

**NIETZSCHE E O NASCIMENTO DA FILOSOFIA GREGA**

**NIETZSCHE Y EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA**

**NIETZSCHE AND THE BIRTH OF GREEK PHILOSOPHY**

**Fernanda Bulhões**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: fernandabulhoes@hotmail.com

**Resumo:** Professor de filologia clássica, apaixonado e conhecedor da civilização helênica, o jovem Nietzsche desenvolveu a sua própria interpretação sobre o nascimento da filosofia, o seu contexto – a passagem do mundo homérico para o universo trágico – e as teorias apresentadas pelos primeiros filósofos gregos, considerados homens geniais que criaram tanto uma nova forma de pensar o mundo como uma nova linguagem conceitual. Este artigo tem como finalidade apresentar e articular algumas das ideias que a singular interpretação, pouco conhecida, do jovem filólogo-filósofo nos oferece.

**Palavras-chave:** filosofia, unidade, devir, Tales, Anaximandro.

**Resumen:** Profesor de filología clásica, apasionado y conocedor de la civilización helénica, el joven Nietzsche desarrolló su propia interpretación sobre el nacimiento de la filosofía, su contexto – el pasaje del mundo homérico para el universo trágico – y las teorías presentadas por los primeros filósofos griegos, considerados hombres geniales que crearon tanto una nueva forma de pensar el mundo como un nuevo lenguaje conceptual. Este artículo tiene como finalidad presentar y articular algunas de las ideas que la singular interpretación, poco conocida, del joven filólogo-filósofo nos ofrece.

**Palabras clave:** filosofía, unidad, devenir, Tales, Anaximandro.

**Abstract:** Professor of classical philology, *connoisseur* of the Hellenic civilization, the young Nietzsche developed his own interpretation of the birth of philosophy, its context and the theories of the first Greek philosophers, considered as men of genius that created a new way to think the world and a new conceptual language. This paper aims to articulate some ideas of the singular interpretation that the young philologist-philosopher offered to us.

**Keywords:** philosophy, unity, becoming, Thales, Anaximander

Segundo o jovem Nietzsche – brilhante professor de filologia clássica da Universidade de Basileia e iniciante na carreira de filósofo –, a filosofia quando surgiu na Grécia, na época trágica, séculos VI e V a.C., se revelou “na sua forma mais pura e mais grandiosa” (Nietzsche, 1994, p. 83). Aí foram inventados os “tipos principais do espírito filosófico, aos quais toda a posteridade nada acrescentou de especial” (Nietzsche, 1987, p. 20). Conforme o professor, nos “filósofos arcaicos” o pensamento e a vida eram indissociáveis. Não existia separação entre teoria e prática. Eles viviam como pensavam e pensavam como viviam. O pensamento constituía “um apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto” (Nietzsche, 1987, p.19).

Desde 1869, quando foi convidado a assumir a cátedra de filologia clássica em Basileia, Nietzsche intencionava ministrar um curso sobre os primeiros filósofos gregos<sup>1</sup> e com esse objetivo foi

---

<sup>1</sup> É importante esclarecer que encontramos nos textos de juventude de Nietzsche dois modos distintos de agrupar os primeiros filósofos gregos: o primeiro, numa sequência que vai de Tales a Sócrates, o segundo, numa série que vai de Tales a Demócrito. Isso acontece porque Sócrates é visto por Nietzsche por dois ângulos distintos: como o último dos filósofos “puros” (Platão seria o primeiro filósofo misto) e como o primeiro filósofo do “otimismo teórico”. Neste caso, Sócrates é visto como um homem-símbolo que marca o fim da antiga civilização grega e o início de uma nova cultura fundada num “duvidoso iluminismo”. Considero que tal dualidade não é contraditória já que as duas formas de agrupar os primeiros filósofos são elaboradas a partir de parâmetros diferentes, mas não opostos. A respeito da interpretação de Nietzsche sobre Sócrates publiquei dois artigos: BULHÕES, F. M. “Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates”. In *O que é metafísica?* Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica. Jaimir Conte (Org.). Natal,

redigindo (de 1869 a 1872) um denso e detalhado manuscrito intitulado *Os filósofos pré-platônicos* em que constam inúmeras fontes bibliográficas por ele utilizadas e também extensos comentários desenvolvidos a partir de seus estudos. Esse manuscrito, conhecido como as *Lições*, está, por assim dizer, por trás de seu pequeno e sintético texto póstumo produzido, mas não inteiramente concluído, em 1873, *A filosofia na época trágica dos gregos*.

