de Anaximandro é, para Nietzsche, a separação entre ser e vir a ser, bem como a ideia de que o sofrimento inerente à vida seja derivado de uma espécie de culpa ou injustiça cometida pelos entes. Dessa forma, o filósofo grego teria se refugiado da tragicidade do vir a ser, estabelecendo uma “fortaleza metafísica”.⁵⁰ O jovem Nietzsche, bem como Heráclito (conforme compreendido por ele), busca, por sua vez, a afirmação do próprio vir a ser como instância última de justiça, através de uma justificação estética da realidade, não moral. Enquanto a filosofia de Anaximandro liga-se ao trágico através da sabedoria expressa pelo “dito de Sileno”, a de Heráclito o fará de forma a afirmar a vida. A *FETG*, portanto, e, especificamente, as interpretações de Heráclito e Anaximandro nela contidas, evidenciam uma das primeiras e mais sutis etapas do caminho percorrido por Nietzsche em seu afastamento com relação à filosofia de Schopenhauer, cuja consumação marcará o fim de sua chamada “filosofia de juventude”. A esse respeito, Cacciola resume:

Assim, a resposta à pergunta, formulada pela primeira vez por Anaximandro, de como da unidade pode provir a pluralidade foi formulada em termos éticos: a pluralidade só é possível por ser contraditória e porque “se consome e se nega a si mesma”. A existência como fenômeno moral não se legitima, mas penitencia-se, sucumbindo. O caráter “moralista”, tantas vezes atribuído por Nietzsche à filosofia de Schopenhauer, está presente já em Anaximandro, que, como primeiro “metafísico”, só pôde pronunciar um veredito moral sobre o devir, deixando-o não obstante tão inexplicado quanto antes. Para Nietzsche, é o próprio ato de dividir o mundo em duas instâncias separadas, a do ser e a do devir, que é a fonte do pseudoproblema de passagem de um para o outro. O alvo da crítica de Nietzsche ao “metafísico” inclui a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, retomada por Schopenhauer.⁵¹

A interpretação de Nietzsche a respeito do pensamento de Anaximandro, embora muito influente, não permaneceu isenta de críticas e divergiu de

⁴⁹ *GC*, §370.

⁵⁰ *GC*, §370.

⁵¹ CACCIOLA, 1994, p.69.

outras interpretações importantes, tanto de filólogos quanto de filósofos, de seu tempo e da posteridade. Como vimos, ele se distanciou de Zeller ao considerar o ἄπειρον como o “indefinido”, e não como o “infinito”, o mais importante, porém, é que, conforme foi percebido por Jaeger, o cerne de sua interpretação residir na interpretação de que a “injustiça” da qual fala Anaximandro é cometida pelos entes individuais contra o ἄπειρον, ou seja, é uma injustiça dos entes particulares contra a unidade primordial. Ora, essa interpretação só é possível porque Nietzsche, ao se basear na versão do fragmento de Manuccio, excluiu de sua interpretação a palavra ἀλλήλοισι,⁵² que deixa claro que a injustiça cometida pelas coisas é em relação a outros entes, não em relação ao ἄπειρον, ao passo que a retribuição que elas pagam, seguindo a ordem do tempo, é uma retribuição de umas coisas às outras, e não uma reparação para com a “coisa-em-si”.⁵³ Segundo Jaeger, “quando o texto foi reparado [através da adição do termo ἀλλήλοισι], tornou-se claro que se trata apenas de compensação *entre* as coisas”.⁵⁴ Sendo assim, Anaximandro não poderia estar falando sobre culpa ou injustiça do vir a ser frente ao ser eterno, noções que, segundo Jaeger, ainda não estavam perfeitamente claras entre os gregos desse tempo.⁵⁵ Para ele, o dito do filósofo grego trata de “uma personificação pela qual Anaximandro figura a luta das coisas como a contenda de homens num tribunal”.⁵⁶

Kirk, Raven e Schofield, célebres intérpretes da filosofia “pré-socrática” do século XX, também criticam a interpretação nietzschiana afirmando, em linha com o que disse Jaeger, que a injustiça de que fala o fragmento de Anaximandro não é cometida pelos entes contra o Uno-primordial, mas sim entre os opostos (os entes individuais mais básicos), cuja predominância temporária de um sobre o outro deve ser recompensada mutuamente através do tempo.⁵⁷ Burnet expôs, anos antes, uma visão semelhante que resume bem a posição adotada:

⁵² Repetimos a tradução em português do fragmento de Anaximandro, primeiro com o termo ἀλλήλοισι e, em seguida, sem essa palavra, para o leitor ter clara a diferença entre as sentenças: “Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam *umas às outras* castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo” (SOUZA, 1996). Sem o termo, o fragmento fica assim: “Todas as coisas se dissipam onde tiveram sua gênese, conforme a necessidade; pois pagam castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo” (adaptado SOUZA, 1996).

