

A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA A HERÁCLITO

Marcelo de Souza Cleto*

RESUMO: O debate contemporâneo a respeito da importância de Heráclito tem apresentado uma valorização dos elementos antropológicos, contribuindo para a reavaliação da tendência que enfatizava os aspectos cosmológicos e físicos da filosofia pré-socrática, aquela que modulou basicamente a historiografia da filosofia antiga, na qual os elementos da natureza (*physis*) eram refletidos conforme a conjuntura epistemológica do final do século XIX e início do XX. Dentre a numerosa crítica contemporânea, podem-se destacar, especialmente, os estudos de Voegelin, Snell e Jaeger, que expressam as tensões que ocorreram nos estudos heraclitianos. Considerando esse cenário epistemológico e hermenêutico, além de adotar o reordenamento dos fragmentos efetuado por Charles H. Kahn em detrimento ao de Diels, o presente artigo examina o esforço contemporâneo que busca alcançar nos registros de Éfeso os indícios da antropologia filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Heráclito, recepção contemporânea da Antiguidade, antropologia filosófica, filosofia antiga, filosofia política.

THE CONTEMPORARY CRITIQUE OF HERACLITUS

ABSTRACT: The contemporary debate regarding the importance of Heraclitus has presented an appreciation of anthropological elements contributing to the revaluation of the trend that emphasized the cosmological and physical aspects of pre-Socratic philosophy, one that basically modulated the historiography of ancient philosophy, in which elements of nature (*physis*) were reflected according to the epistemological juncture of the late nineteenth and early twentieth centuries. Among the numerous contemporary critique, can be highlighted,

* Universidade Federal de Tocantins. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa, e a Gabriele Cornelli, orientador da monografia *A antropologia filosófica de Heráclito*, que é base deste artigo, resultado da Pós-Graduação em Estudos Clássicos – UNB/ARCHAI/UNESCO.

especially studies Voegelin, Snell and Jaeger, expressing the tensions that occurred in heraclitianos studies. Considering this epistemological and hermeneutic scenario, in addition to adopting the reordering of the fragments effected by Charles H. Kahn detriment to Diels, The present article examines the contemporary effort that seeks to achieve in the records of Ephesus evidence of philosophical anthropology.

KEYWORDS: Heraclitus, contemporary reception of Antiquity, philosophical anthropology, ancient philosophy, political philosophy.

A fortuna crítica que ao longo da história se avolumou refletindo as várias compreensões dos fragmentos de Heráclito demonstra a riqueza das possibilidades interpretativas que norteiam seu pensamento, do mesmo modo que grande parte das exegeses particularizadas sobre os primeiros sábios gregos foram elaboradas a partir da conjuntura política e epistemológica reinante até meados da primeira metade do século XX. Desde o Renascimento teve a Física uma singular proeminência face aos outros campos do saber, tornando-se muito presente não apenas na interpretação da filosofia antiga, mas também no contexto das novas ciências, como a sociologia, a antropologia, a psicologia etc. Por conta da divisão interna do espaço epistêmico, os estudos e interpretações acerca do pensamento de autores como Pitágoras, Anaximandro, Heráclito e Parmênides, entre outros, foram marcados intensamente por um crivo positivo. Essa interpretação enviesada desconsiderou os elementos que não coadunavam com o paradigma vigente e, assim, deu grande importância aos aspectos físicos na filosofia antiga, essa perspectiva cristalizando por um longo período uma percepção unívoca dos pensadores.

Muitos estudos foram produzidos sob esse influxo, causando divisões questionáveis no desenvolvimento das ideias antigas, com estudos particulares como o atomismo de Demócrito, o número pitagórico ou a repartição Heráclito/fogo, Tales/água, Anaxímenes/ar. Não obstante esse movimento, os cinquenta primeiros anos do século XX culminaram em derrocadas militares e em rearranjos e superações epistemológicas. Essas tensões podem ser

expressas, no âmbito dos estudos de filosofia antiga, pelas obras de Cornford, em especial *From Religion to philosophy*, de 1912, e *Principium sapientiae: the origins of greek philosophical thought*, de 1952. As principais características das propostas de Cornford estão em sua disposição para uma abordagem vinculante, possibilitando a construção de uma investigação que busca a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega, de modo que o novo posicionamento frente à “física” jônica superou o reducionismo comparativo com a concepção moderna de ciência, bem como o distanciamento de uma leitura etapista da história.

Buscando superar os procedimentos ideológicos questionáveis, os intérpretes contemporâneos movimentaram os paradigmas das pesquisas sobre a Antiguidade, favorecendo a retomada de importantes questões. Da mesma forma que ocorreu com os outros sábios gregos, Heráclito teve seu pensamento revisitado, o que lhe conferiu uma nova base de compreensão. O direcionamento epistemológico e a análise das movimentações que basicamente influíram para a construção de um novo entendimento podem ser encontrados em um variado número de trabalhos. Convém, no entanto, circunscrever o prisma da nossa análise bem como os autores escolhidos. Sem nos furtarmos ao reconhecimento de pesquisadores do calibre de Rodolfo Mondolfo, Serge Mouraviev, Enrique Hülsz e Clémence Ramnoux, o deslocamento das interpretações do pensamento de Heráclito foi possibilitado, no nosso modo de entender, pelas pesquisas abrangentes efetuadas basicamente por Werner Jaeger, Bruno Snell e Eric Voegelin. A partir de uma clara convergência epistemológica, se pôde perceber uma nova intencionalidade e um novo radicalismo em Heráclito, configurando, assim, uma exegese que alcança os fundamentos da antropologia filosófica.

