



PARA LEITORES EXTEMPORÂNEOS: QUANDO HERÁCLITO ENCONTRA NIETZSCHE

For Untimely Readers: When Heraclitus Meets Nietzsche

Silas Borges Monteiro¹

Anaise Avila Severo²

RESUMO: Este ensaio procura demonstrar que Heráclito poderia ser considerado leitor de Friedrich Nietzsche. Esta especulação sustenta-se, basicamente, sobre a decisão estilística de Nietzsche em escolher seus leitores, sobre as vivências partilhadas entre o filósofo alemão e o grego e da presença de Heráclito, em *Ecce homo*, como aquele com quem Nietzsche mais se sentia acolhido. O interesse mais evidente do jovem professor da Basileia sobre o filósofo obscuro se vê na destinação de tempo que ele dá em seu curso de 1873. Mais do que examinar as alternativas conceituais, o autor de *O nascimento da tragédia* quer aprender com as vivências dos pré-platônicos, sobretudo com seu filósofo trágico por excelência. Embora a relação estudada entre Nietzsche e Heráclito reconheça a óbvia questão cronológica, este ensaio fabula sobre possibilidades da anacronia de Heráclito leitor de Nietzsche.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; Vivências; Heráclito; Interpretação; Tradução.

ABSTRACT: This essay argue that Heraclitus could be considered a reader of Friedrich Nietzsche. This speculation rests, essentially, on Nietzsche's stylistic decision to choose his readers, on the shared experiences between the german philosopher and the greek. After that, the Heraclitus's presence in *Ecce homo* as the one with whom Nietzsche felt most welcomed. Finally, the most evident interest of young Basel's professor in the obscure philosopher can be seen in the time allotment he gives in his lectures of 1873. Rather than examining the conceptual alternatives, the author of *The Birth of Tragedy* wants to learn from the pre-platonics's experiences, mainly with his tragic philosopher par excellence. Although the studies about the relationship between Nietzsche and Heraclitus acknowledges the obvious chronological question, this essay fables about anachronical possibilities of Heraclitus as a reader of Nietzsche.

KEYWORDS: Nietzsche; Experiences; Heraclitus; Interpretation; Translation.

¹ Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), professor na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: silasbmonteiro@gmail.com

² Mestranda em Estudos Literários no PPGEL/IL da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: anaiseasevero@gmail.com

Este ensaio opera uma especulação: seria Heráclito um leitor de Nietzsche? Ao escolher seus leitores, Nietzsche acaba por escrever a um público imaginário, que com ele compartilhe suas vivências, seu *pathos*, ou uma espécie de *leitor trágico*, à altura de uma *filosofia trágica* ou para *depois de amanhã*. Essas fórmulas tão bem conhecidas em Nietzsche leva-nos a indagar se Heráclito, em quem Nietzsche sempre sentiu-se mais *aquecido* teria sido esse leitor. Reconhecendo o valor de trabalhos que demonstrem o pensamento “obscuro” de Heráclito, como o trabalho de Kofman³, Przybystawski⁴ ou Marton⁵. Como se trata de uma espécie de fabulação, julgamos a filosofia nietzschiana como retórica do convívio, das vivências, um pensamento do cotidiano com inquietações sobre seus hábitos, seus gestos, sua maneira de escrever.

Nesta via, tomamos como ponto de deslocamento justamente essa aproximação entre as épocas, ainda que por meio delas algumas transposições sejam insustentáveis, como parece ser este caso. Ainda assim, perguntamo-nos: haveria em um precursor da filosofia a golpe de martelo apto a ser seu leitor? De tal modo que se poderia falar que entre eles haveria *comunicação*, ou seja, que compartilhariam estados de ânimo, de *pathos*. Enquanto um exame que busca estabelecer pontos de contato entre Nietzsche e seus precursores, elegemos Heráclito na figura de solitário asceta ou, na maneira de Nietzsche, como um ermitão, em que seus escritos timbram, constantemente, algo a ser analisado.

Diante destas inquietações, esse artigo busca estabelecer uma *comunicação* entre dois autores e leitores (Nietzsche e Heráclito, especificamente), para dizer que uma *vivência* parece ser operada no momento em que trilhamos qualquer percurso com — e a partir de — Nietzsche. Ainda, tal inquietação tenta dar conta de uma outra questão: como tais vivências e figuras interpretam uma fabulação em torno de um leitor extemporâneo? Ou, melhor, como poderíamos ir *além-dessas* interpretações? A partir destas zonas, algumas imagens serão estabelecidas.

1. O perigo das interpretações

Caso se procure definir o que seria a hermenêutica, tem-se uma derivação grega, etimologicamente do deus Hermes, filho de Maia e Zeus. Hermes era tutor de uma mediação entre os deuses e destes com os homens; enquanto intérprete da vontade divina

³ KOFMAN, Sarah; LIONNET-MCCUMBER, Françoise. Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus. *Diacritics* 17, n. 3, 1987, p. 39-55.

