OS IMPACTOS DA FILOSOFIA DE HERÁCLITO EM PLATÃO E NIETZSCHE.

Karen Mazloum (IC) e Angela Zamora Cilento de Rezende (Orientador)

Apoio: PIVIC Mackenzie

RESUMO

Este artigo analisa de que forma a filosofia de Heráclito influencia os pensamentos de Platão e Nietzsche, pois o faz de tal maneira que estes últimos serão incompreendidos se não analisados conceitos heraclitianos como *logos*, devir, e o par uno-múltiplo. Em Platão, ao menos de forma explícita, Heráclito se faz presente na formulação de sua teoria do conhecimento, baseada na distinção do mundo sensível e do das Ideias, bem como em sua teoria da linguagem, em que se questiona a ambiguidade da linguagem tanto em sua aptidão para transmissão do conhecimento – basta verificar o quanto se transmite por meio dos belos discursos filosóficos – quanto na possibilidade de afastar-nos dele em razão da pluralidade de significados e limitações da linguagem. Já em Nietzsche, o devir desprovido de moralidade ou de culpa é premissa *sine qua non* de sua filosofia dionisíaca e de conceitos como amor-fati.

Palavras-chave: Heráclito, Nietzsche, Platão.

ABSTRACT

The present article analyses how the philosophy of Heraclitus influences the thoughts of Plato and Nietzsche, because it is made in such extent that it is not possible to understand these last ones without the analysis of some Heraclitus concepts, such as logos, becoming and unomultiple. In Plato, explicit at least, Heraclitus is present in the formulation of his knowledge theory, in which Plato distinguishes the sensitive and intelligible worlds, and also in his language theory, in which he questions the double aspect of language – capable of transmitting knowledge, what can be noticed by beautiful philosophical speeches, but also capable of keeping us away from knowledge, because of its multiple meanings and limitations. In Nietzsche, the “becoming”, without morality or guilt, is a *sine qua non* condition of his dionysiac philosophy and concepts such as love of fate.

Keywords: Heraclitus; Plato; Nietzsche.

1. INTRODUÇÃO

Gilles Deleuze, em seu *Nietzsche e a Filosofia*, assevera que a filosofia de Nietzsche, em todo seu conjunto, permanecerá abstrata e pouco compreensível se não se descobrirem as questões essenciais que moveram seu pensamento, tais como a investigação sobre a origem dos valores por meio do método genealógico e a detecção de sua dupla gênese: a saber, a grega e a da cultura judaico-cristã ; o avanço do niilismo que se revela como o motor da história, por exemplo. Para o pensador, a cultura grega, principalmente quando do aparecimento da tragédia, é carregada de valores afirmativos no que tange à vida. Neste sentido, não é menor a importância do pensamento dos pré-socráticos e da influência por eles exercida na construção da teoria filosófica nietzscheana, exercendo uma função ativa.

Para Nietzsche, um dos grandes legados dos pré-socráticos consiste principalmente na relação direta (coerência, em outras palavras) que, para eles, existia entre pensar e viver. Característica essa que, no caso de Heráclito de Éfeso não é mera coincidência, afinal, enquanto seus predecessores aperfeiçoaram a imagem do cosmo, ganhando consciência da luta entre ser e devir, em Heráclito “o coração humano constitui o centro emocional e apaixonado para onde convergem os raios de todas as forças da natureza”, levantando-se a questão de como é que o “homem se impõe no meio daquela luta.” (JAEGER, 2020, p. 224).

Se, para Nietzsche, o pensamento pré-socrático, notadamente o de Heráclito, é relevante, não é menor em Platão, com sua metafísica lastreada na divisão em mundo sensível e inteligível. Desta forma, nos cabe investigar nesta pesquisa as ideias-chave do pensador pré-socrático em primeiro lugar, tais como as de logos, devir, e o par uno-múltiplo, para reencontrá-los posteriormente nas filosofias de Platão e Nietzsche, respectivamente.

Portanto, nos debruçaremos no estudo dos conceitos oriundos da filosofia de Heráclito compreendidos dentro do contexto do qual emergiu – na passagem do mito para o pensamento racional, na busca pela Arkhé, o princípio gerador de todas as coisas, um princípio racional que pudesse ser encontrado na natureza ('physys'), marcando a passagem da cosmogonia para a cosmologia.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

2.1.– HERÁCLITO E A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA.

2.1.1. O contexto

Não é possível discorrermos sobre Heráclito sem antes nos reportarmos ao contexto histórico ao qual ele pertence. Embora o nascimento da filosofia seja demarcado - século VI a.C., em Mileto, isto não significa que a religião grega tenha deixado de existir – na verdade, a partir deste momento elas coexistem. A mitologia grega compreendida como Cosmogonia, narra o aparecimento do universo e de todas as coisas que nele há, tornando-se a primeira grande forma de interpretação de mundo. Mas, é neste preciso momento da história que encontramos a passagem para a Cosmologia, ou seja, os primeiros filósofos buscaram encontrar explicações racionais – *Arkhé* - para a organização do mundo. É neste contexto que encontraremos o pensamento de Heráclito. Ou seja, os primeiros filósofos admitiam que algo divino e racional promovia a harmonia do universo. Nesse sentido, ao empreenderem a escolha por elemento da natureza para fundamentarem essas explicações, este elemento é considerado divino. Eles foram também chamados por Aristóteles de físicos, pois em grego, *Physis* significa natureza.

Essa passagem não se deu por acaso, pois os gregos travaram contato com outros povos do seu entorno, reelaborando os conhecimentos de forma totalmente nova. Porém, somente os gregos, segundo vários autores, instituíram a filosofia. Dos caldeus, se apropriaram da astrologia; dos egípcios - a geometria, a agrimensura, a medicina e a matemática, por exemplo. Para Brehier: “trabalharam sobre representações complexas e ricas, mas também confusas, as quais dificilmente podemos imaginar. Mais do que inventar, necessitavam desenovelar e selecionar, ou melhor, a invenção consistia no próprio discernimento.” (BREHIER, 1977, p.10)

Não é possível omitir a influência de todos estes povos no pensamento grego, mas

não há filosofia senão quando há um pensamento racional, isto é, um pensamento capaz de autocrítica e de esforço para justificar-se mediante razões, (...) Suficiente para distinguir a filosofia da crença religiosa, esse traço a diferencia também das ciências positivas, porque a história das ciências positivas é completamente inseparável da história das técnicas, de onde surgiram e que elas aperfeiçoam. (...) a filosofia é pura especulação, mero esforço para compreender, sem outra preocupação. (BREHIER, 1977, p.12)

Desta forma, o nascimento da filosofia se configura desde o seu início em uma busca incessante busca pela razão, na compreensão de tudo – não se trata de um “milagre” nem é produto do orientalismo.