Não obstante o avanço tangível desencadeado pelos intérpretes da geração do entre guerras, novas apropriações foram feitas desde então, como a hermenêutica levada a cabo por Charles H. Kahn, com a reorganização das citações, que, distante das de Diels e de Marcovich, levaram ao desenvolvimento de um mesmo fluxo compreensivo que instaurou a abordagem antropológica do “obscuro” filósofo de Éfeso.

LEITURAS CONTEMPORÂNEAS

A filosofia de Heráclito deve ser entendida como uma antropologia filosófica, constituída por uma perspectiva compreensiva que se distingue da tradição anterior por inaugurar um formato linguístico radicalmente novo e, ao mesmo tempo, por expressar certo antropomorfismo que absorve na alma as divindades basilares. Para o devido entendimento do caráter revolucionário dessa antropologia filosófica é forçoso encontrar o compasso das citações recolhidas pela tradição, aliadas à crítica doxográfica. Essas questões iniciais se chocam invariavelmente com a tradicional organização doxográfica feita por Diels. Vigente desde 1901, seu modo de recolha e edição emularia, a partir de sua sequência, uma ordem do discurso “desordenado” de Heráclito. Diferentemente dessa disposição, uma reconceituação do pensamento heraclíteo somente faria sentido se acompanhada da reconsideração da ordem em que Diels compreendeu os fragmentos recolhidos em Sexto Empírico, Aécio, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma, Plutarco, João Estobeu e outros.

Malgrado o esforço de Bywater (*Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877) em agrupar os fragmentos por assunto, dando-lhes uma forma temática, o arranjo que se tornou padrão foi aquele proposto por Diels em seu *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Para sua organização, o critério adotado foi o de seguir a ordem alfabética dos autores em que se encontravam as citações, com exceção dos dois primeiros fragmentos. Outros elementos idiossincráticos foram desconsiderados para a edição, por faltar aos fragmentos uma estrutura literária, a reconstrução da sequência original da obra ficando impossibilitada, o que contribuiu para o fortalecimento da compreensão de que as sentenças de Heráclito teriam “sido escritas originalmente numa espécie de caderno de notas ou diário filosófico, sem forma ou unidade literária subjacente”. No entanto, “o arranjo do texto e sua interpretação são dimensões inseparáveis” e o erro de Diels “foi imaginar que a sua própria ordem podia ser uma exceção” às organizações anteriores (Kahn, 2009, p. 26-27). A crítica à ordem das citações

pode ser considerada tributária das transformações vivenciadas pela geração anterior – nos trabalhos de Snell, Voegelin, Jaeger e Reinhardt (*Vermachtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen, 1966) –, a qual, de certa maneira, se encontrava em outra atmosfera intelectual em relação à geração de Diels (*Herakleitos von Ephesos*, Berlim, 1901) e Burnet (*Early Greek Philosophy*, Londres, 1930), que correspondia ao fim do século XIX.

As novas abordagens dos estudos antigos desencadearam o abandono de muitas teses sustentadas por longos períodos e, mesmo avançando na interpretação, Voegelin, Snell e Jaeger não radicalizaram suas posições, em vista da consideração pela autoridade de Diels. No entanto, Heráclito somente pode ser alcançado considerando-se suas citações a partir de uma atmosfera distinta da de fins do século XIX, de tal modo que a ela se agreguem não apenas os novos conhecimentos adquiridos contemporaneamente, mas também que a ela se assimilem as novas perspectivas a respeito das interpretações precedentes, forçando a admissão do texto como uma espécie de linguagem-objeto, o que, por si mesmo, encaminha a construção de uma metalinguagem hermenêutica dentro da qual as atuais interpretações possam ser formuladas. De maneira geral, a opção por adotar a organização proposta por Kahn (2009) no delineamento da face antropológica de Heráclito se justifica em vista das considerações a seguir.

Tendo como critério apenas a ordem alfabética, Diels dá a falsa impressão de que não há arbítrio em sua edição, provocando contudo a sensação de um padrão caótico segundo o qual o (des)arranjo das citações forneceria uma fiel representação do pensamento de Heráclito. De modo diferente, Kahn (2009) reordena as citações, de maneira que certos elementos passam a ser considerados de uma forma distinta. A edição de Diels inoculou na futura pesquisa acerca de Heráclito um quadro hermenêutico difícil de superar, convertendo-se de uma ingênua estrutura em ordem alfabética em um intransponível *topos* hermenêutico. A reorganização das citações pondera acerca da ordenação formal de toda a obra enquanto um elemento tão importante, no sentido geral, como o era em qualquer poema lírico do mesmo período. Este pressuposto leva em