⁵³ JAEGER, 1995, p.201-203.

⁵⁴ JAEGER, 1995, p.201-203.

⁵⁵ JAEGER, 1995, p.202.

⁵⁶ JAEGER, 1995, p.201.

⁵⁷ KIRK; RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p.118-119. A esse respeito, esses autores escrevem: “Podemos nós acreditar, de fato, que o Indefinido, sendo divino, pratica uma injustiça contra os seus próprios produtos, e tem de os recompensar? Esta ideia é, seguramente, inaceitável (...) Tem-se argumentado desde longa data que as coisas que cometem injustiças

A importância da palavra ἀλλήλοις (uns aos outros) encontra-se em todos os manuscritos de Simplício, embora seja omitida na edição de Aldus Manutius. Essa omissão faz com que a frase parecesse dizer que a existência das coisas individuais (ὄντα) seria, de algum modo, uma injustiça (ἀδικία) pela qual elas deveriam ser punidas. Restaurando o termo ἀλλήλοις, essa interpretação fantasiosa desaparece. É em relação um ao outro que qualquer sujeito do verbo tem que dar reparação e satisfação, portanto, a injustiça tem de ser um erro que eles cometem reciprocamente. Ora, como a δίκη (justiça) é habitualmente usada para se referir à observância de um equilíbrio equitativo entre os contrários quente e frio, seco e úmido, a ἀδικία aqui referida deve ser a usurpação indevida de um contrário a outro, como vemos, por exemplo, na alternância entre dia e noite, inverno e verão, que tem de ser compensada por uma usurpação igual do outro.⁵⁸

Charles Kahn, por sua vez, salienta algo na mesma linha: “O que parece evidente é que não existe nenhum lugar, seja no fragmento ou em seu contexto, para nenhuma injustiça ou punição que envolva o *apeiron*. As “expressões poéticas” claramente apontam para uma relação entre os elementos [os contrários].⁵⁹” Compreendamos, pois, a interpretação que nos propõem esses autores. Uma coisa, ao vir a ser, ou seja, ao aparecer como sendo um certo conjunto de qualidades determinadas ao separar-se do *apeiron*⁶⁰ (digamos o “quente”, usando a noção de que o dito de Anaximandro se refere a contrários cosmológicos básicos, conforme proposto pelos interpretes citados) exclui, com a sua existência, a possibilidade de existência do seu contrário (o “frio”). O problema é que não existe nenhuma prerrogativa que o quente tenha sobre

umas contra as outras devem ser iguais, diferentes, mas correlativas; e que é muito possível serem estas as substâncias contrárias que compõem o mundo diferenciado”.

⁵⁸ BURNET, J., 2006, p.67.

⁵⁹ KAHN, 1960, p.167.

⁶⁰ Francis Cornford descreve com maestria como se daria a separação dos entes determinados do seio do “indefinido”: “[O germe do universo] parece ser uma porção nuclear da substância indistinta, que de uma maneira ou de outra foi separada do resto pelo movimento eterno e contém em si os contrários que virão, por sua vez, a separar-se dela aquando do nascimento do mundo. Os contrários primários aqui nomeados são o Quente e o Frio. Nesta fase pode identificar-se o Frio com o “o Húmido” ou “a humidade primária” – não ainda a água, mas aquilo que virá a ser ar (névoa, nuvem), água e terra. (...) O Quente move-se em direção à circunferência, torna-se incandescente e forma um invólucro esférico de fogo visível em torno do cerne frio e húmido do núcleo. Em lugar de “o Frio” fala-se agora de “o Ar (névoa) que circunda a terra”. Quanto ao cerne, é de presumir que seja ainda inteiramente húmido – uma névoa escura e fria a envolver uma massa aquosa um tanto ou quanto mais densa no centro. O processo desenrola-se então do seguinte modo: à medida que o cerne frio se diferencia ainda mais, o segundo par de contrários primárias, o Húmido e o Seco, torna-se distinto. A massa aquosa da terra é parcialmente seca pelo fogo celeste. A terra seca diferencia-se da água e os mares reduzem-se aos próprios espaços. Nesta altura, o Quente, já diferenciado em fogo, serve de agente causador, evaporando parte da humidade e secando a terra. E assim, finalmente, os quatro elementos vêm a ocupar os lugares que lhes competem. A fase seguinte é a formação dos corpos celestes” (CORNFORD, F. 1952, p.264-265).