⁴ PRZYBYŚLAWSKI, Artur. Nietzsche Contra Heraclitus. *The Journal of Nietzsche Studies* 23, n. 1, 2002, p. 88-95.

⁵ MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *Discurso*; n. 21, 1993, p. 31-52.

e, também, dos ladrões. A hermenêutica supõe, assim, uma técnica que objetiva a interpretação de textos religiosos e filosóficos. Na busca dessa restauração de sentido primeiro e presente, de uma interpretação única e verdadeira, toda a leitura aponta para um problema epistemológico da hermenêutica, que já nasce aporética.

Quando Heidegger⁶ concebe a circularidade da interpretação, na qual a própria linguagem torna-se morada do ser, ou seja, da presença, entende que a hermenêutica é uma ontologia, e não um método. O *Dasein*, tal qual parte do ser, ainda que não seja seu autor, nem aquilo que o constitui, é a possibilidade de descrevê-lo. Assim, o *Dasein* é, ao mesmo tempo, aberto pelo Ser tanto quanto é sua abertura. A fim de evitar alguma expressão que indicaria uma tradução daquilo que o *ser é*, dirigente de uma designação do ente, Heidegger afirma que o *ser acontece*, pois ele se dá (*Ereignet*). Nesse sentido, preserva a nuance entre o próprio ser e o seu vivido, rompendo com a objetividade do ser, pois este é visto enquanto um ato genérico e sem substancialidade, executor de uma manifestação verbal e descritiva de *ser acontecendo*, no qual o seu gerúndio demanda a sua vivência: ainda que não escolha sua abertura, esta pertence ao ser, e a sua necessidade de abertura para os entes manifesta o próprio ente como pertencimento desse *Dasein* à abertura que constitui o *Ereignet*.

Com efeito, Heidegger⁷ concebe ao *círculo hermenêutico* mais uma caracterização: a circularidade da compreensão, posto que para interagir e instituir o mundo a partir de seus eventos, qualquer sentido é dado a partir de conceitos linguísticos. Nessa possibilidade positiva que, segundo Heidegger, não é um *circulus vitiosus*, “mas uma constituição essencial do ser humano. Isso caracteriza a finitude do ser humano. O ser humano, em seu demasiado ser, é limitado precisamente por sua abertura ao ser”⁸. Assim, no momento em que as etimologias e oposições desmoronam, ainda que não tenham sido marteladas, retomamos a Nietzsche.

Como se sabe, interpretar, para Nietzsche⁹, possui contornos muito próprios. Quer dizer, ainda que Nietzsche se ponha claro quanto a essa questão, interpretar parece ser algo “como uma manifestação e figuração de estados dionisíacos, como simbolização” que só se deixa fazer quando esta é, justamente, uma manifestação. Para defender tais ações com argumentos — e também contra-argumentos — que lembram-nos a afinidade,

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Os Pensadores*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *The fundamental concepts of metaphysics world, finitude, solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

⁸ Idem, p. 140, tradução nossa.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. (Trad. J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 14.

por natureza, entre os campos semânticos que adiantam toda a questão de uma interpretação que busca fugir dos círculos hermenêuticos, podemos dizer mais: no momento em que Nietzsche¹⁰ acusa os teólogos por tentarem resumir as palavras das escrituras a um tratamento estritamente hermenêutico, reitera que o desprezo dado às escrituras primeiras explicitam uma relação de moralizações interpretativas, pois cunhariam doutrinas explicativas. Deste fato, os teólogos estariam simplesmente falseando fatos a partir de suas interpretações, ignorando as questões mais próprias e manifestadas ao longo de todas as escrituras, pois demonstravam, de antemão, sua inaptidão.

Isto é, para Nietzsche, um *leitor ideal* corresponderia, justamente, àquele que não busca ser intérprete. Essa figura em torno de uma relação indissociável entre aquele que realiza uma boa leitura e um outro que deseja ler, parece ser, à princípio, um movimento que diz das forças significativas da natureza de um texto. Isto é, interpretar Nietzsche enquanto um leitor filólogo não diz apenas de uma conduta adequada que o suposto leitor deveria tomar, mas expressa, também, da necessidade de uma leitura necessariamente assentada. Em seu *Ecce homo*, Nietzsche¹¹ mostra que, somente na conduta adotada pelo leitor, é possível ao texto não mais ser interpretado como uma unidade fechada. No momento em que aceita-se uma separação entre a obra e o autor — visto que as intenções de escrita ou, mesmo, de interpretação do autor não apenas são o único ponto de significação —, a própria obra ganha o reconhecimento de viver enquanto “um ser dotado de espírito e alma”¹². Para o leitor, portanto, espera-se apenas que esteja apto às competências semânticas, não necessariamente a uma interpretação que seja “verdadeira”.