consideração a tangente artística e que “o verdadeiro paralelo para um entendimento do estilo de Heráclito deve ser (...) não Nietzsche, mas os próprios poetas seus contemporâneos, Píndaro e Ésquilo” (Kahn, 2009, p. 27). Não obstante os princípios de reorganização, Kahn segue alguns pontos formais de referência, como a garantia que a citação I é a introdução da obra e que nela está posta a ênfase na incapacidade dos homens de apreender o *logos* universal. Identificando a ênfase, Kahn agrupa todas as citações de natureza crítica ou polêmica no início da tradução e, apropriando-se de uma sugestão de Reinhardt, toma o fragmento XXXVI (DK 50) como o elemento de transição entre a introdução e a parte expositiva do livro propriamente dita. No que tange a essa parte expositiva, reconhece a divisão dos três discursos, que versam sobre o universo, a política/ética e a teologia; na terceira parte, seguindo um conselho de Diógenes Laércio, Kahn apresenta os trechos mais explicitamente cosmológicos e, por fim, vêm as citações que dão conta do culto e da divindade. Outro elemento importante deve ser salientado, na visão de Kahn: a psicologia de Heráclito é inseparável de sua teologia, logo, grande parte das citações que tratam da *psique* estão posicionadas imediatamente antes da seção final referente aos deuses. Outras considerações de caráter estilístico, como o modo proverbial tomado dos sábios e seu tom enigmático compartilhado com o oráculo de Delfos, não estão ausentes na reconsideração da ordem dos fragmentos. Por fim, a nova ordenação implica, em suas amarrações internas, uma conjuntura diferente da de Diels, que, por mais asséptica que se tenha pretendido, expressa as perspectivas de sua era. Por outro lado, como num processo lógico, o reordenamento dos fragmentos representa um movimento da mesma tensão epistemológica ocorrida há algumas gerações, no tempo de Jaeger, Voegelin e Snell. Decerto que a adoção do novo ordenamento exige adaptações na forma de se proceder às citações – uma solução estando em citar todos os fragmentos com algarismos romanos, ao modo de Kahn, pondo-se ao lado a numeração arábica de Diels.

REGISTROS DO BRUXULEIO DA ALMA

A exploração da alma efetuada por Heráclito, bem como pelos pensadores da geração de 500 a. C., deve ser compreendida a partir da influência de Empédocles e da tradição pitagórica, principalmente nas questões que dizem respeito à imortalidade, origem, queda, migrações e bem-aventurança final. Segundo Bruno Snell (2003), a nova concepção da alma está representada pela primeira vez em Heráclito e sua originalidade pode ser conhecida a partir de três aspectos. O primeiro elemento importante é a forma como Heráclito nomeia a alma do homem vivo: *psykhé*. Ao utilizar uma nomenclatura para referir-se à alma, Heráclito causa importante tensão em vista da tradição homérica e de seu sistema de símbolos. Após nomeá-la, o filósofo visualiza essa alma em busca de seus limites, acarretando, nessa imagem, a dimensão de profundidade, o que designa o característico da alma, que, no entanto, tem o alcance de seu limite incerto, como se pode ler no fragmento XXXV (DK. 45): “Não descobrirás os limites da alma (*psykhé*) mesmo se percorreres todos os caminhos, tão profundo é o seu *lógos*”. A atitude em buscar sua profundidade sem auxílio de deuses ou Musas diferenciase das concepções anteriores e contribui para a formação da ideia de homem enquanto corpo e alma. O giro feito por Heráclito desviou o debate de tal maneira que sua problemática não poderia nem mesmo ser concebida por Homero, pois faltavam ao autor da *Iliada* os pressupostos linguísticos que possibilitaram o movimento que vinha de Éfeso. A originalidade da concepção de Heráclito provém da diferenciação linguística que ocorreu justamente no período que o separa de Homero e é a partir dessa experiência de adensamento e melhoramento conceitual que as palavras vão compondo novas intelecções. Para o novo empreendimento compreensivo foi necessário um período em que o conjunto de símbolos condizentes com o projeto fosse se diferenciando, sendo isso que ocorre quando, além de nomear o *lógos*, Heráclito intensifica também sua principal qualidade, a de ser *xynós* (comum), isto é, aquilo que em tudo penetra, de modo que tudo

¹ “Também para esta concepção faltam em Homero os pressupostos linguísticos: Homero não pode dizer que diversos seres têm idêntico espírito.” (Snell, 2003, p. 43).

participa dele, ou seja, esse espírito está em todas as coisas.¹ Snell (2003) reconhece no fragmento CI (DK 115) – “À alma pertence um *lógos* que aumenta a si mesmo” – um sentido que considera a alma como ponto de partida para o próprio desenvolvimento, diferentemente do que ocorria na tradição homérica, em que toda a intensificação das forças corporais e espirituais sucedia a partir de fora, especialmente em função dos desejos dos deuses. Com essa conjuntura, Heráclito pôde conceber o divino como puro espírito, apartado das Musas que estavam em todos os lugares e que tudo sabiam; pôde, também, estabelecer uma proporção segundo a qual o animal é para o homem o que o homem é para Deus.

A par dessa inovadora linguagem está o panorama intelectual do entendimento do *xynón* (comum) enquanto terminologia transmissora da verdade da realidade. Por sua essencialidade de em tudo participar, esse caráter *sui generis* do *xynón* é estendido à linguagem heraclitiana, que opta pela participação (*metálepsis*) no sim e no não, no reto e no curvo – tal qual está recolhido na *Refutação* (IX 10.4) de Hipólito² – de onde se pode verificar a dimensão de novidade em que se assenta o pensamento de Heráclito. A identificação da contraditoriedade da linguagem como o *locus* de mediação e des-tensionamento se dá em vista dos choques e das movimentações paradigmáticas que acometem sua conjuntura. A designação e a importância da linguagem proposta por Heráclito como a moldura oculta do *lógos* lastreia-se na concepção de *lógos* enquanto discurso, palavra, sentido, entendimento, ou ainda aquilo que se confunde com o que deve comunicar: “Olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens se suas almas (*psykhai*) não compreendem a língua” (XVI; DK 107). Além da contraditoriedade discursiva, a contribuição heraclitiana para uma antropologia filosófica pode ser desenhada também em função da avaliação do vínculo entre *daímon* e *êthos*.