Ainda no período de sua juventude, logo após publicar seu primeiro e polêmico livro, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche escreve de 1872 a 1875 uma série de textos em forma de aforismos sobre os filósofos arcaicos: *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento*, outono-inverno de 1872, *O filósofo como médico da civilização*, primavera de 1873, *A ciência e a sabedoria em conflito*, 1875. Esses escritos, juntos de *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, iriam compor *O livro do filósofo* que foi mais um dos vários livros inacabados e não publicados de Nietzsche. Nesses escritos, como também no pequeno ensaio (que seria um prefácio de um outro livro) *Sobre o pathos da verdade*, de 1872, o filólogo-filósofo tece considerações bastante perspicazes e amadurecidas sobre questões que permeiam toda a história da filosofia, entre elas: a relação entre filosofia, arte, ciência e religião; o valor da filosofia e da arte em relação à vida; a formação da linguagem e do pensamento lógico, conceitual; a relação entre as sensações, sentimentos e pensamento; a presença da – ilógica – imaginação e sua relevância na construção do raciocínio lógico; o “*pathos* da verdade” como o ponto de partida das teorias filosóficas; o caráter antropomórfico do conhecimento; a necessidade de estabelecer verdades e mentiras na vida social etc.

Mas, apesar da evidente e intensa admiração de Nietzsche sobre os mais antigos filósofos gregos, todos os seus escritos a esse respeito são póstumos. Vale dizer que em seu primeiro livro publicado, *O Nascimento da Tragédia*, encontramos sua interpretação sobre a passagem da cultura homérica para a época

---

EDUFRRN, 2011. E BULHÕES, F. M. “Sócrates: o abismo mais profundo e a mais alta elevação”. In *Assim Falou Nietzsche III. Para uma filosofia do futuro*: Charles Feitosa/ Miguel Barrenechea (Org.). Rio de Janeiro, 7 Letras, 2001.

trágica, além, é claro, sua visão sobre os elementos que constituem a arte trágica, mas não encontramos nenhuma palavra a respeito da filosofia que na mesma época trágica surgiu e se desenvolveu. As análises. Este artigo tem como finalidade elucidar alguns aspectos da interpretação desenvolvida pelo então professor de filologia sobre a filosofia arcaica que permaneceu obscura e dispersa nos seus escritos póstumos.

**Época trágica: cai o mito e surgem os inovadores e ousados filósofos.** A filosofia não surgiu na Grécia na época trágica por acaso. Nesse período, a cultura homérica e o pensamento mítico estavam em crise. Novos valores surgiam e uma atitude questionadora se desenvolvia. O surgimento dos filósofos, por um lado e, por outro, dos poetas líricos e trágicos, era um sinal de que grandes mudanças ocorriam. Diz Nietzsche: “Eles (os filósofos) e a arte ocupam o lugar do mito que está desaparecendo” (Nietzsche, 2001, p. 3).

No período histórico denominado por Nietzsche trágico, os mitos e os valores do mundo homérico são totalmente questionados. De acordo com *O Nascimento da Tragédia*, a cultura homérica é uma “cultura apolínea” (Nietzsche, 1992, p.35)<sup>2</sup>, caracterizada por uma “fantástica exaltação da vida” (Nietzsche, 1992, p. 36). O homem homérico é extremamente vital e radiante. Ele olha o mundo através de um “espelho transfigurador” (Nietzsche, 1992, p. 37) que o faz ver em todos os lugares a presença dos magníficos deuses. Aliás, nesse mundo radiante, os homens se consideram semelhantes aos deuses, já que a vida que eles, mortais, vivem é a mesma vivida pelos imortais. Por isso, diz Nietzsche, “os deuses legitimam a existência humana pelo fato de eles próprios a viverem” (Nietzsche, 1992, p. 37).

A existência de tais deuses sob o radioso clarão do sol é entendida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira dor dos homens

---

<sup>2</sup> “(...) o mesmo impulso que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, nesse sentido, Apolo deve ser reputado por nós como um pai desse mundo” (Nietzsche, 1992, p. 37).

homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que (...) poder-se-ia dizer: “A pior coisa de todas é morrer logo, a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (Nietzsche, 1992, p. 37).

Movido pelo “impulso apolíneo da beleza” (Nietzsche, 1992, p. 37), o homem homérico vive como se estivesse sonhando e embalado por esse sonho diz: é um sonho e quero continuar a sonhá-lo. Nietzsche compara o efeito benéfico da “magia terapêutica” de Apolo com os sonhos e o sono<sup>3</sup>. O véu apolíneo propicia o esquecimento dos aspectos terríveis da existência, estimulando o prazer e irradiando a alegria. Apolo esconde nas profundezas todo o lado terrível, grotesco, titânico da existência e deixa na superfície somente a bela aparência. Nesse sentido, Apolo é o deus que legitima a existência individual<sup>4</sup>. Oferecendo o sonho e a ilusão, ele fortalece o indivíduo que passa a sentir-se seguro e confiante como se fosse um deus.

Em *O nascimento da tragédia*, para exemplificar o poder apolíneo de ilusão, Nietzsche cita Schopenhauer e sua metáfora de um barqueiro que, sob os efeitos gerados pelo Véu de Maia (noção retirada da filosofia dos Vedantas), em seu bote ínfimo enfrenta corajosamente o mar enfurecido:

Poderia valer em relação a Apolo aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no Véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: “Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiante na frágil embarcação, da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]’. Sim, poder-se-ia dizer de Apolo que nele obtiveram a mais sublime expressão a inabalável confiança nesse *principium* e o tranquilo ficar aí sentado de quem nele está preso, e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*,

---

<sup>3</sup> “o nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós, colhe no sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (Nietzsche, 1992, p. 29).