Um eremita não crê que um filósofo - supondo que todo filósofo tenha sido antes um eremita — alguma vez tenha expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas: não se escrevem livros para se esconder precisamente o que se traz dentro de si? — ele duvidará inclusive que um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras e últimas”, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna mais profunda por trás de cada caverna — um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda “fundamentação”. Toda filosofia é uma filosofia-de-fachada [...] Toda filosofia também esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara¹³.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons*, § 5.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000. MA I/HH I, § 208.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, JGB/BM, § 289.

Essa tarefa de uma filosofia que escreva em seus esconderijos coloca Nietzsche enquanto um autor que propicia elementos para dizer que sua construção não é sagrada às interpretações, nas quais o acesso às cavernas de seu pensamento estariam ocultos. Diz, porém, de um autor que situa seu leitor, mas compreende que suas escritas são extemporâneas para este. O autor que afirma ler para si, sem mais estimar seus leitores, empreende uma tarefa de escrita para si mesmo, visto que na ausência de leitores que compreendam seus textos, sem reducionismos a uma interpretação “verdadeira e última”, recorre aos registros de outras épocas para afirmar que uma escrita que seja para si — dada a ausência de leitores —, pode também ser um movimento no qual seus leitores não se limitam à sua própria época. Para ler Nietzsche, portanto, seria preciso empreender uma reflexão de que “todo espírito, todo gosto mais nobre escolhe para si os seus ouvintes, quando quer comunicar-se; ao escolhê-los, impõe limites ‘aos outros’”¹⁴.

Nesse sentido, entendemos, com Nietzsche, que não são os leitores que escolhem suas leituras, embora sejam seus autores que escolham àqueles que os lerão. Na medida em que escrever para qualquer um extemporâneo é escrever para todos, Nietzsche escreve também escreve para ninguém. As interpretações de seus textos, compreendidas por seus contemporâneos caracterizados enquanto ordinários, devida à simplicidade de que não “compreende[m] o segredo de ler nas entrelinhas”¹⁵, incrustavam aos seus textos um afastamento entre leitores e autores, pois, para ler Nietzsche, é preciso um leitor que sobreviva aos procedimentos seletivos de seu estilo.

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo¹⁶.

Desta forma, temos que o “sentido de todo estilo” é dado pela *comunicação* de um estado, de uma “tensão interna de *pathos*”, inclusive o *filosófico*, entre tanto outros. Também se sabe que *comunicar*, para Nietzsche¹⁷, possui outros contornos muito próprios. A comunicação é um sinal de vontade de preservação, uma espécie de proteção

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001, FW/GC, § 381.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de Ensino. In: *Escritos sobre educação* (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, BA/EE, *Prólogo*.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, EH/EH, *Porque escrevo livros tão bons*, § 4.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, JGB/BM § 268.

criada pelos homens para se defenderem da vida e de uns dos outros¹⁸. É sinal de vulgaridade. Contudo, como pretendemos dizer mais do que apenas “vulgaridade” — pois pareceria que tentaríamos algum tipo de interpretação —, entendemos que a ação de comunicar-se possa ir além, visto que “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros”, afinal, este é o empenho próprio das pessoas vulgares, comuns. O *além-de* está na compreensão de que “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores”. Ou seja, é preciso, enfim, ter a experiência *em* comum com o outro. Mas a quem valeria comunicar tais experiências? Como poderíamos “verificar” experiências em comum? Como encontrar suas similitudes?

2. As vivências de um acontecimento

Em *Ecce homo*¹⁹, Nietzsche afirma que antes dele não “há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico”, o que significaria dizer que toda a questão do dionisíaco fora marginalizada como possibilidade de filosofia; ainda, reitera que faltara a “sabedoria trágica” na filosofia grega antiga, até mesmo, na arcaica. Contudo, diante desta afirmação, vacila no momento em que pensa Heráclito, pois não tem muita segurança se este movimento do dionisíaco em um *pathos* filosófico fora feito. Porém, das leituras feitas sobre o filósofo grego, Nietzsche relembra que ainda sente-se “mais aquecido”, “mais bem-estar do que em qualquer outra parte” com Heráclito.

E faz questão de retomar aquilo que proporciona momentos de encontro, pontos de contato, proximidades filosóficas: “A afirmação do perecimento e do aniquilamento, o que é decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer-sim à contradição e à guerra, o *vir-a-ser*, com radical recusa até mesmo do conceito de ‘ser’ – nisso tenho de reconhecer, sob todas as circunstâncias, o mais aparentado a mim que até agora foi pensado”²⁰. Estes elementos nos quais Nietzsche se faz leitor de Heráclito, percebemos que mostra não ser possível admitir, literalmente, uma transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico, mas tais configurações são perfeitamente vistas enquanto elementos propícios ao pré-platônico.