Acolhendo o maior número possível de fragmentos, a compreensão recente centraliza sua atenção nos termos *êthos* e *daímon*, buscando também outras situações que se ligam claramente ao tema, para que, desse modo, as citações indiretas apareçam como um recurso auxiliar, potencializando a interpretação dos termos e das conexões entre os mesmos,

² LXXIV (DK 59): “O caminho das rodas da carda é reto e torto”.

sem se esquecer de que, para o devido delineamento antropológico, os referenciais que permitem o mergulho em profundidade devem ser confluentes com o ânimo inquiridor. Nesse sentido, o melhor exemplo pode ser encontrado no fragmento que afirma: “O caráter do homem é seu destino (literalmente, seu *daímon* ou divindade)” (CXIV; DK 119). Essa citação, recolhida em Estobeu – *Florilégio* (IV, 40, 23) –, ressalta a complexa compacidade simbólica dos termos e a posição central ocupada pelo termo *anthrópoi* no argumento. De fato, a breve e simétrica sentença – *êthos anthrópoi daímon* – tem no termo *anthrópoi* sua chave interpretativa, demonstrando o sentido articulador daquilo que ocupa a posição de mediação entre *êthos* e *daímon*.

Diferentemente da significação socrática de *daímon*, o sentido que se pode propor para o termo heraclítico distancia-se, na mesma medida, da tradição recolhida desde Homero, de modo, que o significado antigo de *daímon* é “aquele que distribui ou designa uma porção” (Kahn, 2009, p. 409), diversamente do que se pode extrair do conjunto das citações de Heráclito, em que essa noção épica não ressoa em nenhuma medida. Considerando as devidas conexões no interior do fragmento, bem como o cenário geral do restante da obra, em que se podem recolher exemplos de autonomia do *daímon* frente a fatores externos, ou que o vinculem à interpretação mítica, Kahn (2009, p. 409) salienta a dimensão manifesta do *daímon* enquanto um sério indicativo do “caráter do próprio homem, e não um poder exterior que responde pela qualidade da sua vida”, de tal maneira que sua parte no destino é determinada pelo tipo de pessoa que ele é e pelo tipo de escolhas que ele faz habitualmente. Para Voegelin (2009), esse fragmento,³ posto em seu devido contexto, é o que possibilita identificar o *daímon*, no sentido pitagórico, àquela estrutura da alma que Heráclito designa pelo termo *êthos*: “Essa identificação implicaria a ruptura decisiva com a inseparável vinculação arcaica da imortalidade com a divindade. A alma, para ser imortal, não teria de ser um *daímon*; passaríamos de uma concepção teomórfica da alma para uma concepção verdadeiramente humana” (Voegelin, 2009a, p. 301). Na simbolização arcaica, o antropomorfismo não é na verdade apenas uma simbolização das características humanas na

³ “Character-to-man-damon” (Voegelin, 2000, p. 296).

divindade, é mais do que isso; o que ocorre, é a simbolização que as divindades efetivam das áreas e das forças da alma, em toda sua intensidade e complexidade. Desse modo, deve-se levar em consideração a enorme contribuição de Heráclito ao desvincular a imanência da divindade (*daímon*) do caráter (*êthos*), o que só é possível pela mediação do *ánthropos*.

LV: “A natureza (*êthos*) humana não tem propósito definido, mas a divina tem”.

OH II: “O *êthos* humano não tem inteligência, mas o divino sim”.⁴

DK 78: “O modo humano não comporta sentenças, mas o divino comporta”.

⁴ “Human ethos has no insights, but divine has” (Voegelin, *Ordem e História* II, 2000, p. 296).

Nesse fragmento, conservado por Orígenes em seu *Contra Celso* (VI, 12), existe uma clara distinção entre o *êthos* humano e o divino, na medida em que o primeiro se caracteriza fundamentalmente pela ausência da inteligência (*gnóme*), em outras palavras, a falta de “um propósito definido”. Pode-se inferir que o termo *êthos* arregimenta em seu significado um alcance universal, designando a “natureza” de um ser em geral, seja humano ou divino (*theîos*). O fragmento LVII (DK 79), “O homem é tido como tolo por um deus (*daímon*), como a criança o é pelo homem”, também conservado por Orígenes, encena certa proporção geométrica, pois Heráclito usa essas comparações e analogias para comunicar uma concepção que é estranha à “sua audiência (a sabedoria divina, ou a parte que o homem tem nela), extrapolando-a por meio de um contraste familiar (...) e implicando, ao mesmo tempo, que o contraste usual se torne negligenciável em comparação com um terceiro termo: a divindade ou o [que é] sábio [*tò sophón*]” (Kahn, 2009, p. 266-267). Em CXVIII (DK 32), conservado nas *Tapeçarias* (V, 115.1) de Clemente de Alexandria, pode-se encontrar a defesa de Heráclito acerca da exclusividade do saber de sua divindade, referenciando-a como uma sabedoria que é única, divina e fora do alcance dos homens: “O sábio é um, que quer e não quer ser evocado pelo nome de Zeus (*Zenòs ónoma*, ‘o nome da vida’)”. Segundo Kahn (2009, p. 421), nesse fragmento ocorre uma antinomia deliberada, pois Heráclito apresenta sua concepção positiva do divino,

subsidiada por outros cinco fragmentos (CXIX – CXXIII), demonstrando sua maneira densa e conflitante de filosofar. CXVIII (DK 32) se configura a partir de três aspectos mais marcantes: o primeiro diz respeito à “complexa expressão que denota o sujeito, com o eco de ‘sábio’ e ‘o que é sábio’ de outros fragmentos, mais a ambígua adição de *moûnon*, ‘apenas’”; o segundo aspecto está relacionado ao fogo, colocado “sobre o ‘nome de Zeus’, com a antiga forma genitiva *Zenós* (em lugar da forma usual, *Diós*, como em XLV, DK 120); e um terceiro aspecto está na contradição formal entre negação e afirmação (“não quer e quer”) (Kahn 2009, p. 421).⁵