Retomando, o pensamento pré-socrático está calcado em dois conceitos fundantes: o primeiro, *Arkhé*, o princípio gerador de todas as coisas e o de *physis* – o elemento da natureza que teria dado origem ao universo. Tal conceito, conforme bem observou

Heidegger, foi pensado em uma profundidade e amplitude que os filósofos posteriores não conseguiram alcançar, designando o “surgir no sentido de porvir do que se acha escondido e velado”, um “mostrar-se a partir de si e de dentro de si”, em uma unidade ambivalente de velar-se e desvelar-se (apud ROCHA, 2004). Jaeger reitera que no conceito de *physis* se encontra tanto o problema da origem quanto a investigação “daquilo que se apresenta por meio da observação empírica” (JAEGER, 2020, p.196). Esta concepção, segundo o renomado comentador, obrigaria o pensamento a “ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial.” (JAEGER, 2020, p.196).

Assim sendo, Heráclito ao conceber o conceito de devir coloca em xeque o conceito de Ser como estabelecido por Parmênides¹, por exemplo. Contudo, os fragmentos de Heráclito que nos chegaram estão cheios de dificuldades de interpretação, daí a alcunha de “o obscuro”.

Além disso, há dúvidas quanto aos fragmentos que efetivamente provém de Heráclito ou se há apócrifos. Também se discute qual seria a ordem dos fragmentos, de forma que nos valeremos, no presente artigo, ora da ordem apresentada por Alberto Bernabé em seu *Fragmentos Pré-socráticos*, ora daquela de que se utiliza Martin Heidegger².

Para cumprirmos os objetivos propostos para este trabalho, agrupamos seus pensamentos de modo sistemático em cinco itens, não separados, mas entrelaçados, conforme indicação de Marilena Chauí (CHAUI, 2002, p. 95): “o mundo como fluxo ou vir a ser permanente e eterno; a ordem e justiça do mundo pela guerra dos contrários; a unidade da multiplicidade; o fogo primordial como *physis*; e a afirmação de que o conhecimento verdadeiro é inteiramente intelectual, não podendo fundar-se nos dados oferecidos pela experiência sensorial ou pela *empeiria*.”

Para nosso trabalho, preferimos discorrer sobre estes temas sem delimitá-los por tópicos, pois se encontram entrelaçados de tal modo que qualquer divisão se tornaria imprudente.

¹ Para Parmênides - que viveu entre 540 e 480 a.C., nasceu em Eléia, colônia grega na Itália, escreveu toda sua obra em versos - a terra é redonda. O seu pensamento reside na ideia do Ser. O Ser é algo eterno, indestrutível e imóvel, no sentido de que nada que existe pode mudar ou sofrer alterações. O rio, por exemplo, será sempre o mesmo, o que configura sua identidade. Qualquer coisa que exista não pode ser outra coisa, a não ser si mesma. Assim como aquilo que não é, não pode ser. Para ele, tudo que está sujeito à mudança não é. O ser sempre é, não tem passado (porque se tivesse não seria mais) e não tem futuro (porque ainda não seria), mas é eterno presente. Este princípio será um dos grandes elementos constitutivos de todo o princípio da Lógica formulado mais tarde por Aristóteles – o princípio da não contradição.

² Diante dos esforços empreendidos por Hermann Alexander Diels e Walther Kranz numa obra de três volumes chamada *Die Fragmente der Vorsokratiker*, para sistematizar os textos pré-socráticos, muito se utiliza a citação de fragmentos de Heráclito, por números, precedidos pelas letras DK.

2.1.2. Heráclito – Suas Ideias Principais

Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fizeram, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas. (HERÁCLITO, s/d, p.90)

Para Heráclito, o **Fogo** é a matéria constitutiva do universo: elemento divino que, em sua “forma mais pura, governa todas as coisas, tratando-se de força formadora do mundo, que em suas inumeráveis transformações, percorre as vias do vir a ser” (NIETZSCHE, F. PHG/FT. p. 65.).

No capítulo dedicado a Heráclito em *A Filosofia Na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche afirma que o fogo como *Arkhé* não se reduz a algo inaugural, mas como algo sempre presente, seja na criação, seja na destruição, percorrendo, por tal razão, as vias do vir a ser. Não se trata de mera coincidência, pois, que Heráclito tenha concebido o fogo como *arkhé*, “pois o fogo exprime de modo paradigmático as características da perene mutação, do contraste e da harmonia (...) é vida que vive da morte do combustível, é incessante transformação em fumaça e cinzas” (REALE, 2012, p. 68).

Embora Heráclito seja mais lembrado pelo fogo como *arkhé*, “não se pode olvidar do fato de ele se tratar do filósofo do **lógos**, tratando-se desta palavra como diretriz de sua filosofia.” (ROCHA, 2004). Explana Alberto Bernabé que a palavra *lógos* é geralmente relacionada a “relato, discurso”, mas é muito mais que isso, pois Heráclito herda uma antiga acepção do termo que em grego era tida inclusive como “proporção”.

Para Bernabé, chega a se constituir, no contexto da filosofia de Heráclito, em “uma espécie de princípio, padrão ou norma universal, uma espécie de estrutura de acordo com a qual acontecem todas as coisas do mundo”. (BERNABÉ, 2019, 141).

Ainda segundo o autor, *lógos* é, portanto, uma explicação linguística, e ao mesmo tempo uma entidade real, dentro da unidade própria que existia entre nome e coisa no pensamento antigo, arcaico (BERNABÉ, 2019, p.141). Feitas tais observações, utiliza o autor do termo “razão” para traduzir o *lógos*, por entender que tal termo, na língua espanhola, possui a tríplice conotação linguística, aritmética (relacionada a proporção) e lógica que o *lógos* original.