<sup>4</sup> “Eis o verdadeiro desígnio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam de algum modo a existência digna de ser vivida e impelem a viver o momento seguinte” (Nietzsche, 1992, p. 143).

cujo gesto e olhar nos falam de todo o prazer e de toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com a sua beleza (Nietzsche, 1992, p. 30).

O que corresponde em Schopenhauer ao efeito do Véu de Maia, em Nietzsche, corresponde ao efeito do poder de Apolo. A imagem do destemido e iludido barqueiro serve para ilustrar o grego da época homérica que, envolvido pela magia apolínea, vive “apoiado e confiante no *principium individuationis*”. Essa metáfora mostra nitidamente que o indivíduo, apesar de frágil e vulnerável, quando iludido em relação a sua própria força sente-se seguro e poderoso até mesmo diante da morte iminente. Por ter conhecido os horrores da existência e ter uma aptidão natural ao sofrimento, o homem homérico precisava da proteção de Apolo assim como o homem comum precisa dormir e sonhar para continuar a viver.

Apolo reinou no período homérico sozinho até que na época trágica Dioniso, o deus do êxtase místico, e seu companheiro, o sábio Sileno, entram em cena e abalam as estruturas da cultura apolínea cujos valores éticos eram ditados pela aristocracia guerreira e pelos preceitos délficos de medida e moderação. Em oposição ao saber apolíneo e sua fantástica exaltação da vida, Sileno ensina que o maior bem é não ter nascido e o segundo é morrer o quanto antes<sup>5</sup>. As palavras desse saber pessimista de Sileno junto do saber dionisíaco, que também apontava para a condição miserável e efêmera do indivíduo (mas o levava a uma experiência de êxtase místico que abolia as fronteiras individuais e proporcionava a fusão, por um instante, com o Uno-primordial), ecoam na época trágica e destroem de vez a ilusão apolínea. Nos séculos trágicos, “o engano apolíneo é rompido e destruído” (Nietzsche, 1992, p. 129). Quebra-se o espelho que transfigurava

---

<sup>5</sup> Nietzsche conta em *O nascimento da tragédia* a história do sábio Sileno com o Rei Midas: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando por fim ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras:- ‘Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer’” (Nietzsche, 1992, p 36).

tudo em beleza. Mas, diferente dos outros povos, os gregos não sucumbiram ao dionisíaco bárbaro que levava consigo uma “desenfreada licença sexual” e uma terrível “mistura de volúpia e crueldade” (Nietzsche, 1992, p. 33). Eles, num ato excepcional, conseguiram transformar o dionisíaco bruto em um dionisíaco artístico graças ao “milagroso” pacto de paz entre Apolo e Dioniso, de modo que o aspecto abominável, animalesco e mortífero do deus da embriaguez foi controlado.

É extremamente interessante notar que o desmoronamento da “montanha mágica do Olimpo” (Nietzsche, 1992, p 36) cujo saber protegia e fortalecia o heroico indivíduo criou as condições e o solo propício de onde brotou a filosofia e a arte trágica. Da aliança entre Apolo e Dioniso surgiu a tragédia assim como destruição da ingênua visão de mundo homérica nasceu a filosofia. Nietzsche ressalta que o filósofo surge exatamente nesse perigoso período de desilusão e de descrença, “o filósofo não surge por acaso, quando surge, nos séculos sexto e quinto, entre os perigos enormes e as tentações de uma vida secularizada” (Nietzsche, 1987, p. 21). “É nas épocas de grande perigo que aparecem os filósofos – no momento em que a roda gira com velocidade cada vez maior” (Nietzsche, 1992, p. 3). O filósofo surge num ambiente em que um vazio pairava no ar: “cada um dos filósofos gregos expressa uma angústia: e nesta lacuna insere o seu sistema. Edifica o seu mundo sobre esta lacuna” (Nietzsche, 1992, p. 5).

Mas a época trágica não é apenas perigosa, ela é, sobretudo, vitoriosa, já que nela os gregos conseguiram transformar a instabilidade e a insegurança próprias de uma fase de crise profunda em valiosos frutos: a tragédia e a filosofia. Por isso, diz Nietzsche, no período trágico vigorava “uma plena maturidade viril, uma alegria ardente de uma idade adulta corajosa e vitoriosa” (Nietzsche, 1987, p. 18).

Nos escritos póstumos de juventude, Nietzsche exalta o caráter ousado e inovador que movia os primeiros filósofos gregos e apresenta o nascimento da filosofia como sendo inseparável de uma atitude crítica e revolucionária que ousou contestar os valores que por séculos serviram como parâmetro ético, moral, religioso e político para a civilização helênica. A nova geração de filósofos ousou pensar o mundo de um modo absolutamente inédito.