Ademais, em XXVII (DK 108) Heráclito pondera acerca da particularidade distintiva de seu filosofar, bem como do reconhecimento de que o que é “sábio está separado de todas as coisas”. Na íntegra, a citação diz: “De todos os discursos que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: reconhecer (*ginoskéin*) que o sábio está colocado separado de tudo”. Em LIV (DK 41), o sábio diz acerca do *hèn tò sophón*, do um que é sábio, como “a compreensão da inteligência [*gnóme*] que controla todas as coisas por intermédio de todas as coisas [ou seja, governa o Universo]”. Para Voegelin (2009a), *sophón* parece designar uma sabedoria humana concernente à *gnóme* que governa o mundo e, desse modo, se forem aceitos ambos os fragmentos como estão, o termo *sophón* seria usado tanto com referência a deus como ao homem – com a distinção, porém, de que o predicado “o único sábio” estaria reservado para deus: “A sabedoria humana consistiria então na compreensão de que ela não possui sabedoria própria; a natureza humana (*êthos*) é sábia quando compreende a *gnóme* que governa o cosmo como exclusivamente divina (Voegelin, 2009a, p. 302). Ainda no fragmento LIV (DK 41) tem-se um exemplo do esforço interpretativo efetivado pela longa tradição doxográfica, bem como uma evidência dos pontos de tensão daí surgidos. Ao analisar o fragmento posto por Diógenes Laércio em sua *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, Kahn (1994, p. 259 ss) argumenta, entre outras questões, em favor da importância que o termo *sophón* tem na referida citação, confirmando e sendo confirmado por uma série de outras citações. Da totalidade recolhida pela tradição

⁵ A singularidade de CXVIII está em ser o único fragmento a apresentar uma contradição direta, “à diferença dos outros paradoxos heraclitianos, que asseveram uma identidade de contrários (como Dia e Noite em XIX, DK 57)” (Kahn, 2009, p. 421, nota 394).

⁶ “Muito aprendizado não ensina o entendimento (*nóos*). Pois [se assim fosse] teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu”.

⁷ O substantivo *gnóme* ocorre apenas em LIV e no fragmento IV (DK 78), onde Heráclito nega que a natureza humana possa ter ou manter esse *insight*: “Mas o verbo cognato *gnóskein* é regularmente usado por Heráclito para indicar a forma penetrante de cognição que falta à maioria dos homens e a qual o seu discurso se destina a fornecer” (Kahn, 1994, p. 261).

⁸ “Mas a concepção grega tradicional de *sophía*, conservada exemplarmente nas lendas dos ‘Sete Homens Sábios’, definia *sophós* como um atributo dos homens: de poetas, artesãos, estadistas e mestres de moralidade. O próprio Heráclito reconhece isso quando fala zombeteiramente de Homero como ‘o mais sábio (*sophóteros*) de todos os gregos’ (XXII; DK 56) e quando insinua que Pitágoras, com toda a sua erudição, havia adquirido uma reputação de sabedoria (...). Xenófanes usou o termo *sophie* para indicar suas próprias realizações (fr. 2, 12 e 14)” (Kahn, 1994, p. 263).

filosófica, quatro definem *sophón* ou *tò sophón* enquanto “o que é sábio”. Contudo, Kahn (1994, p. 259 ss) atribui certa ambiguidade a *sophón* no fragmento LIV (DK 41), decorrente das duas concepções contemporâneas de sabedoria: a humana e a divina. Quando *hèn tò sophón* abre o fragmento, Heráclito enfatiza a dimensão unitária da sabedoria, contrastando-a fortemente com *polymathía*, o saber em demasia, que foi resolutamente censurado pelo filósofo no fragmento XVIII (DK 40),⁶ portanto, esse saber vinculado ao exercício de uma sabedoria especialista figura no domínio de uma *gnóme*, isto é, uma forma de conhecimento e um plano de ação.⁷ Recolhidas por Hipólito em sua *Refutação* (IX, 9), as palavras *sophón esti* surgem de forma menos distinta. O que é *sophón* é proposto como uma norma da fala e do pensamento humano (XXXVI; DK 50): “É sábio, ouvindo o *lógos*, dizer em acordo (*homologeîn*) que todas as coisas são uma”.

A forma com a qual o termo *sophón* aparece na literatura anterior⁸ a Heráclito aponta para uma dessemelhança com relação ao sentido que lhe atribui o filósofo de Éfeso. Segundo Kahn (1994), a ocorrência de *sophón* nos quatro fragmentos apresentados sinaliza para o esforço de Heráclito em designar uma nova concepção e, de quebra, apresentar a meta de seu próprio pensamento e de sua mensagem para os homens. É pacífico reconhecer que a interpretação das citações não alcançou um ponto de consenso entre os especialistas, podendo-se considerar as proposições de Reinhardt, que, segundo Kahn (1994, p. 263), “estava correto quando disse: ‘o princípio de Heráclito, que corresponde nesse caso ao *ápeiron* de Anaximandro e ao *ón* [‘ser’] de Parmênides, não é o fogo, mas *tò sophón*”. Para Voegelin (2009a, p. 302), as interpretações não apenas de Reinhardt, mas também de Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, I/2, 839 ss.) e de Heidel, sugerem reconstruções que resultariam substancialmente no seguinte: “Somente um, o sábio, possui a inteligência para governar todas as coisas”.