Assim é que, naquele que Bernabé considera o primeiro fragmento de Heráclito, substituiu *lógos* por razão, para assim traduzi-lo:

De esta razón, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a

inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo, cada uno según su naturaliza y explicando como se halla. Pero a los demás hombres les passa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos. (BERNABÉ, 2019, p.156)

Da leitura do referido fragmento, já se nota a relação entre o *lógos* e o desvelamento, eis que ao *lógos* nem todos os homens se atentam. “Para aqueles homens despertos, há um cosmo idêntico e unitário, enquanto aqueles que são adormecidos, não atentos ao *lógos*, há mero sonho, ilusão” (JAEGER, 2020, p.226). Ademais, do referido fragmento se depreende a grande originalidade de Heráclito: ele é o primeiro filósofo para quem “o conhecimento do Ser está em íntima dependência e conexão com a ordem dos valores e orientação da vida” (JAEGER, 2020, p.225). Pois “é preciso seguir o *lógos*, é nele que a vida e o pensamento devem se basear” (JAEGER, 2020, p.226).

De forma semelhante, autores como Giovanni Reale identificam o *logos* não propriamente como razão ou inteligência, mas, antes disso, uma regra segundo a qual todas as coisas se realizam e lei comum a todas as coisas e que a todas governa, incluindo racionalidade e inteligência (REALE, 2012, p. 69). Já Martin Heidegger analisa a raiz etimológica da palavra *lógos*. Ao fazê-la, chega ao verbo *legein*, que ao mesmo tempo em que significa “dizer, falar”, também tem, um sentido mais arcaico - o “deitar, estender-diante-de-si, colher, recolher e apresentar a si e aos outros o que se recolhe” (ROCHA, 2004).

Tal observação não é irrelevante ou um preciosismo, pois por meio de tal análise é possível depreender que tal passagem de um sentido ao outro “não se faz por meio de uma modificação de natureza semântica, mas mediante um processo especial de des-velamento, e este des-velamento se faz pela linguagem. Já desde aí aparece que, para Heidegger, ser e linguagem se interpenetram mutuamente” (ROCHA, 2004).

É que, conforme bem explica Rocha:

O sentido originário do *Lógos* revela também a essência do dizer e do escutar. A essência do dizer não se esgota na expressão verbal, ou na sua significação, como pensava a filosofia tradicional da linguagem. É no *légein-pousar-que-recolhe* que, para Heidegger, se esconde o que há de mais originário no falar da linguagem humana. Pois ela se produz a partir do des-velamento das coisas que se apresentam na presença. O *Lógos* leva aquilo-que-se-estende-diante-de-si, ou seja, a totalidade de todas as coisas que se reúnem no Uno, a mostrar-se a partir de sua presença. Ou, ainda, a um automostrar-se na clareira, como desdobramento do Ser. (ROCHA, 2004)

Segundo Heidegger, embora correta a interpretação segundo a qual o *lógos* seria a razão que dirige o grande concerto da orquestra cósmica, não se trata da interpretação

originária. Para sustentar tal constatação, analisa o fragmento (por ele classificado como o de número 50) de Heráclito³, segundo o qual “Se não ouvirem simplesmente a mim, mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *λογος* (*Lógos*) [*ouk emou allá tou lógou akousántas*], então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *λογος* [*homologeín sophón estin*]: tudo é um [*Hèn Pánta*].

E, ao fazê-lo, conclui que se **tudo é uno, e o uno recolhe em si tudo o que une**, o *lógos* é que recolhe - trata-se da morada do ser, que leva a coisa a mostrar-se, revelar-se. Elucidativas, a esse respeito, as palavras de Zeferino Rocha:

Mas o que quer dizer Heráclito com a expressão *Hèn Pánta* (Um Tudo)? Será, porventura, aquilo que o *Lógos* anuncia? Ou seja, o sentido de tudo o que existe? Se assim fosse, o *Lógos* seria a Razão que dirige o grande concerto da Orquestra Cósmica, assegurando a harmonia invisível dos contrários.⁵ Ora, para Heidegger, esta interpretação, embora correta, não é a originária, pois no sentido originário a fórmula heraclitiana ‘*Hèn Pánta*’ (Um Tudo) significa o desdobramento do Ser no *Lógos*. *Ho Hèn* (o Uno) une enquanto reúne, ou melhor, une enquanto *légein* recolhe. O Uno reúne em si o tudo que unifica. Assim sendo, *Hèn Pánta* diz o que o *Lógos* é. O *Lógos* recolhe o-que-está-estendido-diante-em-conjunto, ou seja, a presença das coisas que se apresentam e nomeia o que reúne na presença. Heidegger observa que a presença das coisas que se apresentam é aquilo que os gregos chamavam: *tò einai ton ónton*, e os latinos: o esse *entium*, ou seja, o ser dos entes. Enquanto “*εἷν*” (um) o *Lógos* abraça a amplitude de tudo o que recolhe. Tudo é um. Heidegger observa que, nesse ‘Tudo é um’, algo de essencial é nomeado, mas sua explicação não é fácil. Talvez, como ele próprio sugere: ‘no ser e como ser o uno une tudo o que é’. Ou, dito com outras palavras, no ‘Um’ que reúne todos os entes, cada ente recebe o traço fundamental de seu ser (Cf. Heidegger, Heráclito, 1973a, p. 275). Se o *Lógos* é o nome do ser dos entes, não é de estranhar que ele tenha se tornado a palavra-diretriz da filosofia de Heráclito. Ele estaria na base da verdadeira Ontologia, daquilo que Heidegger chamou depois de Ontologia Fundamental. Assim, no começo do pensamento ocidental, a essência da linguagem brilhou à luz do ser. Este clarão, no entanto, foi efêmero como o dos relâmpagos. (ROCHA, 2004)

Conforme nos explicita Rocha, do Uno primordial advém todos os entes – **o múltiplo deriva do Uno**. Tudo dele provém e a ele retorna:” Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar - tudo é um.” (HERÁCLITO, s\d, p. 93)

Além disso, atribui-se a ele, a ideia dos **pares de opostos** que compõem o universo. E a vida seria a alternância harmônica destes opostos – dia e noite; inverno e verão; alegria e tristeza; saúde e doença; vida e morte – que é regida pelo “*Lógos*” (Razão Universal). O que Heráclito quer dizer é que ao olharmos para o mundo de modo parcial, só constataríamos um

³ Fragmento 16, adotando a ordem propugnada por Alberto Bernabé

dos polos destes opostos, o que revelaria uma certa **injustiça** e até mesmo uma desordem no universo⁴: “O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada.” (HERÁCLITO, s\,d, p.94)