Pode-se apresentar estes filósofos arcaicos como aqueles para os quais a atmosfera e os costumes gregos são uma cadeia e uma prisão: por isso eles se emancipam (combate de Heráclito contra Homero e Hesíodo, de Pitágoras contra a secularização, de todos contra o mito, sobretudo Demócrito). Eu os vejo como precursores de uma reforma dos gregos: mas não como os precursores de Sócrates. Ao contrário, sua reforma não vingou, e em Pitágoras persiste no estado de seita. Um conjunto de fenômenos contém todo esse espírito de reforma (Nietzsche, 1987, p. 90).

Nietzsche destaca o “espírito de reforma” presente nos filósofos arcaicos como também o sentimento de segurança que possuíam em relação às suas próprias convicções e o desprezo pelas opiniões alheias. Todos eram absolutamente seguros de suas verdades e gozavam de uma elevada autoestima. Nietzsche os apresenta como altivos e orgulhosos, homens de uma “solidão extraordinária” (Nietzsche, 1987, p. 20). “Tais homens vivem em seu próprio sistema solar” (Nietzsche, 1985, p. 110). Pitágoras e Empédocles, por exemplo, que se consideravam verdadeiros deuses, tentaram implantar novos costumes (novos ritos de purificação, por exemplo) e acabar com antigos hábitos (por exemplo, o de comer carne). Xenófanes, nos fala Nietzsche, também levou uma vida extraordinária, um poeta viajante, um sábio contador de histórias, um filósofo místico que pressentiu a unidade de todas as coisas, unidade mística, segundo Nietzsche, própria do século VI. “Em sua ousada condenação dos costumes vigentes ele não tem par na Grécia (...) Com ele a liberdade do indivíduo está no seu ponto mais alto” (Nietzsche, 1985, p. 148).

O estilo solitário e orgulhoso dos primeiros filósofos aparece com enorme ênfase em Heráclito, o filósofo que não precisava do reconhecimento dos mortais apesar destes precisarem dele: “Heráclito era orgulhoso: e quando, em um filósofo há orgulho, é um grande orgulho. Sua atuação nunca o aponta a um ‘público’, à aprovação das massas (...). Traçar solitariamente o caminho é próprio da essência do filósofo” (Nietzsche, 1985, p. 109)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Continua Nietzsche: “(...) o mundo precisa eternamente da verdade, precisa, portanto eternamente de Heráclito, embora ele não precise do mundo. Que *Ihe* importa a sua glória? A glória dos ‘mortais em incessante fluxo!’, como ele brada com desdém. A sua glória importa aos homens não a ele; a imortalidade da

Nas *Lições*, Nietzsche aponta para o fato de que o filósofo surgiu se diferenciando da figura dos antigos sábios que eram de três tipos: “o *príncipe patriarca* rico de experiência, o *aedo inspirado*, e o *sacerdote iniciado*” (Nietzsche, 1994. p. 102). Embora distintos, o rei, o poeta e o sacerdote, possuíam algo em comum: acreditavam nos mitos e nos ritos. Crença não compartilhada pelo filósofo. Por isso, além de ter sido considerado por seus contemporâneos um dos Sete Sábios<sup>7</sup>, Tales foi também reconhecido como o primeiro filósofo. Conforme Nietzsche: “Tales se diferencia (dos outros sábios) porque é *não-mítico*. Sua contemplação se completa em conceitos. (...). Tales pôs um princípio de onde ele tira suas conclusões: ele é o primeiro a sistematizar” (Nietzsche, 1994. p. 110). Porém, “poderia alguém objetar que essa mesma capacidade de sistematização já se encontrava nas cosmogonias as mais antigas” (na *Ilíada*, na *Teogonia*, nas teogonias órficas, de Ferecídes de Siros etc). Contra essa objeção Nietzsche argumenta: nessas cosmogonias a capacidade intelectual de sistematização ainda estava a serviço dos mitos e dos cultos. Somente com Tales o pensamento realmente tornou-se livre dos mitos.

Diferente dos antigos gregos do período homérico, para os quais a natureza era uma manifestação disfarçada dos deuses e a vida humana era um bem supremo a ser celebrado continuamente, o filósofo vê o mundo como um enigma a ser decifrado. Como ele contestou o poder dos mitos de dizer o que é o mundo e o sentido da existência, ele vive sem saber o significado das coisas por mais simples e cotidianas que elas sejam. Seu sentimento é de espanto,

---

humanidade precisa dele, ele não precisa da imortalidade do homem Heráclito”, (Nietzsche, 1985, p. 110).