¹⁸ “Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender-se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio” (JGB/BM § 268 – Trad. Paulo César de Souza).

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, EH/EH, *O nascimento da tragédia*, § 3.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, EH/EH, *O nascimento da tragédia*.

Tal reminiscência vai um pouco mais além – embora, em verdade, não seja tão pouco assim. Nietzsche, ao retomar sua síntese de Heráclito, entusiasma-se em dizer que a “doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, da translação incondicionada e infinitamente repetida de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia*, afinal, já ter sido ensinada também por Heráclito”²¹. A reflexão filosófica de Heráclito, lida por Nietzsche, dá-lhe segurança em chamar Heráclito de Zaratustra, pois, afinal, só alguém como Zaratustra ensinaria o que ensinou. Essa doutrina de Zaratustra *poderia* ter sido o ensinamento de Heráclito. Ainda, tal combinação *poderia* operar sua reciprocidade combinatória: o ensino de Zaratustra *poderia* ter sido a doutrina de Heráclito. Em última instância, pode-se mover de Zaratustra à Heráclito, e vice-versa.

Cabe sintetizar este movimento recíproco a partir de três observações sobre essa sessão do *Ecce homo*. Primeiramente, a ponte que *poderia* conduzir o *dionisiaco* para uma *além-de*, no caso, levá-lo à condição de “*pathos* filosófico”, fora buscada nos filósofos anteriores à Sócrates. Tal leitura é feita em *O nascimento da tragédia*, quanto a relação que Nietzsche estabelece entre Sócrates com o apolíneo²²: significa assumir a dialética da figuração apolínea, sustentada sobre argumentos e contra argumentos, em detrimento do “maravilhoso fenômeno, que é designado como ‘*demônio de Sócrates*’”²³, algo muito mais próximo dos impulsos físico-psicológicos dos textos nietzschianos da maturidade. Por julgar que a filosofia estaria contaminada com o platonismo, Nietzsche buscara filósofos alheios à esse idealismo da Grécia do período platônico. Nesta trilha, encontra Heráclito²⁴.

Uma segunda observação diz respeito ao que Nietzsche encontra em Heráclito: abordagens semelhantes às suas. De certa forma, encontrara um aparentado, um alguém que antecipa suas idéias: parece mesmo encontrar um cúmplice, um amigo, paradoxalmente, um discípulo do passado — portanto um mestre —, um alguém com quem pode comunicar-se, comungar vivências, refletir filosoficamente. Este, fora de seu

²¹ Idem, EH/EH, § 3

²² Leia-se: “No esquematismo lógico a tendência *apolínea* transformou-se em crisálida: assim como em Eurípedes podíamos perceber algo correspondente e, além disso, um transposição do *dionisiaco* em sentimento natural, Sócrates, o herói dialético do drama platônico, lembra-nos, por afinidade de natureza, o herói eurípidiano, que tem de defender suas ações com argumentos e contra-argumentos e por isso tantas vezes corre o perigo de perder nossa compaixão trágica: pois quem seria capaz de desconhecer o elemento *otimista* na essência da dialética (...) A dialética otimista, com o açoitamento de seus silogismos, expulsa a *música* da tragédia: isto é, destrói a essência da tragédia, que só se deixa interpretar como uma manifestação e figuração de estados dionisiacos, como simbolização visível da música, como o mundo sonhado por uma embriaguez dionisiaca. (NT/NT § 14 – trad. Rubens Rodrigues Torres Filho)

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. (Trad. J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, GT/NT § 13.

²⁴ Em verdade, Nietzsche chega à filosofia pelo caminho iniciado com a filologia; esta o leva a ter contato com pré-socráticos. Um percurso no qual, finalmente, encontra à filosofia.

tempo — portanto, o mais extemporâneo de todos —, poderia ter ensinado o que o *Alter ego* Zaratustra ensinou. Em uma palavra, Nietzsche vê em Heráclito aquele que poderia ser, no limite, *seu leitor*.

Finalmente, uma última observação corresponde ao próprio momento no qual Nietzsche afirma que Heráclito *poderia* ter ensinado as doutrinas de Zaratustra. Pela ênfase gráfica ao verbo, para *além-de* uma constatação textual, observamos a segurança de que o pré-platônico *poderia* ter ensinado as doutrinas de seu *Alter ego*, isto porque Nietzsche encontra em Heráclito o mesmo estilo, o mesmo *pathos*, os mesmos estados: com ele, *poderia comunicar-se*. Eis aqui, então, um primeiro ponto a deter-se. Essa proximidade aparentada entre Nietzsche e Heráclito a partir de seus encontros reflexivos, da identificação em torno de Heráclito e Zaratustra, inferem um algo a ser sustentado: a *comunicação*²⁵.