Mas ao contemplarmos o todo, perceberemos que o universo se comporta de maneira regular – todos os dias são compostos por um período de luz e de sombra; todo o ano, pelas estações que se alternam. Nessa aparente desordem, há o Logos. Isso é, no conjunto tudo é perfeito, pois se comporta de modo racional. O problema é que muitos homens não são capazes de perceber isso. Diz Heráclito: “os homens são obtusos com relação ao ser do *Lógos*, tanto antes quanto depois que ouviram falar dele; e parecem inexpertos, se bem que tudo aconteça segundo o *Lógos*.” (ABBAGNANO, 1978, p.601)

Outro aspecto da doutrina de Heráclito que se tornou conhecido é o da fluidez das coisas, sendo inclusive comum que, aos se estudar a filosofia de Heráclito, se faça uma simples contraposição entre Heráclito/mobilidade e Parmênides/imutabilidade. No entanto, trata-se de mero reducionismo simplista limitar a filosofia de Heráclito ao **fluxo universal das coisas**, pois é tal fluxo é, em verdade, a “ponta do iceberg” de algo mais profundo, decorrente da alternância e harmonia entre opostos. Com efeito, para Heráclito tudo contém o seu oposto, de forma que a guerra entre os opostos é a rainha de todas as coisas e acaba ela, a guerra, por acarretar a harmonia, a paz.

Eis que, analisados brevemente o fogo como *arkhé*, o devir e o logos, convém enfatizar a intrínseca relação entre tais aspectos da filosofia de Heráclito. Pois para ele, o fogo (*arkhé*) não é apenas origem, mas algo relacionado ao *lógos* que tudo reúne e que, atuando tanto na criação quanto na destruição, é determinante para o devir.

⁴ Se fez necessário neste momento, trazer à tona alguns esclarecimentos, pois há uma contraposição entre as concepções de Anaximandro e Heráclito que se tornarão importantes para entendermos a ideia de inocência em Nietzsche. Anaximandro estabeleceu o apeíron como o princípio originário, a arché, mostrando a audácia em ultrapassar as fronteiras da aparência sensível (JAEGER, 2020, p.200). Trata-se de um vocábulo carente de uma identificação positiva, tratando-se de algo “que não se parece com nada que conhecemos” (BERNABÉ, 2019, p. 63), razão pela qual é comumente traduzido por “ilimitado”, “infinito”, “indefinido”. Para o referido filósofo, trata-se de uma matéria primordial divina e possuidora de um poder ou influencia que alcança todas as coisas (BERNABÉ, 2019, p. 63), dele surgindo os céus e os mundos, gerando sucessivamente uma série de cosmos que, ao destruírem-se ciclicamente, voltam a ser matéria primordial. Em suma, é a grande máxima de Anaximandro segundo a qual onde estiver a origem ali também estará o fim, máxima esta que deve ser interpretada não como uma simples descrição dos fatos, mas como uma justificação da natureza do mundo, revelado como um cosmos, uma comunidade jurídica das coisas que afirmam o seu sentido na incessante e inexorável geração e corrupção (JAEGER, 2020, p. 202). Tal processo, ao que parece, produz-se por meio da segregação da matéria primordial em uma série de contrários, mesmo que não nos seja claro como surgem os contrários do indefinido (BERNABÉ, 2019, 64). Além da inexistência de uma explicação acerca de como surgem os contrários do indefinido, há outro ponto que não passa ileso a crítica: a criação de uma metafísica para explicar a suposta injustiça observável da multiplicidade de coisas advinda da segregação do indefinido.

2.2. OS IMPACTOS DA FILOSOFIA DE HERÁCLITO EM PLATÃO.

Não há qualquer novidade na afirmação segundo a qual o pensamento de Platão moldou a filosofia ocidental. Não é demais lembrar, no entanto, que se Platão se fez presente em diversos momentos da filosofia, a cada época surge um novo Platão, ou um Platão diferente dos demais (CHAUI, 2002, p.274).

Apenas para citar alguns exemplos, o Platão de Aristóteles (seu discípulo) é preocupado com a distinção entre o mundo das aparências e das ideias e questões lógicas do conhecimento. O dos primeiros cristãos, o Platão da imortalidade da alma; o de Jaeger, o do momento culminante da *paideia* grega, e o de Nietzsche o Platão da metafísica, que privilegiou o mundo das ideias em detrimento do mundo sensível e que destruiu a essência grega da verdade como desvelamento (*aletheia*) ao preconizar a verdade como adequação (CHAUI, 2002, p.275).

Para o escopo do presente artigo, enfatizaremos o Platão de Aristóteles e Nietzsche. Segundo o relato de Aristóteles, Platão teria inicialmente partilhado o pensamento heraclítico, segundo o qual as coisas sensíveis encontram-se em perpétuo fluxo, até que foi influenciado por Sócrates (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, p.175). Em sua *Metafísica*, Aristóteles menciona que:

Na verdade, Platão, em sua juventude, tornou-se adepto de Crátilo em primeiro lugar, e, depois, das doutrinas de Heráclito, no sentido de conceber o mundo sensível na sua totalidade como se encontrando num estado de fluxo permanente, sem que, no entanto, possa haver conhecimento científico algum acerca dele (...). Por outro lado, tendo Sócrates optado por preferir o universo físico, ao consubstanciar e resumir seus estudos às questões éticas, procurou neste âmbito ir ao encontro do universo, tendo sido o primeiro a debruçar-se sobre a questão da respectiva definição, sendo seguido por Platão, que efetivamente acreditou que o problema da definição se relaciona, não com qualquer coisa sensível, mas, antes, com entidades de diferentes qualidades; assim, não poderia haver qualquer definição geral das coisas sensíveis, as quais mudam eternamente. Com efeito, a estas entidades chamou ideias, assim como concebeu serem todas as coisas sensíveis efetivamente nomeadas em função daquelas porquanto se relacionam diretamente com elas (...)" (ARISTÓTELES, 2021, p. 52).