o frio para que ele tenha direito de existir e o frio não. Dessa forma, através do tempo, o quente deverá desaparecer, ou seja, retornar ao *apeiron* (à indefinição, portanto), de forma a pagar a injustiça cometida contra o frio perecendo e, ao mesmo tempo, “abrindo lugar” para que o frio venha a ser. O frio, entretanto, com a sua existência temporal (como a de todos os entes determinados), chegará a um determinado ponto no qual ele existe a mais tempo que o quente e, sendo assim, deverá, “conforme o ordenamento do tempo”, ceder o seu lugar novamente ao quente. Esse processo infinito de injustiça e reparação entre os contrários seria a verdadeira essência da realidade para Anaximandro. Dessa forma, o milésio conseguiria explicar o motivo das sucessões entre dia e noite, inverno e verão e da rígida medida de tempo que governa essas alternâncias. Sobre esse tema, Burnet, novamente nos conta:

Os contrários, como vimos, estão em guerra uns com os outros, e sua luta é marcada por usurpações “injustas” de ambos os lados. O quente comete uma “injustiça” no verão, o frio, no inverno, e isso levaria, a longo prazo, à destruição de tudo, exceto do próprio Ilimitado, caso não houvesse um suplemento inesgotável dele, do qual os contrários pudessem ser continuamente separados outra vez. Devemos, portanto, imaginar uma massa infinita, que não é nenhum dos opostos que conhecemos, estendendo-se ilimitadamente por todos os cantos do mundo em que vivemos. Essa massa é um corpo do qual nosso mundo emergiu num dado momento, e no qual ele um dia será reabsorvido.⁶¹

Como fica claro, portanto, a interpretação proposta por Nietzsche – a de que todo devir é uma injustiça cometida contra o eterno ser e que deve ser castigada com o perecer⁶² – que lhe permite aproximar o pensamento de Anaximandro à “coisa em si” de Kant e ao pessimismo de Schopenhauer – não encontra ressonância nas mais influentes interpretações posteriores do fragmento em sua versão completa.

Nietzsche reforça sua interpretação do caráter “injusto” do devir em Anaximandro, quando analisa a tese de que o grego teria proposto a existência de inumeráveis mundos. Existe um amplo debate desde a antiguidade se essa suposta tese proporia a existência de diversos mundos ao mesmo tempo (mundos coexistentes) ou sucessivos (uma sequência de diferentes mundos). Na *FPP*, Nietzsche descarta a primeira leitura e fica com a segunda, que significa “um declínio do mundo: que o mar aos poucos diminua e seque, que a terra aos poucos seja destruída pelo fogo. Assim, esse mundo finda, mas o devir não cessa, o próximo mundo que devém precisa também findar. E assim por diante”⁶³. Nietzsche, portanto, interpreta a destruição periódica de diversos

⁶¹ BURNET, 2006, p.69.

⁶² *FPP*, §7.