Ainda sobre o estilo, Nietzsche, como se leu anteriormente, o vê de forma peculiar, ao menos quando comparado com Aristóteles. Sabe-se que Heráclito era conhecido como *O obscuro*; de seu texto:

Em geral, é forçoso que o que se escreve seja bem legível e facilmente pronunciável. No fundo, é a mesma coisa. Ora, isto não é produzido pela abundância de conjunções, nem por textos que não são facilmente pontuáveis, como os de Heraclito. Na verdade, é trabalhoso pontuar os textos de Heraclito pelo facto de ser obscuro com qual dos termos, o da frente ou o de trás, se estabelece a relação²⁶.

Aristóteles e Nietzsche colocam-se em vias distintas diante dos textos: para o primeiro, comunicar é valer-se da melhor forma das convenções gramaticais; para o autor de *Ecce Homo*, é dar voz aos impulsos, às tensões, aos estados internos, com seu ritmo e tempo, com seu estilo. Aristóteles julga Heráclito pela norma culta da língua; Nietzsche, por seu estilo. Encontrara nos escritos de Heráclito a fala dos seus impulsos, configurado em sua vivência, suas relações, suas “incompreensões”, pois este é extemporâneo para nosso autor. Nietzsche elege Heráclito como sendo aquele com quem se sente mais aquecido — mais do que em qualquer outro lugar — ao perceber na *reflexão filosófica* a coerência da vivência. Tal vivência pode ser vista no momento cujo impulso toma a palavra. O que Nietzsche pretende comunicar — expresso em seu *Alter ego*, Zaratustra — não são doutrinas, argumentos ou mesmo razões lógicas: o autor partilha ensinamentos e comunga

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, JGB/BM § 268.

²⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*. Livro III, 1407 b 11. (Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Nascimento Pena). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

vivências. Com Marton²⁷, entendemos que todas as posições nietzschianas se assentam em vivências, pois “Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche jamais lança mão da linguagem conceitual. As posições que avança tampouco se baseiam em argumentos ou razões; assentam-se em vivências. [...] Recusando teorias e doutrinas, rejeitando erudição, ele sempre apela para sua experiência singular”²⁸.

Ouve-se sempre nos escritos de um ermitão algo também do eco do ermo, algo do tom sussurrado e da arisca circunspeção da solidão; em suas palavras mais fortes, mesmo em seu grito, soa ainda uma nova e mais perigosa espécie de calar, de silenciar²⁹.

Vale ressaltar que o fragmento acima não faz menção ao primeiro — ou único — momento desta denominação: em *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, Nietzsche trata Heráclito enquanto um “eremita do templo de Ártemis”³⁰; em *Para além de bem e mal*³¹, lê-se que nos “escritos de um ermitão” ouve-se o “eco do ermo”, isto é, uma nova forma de silenciar. Admite, também, que em tais escritos há “algo de incomunicável” e de renitência. Parece que seria possível dizer, em uma palavra nietzschiana, que Heráclito corresponderia a uma espécie de *ermitão*. Neste último livro, é possível ressoar tais características imputadas como em marteladas à Heráclito: o ermitão que traça solitariamente seu caminho. E diante daquilo que concerne a “essência” de um filósofo, cuja manifestação está para “traçar solitariamente seu caminho”; eis uma *vivência*, qual seja esta do próprio ermitão.

O *livro para todos e ninguém* — quer-se este *Zaratustra* — é o mais contundente exemplo de como o autor “agencia um conteúdo filosófico e uma forma literária, que se mostram indissociáveis”³². Nietzsche explicita esta relação indissociável – apesar de tensa e paradoxal – do seu estilo e de sua vivência, portanto, de sua reflexão filosófica. O substantivo neutro plural “*Erlebnisse*” é traduzido por “vivências”. Se não encontramos em suas obras ocorrência de um termo singular para dizer disto, a impressão recorrente é justamente a de que, para Nietzsche, não há *uma* vivência, pois fugiria de seu sentido: a multiplicidade e tensão presentes nos impulsos. Pode-se dizer, nesta via, que não há *uma*

²⁷ MARTON, Scarlett. Em busca do discípulo amado. Uma análise conceitual do prólogo de Assim Falava Zaratustra. Impulso. In: *Revista de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Metodista de Piracicaba*, Piracicaba, 12 (28), p. 21-32, 2001.