O que distingue a natureza humana e divina são os “tipos” de sabedoria que cada uma guarda em si mesma, ocorrendo uma limitação da sabedoria humana diante da divina e a consciência desses limites e distanciamentos. A participação da sabedoria humana na divina é suficiente

para a efetivação de uma experiência que se assemelha à reflexão parmenidiana. No entanto, como pensa Voegelin,

Heráclito não tenta articular o “Ser” por meio de uma explicação lógica; antes, ele está interessado na relação entre as duas naturezas e nos tipos de sabedoria. No nível da lógica, conseqüentemente, encontramos formulações “contraditórias” que, por sua própria contradição, expressam uma sabedoria que partilha a verdadeira sabedoria sem possuí-la plenamente (Voegelin, 2009a, p. 302-303).

O caráter processual do saber, na acepção heraclitiana, matiza fortemente seu *lógos*, de tal maneira que é requisito para o “amante da sabedoria” uma incessante investigação. Essa qualidade pode ser localizada no fragmento XI (DK 35): “Com efeito, os homens que amam a sabedoria [*philosophoi ándres*] devem ser bons investigadores em muitas coisas”. Pois o saber divino encontra-se a tal ponto próximo e ao mesmo tempo separado de todas as coisas, que sua aquisição “não pode ser alcançada por meio de um salto além de todas as coisas; ela é o resultado da ocupação com essas mesmas coisas, ascendendo do múltiplo ao Um que se encontra em todas elas” (Voegelin, 2009a, p. 303). Caso essa atividade de busca (*historeîn*) se evidencie num fracasso, o *philósophos* dará lugar então ao *polyístor*. A crítica doxográfica, em certa medida, avizinha uma postura de consenso quando trata do problema que se estabelece entre o desejo do *sophós* e a dificuldade na aquisição daquilo que se dá escondendo-se. A aparente contradição figura enquanto *Leitmotiv* no discurso de Heráclito e a ciência dessa condição enquanto um *sine qua non* obriga aquele que anseia ser *sophós* a articular seu *lógos* no trajeto do *lógos* divino. O *lógos* humano, quanto à compreensão do trajeto a ser efetivado, bem como no que concerne às características ímpares do ir e vir tanto de si quanto do caminho, deve ser desvelado em si mesmo, na companhia do *lógos* divino do qual é e não é parte; *mutatis mutandis*, o *lógos* humano participa (*metálepsis*) do *lógos* divino. Essa dimensão relacional de mútua participação do *lógos* humano no divino encontra na sentença “fui em busca de mim mesmo” (XXVIII), transmitida por Plutarco em seu *Contra Colotes* (20, 1 118 C), uma clara expressão da distância presente entre os diferentes *sophói*.

A noção de *metálepsis* (participação) enquanto chave interpretativa da relação entre os opostos contribui com o entendimento de uma noção de sincronização e integralização de forças contrárias num esforço coeso, uniforme e autossuficiente. Essa mutualidade entre as forças opostas é a própria unidade do múltiplo e uma síntese dessa compreensão é apresentada no fragmento XX (DK 106), recolhido por Plutarco: “Heráclito criticava Hesíodo por considerar que alguns dias são bons, outros ruins, porque não reconhecia que a natureza de todos os dias é uma e a mesma”. Além de uma acidez contra a tradição,⁹ representada nesse fragmento pela figura de Hesíodo, percebe-se claramente a maneira envolvente como o discurso do *lógos* se encaminha contraditoriamente em direção ao seu centro. Ao provocar um choque linguístico na parte final do fragmento, quando afirma que “a natureza de todos os dias é uma e a mesma”, ou seja, que o dia é bom e ruim, Heráclito promove um tensionamento que provoca o compasso forçado entre a linguagem e o real, superando os limites da linguagem modal que se mostrava insuficiente para o necessário entendimento da realidade em sua intensidade complexa e contraditória. Heráclito utiliza as características consumidoras e criativas do fogo, bem como sua figura metafórica, para demonstrar por analogia as especificidades do real e, desse modo, sua abstração segue a aparente incoerência entre a carência e a saciedade do fogo, tal como sugere a citação encontrada na *Refutação* (IX, 10) de Hipólito: “(O fogo é?) carência e saciedade” (CXX; DK. 65). Isso indica o caráter centrípeto da ambivalência e a mostra como garantidora do discernimento de tudo, pois o “fogo que chega discernirá (*krínei*, literalmente, ‘separa’) e alcançará (ou julgará) todas as coisas” (CXXI; DK 66).¹⁰ Em seus exercícios de abstração, utilizando figuras de linguagem, sua maneira oracular e aforística de manifestação, aliados a uma forte alteração no nível epistêmico, evidencia o plano inovador do pensamento humano, demonstrando o caráter furtivo da linguagem e esclarecendo como se processa o condicionamento das estruturas do real na palavra. Essas características demonstram o sentido de plasticidade alcançado pelas sentenças de Heráclito, com um texto performático: seu dito vai além das palavras,

⁹ Homero e Hesíodo são nominalmente citados nos fragmentos XVIII e XXII.

¹⁰ Acerca das propriedades da mudança em Heráclito, Vieira (2010).

forçando seu intérprete a percorrer caminhos inovadores, pois aquele se dispõe a andar com Heráclito se vê continuamente lançado em caminhos que à distância parecem dois, mas, na medida em que se vai se encolhendo, os dois caminhos vão se sobrepondo um ao outro perigosamente, causando no caminhante a clara sensação de portar a causa do próprio desconforto: “Eles não compreendem como uma coisa concorda discordando de si mesma; [é] uma afinação (ou ‘encaixe’, *harmonie*) de coisas contrárias, como a do arco e da lira” (LXXVIII; DK 51). A ideia de unidade contraditória ou participação de opostos se mostra evidente, podendo-se verificar a maneira quase elíptica em que as palavras estão dispostas. Permanecendo-se na analogia do caminho, aquele que se propõe percorrer a parte inicial do fragmento se vê, ao final da frase, obrigado a executar um radical movimento de *looping*, voltando bruscamente ao ponto inicial: “o divergente consigo mesmo concorda”. Assim, após a sensação de atordoamento, o caminhante se vê obrigado a refletir sobre a lógica participativa da linguagem.