A afirmação de Aristóteles carece de maiores esclarecimentos. Se, por um lado, a existência do devir é colocada como questão de segunda ordem, por outro, o devir se encontra presente na formulação de sua teoria do conhecimento, baseada na distinção do

mundo sensível e do das Ideias, conforme explicitado no diálogo *Teeteto*⁵. Extraímos duas passagens:

Sócrates — Vou explicar-me, e não será argumento sem valor, a saber: que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. (...) Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois a rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles.” (PLATÃO, s\d, p.12) (grifos nossos)

Uma segunda passagem deste diálogo corrobora a afirmação de que a ação do devir é incontestável:

Sócrates — E não poderemos apresentar mais um postulado, seria o terceiro, nos seguintes termos: que não existia antes, não poderia ter existido sem formar-se ou ter sido formado? Teeteto — É também o que eu penso. Sócrates — Eis-aí, por conseguinte, três proposições aceitas por nós, que contendem em nossa alma, seja quando falamos de ossinhos de jogar seja quando imaginamos um caso como o seguinte: com a idade que tenho, sem crescer coisa alguma nem sofrer modificação contrária, no decurso de um ano, em relação a ti que és mais moço, presentemente sou maior, porém depois virei a ficar menor, e isso sem que minha altura diminua, mas pelo fato de aumentar a tua. Sou, portanto, posteriormente, sem me ter modificado, o que antes não era. Sem o devir, nada vem a ser, e nada havendo eu perdido do meu volume, não poderia ter ficado menor, O mesmo se passa em milhares de casos como esse, se aceitarmos os presentes argumentos. Sei que me acompanhas, Teeteto. Pelo menos tenho a impressão de que não és neófito nessas questões. Teeteto — Pelos deuses, Sócrates, causa-me grande admiração o que tudo isso possa ser, e só de considerá-lo, chego a ter vertigens. (PLATÃO, s\d., p.15) (grifos nossos)

Neste diálogo, Platão afirma que o devir incessante impossibilita o conhecimento - para que este possa existir, é preciso encontrar essências imutáveis. É preciso extrair do devir, algo que o ultrapasse, caso contrário, é inconcebível atingi-lo se nem o sujeito, nem o objeto permanecem o mesmo.

⁵ O Teeteto é um diálogo platônico escrito em 369 a.C Em grego, *Θεαίτητος*. Trata sobre a possibilidade do conhecimento. Os personagens principais são Sócrates, Teeteto, um matemático, Euclides e Terpsião que teria acontecido na cidade de Cirene.

Ana Flaksman, em seu artigo “*Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*”, bem situa as **teorias do fluxo** e da coexistência dos opostos de Heráclito no diálogo *Teeteto*. No referido diálogo, são feitas distinções entre *aísthesis* (sensação), *dóxa* (opinião), *phaínetai* e *epistéme* (conhecimento).

Quando, no início do referido diálogo *Teeteto* funde a sensação (*aísthesis*) com as demais (*dóxa*, *phaínetai* e *epistéme*), ao afirmar que as coisas são tais como nos aparecem, e nos aparecem tais como são sentidas, tanto Teeteto quanto Sócrates concordam que o vento, por exemplo, pode ser sentido como frio para um indivíduo, ou o contrário para outro, e ser a sensação verdadeira tanto para um quanto para o outro.

E nesse ponto do diálogo, há a possibilidade da adoção de duas interpretações quanto à relação que está sendo admitida entre o vento e as qualidades sensíveis frio e não frio. Segundo uma interpretação, tem-se um vento que tem ao mesmo tempo as propriedades de ser frio e não-frio, estando presente aqui, portanto, a teoria dos opostos de Heráclito. Segundo outra interpretação, não sobressai a teoria dos opostos, mas sim a do fluxo, “segundo a qual suas qualidades sensíveis não têm estabilidade, mas vêm a ser, momentaneamente, apenas quando são sentidas”, podendo, portanto, o vento ter sido sentido como frio para um, mas não por outro indivíduo (FLAKSMAN, 2014).

No decorrer do diálogo, em que, apesar de aporético, por não responder às questões pretendidas (tais quais o que seria conhecimento), vislumbram-se bem delineados os traços da teoria do conhecimento de Platão, e esse deixaria claro que concorda com a tese heraclítica, mas de forma parcial, pois tal tese falharia ao defender, sem nenhuma restrição, que “todas as coisas estão sempre mudando”. Platão somente aceitaria de Heráclito uma parte de sua tese, aquela que afirma que “todas as coisas sensíveis”, e não todas as coisas sem exceção, estão em perpétua mudança (FLAKSMAN, 2014).

Interessante, assim, a conclusão de Flaksman no sentido de que:

Heráclito entra em cena, no *Teeteto*, como a principal fonte de ‘duas teorias do fluxo’, ou, se preferirmos, de uma visão do devir que engloba dois tipos de fluxo: o fluxo entendido como a mudança de uma coisa com relação ao que ela mesma era antes, e o fluxo implicado na copresença dos opostos, que faz as coisas receberem qualificações contrárias, mesmo quando não mudam com relação a si mesmas. Os dois tipos de fluxo atribuídos a Heráclito permeiam a realidade sensível e geram problemas para o conhecimento, na visão de Platão, o que fica evidente quando ambos são articulados numa teoria da sensação que sustenta o relativismo de todas as sensações e de todas as qualidades sensíveis. Mas esses dois tipos de fluxo não levam às consequências catastróficas – para o conhecimento e para a linguagem – que a tese extrema dos heraclíticos acaba por produzir. (FLAKSMAN, 2014).

Em suma, não haveria óbice à adoção do devir em relação às coisas sensíveis, mas não da forma extrema propugnada por alguns heraclíticos segundo os quais as coisas mudam constantemente, sem qualquer possibilidade de delas extrair-se uma “essência”.

Nesse ponto, importante enfatizar que a adoção de uma ou outra posição não é mero detalhe, pois a escolha da alternativa genuína de Heráclito implica que

nada permanece definitivamente na natureza, tudo passa, inclusive o céu e a terra atuais, mas tudo retorna igualmente de modo perpétuo. Todas as coisas existentes são transitórias, mutáveis, porém com consistência e identidade suficientes para permitir um gênero de conhecimento a seu respeito. (GIACÓIA JR, 2013, p.176)

Daí decorre, inclusive, a distinção feita por Platão em *eikásia*, *doxa*, *dianóia* e *epistéme*, essencial à teoria do conhecimento de Platão.

Ao compartilhar com Heráclito a ideia de que todo singular está em fluxo perpétuo, mas com a influência socrática decorrente do reconhecimento de conceitos universais, Platão contrapôs mundo sensível e inteligível. (GIACOIA JR, 2013, p.186)

E com base em tal distinção é que Platão apresenta quatro graus de conhecimento, os dois primeiros decorrentes do mundo sensível, os últimos do mundo inteligível. O primeiro grau, a *eikásia*, consiste no primeiro grau de conhecimento, adquirido por meio de imagens, cópias das coisas sensíveis. O segundo, a *doxa*, é a opinião, crença não demonstrada ou provada. O terceiro grau, a *dianóia*, é o raciocínio discursivo, que se opera por etapas. E, por fim, a *epistéme*, conhecimento verdadeiro obtido por meio dos atos de intuição intelectual. (CHAUI, 2018, p.312)

Por outro lado, importante salientar que, ao refutar o pensamento heraclitiano, ao menos para o mundo das ideias, não houve passiva aceitação do pensamento oposto – o de Parmênides. Isto porque este último, segundo Platão, enganou-se ao supor que haveria uma só forma inteligível, quando em verdade há várias – as ideias compõem a pluralidade de essências e formas. Para Platão, não há como negar a existência do devir, mas no mundo sensível, e não na totalidade do real. Sendo as coisas materiais submetidas à corrupção, o devir é a marca deste mundo sensível.