²⁸ Idem, p. 29

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, JGB/BM § 289.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. (Trad. Pedro Süssenki). Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2000, CV/CP, *Sobre o pathos da verdade*.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

³² MARTON, Scarlett. Nietzsche, reflexão filosófica e vivência. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 143: p. 41-54, out-dez. 2000, p. 45.

vivência, apesar da possibilidade de identificar-se uma determinada ocorrência em sua vida, como por exemplo, no momento em que escrevera uma carta, ou ainda nos dias em que encontrara-se com alguém, ou mesmo na ocasião em que fora internado. Apesar da distinção do episódio, está implicado neste mesmo episódio múltiplos estados e estilos. Isto é, o que está em questão, reiteradamente por Nietzsche, são as “vivências” de um acontecimento.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche³³ discorre sobre a inflamabilidade moral do desconhecido, como um constante não-saber acerca daquilo ao qual um acontecimento pode levar. Tal acontecimento é ainda caracterizado não apenas por aquelas pequenas circunstâncias que o qualificam, pois estas não moralizam os envolvidos, contudo, é justamente pela quantificação em torno destas vivências que determinam-se às condenações de um “homem baixo ou elevado”. Mais adiante, Nietzsche³⁴ estabelece as razões do agir em solo diferente da tradição filosófica: não sobre argumentos ou razões, mas as vivências que determinam nosso imperativo e ânimo diante das circunstâncias da vida; além de nossas reações, nossas opções também se submetem a essas vivências. Ainda, Nietzsche³⁵ mostrará que essas nossas reações e opções são pensamentos produzidos pelas vivências.

Outras complementariedades em torno das vivências podem ser encontradas em seu *Ecce Homo*, ao falar sobre o que se sabe, afirma que “ninguém pode ouvir nas coisas, inclusive nos livros, mais do que já sabe. Para aquilo a que não se tem acesso por vivências, não se tem ouvido”³⁶, ecoado de *Genealogia da Moral*, os “homens do conhecimento” que “não se conhecem” porque desprezam “vivências”: “para elas não tem ouvidos”³⁷. E essa estreita vinculação entre vivências, pensamento, reflexão, conhecimento não faz sentido fora das vivências, pois parece não ser hábil falar desses assuntos tão próprios da filosofia sem a questão de vivências.

Esse *ouvir atento* das vivências, dos impulsos que tomam a palavra e a ação, estivera em Nietzsche já há algum tempo. Em uma correspondência enviada a Lou-Salomé, em 16 de setembro de 1882, um ano anterior à publicação do *Zaratustra*, Nietzsche escrevera:

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia. das Letras, 2000, MA I/ HH I, § 72.

³⁴ Idem, § 135.

³⁵ Idem, § 526.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons*, § 1.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo, Cia. das Letras, 1998, GM/GM, § 1.

Minha querida Lou, sua ideia de reduzir os sistemas filosóficos aos atos pessoais de seus autores é verdadeiramente uma ideia que provém de uma “mente-irmã” (*Geschwistergehirn*): eu mesmo, em Basiléia, expus a filosofia antiga nesse sentido, e gostava de dizer aos meus ouvintes: “Este sistema está refutado e morto — mas a *pessoa* que está atrás dele é irrefutável, a pessoa não pode ser morta — por exemplo, Platão³⁸.”

Aqui, Nietzsche mostra uma chave para compreender seu *A filosofia na época trágica dos gregos*, de 1873. Termina por lê-los (mesmo que ainda seja prematuro assim se referir) como reflexão filosófica imbricada às vivências por meio de um acontecimento.

3. Quando Nietzsche encontra Heráclito

Inicialmente, partimos da maneira pela qual Nietzsche trata Heráclito em seu curso de filosofia grega antiga, dedicando ao “filósofo obscuro” da quarta à oitava sessão³⁹. É perceptível que sua principal fonte foi Diógenes Laértios com seu livro *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, do século III d.C.. Desta narrativa construiu sua imagem do “filósofo trágico”⁴⁰ – denominação que também usou para si mesmo⁴¹. Ao notar aspectos convergentes entre si mesmo e Heráclito, Nietzsche começa a operar com conceitos elaborados a partir da doxografia do filósofo grego, experimentando, assim, ensaios da relação entre reflexão filosófica e vivência.

Heráclito era orgulhoso e hostil em relação aos seus contemporâneos, mas, para Nietzsche, essa hostilidade se dava em razão da incompreensão deles às suas intuições e reflexões: não havia ouvintes aptos a lhe escutarem, tampouco leitores aptos a lhes interpretar. Ambos os autores, extemporâneos às suas épocas, pareceriam compartilhar dos estados de *pathos*, da figura de um ermitão e de um caminho trilhado solitariamente. Tal como os modernos homens do conhecimento, os gregos antigos não possuíam

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. 305 A Lou von Salomé en Stibbe. Correspondencia IV Enero 1880 – Diciembre 1884. (Trad. Marco Parmeggiani). Madrid: Editorial Trotta, 2012 —. <Leipzig, probablemente 16 de septiembre de 1882>.