O rompimento linguístico é apenas o ingresso para as dimensões mais internas da realidade, de tal modo que a escrita metaléptica é o que possibilitará a quebra do invólucro e o acesso à antropologia heraclitiana. O que parece uma simples opção estilística no trato das palavras se revela como o elemento fundamental para o fluxo de pensamento que o filósofo externa, possibilitando uma verdadeira sintonia entre observador e observado. A linguagem metaléptica demonstra o esforço do falante em referir-se àquilo que se dá ao conhecimento, mantendo o máximo de integralidade possível sobre aquilo de que se diz algo. O impacto que o papel do outro causa na configuração da linguagem é a afirmação de que na linguagem metaléptica a força que provém daquilo que é dito se mostra *pari passu* com o falante, ou seja, a força que provém do *lógos*. Ao figurar no cenário linguístico certa faceta de alteridade, pode-se identificar com nitidez o desencadeamento de um importante movimento no interior da nascente filosofia, quiçá sua primeira crise epistêmica. A linguagem inaugurada por Heráclito é essencialmente participativa, na medida em que se esforça em constituir-se enquanto fusão de polos contrários.

Diferentemente de em Homero, que desejava “que a discórdia desaparecesse da vista dos deuses e dos homens, assim como a raiva que leva o homem a irar-se” (Ilíada XVIII, 107), em Heráclito essa ausência não faria sentido, pois apenas existe harmonia com a presença de notas agudas e graves, da mesma forma que a natureza se faz de animais que são opostos entre si, como o macho e a fêmea. Ao ligar entidades distintas por natureza, a linguagem metaléptica se constitui a partir do sentido de abertura, fluindo numa frequência sintonizada ao *thaumázein*, que Platão e Aristóteles posteriormente analisarão no *Fédon*¹¹ e na *Metafísica* I 2, 982b, 12ss, respectivamente.

¹¹ No *Teeteto* (155d), quando Sócrates adverte Teodoro acerca da capacidade admirativa, vincula τὸ θαυμάζειν a πάθος, esse bom ânimo constituinte sendo o elã entre o homem e seu exterior. Sobre a influência de Heráclito em Platão, em especial no *Crátilo*, Hülsz (2007), Kahn (1973).

O sentido de abertura não pode ser compreendido em uma dimensão pacificadora, ao contrário, é um acolhimento auto-abortivo. A ideia de tensão e conflito permeia de forma clarificadora as citações de Heráclito, alçando a compreensão de sua filosofia a um patamar em que a relação das ideias é premida por forças centrípetas, sendo essas fortemente repelidas pelo núcleo acolhedor. Uma série de fragmentos denota essa tendência animadora, fortalecendo a interpretação norteadada pela ideia de *metálepsis*. No fragmento XCIX (DK 103), a participação do princípio no fim é o que possibilita toda a extensão da circunferência e a culminação do círculo: “O começo e o fim são comuns na circunferência do círculo”. O mesmo movimento pode ser identificado no fragmento CIII (DK 60): “O caminho para cima e para baixo é um e o mesmo”. A mútua participação dos opostos é a garantia da existência não apenas de cada um dos participantes, mas a certeza de uma ação em que a união participativa do princípio e do fim, ou do alto e do baixo, concretiza o círculo ou caminho, respectivamente. A divergência e a convergência mutuamente participam da ação – tanto no plano linguístico quanto no real –, confirmando certa necessidade atrativa presente em ambos: “Apreensões: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas” (CXXIV; DK 10). Ao participar um do outro em uma justa medida, as forças opostas geram um campo de atração onde forças que anteriormente se revelavam contrárias e autorrepelentes são invertidas, causando uma confluência de forças antagônicas, unidas pela contradição.

No fragmento LXXV (DK 8), pode-se verificar esse argumento: “O contraimpulso leva junto, de tons variáveis vem a ser a melhor afinação (*harmonía*), e todas as coisas chegam por conflito”. Heráclito modula o ângulo de seu pensamento, ocasionando uma proximidade distinta com o transcendente e, ao contrário da experiência arcaica, ocorre uma setorização da alma como a sede de todo o conhecimento humano e o ponto de contato com as experiências oferecidas pela natureza. Para o alcance das dimensões mais internas do humano é fundamental uma extrema perspicácia e uma conexão com aquilo que se procura. No fragmento I (DK 1), tem-se uma verdadeira admoestação a esse exercício:

Embora esse dito seja sempre, os homens sempre falham em compreendê-lo, tanto antes quanto depois de tê-lo ouvido. Embora todas as coisas se passem em acordo com esse relato, homens são como descrentes quando experimentam semelhantes palavras e obras, como agora empreendo, distinguindo cada uma segundo sua natureza e dizendo como ela é. Mas outros homens esquecem do que fazem despertos, assim como esquecem do que fazem dormindo.