E não só na teoria do conhecimento de Platão o devir heraclitiano mostra sua influência, mas também na **teoria da linguagem**. Em Crátilo⁶, a questão do devir reaparece nas interlocuções entre conhecimento e linguagem. Segundo, Montenegro:

⁶ Obra que apresenta um diálogo entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo em que discutem acerca da justeza dos nomes e critérios pelos quais uma coisa é denominada do modo que o é.

O Crátilo parece desconcertante a quem pretenda mostrar que é inextrincável a relação entre linguagem e conhecimento, uma vez que a argumentação levada a cabo conduz, ao final do diálogo, a um duplo encurralamento: de um lado, os nomes, pensados como imitações da realidade, guardariam significados ambíguos, de modo a poderem significar tanto a imagem de uma realidade que é puro fluxo quanto a de uma que é sempre a mesma (Crátilo 437c) – nesse caso, não haveria um critério legítimo capaz de orientar a demarcação da verdade e, conseqüentemente, comprometeria a possibilidade mesma do conhecimento; de outro, se os nomes imitam a realidade e são a condição de acesso ao conhecimento da mesma, como ter-se-iam estabelecido os primeiros nomes se aquele que assim os criou – o nomoteta – não dispunha de nome algum que pudesse dar-lhe a conhecer a realidade que passaria a nomear (Crátilo 438b)? Em resposta a essas aporias, Sócrates propõe que se procure 'outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro (a realidade como fluxo ou como permanência), exibindo de forma clara a verdade dos seres' (Crátilo 438d). (MONTENEGRO, 2007).

Da análise do diálogo Crátilo, poder-se-ia tanto questionar se estaria Platão desatrelando o conhecimento da linguagem, privilegiando seu caráter místico, presidido pelo *lógos*, ou se se trata de mais um diálogo aporético, incapaz de responder às indagações nele realizadas.

O fato é que, ao longo do referido diálogo, mostra-se incontestável que os nomes podem assumir significações diversas. Tomando, por exemplo, o 'corpo' (*sôma*), o qual é associado ao termo 'sema', que significa prisão, mas também sinal (um belo corpo pode sinalizar uma bela alma).

Mas tal diversidade de significações se daria não em razão de um fluxo, conforme propugnado por Crátilo, e sim da ambigüidade da própria linguagem, os nomes – e, por conseguinte, a linguagem – são ferramentas para ensinar e discriminar as coisas. Em outras palavras, se são ferramentas para o conhecimento, sua atividade eminentemente pedagógica se viabiliza na relação mestre-discípulo, e a filosofia passa, assim, pelo caminho dos belos discursos e exercícios dialógicos de perguntas e respostas (MONTENEGRO, 2007).

Vê-se, assim, que não são poucas as influências – sejam declaradas, sejam implícitas – dos pensamentos de Heráclito na filosofia de Platão, notadamente em suas teorias do conhecimento e da linguagem.

2.3. OS IMPACTOS DA FILOSOFIA DE HERÁCLITO EM NIETZSCHE.

Os impactos da filosofia de Heráclito na obra do pensador alemão são incontestáveis, embora possamos apontá-los aqui, não podemos perder de vista que alguns deles atravessarão sua filosofia e servirão de inspiração para os pensadores que se seguirão:

o conceito de devir de modo especial, a noção de inocência que advém da recusa da dualidade dos mundos, bem como a das categorias estéticas – os princípios apolíneo e dionisíaco que partem da concepção de Uno e Múltiplo.

Em primeiro lugar, conforme já salientado anteriormente, a opção de Nietzsche por Heráclito em detrimento das ideias de Anaximandro já pode ser detectada desde *A Filosofia Na Era Trágica Dos Gregos*. Para o pensador alemão, Anaximandro não trata da origem do mundo de forma puramente física, pois vê na multiplicidade de coisas uma soma de injustiças expiáveis. Desta forma, foi o primeiro grego a “agarrar com ousadia e tenacidade o emaranhado do mais significativo problema ético” (NIETZSCHE, PHG/FT, p. 51). A justiça e injustiça do mundo decorrem da multiplicidade das coisas existentes.

Esta concepção implica, aos olhos de Nietzsche, uma interpretação de mundo moral – pois ao identificar que a multiplicidade deriva da unidade, extrai dela um caráter negativo. Cada coisa que nasce deve pagar com a sua própria morte, expiando-se a si mesma.

Segundo Nietzsche:

A sua existência torna-se, para ele, um fenômeno moral; ela não está justificada – muito pelo contrário: ela expia-se a si mesma constantemente pelo ocaso. Mas então lhe vem à mente outra pergunta: por que é que tudo existente já não foi há muito tempo por terra, uma vez que já passou toda uma eternidade de tempo? De onde provém o fluxo sempre renovado do vir a ser? Dessa pergunta ele só conseguirá salvar-se por meio de possibilidade místicas: o eterno vir a ser só pode ter tido seu primórdio no eterno ser, as condições do decaimento injusto desse ser para um vir a ser são sempre as mesmas, a constelação das coisas constitui-se de tal modo que não se pode prever nenhum fim para este exilar-se do ser individual a partir do seio do ‘indefinido’. Por aqui ficou Anaximandro: ou seja, ficou sob uma sombra profunda, que se entendia como um fantasma gigantesco por sobre a paisagem de tal visão de mundo. Quanto mais de perto de desejasse abordar o tema de como, pela decadência, surgia do indefinido o definido, do eterno o temporal, do justo a injustiça, mais densa tornava-se a noite (NIETZSCHE, PHG/FT, p. 53).