⁶³ *FPP*, §7.

mundo como uma punição pela injustiça da individuação cometida contra o *apeiron*, que deve ser redimida através do retorno de tudo à indeterminação inicial. Diante dessa grande “injustiça cósmica”, a justiça e a punição devem ocorrer “segundo a ordem do tempo”. Nietzsche entende que o tempo é o que permite que a reparação pela injustiça cometida por um dos elementos seja reparada, pois o mundo que surge depois do fim desse primeiro mundo que se acaba pela hegemonia de um dos contrários terá o predomínio de outro contrário. Jaeger destaca que, nesse sentido, a “ordem do tempo” deve ser aproximada ao “tribunal do tempo”, de Sólon:

A ideia de Sólon é esta: *dikē* não depende dos decretos da justiça terrena e humana nem resulta da simples intervenção externa de um decreto da justiça divina, como sucedia na antiga religião de Hesíodo. É imanente ao próprio acontecer, no qual se realiza para cada caso a compensação das desigualdades. Portanto, a sua inexorabilidade é o “castigo de Zeus” (...). Anaximandro vai muito além. Esta compensação eterna não se realiza só na vida humana, mas também no mundo inteiro, na totalidade dos seres. A evidência deste processo e a sua imanência na esfera humana levam-no a pensar que as coisas da natureza, com todas as suas forças e oposições, também se encontram submetidas a uma ordem de justiça imanente e que sua ascensão e sua decadência se realizam de acordo com essa ordem.⁶⁴

Como a justiça e a injustiça se dão na dimensão temporal e o *apeiron* se encontra, como vimos, fora da dimensão espaço-temporal, conclui-se que ele não está sujeito seja à justiça ou à injustiça, mas, antes, é dele que provém essas noções. É a partir dele, portanto, que se estabelece uma “ordem do tempo” de cunho moral na esfera da individuação, bem como o equilíbrio que repara toda infração com uma punição. Sendo assim, Nietzsche entende, conforme vimos, que para Anaximandro todo vir a ser carrega consigo a marca de uma injustiça cometida pelos entes contra o *apeiron* ao se separarem deste, fato que só pode ser aplacado com o retorno dos entes ao *apeiron*, de onde eles provieram. O mundo é fundamentalmente moral, e toda existência deve ser interpretada a partir da lógica do crime e do castigo.

Não apenas no campo filológico, entretanto, houve interpretações divergentes do dito de Anaximandro. Outros filósofos importantes também se dedicaram ao primeiro fragmento filosófico do Ocidente e retiraram dele ensinamentos bem diversos.⁶⁵ Para Heidegger, por exemplo, a interpretação de Nietzsche é, ainda, muito influenciada pelo paradigma antigo de interpretação dos “pré-socráticos”, afirmando que ela se mantém fiel ao “padrão implícito de Platão e Aristóteles”.⁶⁶ Esse paradigma seria o de se inscrever a uma

⁶⁴ JAEGER, 1995, p.201.

⁶⁵ Hegel, curiosamente, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, passa muito rapidamente por Anaximandro, e nem sequer cita o seu famoso fragmento.

⁶⁶ HEIDEGGER, 1998, p.372.

interpretação cosmológica do fragmento, antes de pensá-lo profundamente em seus próprios termos. Segundo ele, “o jovem Nietzsche consegue estabelecer, a seu modo, uma relação viva com a personalidade dos filósofos pré-platônicos, mas as suas interpretações dos textos são convencionais, senão mesmo superficiais”.⁶⁷ Para Heidegger, a simplicidade da interpretação de Nietzsche se dá não só pela versão incompleta do fragmento da qual ele se utiliza, mas pelo fato de ele traduzir as palavras “literalmente” sem, entretanto, ser fiel às palavras (ou seja, ao seu sentido profundo e ao que elas significariam dentro das possibilidades do pensamento “pré-socrático”). A esse respeito, Heidegger diz:

Uma tradução que seja apenas literal não é, só por isso, uma tradução fiel às palavras. Uma tradução só é fiel às palavras quando as suas palavras forem palavras que falem a linguagem [*Sprache*] das próprias coisas”.⁶⁸ Nietzsche teria realizado uma leitura, portanto, que “não se engajou com a história do pensamento, pensando-a”.⁶⁹

Não temos o objetivo, com esse simples exemplo, de estabelecer um julgamento sobre qual interpretação é a mais correta, ou quem possui os melhores argumentos para defender uma ou outra leitura. O que quisemos mostrar foi apenas uma síntese das peculiaridades da interpretação nietzschiana e dos debates que ela suscitou na tradição de recepção do pensamento de Anaximandro no século XX, tanto no campo filológico quanto no filosófico.