A maneira como Heráclito manuseia a linguagem remete à noção clássica de técnica enquanto artifício que traz aquilo que não é para outra condição, a de ser. Importante ressaltar que não é a linguagem que tem a primazia de fazer de algo um novo ser, mas o *lógos*, que, usando essa dimensão interna de si mesmo, que é a linguagem, desvela, a partir da contradição, o oposto contido no interior da própria coisa. Segundo Vieira (2010, p. 168), “a noção de *lógos* é o que melhor permite caracterizar a visão heraclitiana do humano como inscrita em uma perspectiva epistemológica”, ocorrendo, dessa maneira, que a razão atuante, “comungando as coisas, é conjugada em cada homem e comum a todos os humanos, mas se restringe a eles”, explicando “porque a noção de *lógos* aparece sempre em Heráclito num contexto de exame do conhecimento humano”.

O estratagema linguístico de Heráclito, provocado pelo *lógos*, alicia as palavras, de forma que, ao negar-se, se revela (XCII; DK 62): “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo

a morte de outros, mortos na vida de outros”. Com um caráter transicional, o pensamento heraclítico permite, em si, a existência de elementos provenientes das tradições passadas e das elaborações em flagrante aparecimento. Sua originalidade está na centralidade dos dilemas da conciliação e na *psique*, como elemento conciliatório fundamental. Usando de todos os artifícios possíveis, e evitando a demonstração de seus pressupostos por imagem, Heráclito recorre a fontes em beligerância, encenando uma situação em que não seria possível indicar sua compreensão de *psique* exclusivamente pelo modo mítico-poético (Gazolla, 2000). Como suas características figurativas também não são suficientes para a apreensão de seu sentido unicamente pela via da linguagem proposicional, uma busca da compreensão não apenas da *psique*, mas do pensamento de Heráclito, deve partir de “seus modos de presença”.

CONCLUSÃO

Uma importante característica do ambiente epistemológico em que Diels reúne as citações de Heráclito é a autoridade da figura de Diógenes Laércio. Como principal paradigma historiográfico, o autor de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* respondia às necessidades epistemológicas da época com sua relativa abundância de dados, sendo possível ao intérprete pinçar excertos conforme seu interesse conjuntural, ocorrendo daí a consolidação de uma impressão caricatural de Heráclito como um “fisiólogo” de tipo milésio, de que é possível extrair uma cosmologia, que estaria presente em seu “livro” sobre a “natureza”. Como num jogo de luzes, as citações podem ser suavizadas ou realçadas conforme o roteiro epistemológico em operação. Assim, todas as interpretações que não comungam dos mesmos pressupostos têm seus contornos confundidos, corroborando a tese de que a pouca evidência é sinal claro de perda política. Para verificar a força interpretativa que a crítica contemporânea coloca em movimento, deve-se atentar não apenas para sua resistência ao fator imediato, mas também para o seu trajeto. Desde Diódoto, importante gramático ateniense, acreditava-se que a obra de Heráclito

não tratava da natureza, seu principal objetivo sendo o governo (*perì politeías*). Ainda mais, em sua avaliação, a parte concernente às questões da natureza cumpriam a função de “paradigma de entendimento”, isto é, tinham um “valor meramente ilustrativo”.¹² Como as fontes dão razão àqueles que as reverberam, sua escolha é proposital e, a partir da disposição das fontes, o discurso cresce e ocasiona certo abandono das outras referências intelectuais. A perspectiva aberta por Diódoto, retomada por gerações futuras, bem como a reorganização dos fragmentos, evidenciam um Heráclito que “estava preocupado com uma filosofia da ordem que tivesse seu centro experiencial na ordem da alma e que daí se ramificasse para a ordem da sociedade e do cosmo” (Voegelin, 2009a, p. 307). Com esse trajeto, a concepção que vem de Éfeso não se afasta do entendimento posterior, daquele que aparecerá primeiro no *Timeu* e depois no *Crítias* de Platão, pelo contrário, conforme Vaz (1992; 2011), se fortalece como aquela filosofia que se propõe descobrir o núcleo conceptual que agrega as variadas linhas de explicação do fenômeno humano, em que também se encontram as categorias fundamentais que venham a organizar o discurso filosófico sobre o ser humano e que tendem a constituir a antropologia como ontologia.

¹² Diógenes Laércio, IX, 5.

BIBLIOGRAFIA

CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

GAZOLLA, Raquel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *El fragmento 45 de Heráclito: reflexiones acerca de la psyché*. São Paulo-Cochabamba: Mimeo, 2000.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics-Companhia das Letras, 2013.

HÜLSZ, Enrique. La imagen de Heráclito em el *Crátilo* de Platón. In: CONTRERAS, Jorge Martínez, PONCE DE LEÓN, Aura, VILLORO, Luis (eds.). *El saber filosófico*. México: Asociación Filosófica de México, 2007.

HÜLSZ, Enrique. *La unidad de la filosofía de Heráclito*. México: Universidad Panamericana, 2005.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2011.

JAEGGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

KAHN, Charles H. Language and ontology in the *Cratylus*: Exegesis and argument. In: (ed) VLASTOS, Gregory. LEE, E. N. MOURELATOS, A. RORTY, R. *Studies in Greek philosophy*. Assen: Van Gorkum & Comp., 1973, p. 152-176.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI Editores, 2007.

MOURAVIEV, Serge. *Poe'tique et philosophie chez He'raclite*. Paris: Atelier National de Reproduction des The'ses, 1997.

RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Antropologia filosófica*. Vol. I. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VIEIRA, Celso. Um modelo para mudança em Heráclito. *Codex*, v. 2, n.2, p. 118-136, 2010.

VIEIRA, Celso de Oliveira. *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010. (Dissertação de Mestrado)

VOEGELIN, Eric. *Order and history: the world of the polis*. Vol. II. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

_____. *Ordem e história: o mundo da polis*. Vol. II. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009a.

_____. *Anamnese: da teoria da história e da política*. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009b.

WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.