³⁹ Falar desse modo é uma certa concessão que fazemos. Não há um livro chamado *A filosofia na época trágica dos gregos*. A nota de Rubens Rodrigues Torres Filho em *Os pré-socráticos* esclarece: “*Os filósofos trágicos*. Este título, que deve ser tomado estritamente em sentido nietzschiano, não é de Nietzsche: apenas obedece a uma indicação do autor, que diz: ‘Os filósofos antigos, os eleatas, Heráclito, Empédocles, são filósofos *trágicos*’. Também não se trata de um livro de Nietzsche, mas de uma reunião de textos sobre os pré-socráticos. Os cinco primeiros pertencem ao ensaio *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*, de 1873 (edição Kröner, vol I). Os três últimos são notas e planos de curso, do vol XIX das *Obras Completas* (edição de 1903). Assim prevenido de que este é um livro artificial, o leitor poderá também desmontá-lo e aproveitá-lo em pelo menos dois sentidos muito fecundos: como suplemento ao estudo dos pré-socráticos ou como via de acesso à compreensão de Nietzsche”.

⁴⁰ Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872. [5 = U I 3-3a. September 1870 – Januar 1871]. Aphorism n=344 id=’III.5[94]’ kgw=’III-3.122’ ksa=7.118’. Nesse fragmento, ele escreve: “Die alten Philosophen, die Eleaten Heraklit Empedokles als die tragischen Philosophen”, fragmento citado por Rubens Rodrigues Torres Filho, na nota anterior.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, *O nascimento da tragédia*, § 3.

ouvidos para as suas próprias vivências. Nesse sentido, Nietzsche percebe em Heráclito um tal qual possuidor de um dom, “o mais raro, em certo sentido o mais desnaturado”, pois excluía e hostilizava os “dons da mesma espécie”, de um autossuficiente valoroso, visto que é de “diamante, para não ser destruído e rompido, pois tudo está em movimento contra ele”.

Em uma outra palavra, Heráclito parece ser, para Nietzsche, uma espécie de *ermitão*. Como mencionado na abertura desse texto, poderíamos dizer: Nietzsche é leitor de Heráclito porque julga que Heráclito poderia seu leitor. Afinal, vem de Heráclito, experimentado por Nietzsche, a essência do ermitão: a solidão, marca do filósofo trágico – opera no pensamento nietzschiano com pujança. Dessa maneira, o círculo se fecha e o nexos entre ambos é estabelecido: o *filósofo* traça seu caminho solitariamente, portanto, como *ermitão*; é da sua essência. Assim “um filósofo sempre foi primeiro um ermitão”. No texto de 1885-86 ecoa sua compreensão de 1873: o impulso que toma a palavra em Nietzsche comunica-se com a vivência de Heráclito; o estilo que se vale estrondeia o do filósofo obscuro. Entre os autores, há uma comunicação desta vivência em torno do ermitão: estabelece-se a comunhão de *pathos*, e, portanto, de estilo.

Com Marton⁴², entendemos que “é na solidão que o autor se entrega às suas reflexões filosóficas; é nela que a personagem vê encher-se a sua taça de sabedoria”⁴³, pois a é a solidão da “alma em confidencial duelo e diálogo”⁴⁴ que produz mudança. É na solidão, profilática e transformadora, que são gestados conceitos cujo colorido é sombrio, pouco arejado, incomunicável, que teima em ser do modo como é. Ainda mais, pouco agradável às pessoas, incomunicável enquanto o único recursos que se tem é a norma culta da língua. Contudo, quando os textos falam daquilo que já se superou, só o ouvinte atento poderá percebê-los: parece estar aqui, justamente, uma explicação de maior proximidade entre um *sentir-se aquecido* que Nietzsche tem por Heráclito. Ainda, parece que Nietzsche *simpatiza-se* com Heráclito; de uma simpatia que fala mesmo em grego, *sympátheia*: literalmente, *com-paixão*, isto é, daquilo que vê a mesma paixão, ou dor (*pathos*) em Heráclito que via em si mesmo. Nossos autores comungam de um mesmo estado, uma mesma “tensão interna de *pathos* através de signos”, por possuírem um mesmo *estilo*: daí a possibilidade da reflexão filosófica e vivência.

⁴² MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 95-113, 2000.

⁴³ Idem, p. 79.

⁴⁴ Ibidem.

No limite, diria-se: Nietzsche é leitor de Heráclito porque julga que Heráclito seria seu leitor. Afinal, vem de Heráclito, experimentado por Nietzsche, a essência do ermitão: a solidão, marca do filósofo trágico – opera no pensamento nietzschiano com pujância. Há comunicação desta vivência: é estabelecida a comunhão de *pathos*, e, portanto, de estilo.