<sup>7</sup> Nietzsche destaca como uma das qualidades mais significativas da cultura helênica o reconhecimento do alto valor da sabedoria. O povo grego pode ser conhecido como aquele que mais valorizou a sabedoria, prova disso é a grande importância que davam aos Sete Sábios: “A consagração dos Sete Sábios é um dos grandes traços característicos dos Gregos: outros povos têm santos, os gregos têm sábios” (Nietzsche, 1994, p. 82). É tão grande o respeito em relação aos sábios que o sentimento de admiração chega a ser uma espécie de adoração religiosa. Por isso Nietzsche considera a lista (variável) dos Sete Sábios uma forma de “canonização dos sábios”, um acontecimento similar à canonização dos santos feito pela Igreja católica.

de admiração, diz Nietzsche: “eis aqui o verdadeiro sinal da aptidão filosófica: a surpresa diante do que se encontra sob nossos olhos” (Nietzsche, 1994. p.86). Nesse ponto, o filósofo alemão estava de acordo com Platão, Aristóteles e Schopenhauer que também ressaltavam a ideia de que a admiração é “o sentimento filosófico por excelência”<sup>8</sup>.

**Tales e a primeira expressão filosófica: “Tudo é Um”.** Nietzsche considera que Tales de Mileto com sua célebre frase “a água é o princípio de todas as coisas” inaugura a filosofia grega por três razões: “em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um”” (Nietzsche, 1985, p. 10).

De acordo com Nietzsche, o fato de o enunciado de Tales tratar sobre a origem das coisas não é uma característica original da filosofia já que o pensamento mítico já o fazia. Mas a segunda característica do enunciado, não utilizar imagem ou fábula, é realmente inédita e mostra que Tales é um “criador e mestre que começou a sondar as profundidades da natureza sem fábulas fantasiosas” (Nietzsche, 1985, p. 12). Imbuído por seu espírito científico, Tales foi além dos mitos cujas histórias sempre giram em torno de sujeitos – divindades – e suas ações. Como astrônomo e matemático, ele possuía um “entendimento calculador” (Nietzsche, 1985, p. 11) capaz de enxergar por todos os lados relações de causalidade, por isso viu a natureza como natureza e não mais como uma máscara dos deuses. Nietzsche observa que existe em

---

<sup>8</sup> Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer cita Platão: “É pelo esforço de se livrar de qualquer dúvida que o homem se torna filósofo, verdade que Platão exprime dizendo que ‘o espanto - *taumatein* - é o sentimento filosófico por excelência” (Schopenhauer, 2005, p. 47). Aristóteles, na célebre passagem da *Metafísica* - Livro A, afirma que o espanto é o que “leva e levou os primeiros homens à especulação filosófica. No início, sua admiração voltava-se para as primeiras dificuldades que se apresentavam ao espírito; depois, progredindo pouco a pouco, estenderam sua investigação a problemas mais importantes tais como os do fenômeno da lua, os do sol e das estrelas, e, enfim, à gênese do Universo. Ora, perceber uma dificuldade e admirar-se é reconhecer a própria ignorância”.

Tales um olhar científico que o fez questionar a linguagem fabulosa dos mitos e inventar a linguagem racional da filosofia. Nesse sentido, Nietzsche aproxima o discurso filosófico ao discurso científico.

Poderíamos pensar que a invenção de uma linguagem lógica-racional que não utiliza imagens e concebe o princípio do universo sem recorrer aos deuses já seria o suficiente para atribuir a Tales o início da filosofia. Porém, na interpretação nietzschiana, a terceira razão é imprescindível para que Tales tenha sido o primeiro filósofo: a sua percepção totalmente inusitada de que Tudo é Um. Embora em “estado de crisálida”, isto é, apesar de não ter dito explicitamente Tudo é Um, a frase de Tales mostra que seu olhar vislumbrou a totalidade do real e não apenas um aspecto da realidade. Por isso, para Nietzsche, não há dúvida de que a sua teoria de que tudo veio da água é filosófica – e não científica – já que diz respeito a todas as coisas e não apenas a um aspecto particular da realidade:

Se (Tales) tivesse dito: “Da água provém a terra”, teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. As parcas e desordenadas observações da natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização (...) (Nietzsche, 1992, p. 37).

Ou seja, em Tales, o talento filosófico pulsou mais forte e se sobrepôs ao talento científico. Como consta nas *Lições*, em contraste com os antigos sábios, o filósofo “não se limita a uma filosofia esporádica, por sentenças isoladas; não se limita a uma grande descoberta científica. Mas ele quer a totalidade” (Nietzsche, 1994, p. 88) <sup>9</sup>. Como dizia Schopenhauer, tão influente e próximo do jovem professor, o que é próprio do filósofo é ver “o mundo em seu

---

<sup>9</sup> Segundo as *Lições*, a filosofia surgiu ultrapassando “1- o estado mítico da filosofia; 2. A forma esporádica-sentenciosa da filosofia; (3. A ciência isolada). O primeiro por um pensamento conceitual; o segundo pela sistematização, (o terceiro pela construção de uma imagem de mundo)” (Nietzsche, 1994, p. 88).

conjunto”<sup>10</sup>, é ver a unidade na diversidade e a diversidade na unidade.