O fluxo do devir compreendido moralmente implicou, para Nietzsche, numa interpretação da vida como decadência: tal interpretação provocou uma grande noite que se adensou. Contudo, Heráclito a iluminou como um “raio divino” (NIETZSCHE, PHG/FT, 55). Ora, se Anaximandro recorreu a um escape moral, Heráclito por sua vez, desmentiu a dualidade de mundos, tendo tido a honestidade, crieza e coragem de reconhecer apenas o **vir a ser**, de forma que tudo tem a todo o tempo o seu oposto em si. Assim, não há necessidade de se reconhecer uma dualidade de mundos: podem aqueles que estão atentos visualizar a multiplicidade que há na unidade e a unidade que há na multiplicidade. Do

reconhecimento do **par uno-múltiplo** decorre que Heráclito **fez do devir uma afirmação**. Para ele, “o Ser não é, tudo está em devir. E se o múltiplo é a afirmação do uno, o devir é a afirmação do ser”. (DELEUZE, 2018, p. 37). Em outras palavras, não há uma imutabilidade no Ser, mas puro fluxo, o Ser é devir.

Nesse aspecto, esclarecedoras as palavras de Deleuze, para quem:

Heráclito tem dois pensamentos que são como cifras: de acordo com um deles, o ser não é, tudo está em devir, de acordo com o outro, o ser é o ser do devir como tal. Um pensamento operário que afirma o devir, um pensamento contemplativo que afirma o ser do devir. Esses dois pensamentos não são separáveis, são como o pensamento de um mesmo elemento, como Fogo e *Diké*, como *Physis* e *Logos*. Pois não há ser além do devir, não há uno além do múltiplo; nem o múltiplo e o devir são aparências ou ilusões. (DELEUZE, 2018, p.36).

Saliente-se ainda que, nesse ponto, Nietzsche, reverte a ordem de Platão: a verdade é a realidade do devir; o conhecimento, fonte de erros e ilusões (GIACÓIA JR, 2013, p.182). Da concepção de devir, tal como em Heráclito, Nietzsche não compreende o “vir a ser e perecer” uma injustiça. Embora trágica, a vida deve ser apreciada como **fenômeno estético** – Heráclito

não viu nenhum castigo do múltiplo, nenhuma expiação do devir, nenhuma culpa da existência. Nada viu de negativo no devir, ao contrário, viu a dupla afirmação do devir e do ser do devir, em sua, a justificação do ser. (...) Daí se segue que a existência nada tem de responsável nem mesmo de culpada. (DELEUZE, 2018, p.37).

A existência, portanto, é inocente: a corrupção dos entes não se deve a uma falta, cometida, mas se deve a profusão da própria natureza que transborda, criando e destruindo os entes. Os gregos, ao contrário dos outros povos que entendem a vida como expiação, percebem-na em sua totalidade e sem se ressentirem com a vida, pelo fato de ser o que ela é – imprevisível e caótica. Elucida CILENTO, para Nietzsche:

(...) a grandeza dos gregos consiste precisamente em não terem sucumbido à intuição sobre a vida em sua totalidade, o que significa que eles puderam, de alguma maneira, apreender os pares de opostos – a vida em sua totalidade abriga: dia e noite, inverno e verão, alegria e tristeza, saúde e doença, vida e morte. Não bastou apenas intuir, mas compreenderam que a vida comporta todos estes ingredientes, não devendo, portanto, julgá-la moralmente. A vida é o que é, comporta o devir e o caos dentro de si, somente sendo forte o bastante para não se ressentir com ela, não acusá-la, não pretendendo que ela comporte apenas o que é ‘bom, útil ou agradável’. (CILENTO, 2012)

Nos escritos de juventude, encontramos na *Origem da Tragédia*, a ‘metafísica de artista’: um deus-criança que por seu transbordamento, cria e destrói mundos. Como tal, não há qualquer implicação moral⁷. Portanto, o mundo deve ser apreciado como criação e destruição eternas dos entes tal como faz Heráclito.

Nos escritos de maturidade, no entanto, Nietzsche o ultrapassa, na medida que sua concepção de devir não tem qualquer fundo teleológico, isto é, o mundo não tem qualquer finalidade predestinada, nem um logos que o harmonizaria. Da ‘metafísica de artista’ surgem as categorias estéticas. O Uno é entendido como o fundo dionisíaco do mundo do qual emergem os entes – múltiplo – que assumem formas temporárias e depois são novamente dissolvidos e reintegrados ao Uno Primordial. As categorias estéticas representam este movimento incessante de criação e destruição de todas as coisas. Os entes são representados pelo princípio apolíneo. Nas artes: a pintura, a escultura, a arquitetura e todas aquelas que incitam o olhar são apolíneas enquanto a dança e a música e todas aquelas que incitam o movimento e o corpo são dionisíacas.

Para se compreender a vida, neste movimento incessante do vir-a-ser, a tragédia, de todas as artes é a mais sublime, pois oferece uma visão de mundo propícia, por ver na ruína do herói, a caoticidade, a irracionalidade da vida. É na tragédia que, no jogo do Uno e do Múltiplo, onde o que há é a finitude de todas as coisas sem que isto seja considerado um mal - a dissolução do ente neste uno primordial, encontramos a oposição Apolo – Dioniso (CILENTO, 2012).

Tal questão é crucial para se entender a importância da filosofia de Heráclito em Nietzsche, pois embora muito se fale acerca do vir-a-ser, este é apenas o ponto de partida do projeto da filosofia dionisíaca. Pois

é com o projeto da filosofia dionisíaca que ele supera todo dualismo metafísico, na medida em que o conceito de Dioniso abarca o princípio da unidade-múltipla. Dioniso passa a ser o ‘deus bifronte’ que simboliza a unidade dos contrários. Dioniso é tanto o deus da forma, da medida e da criação, quanto o deus do delírio, da embriaguez e da destruição. (LUCCHESI, 1996).