Por fim, gostaríamos de destacar que, longe de realizar uma leitura filosoficamente neutra, ou de apenas reproduzir certos paradigmas interpretativos (sejam eles antigos ou modernos), Nietzsche ressignifica o pensamento de Anaximandro de forma a ver, nele, um exemplo de como lidar com um problema que existe em seu tempo e que deve ser encarado à altura: *Quais as disposições possíveis do pensamento frente à percepção do vir a ser de todas as coisas?* Conforme Nietzsche elaborará de forma mais explícita em seu pensamento de maturidade, a modernidade se encontra em uma situação comparável à que se encontrou a Grécia da era trágica: o fim iminente das categorias clássicas da metafísica (categorias cujas origens remontam, como vimos, ao pensamento de Anaximandro, e de cuja destruição o próprio pensamento nietzschiano faz parte) faz o homem perceber o mundo em eterno fluxo, sem nenhum ponto de apoio, de forma que o mundo retoma na modernidade o seu caráter abissal e volta a surgir como inapreensível ao homem, de forma análoga à experiência da *physis* que deu ensejo ao

⁶⁷ HEIDEGGER, 1998, p.374.

⁶⁸ HEIDEGGER, 1998, p.372. Aqui, Heidegger se refere ao fato de que uma tradução “fiel” do fragmento seria aquela que recupera o âmbito de significação das palavras do pensador tendo em vista a experiência de um pensamento originário, pré-metafísico, e que permita que esse pensamento “vigore” de forma mais viva em seu sentido original.

⁶⁹ HEIDEGGER, 1998, p.374.

pensamento dos primeiros filósofos. A reflexão sobre os “pré-platônicos” se torna, dessa maneira, fundamental para se pensar os caminhos do pensamento na própria modernidade. Nesse sentido, a interpretação dos primeiros filósofos é complementar ao seu projeto de estudo da tragédia grega, uma vez que compartilha de objetivos semelhantes. Embora Nietzsche, ao analisar a filosofia de Anaximandro, encontre um pensamento que ele considera análogo ao de Schopenhauer, ele encontrará em Heráclito, outro pensador do mesmo período, o fundamento antigo de sua própria filosofia de maturidade.

REFERÊNCIAS

- AMUSQUIVAR FILHO, N. P. *A Filosofia grega entre o pessimismo e o trágico: uma polêmica na interpretação de Nietzsche sobre Anaximandro e Heráclito*. 2015. 169 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- BORNHEIM, G. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix. 2000.
- BURNET, J. *Aurora da Filosofia Grega*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. Tradução: Vera Ribeiro.
- CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, EdUSP, 1994.
- CORNFORD, F. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. Tradução: Irene Borges Duarte et al./
- HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback.
- JAEGER, W. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Tr: Artur M. Parreira.
- KAHN, C. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1960.
- KIRK, G.S; RAVEN, J.E e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca.
- LAKS, A. *Introdução à Filosofia Pré-Socrática*. São Paulo: Paulus, 2013. Tradução: Miriam Campolina Diniz Peixoto.
- LANGE, F.A. *History of Materialism*. Londres: Routledge, 2010. Tradução em inglês: Ernest C. Thomas.
- MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- MACHADO, R. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MULLACH, C. F. *Fragmenta philosophorum graecorum*, 3 vol. Paris: Firmin Didot, 1860-1867.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Tradução: Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, F. *Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo: Editora Hedra, 2008. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros.
- NIETZSCHE, F. *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 2008. Tradução: Maria Inês Vieira de Andrade
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução: J. Guinsburg.

- NIETZSCHE, F. *The Pre-platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
Tradução em inglês: Greg Whitlock.
- RAPP, C. Friedrich Nietzsche et la philosophie préplatonicienne. In: BALAUDÉ, Jean-François; WOTLING, Patrick (ed.), *L'art de bien lire: Nietzsche et la philologie*. Vrin: Paris 2012, pp.187-215.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Tradução: M.F. de Sá Correia.
- SOUZA, J.C. (Supervisionado por). *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- TEJERA, V. *Nietzsche and Greek Thought*. Nova Iorque: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- ZELLER, E. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. I Presocratici*. Florença: La Nuova Italia, 1968. Tradução em Italiano: R. Mandolfo.

Recebido: 16/2/2024

Aceito: 10/4/2024

Publicado: 2/5/2024

Rev. est. class., Campinas, SP, v.24, p. 1-21, e024002, 2024