Assim, podemos dizer que se, por um lado, o filósofo é semelhante ao cientista por contestar as explicações míticas do mundo e utilizar o raciocínio lógico para construir suas teorias, por outro lado, diferente do cientista, o filósofo não se limita ao que lhe diz o seu “entendimento calculador” e se arrisca a pensar sem qualquer cálculo lógico que lhe sirva de base. O filósofo não caminha sobre um chão firme e seguro, ao contrário, ele, saltando sobre o insólito, sente e se surpreende com o universo em toda a sua magnitude. Dando razão a Aristóteles, Nietzsche considera que as teorias filosóficas se diferem das científicas porque tratam do que é “insólito, assombroso, difícil, divino e inútil”:

Aristóteles diz com razão: “Aquilo que Tales e Anaxágoras sabem será chamado de insólito, assombroso, difícil, divino, mas inútil, porque eles não se preocupavam minimamente com os bens terrenos”. Ao escolher e discriminar assim o insólito, assombroso, difícil e divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência (Nietzsche, 1992, p. 12).

Quer dizer, Tales, e o filósofo arcaico de modo geral, ousa pensar para além dos limites da experiência, por isso enquanto o cientista tece com prudência teorias a partir do que percebe pelos sentidos, o filósofo de modo imprudente se arrisca em lançar hipóteses sobre o que não pode ser visto: o mundo em sua totalidade. Apesar de não terem qualquer finalidade prática, apesar de inúteis, as teorias filosóficas provam que o filósofo, num salto misterioso e ilógico, vislumbra o divino, isto é, vê o invisível e o eterno, vê que Tudo é Um.

Nas *Lições*, Nietzsche apresenta uma definição grega de filosofia: a filosofia é “a arte de representar em conceitos a imagem de tudo o que existe. Tales foi o primeiro a satisfazer essa definição” (Nietzsche, 1994, p. 88). Isto é, para Nietzsche, o filósofo, inspirado

---

<sup>10</sup> Schopenhauer também define a filosofia como um saber sobre a totalidade do real: “A filosofia é uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo no seu conjunto, sem nada excluir” (Schopenhauer, 2005, p. 137).

por suas próprias e humanas percepções, vê uma realidade invisível aos olhos físicos. Ele vai além da multiplicidade e apreende a unidade na diversidade. Seu pensamento é conceitual, vai além das imagens que são sempre singulares. Tales viu uma “água” que, por estar na raiz de todas as coisas (*arché*), perpassa tudo o que existe unificando a múltipla realidade. A água de Tales não está aqui nem ali nem lá porque está aqui, ali e lá simultaneamente. A água (ou o húmido, como entendia Aristóteles) significa todas as águas. Ela não é particular, é universal, nesse sentido, é conceito. Tales, portanto, é o primeiro a pensar de modo conceitual. E por se diferenciar dos antigos sábios, dos poetas inspirados e dos cientistas observadores, Nietzsche reconhece em Tales um mérito inigualável: “Conceber pela primeira vez o universo inteiro, tão heterogêneo, como a evolução de uma única matéria original revela uma liberdade e ousadia incríveis. É um mérito que ninguém pode ter outra vez” (Nietzsche, 1994, p. 110).

### **Anaximandro e o primeiro problema filosófico: o que é o devir?**

Diferente das narrativas míticas que contam histórias sobre os deuses e suas ações extraordinárias, o pensamento racional-filosófico se surpreende diante do que é comum e ordinário: “tornado livre, o intelecto põe seu olhar sobre as coisas e, agora, pela primeira vez, o *cotidiano* lhe aparece *digno de interesse, problemático*” (Nietzsche, 1994, p. 85). Mas, para o filósofo grego da época arcaica, o que é a realidade em seu estado mais comum e cotidiano? Responde Nietzsche: “O fenômeno mais cotidiano é o devir; com ele começa a Filosofia na Jônia” (Nietzsche, 1994, p. 86). O devir, portanto, é a primeira realidade que aparece aos olhos dos filósofos. Todos os sentidos e sensações lhe mostram a transformação constante de todas as coisas. Por isso, a filosofia nasce quando o devir suscita o *Taumatzein* (espanto, admiração). E a primeira questão da filosofia arcaica grega é: o que é o devir? Em torno desta giram outras indagações, tais como: o devir é o princípio de todas as coisas? Existe algo que não está submetido ao vir-a-ser? O devir teve princípio? O devir é eterno? Existe uma realidade antes do devir?

Anaximandro, segundo Nietzsche, “o grande sucessor” (Nietzsche, 1985, p. 17) de Tales, considera que todas as coisas que estão em devir – que têm uma existência individual e temporal – são determinadas e que tudo o que é determinado está fadado a perder a determinação que tem. Em outras palavras, “tudo o que é determinado desaparece. A determinação é o que leva à morte” (Nietzsche, 1994, p. 121). Sendo assim, todos os indivíduos que existem no devir estão destinados a desaparecerem. Toda a realidade submetida ao tempo está fadada a envelhecer, degenerar e morrer. Ou seja, na visão de Anaximandro aos olhos de Nietzsche, o devir é um processo de decadência, de declínio, pois “tudo o que alguma vez veio a ser também perece (outra vez), quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio” (Nietzsche, 1985, p.17).