Nesse sentido, a imagem do *ermitão* tanto pode ser aplicado à Heráclito, conforme reitera Nietzsche, bem como pode ser aplicada ao próprio Nietzsche. Quer dizer, a partir desses escritos, conseguimos pontuar que um dos encontros entre Nietzsche e Heráclito se estabelece por meio da figura do ermitão, contudo, ambos os autores operam, ainda, uma proximidade por meio do vínculo entre a questão da *reflexão filosófica* e da *vivência*.

Conclusão

Tendo em vista que a leitura de Nietzsche levou até aqui a um trabalho literário e filosófico, naquilo que condiciona possibilidades de jogar com seus conceitos, esse percurso deve ser acompanhado, também, por um evento de traição. Com Derrida⁴⁵, a traição é um ato de força, no qual o tradutor leva em consideração os significados latentes que condizem ao nível manifesto do enunciado. Nesse sentido, essa traição é um tradução, pois quando colocada em um nível de significação que serve enquanto depósito dos significados concedidos ao termo original, um ato de força é solicitado: o tradutor privilegia uma tradução possível, neutralizando as faces ocultas de quaisquer outros anagramas. Com efeito, a própria tradução exige uma posição em que seus leitores sejam, de partida, traidores. E atingir o equilíbrio desse jogo citacional parece ser, ainda, não somente um dos elementos fundamentais para a compreensão do que se queira aqui, mas também uma chave de destituição de uma interpretação hermenêutica, dada a sua atual institucionalização.

A esse acontecimento produzido, parece que ao próprio termo *interpretação* — aqui considerando sua tradução — atingiu uma totalidade que trata a noção instituída em sua obra: a esse conceito dado enquanto uma verdade que pode ser operada em qualquer lugar, dita em qualquer momento, como uma história em que coloca a própria origem da palavra longe de seu direito incondicional de solicitar questões críticas, entendemos que seria possível aproximar autores anteriores aos seus leitores, como se estes fossem, de partida, extemporâneos. Em princípio, ainda que o próprio termo *interpretação* tenha-se

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. (Trad. Junia Barreto). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

associado ao meio estritamente dos homens ordinários, entendemos que a partir da *comunicação* em torno de uma vivência, essas traduções temporais podem ser mencionadas com àqueles mais propícios: tal como se Heráclito, de fato, pudesse ser leitor de Nietzsche.

Contudo, de volta àquela traição inicialmente mencionada, Derrida⁴⁶ terá dito “a profissão de fé de um professor que fizesse *como se* solicitasse a vocês permissão para ser infiel ou traidor de seus hábitos”⁴⁷ jogariam com um contexto no qual a verdade, ainda que não exista de forma incondicional, tenha um lugar para a “resistência crítica — e mais que crítica — a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos. Quando digo ‘mais que crítica’, deixo subentendida ‘desconstrutiva’”⁴⁸. Ou seja, a essa incondicionalidade que Derrida afirma das resistências, àquilo que pode ser o espaço e o tempo de invenção e disposição, apoiada em obras singulares que digam afirmativa ou performativamente sua capacidade de encarregar tarefas: o questionamento de um pensamento e de um cooptação do termo *interpretação* enquanto camuflagem de um título de ficção.

Referências

ARISTÓTELES. *Retórica*. (Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Nascimento Pena). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. (Trad. Evando Nascimento). São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. (Trad. Junia Barreto). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *The fundamental concepts of metaphysics world, finitude, solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

KOFMAN, Sarah; LIONNET-MCCUMBER, Françoise. Nietzsche and the Obscurity of Heraclitus. *Diacritics* 17, no. 3, p. 39-55, 1987.

MARTON, Scarlett. Em busca do discípulo amado. Uma análise conceitual do prólogo de Assim Falava Zaratustra. Impulso. In: *Revista de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Metodista de Piracicaba*, Piracicaba, 12 (28), p. 21-32, 2001.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *A Universidade sem condição*. (Trad. Evando Nascimento). São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

⁴⁷ Idem, p. 13.

⁴⁸ Ibidem.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *Discurso*, n. 21, 1993; p. 31-52.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 95-113, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. 305 A Lou von Salomé en Stibbe. Correspondencia IV Enero 1880 – Diciembre 1884. (Trad. Marco Parmeggiani). Madrid: Editorial Trotta, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. (Trad. Pedro Süssenki). Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. (Trad. J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de Ensino. In: *Escritos sobre educação* (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, BA/EE, *Prólogo*.

PRZYBYŚLAWSKI, Artur. Nietzsche Contra Heraclitus. *The Journal of Nietzsche Studies* 23, no. 1 (2002), p. 88-95.