⁷ NIETZSCHE, F. *GT\NT*, Tentame de Autocrítica, 5. “O pensamento de um ‘Deus’ se quiserem, mas neste caso, um deus puramente artista, absolutamente liberto do que se chama escrúpulo ou moral, para quem a criação ou a destruição, o bem ou o mal, sejam manifestações do seu arbítrio indiferente e da sua onipotência; que se desembarace, ao fabricar mundos, do tormento de sua plenitude e de sua pletora que se liberte do sofrimento dos contrastes acumulados em si próprio. O mundo, a objetivação libertadora de Deus, em consumação perpétua e renovada, tal como a visão eternamente mutante, eternamente diferente, de quem é portador dos sofrimentos mais atrozes, dos contrastes mais perfeitos, de quem não pode emancipar-se nem libertar-se senão na aparência: eis a metafísica de artista.” (NIETZSCHE, 1998, p.24)

Não que se tenha uma contraposição de Apolo e Dioniso, mas uma conciliação entre ambos. E é nesse ponto que a tragédia é a maior demonstração da conciliação Apolo-Dioniso. Pois enquanto Apolo é o deus helênico da arte, Dioniso, deus da embriaguez, causa excitação, trazendo a vontade de dançar, saltar e cantar (CILENTO, 2012). Vê-se, assim, a grande influência exercida por Heráclito na filosofia de Nietzsche, influência esta por meio da qual devem ser analisados conceitos como **eterno-retorno** e amor-fati. É que somente se compreendido, como já compreendeu Heráclito, que não há castigo do múltiplo, nenhuma expiação do devir, nenhuma culpa da existência, mostra-se possível o homem libertar-se de si mesmo por meio do **amor-fati**.

Por uma questão de espaço, estes conceitos não puderam ser desenvolvidos aqui. Somente amando a vida incondicionalmente(amor-fati), mesmo em seus momentos mais tristes, é que se pode ultrapassar a concepção de um devir culpado entendido como o eterno-retorno-do mesmo – da vida entendida como rotina e mesmice – em oposição à doutrina do eterno retorno que permite ao homem, tomar as rédeas de sua existência, tornando o devir a própria potencialização de si mesmo, fazendo de cada instante, um ‘Assim o quis’!, tal como o afirma em *Assim Falou Zaratustra*:

E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso? Redimir o que passou e transformar todo o ‘Foi’ em ‘Assim eu quis’ - apenas isso seria para mim redenção! Vontade – eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! (NIETZSCHE, 2011, p.133)

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inegável a contribuição dos pré-socráticos que, nos primórdios da filosofia, na passagem do mito para o pensamento racional, na busca pela *Arkhé*, o princípio gerador de todas as coisas, um princípio racional que pudesse ser encontrado na natureza (*‘physys’*), marcou a passagem da cosmogonia para a cosmologia.

Este trabalho se deteve na filosofia heraclitiana. Procurou detalhar as principais ideias do pensador pré-socrático tais como Lógos, devir, o par Uno e Múltiplo, para que de posse delas, possamos reencontrar nas filosofias de Platão e Nietzsche. É o que se depreende de sua influência das teorias do conhecimento e da linguagem em Platão. O reconhecimento do incontestável fluxo das coisas consistiu em uma das premissas para a distinção entre o mundo sensível e inteligível, pois foi ao compartilhar com Heráclito a ideia de que todo singular está em fluxo perpétuo, mas com a influência socrática decorrente do reconhecimento de conceitos universais, que Platão contrapôs mundo sensível e inteligível. (GIACOIA JR, 2013, p.186).

Ademais, a distinção feita por Platão em *eikásia*, *doxa*, *dianóia* e *epistéme*, essencial à teoria do conhecimento de Platão, também deve ser entendida mediante análise

prévia do devir de Heráclito. Da mesma forma, sua teoria da linguagem, em que esmiuçada a contraposição e coexistência de opostos, também é permeada pelos pensamentos de Heráclito, quando se filosofa acerca da ambiguidade da própria linguagem e dos nomes.

Em Nietzsche, as influências mostram-se flagrantes em todo o decorrer de sua filosofia, sendo possível citar, em um rol apenas exemplificativo, mas não taxativo: o conceito de devir de modo especial, a noção de inocência que advém da recusa da dualidade dos mundos, bem como a das categorias estéticas – os princípios apolíneo e dionisíaco que partem da concepção de Uno e Múltiplo à luz da ‘metafísica de artista’. Conceitos estes que norteiam a filosofia Nietzscheana até a concepção de **amor-fati**, claramente lastreada na inocência da existência já há muito propugnada por Heráclito.

Todos os desdobramentos que este estudo suscita requerem maior tempo de pesquisa e de disponibilidade de espaço, tarefa que certamente será contemplada posteriormente.

4. REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2021.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1978.
- BERNABÉ, Alberto. **Fragmentos Presocráticos: de Tales a Demócrito**. Madri: Alianza Editorial. 2019.
- BREHIER, Emile. **História da Filosofia**. Vol.1. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CILENTO, Angela Zamora. *A metafísica de artista enquanto concepção estética do mundo*. **Revista Primus Vitam**, v. 4, 2012. p. 01-17. Disponível em: http://delphos-gp.com/primus_vitam/primus_4/angela_metafisica.pdf. Acesso em 08 de agosto de 2022.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das letras. 2018.
- DELEUZE, Giles. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições. 2018.
- FLAKMAN, Ana. *Ser, aparecer e devir: Heráclito no Teeteto de Platão*. in **Anais De Filosofia Clássica**, vol. 8 nº 16, UNIRIO, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/3134>. Acesso em 08 de agosto de 2022.
- GIACÓIA JR, Osvaldo. *O Grande Experimento Sobre a Oposição entre Eticidade e Autonomia*. Em Nietzsche in **Revista Transformação**. São Paulo: UNESP, vol.12, 1988.
- _____. **NIETZSCHE, O Humano Como Memória E Como Promessa**. 2ª ED. Rio de Janeiro: Vozes. 2013.
- HERÁCLITO. **Fragmentos Sobre A Natureza**. Disponível em: <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/fragmentos-de-heraclito-da-natureza.pdf>.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

LUCCHESI, Bárbara. *Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito*. In **Cadernos Nietzsche**, 1, 1996. Disponível em https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_01_03-Lucchesi.pdf. Acesso em 08 de agosto de 2022.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. *Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão*. 2007. In *Kriterion Revista de Filosofia*. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/YQBvFPqMsfbBm6hZrQNfjWQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em 08 de agosto de 2022.

NIETZSCHE, F. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

_____. **A Origem da Tragédia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Cia das Letras, 2011

PLATÃO. **Teeteto**. Disponível em:

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000068.pdf>

REALE, Giovanni. **Pré-Socráticos E Orfismo**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola. 2012.

ROCHA, Zeferino De Jesus Barbosa. *Heráclito De Éfeso, Filósofo Do Logos*. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, V. Vii, N.04, P. 07-31, 2004. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/ZBHWMrRqbfQ5HK4vSFwW3kP/abstract/?lang=pt>. Acesso em 08 de agosto de 2022.

Contatos: kaka_maz@yahoo.com.br e angela.rezende@mackenzie.br