Para Anaximandro, todas as coisas que estão em devir morre, mas o devir, ele próprio, não morre. Ele é eterno, já que não teve princípio nem terá fim. Entretanto, o devir, para Anaximandro, não pode ser o princípio de todas as coisas. Nietzsche mostra a lógica deste raciocínio: Anaximandro considera que é preciso que exista o ser antes do devir: “o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno” (Nietzsche, 1985, p. 19). Ou seja, o ser originário, o ser eterno, o *ápeiron*, não pode possuir nenhuma determinação<sup>11</sup>. Criticando outras interpretações que traduzem *ápeiron* como ilimitado ou infinito, Nietzsche está seguro de que o *ápeiron* deve ser compreendido e traduzido como indeterminado, pois se o ser originário fosse determinado ele teria tido um princípio e por isso teria um fim e, como todas as coisas determinadas, seria condenado à morte.

Anaximandro, diz Nietzsche, acredita que “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” (Nietzsche, 1985, p. 18). Vemos assim que a partir da visão do devir, Anaximandro supôs a existência de uma outra realidade que seria a

---

<sup>11</sup>Segundo a lógica de Anaximandro, é necessário que exista uma realidade primordial diferente do devir, visto que “tudo o que devém perece e não pode ser o princípio. Todo ser que possui qualidades determinadas é submetido ao devir. É por isso que o ser verdadeiro não deve possuir qualidades determinadas, senão ele pereceria” (Nietzsche, 1994, p. 121).

verdadeira realidade, o ser primordial. Desse modo, Anaximandro foi o primeiro filósofo a apresentar claramente a ideia de que existem dois mundos opostos e hierarquizados: um “mundo do ser verdadeiro e metafísico em oposição ao mundo físico, do devir e do declínio” (Nietzsche, 1994, p. 123). Isto é, de um lado e acima, o *ápeiron*, o ser verdadeiro, originário, uno, indeterminado, eterno e “atemporal”<sup>12</sup> (e que por ser indeterminado só pode ser conhecido de modo negativo); do outro lado e abaixo, as coisas múltiplas e determinadas, submetidas ao devir e ao tempo e, por isso mesmo, destinadas à morte.

Constatando que existem dois mundos separados<sup>13</sup>, Anaximandro pergunta: por que houve a separação do ser originário, do *ápeiron*? Como foi possível o determinado ter nascido, por declínio, do indeterminado, o temporal, do eterno? Se há uma unidade eterna, como foi possível ter nascido a pluralidade? Depois de perguntar, Anaximandro responde: existem dois mundos separados, mas não deveria existir. O mundo da multiplicidade, do tempo, do devir, é resultado de um processo de “injustiça”<sup>14</sup>. E porque há injustiça (*adikia*) as coisas se separam da realidade primordial, ganham uma determinação e sofrem até o momento em que perdem essa determinação e retornam ao ser primordial, o *ápeiron*.

Há, portanto, deduz Anaximandro, uma falta moral por trás do mundo do devir e da multiplicidade: “o devir é uma injustiça que deve ser expiada pela decomposição” (Nietzsche, 1994, p. 150). O processo que gera o devir é um processo criminoso, é algo que não deveria acontecer, mas como acontece, merece punição. Ou seja, porque há injustiça, há expiação. Porque existe crime, existe castigo. Anaximandro encontra assim uma explicação moral para o

---

<sup>12</sup> “(...) o tempo só existe para esse mundo individual, o *ápeiron*, ele é atemporal” (Nietzsche, 1985, p. 118).

<sup>13</sup> Nietzsche compara essa dualidade de mundos formulada por Anaximandro com as duas relevantes noções de Kant, de coisa-em-si e fenômeno: “a 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” (Nietzsche, 1985, p. 18).

<sup>14</sup> “Tudo o que devém e declina expia uma falta e deve expiar as consequências de sua injustiça” (NIETZSCHE, 1985, p. 118).



sofrimento e a morte de tudo o que existe no devir. Todas as coisas expiam pelo crime de terem se diferenciado do ser originário. E esta expiação nunca termina, já que o devir é uma realidade eternamente amaldiçoada e condenada a pagar por suas injustiças. Nada, ninguém, pode salvar os seres que estão no mundo do devir: “sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-nos da maldição do vir-a-ser?” (Nietzsche, 1985, p. 18).

Por ter visto o devir não apenas como um processo físico, mas também como uma questão moral, Nietzsche considera que Anaximandro foi muito além de Tales (cuja façanha foi ter compreendido a pluralidade das coisas como um desdobramento de uma única realidade original, a água), pois foi o primeiro a perguntar pela origem deste mundo não apenas no seu aspecto físico, mas também pelo viés moral. Ele abriu as “perspectivas aos mais profundos problemas éticos. Tales se encontrava assim infinitamente superado” (Nietzsche, 1994, p. 118).

(Anaximandro) foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer o que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo reino do existir? (Nietzsche, 1985, p. 18)

A visão dualista, moralista e pessimista de Anaximandro sobre o devir marcou profundamente os dois primeiros séculos da filosofia grega: de Anaximandro “foi dado o impulso em direção às doutrinas dos Eleatas assim como em direção a Heráclito, a Empédocles etc” (Nietzsche, 1994, p. 118). Aliás, ao olhar a filosofia pré-socrática como um conjunto, Nietzsche a vê dividida em duas fases, a primeira marcada pela resposta de Anaximandro ao devir e a segunda pela resposta de Parmênides. Nos fala Nietzsche, a resposta ao devir “separa o pensamento pré-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada de anaximândrica e a segunda parmenídica” (Nietzsche, 1985, p. 146)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Parmênides “evidentemente teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida” (Nietzsche, 1985, p. 18).

Os primeiros filósofos que entram em choque com a visão dualista de Anaximandro foram Heráclito e Parmênides. Para estes, “o *ápeiron* e o mundo do devir estavam justapostos de maneira incompreensível, num dualismo brutal” (Nietzsche, 1994, p. 129). “Ambos procuravam uma saída daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo” (Nietzsche, 1985, p. 146). Nesse ponto, nos fala Nietzsche, Heráclito e Parmênides se parecem, pois consideravam que existia apenas um único mundo, uma única realidade. Só que a semelhança acaba aqui, visto que, para Heráclito, o único mundo que existe é o do devir e, para Parmênides, é o do ser. Quer dizer, Heráclito e Parmênides igualmente partiram de Anaximandro e igualmente se opuseram a ele, mas foram para direções opostas: “Heráclito só vê o Um, mas no sentido oposto ao de Parmênides” (Nietzsche, 1994, p. 150)<sup>16</sup>.

**Finalizando.** De acordo com a ótica do jovem Nietzsche, o ponto de partida dos primeiros filósofos gregos é a natureza em seu constante vir-a-ser. Inclusive dos Eleatas que apesar de negarem a existência real do devir não negaram o fato de os sentidos o perceberem. O que os eleatas com sua teoria do ser negavam não era a visão efetiva do vir-a-ser, mas que essa visão fosse verídica<sup>17</sup>. Ou seja, na interpretação de Nietzsche, a questão fundamental da filosofia arcaica não é o ser, é, sim, o devir.

---

<sup>16</sup>Enquanto que para Heráclito a multiplicidade é o modo de ser do mundo e, por isso, o Um não é outra coisa senão o múltiplo, para Parmênides a multiplicidade não é real, é apenas uma ilusão que os sentidos apreendem, a única verdadeira realidade é a do ser.

<sup>17</sup> Conforme Nietzsche, Parmênides considera que o devir percebido pelos sentidos é pura ilusão, por isso ele “zangava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo era: ‘Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento’”.

(Nietzsche, 1985, p. 150). Nietzsche comenta que Parmênides julgava que “restava para ele a tarefa de dar a resposta correta à pergunta: ‘o que é o vir-a-ser?’ E este era o momento em que ele precisava saltar para não cair, ainda que, talvez, para tais naturezas como a de Parmênides, todo salto equivallesse a uma queda”. (Nietzsche, 1985, p. 147)

Ao nos aprofundarmos nos textos sobre a filosofia arcaica grega produzidos por Nietzsche durante a sua juventude constatamos que ele, apaixonado e conhecedor da civilização helênica, desenvolveu uma visão própria e original sobre o nascimento da filosofia, o seu contexto – a passagem do universo homérico para o mundo trágico – e as teorias dos primeiros filósofos, considerados uma “república de gênios” (Nietzsche, 1987, p. 21), grandes homens que criaram tanto uma nova forma de pensar o mundo. Podemos dizer que, para Nietzsche, não é possível afirmar que foram os gregos os primeiros a filosofar, mas com certeza foram eles que apresentaram os problemas filosóficos fundamentais. Por isso, se alguém quiser saber o que é a filosofia não deve dirigir seu olhar para os primórdios da filosofia na Ásia ou no Egito, menos ainda olhar na direção dos filósofos modernos. Deve, sim, posar seus olhos sobre os filósofos arcaicos, pois foi entre eles que a filosofia apareceu com a altura que deve ter: “os Gregos souberam começar na altura própria, e ensinam mais claramente do que qualquer outro povo a altura em que se deve começar a filosofar” (Nietzsche, 1987, p. 18).

Artigo recebido em 23.04.2013, aprovado em 05.08.2013

### Referências

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo, Editora, UNESP, 2005

NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo, Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Les philosophes préplatoniciens*. Trad. Nathalie Fernand. Apresentação e notas: Paolo D'Iorio. Paris, Editions de Léclat, 1994.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos* .  
Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa, Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos* In  
*Os Pensadores*, volume “Os Pré-socráticos”. Trad. Rubens Torres  
Filho. São Paulo, Ed. Abril S.A, 1973.